

Daniel Ernesto López Fetzter

**El significado de valor moral,  
desde el pensamiento ético de José Luis L. Aranguren**

Asesor: Lic. Harold Soberanis



Universidad de San Carlos de Guatemala  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Guatemala, noviembre de 2009

Este trabajo fue presentado por  
el autor como trabajo de tesis,  
Licenciado en:  
Filosofía.

Guatemala, noviembre de 2009

## ÍNDICE

	Págs.
1. Introducción.....	1
2. Antecedentes.....	3
3. Biografía.....	6
4. Sistema ético de José Luis L. Aranguren.....	8
4.1 La realidad moral.....	9
4.1.1 Moral como estructura.....	10
4.1.2 Moral como contenido.....	12
4.1.2.1 Tipos formales de contenido moral.....	17
4.1.3 Ética y metafísica.....	23
4.1.4 Realidad moral.....	25
4.1.4.1 Realidad moral ontológica: êthos.....	31
4.2 La determinación extrínseca del êthos.....	33
4.2.1 Referentes inválidos (por sí mismos) del êthos.....	34
4.2.1.1 Fines.....	34
4.2.1.2 Determinismo.....	35
4.2.1.3 Relativismo.....	36
4.2.1.4 Placer – felicidad.....	38
4.2.1.5 Utilitarismo.....	39
4.2.1.6 Valores.....	41
4.2.1.7 Ciencia.....	42
4.2.2 Referentes válidos e insuficientes del êthos.....	44
4.2.2.1 Bien (bueno).....	44
4.2.2.2 Virtudes.....	46
4.2.2.3 Ways of life (cultura).....	49
4.2.2.4 Ley natural; relación ley natural-ideal de la época- way of life.....	50
4.2.2.5 El talante.....	51
4.2.2.6 La filosofía moral (Ética).....	54
4.2.2.7 La experiencia de la vida.....	57
4.2.2.8 Los códigos morales.....	59
4.2.3 La fuente de la moral.....	61

4.2.3.1 Religión.....	61
4.3Recapitulación de los resultados obtenidos.....	65
5. El valor como problema ético.....	67
5.1El significado de valor moral.....	69
5.1.1 Géneros próximos.....	69
5.1.1.1 La héxis y el valor.....	69
5.1.1.2 El deber y el valor.....	70
5.1.1.3 El talante y el valor.....	71
5.1.1.4 La virtud y el valor.....	72
5.1.1.5 La religión y el valor.....	73
5.1.2 Diferencia específica.....	75
5.1.2.1 Consideraciones sobres erróneas definiciones del valor....	75
5.1.2.2 ¿El valor posee diferencia específica?.....	76
5.1.3 Consideraciones finales.....	78
5.2Recapitulación de los resultados obtenidos.....	80
6. Escrutinio de las principales ideas éticas de Aranguren.....	82
7. Bibliografía.....	86

## 1. INTRODUCCIÓN

La presente investigación se orienta hacia la presentación sistematizada de la ética del filósofo español: José Luis López Aranguren; más conocido como Aranguren. Dicha sistematización responde al objetivo de estructurar, a partir de categorías lógicas, el pensamiento de dicho filósofo. En este sentido se infirieren, relacionan y contraponen sus ideas principales, a fin de dilucidar, dentro de esa estructura ética, el valor moral.

La primera tarea, consistió en identificar el “sistema ético de Aranguren” (capítulo 4). Ello condujo a entender esta ética a partir de: “La realidad moral” y “La determinación extrínseca del êthos”; títulos que Aranguren nunca utilizó<sup>1</sup>, y que son un aporte de esta investigación. La realidad moral es la forma en que está, por decirlo así, diseñado el ser humano; es decir, estructuralmente moral. Ahora bien, nuestra estructura moral posibilita la adopción de diversos contenidos morales, como los implícitos en la religión, en nuestros estilos de vida (ways of life), en los ideales de la época, etc. Por lo cual, a partir de criterios lógicos, tan generales como los que se refieren a la validez o invalidez de los razonamientos, se dio paso a “La determinación extrínseca del êthos”; es decir, a la consideración y sistematización de las principales ideas éticas que Aranguren, identificó, descalificó o validó<sup>2</sup>. Con esto se estructuraron tres categorías: “Referentes inválidos (por sí mismos) del êthos”; “Referentes válidos e insuficientes del êthos”; y “La fuente de la moral”. El êthos es, como se verá, el carácter, el modo de ser, que se ha formado a partir de la naturaleza moral, y de los principios morales aceptados.

Luego se identificó el significado del valor moral, a partir del sistema ético anteriormente mencionado. Ello no quiere decir que el capítulo sexto verse exclusivamente en inferencias, sino que es una amalgama entre: referencias directas del autor, relativas al valor moral, identificaciones del valor moral a partir de géneros próximos (la virtud, el deber, etc.), y, desde luego, inferencias dado que Aranguren no desarrolló temáticamente el valor como problema moral.

Por último, el capítulo sexto titulado: “Escrutinio de las principales ideas éticas de Aranguren”, es un breve ensayo concerniente a las conclusiones hasta aquí alcanzadas, puestas a prueba a partir de la experiencia, principalmente. No se trata aquí de descalificar al filósofo español, sino de llevar al límite sus ideas para, desde luego, convencernos o no de la veracidad de las mismas.

---

<sup>1</sup> Sólo mencionó en pocas ocasiones a <<la realidad moral>>, pero nunca como título. Además, no la relacionó, a partir de lo que comprendía por la misma, más que en mínimas ocasiones.

<sup>2</sup> Aranguren validó e invalidó principios éticos, aun sin referirlos a la consideración lógica. El aporte es mío.

Aranguren es un conocedor de la religión, de la ética, de la política, como muy pocos. No es un pensador ordinario que relaciona ideas a partir de traducciones, de fuentes secundarias, terciarias... (ello no quiere decir, que sea el Sócrates de la época, ni que alguien que no posee sus conocimientos, no pueda estructurar un nuevo sistema moral), sino que parte de las fuentes originales, ya sea del griego, latín, francés, alemán, inglés, y desde luego, español, al menos en el mayor de los casos. Dada la brillantez del manejo de sus ideas, hace confiable sus meticulosos trabajos. No dudo que la presente investigación sea criticada, ya sea por el pensamiento de Aranguren, o por mis afirmaciones; realmente pretendo someter a juicio o crítica a tan somero pensamiento relativo al valor moral y a la ética que difundido en universidades, colegios, periódicos, conferencias, ONG's, etc., producto de la mediocridad, tratando de implantar nuevamente a la ya fracasada *casuística*. ¿Cuándo comenzará a cambiar nuestra crisis moral? Cuando tengamos, además de la valentía..., el conocimiento certero de nuestra parte. Lo cual sin discusión, sin rigor..., es imposible que se pueda lograr.

## 2. ANTECEDENTES

Es impreciso saber quién por vez primera identificó una entidad como un grado de utilidad (qué tan útil es algo); cualidad de las cosas para el intercambio (dinero); el alcance de significación o importancia de alguna cosa; ánimo humano; firmeza de un acto; eficacia, fuerza o virtud de las cosas al producir sus efectos; fruto o producto de una hacienda o empleo, etc.; es decir, la asociación de las distintas acepciones atribuidas a lo que la Real Academia Española identifica en la actualidad como valor<sup>3</sup>. Por ejemplo: ¿se podría negar acaso, el hecho que un ser humano primitivo no haya discernido el grado distinto de importancia (o valor) que significaba ingerir agua en un día nublado o ante un sol sofocante? Aunque la respuesta a la interrogante anterior sea un rotundo no, ello no significa que estemos ante la identificación del inicio de la conciencia humana por el valor moral, y mucho menos, de la exposición de éste como problema filosófico; es decir, el valor identificado como el grado de importancia de algo (como en el ejemplo anterior del agua) no es producto de la filosofía, ciencia..., sino que ha sido manifestado indistintamente del desarrollo de estas disciplinas, de forma connatural al ser humano. Ahora bien, su identificación como problema, y su asimilación como referente moral, sí ha sido abordado a partir de la filosofía.

Dicha exposición del valor como problema filosófico ha sido abordada, por algunos teóricos como Monique Canto-Sperber<sup>4</sup>, quien asoció el término de valor con el concepto griego de valentía; es decir, consideró al valor como una virtud. Ahora bien, si el valor es reducible a la valentía, entonces el valor ha sido considerado filosóficamente desde Sócrates y Platón.

Además, <<una tradición que va de Homero a los escritores romanos, y después a Maquiavelo y a los teóricos políticos del Renacimiento, ha hecho del valor la virtud pública por excelencia, cuyos principales impulsos son el patriotismo y el amor a la patria>><sup>5</sup>. ¿Acaso esto último no denota también valentía? El valor así expresado es, según Canto-Sperber, la virtud pública y heroica, es decir, un tipo de valentía en función de la sociedad. Sin embargo, Canto-Sperber también hace referencia a otro tipo de valentía, eso sí más personal, la valentía de enfrentar los peligros imaginarios expresados como timidez, vergüenza, aprehensión, melancolía y nostalgia. Pero ello es indiferente en la presente sección. Lo que realmente interesa es la identificación de la valentía expresada como valor.

---

<sup>3</sup> DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA, (Vigésima segunda edición), <http://buscon.rae.es/drae/>

<sup>4</sup> DICCIONARIO DE ÉTICA Y DE FILOSOFÍA MORAL K-W, (México, Fondo de cultura económica, 2001), 1788pp.

<sup>5</sup> Ibid., pág. 1642.

Por otro lado, según José Luis L. Aranguren<sup>6</sup> el concepto de valor se identifica por vez primera como problema filosófico en la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres” de Kant, a finales del siglo XVIII. En esta obra se pregunta Kant acerca del referente adecuado a seguir en el desenvolvimiento del actuar humano, a partir de lo cual discierne el valor moral como algo restringido, es decir, como un referente insuficiente en la toma de decisiones morales. Sin embargo, aunque Kant apela a este concepto en mínimas ocasiones, no deja de tener significativa importancia en la historia del pensamiento axiológico al abrir la puerta a Lotze, quien es el primero<sup>7</sup> en plantear temáticamente el valor como problema. Es Lotze quien funda realmente una ética del valor, es decir, no ya una ética que subordine a los valores, sino los valores como los referentes de la ética. Tras él, Nietzsche jerarquiza a los valores, sólo que en un orden distinto: la moral de los más fuertes, los que encaminan su actuar tras el vivir. No desentraña al valor en cuanto tal sino que cambia el referente (como se mostrará más adelante).

Posteriormente, como producto de la fenomenología e influencia kantiana, apareció la teoría del valor de Max Scheler. Es aquí, donde se desarrolla el paradigma impuesto por Lotze, seguido por Nicolai Hartmann, Hans Reiner..., y problematizado por la Escolástica y por Heidegger, principalmente<sup>8</sup>.

Ahora bien, según Aranguren, Scheler entiende a los valores como <<cualidades enteramente objetivas, aprehendidas por los sentimientos intencionales, de análoga manera a como los actos intelectuales aprehenden las verdades y los actos de la percepción sensorial alcanzan la experiencia de los objetos y procesos materiales>><sup>9</sup>; es decir, un valor es aprehendido de la misma manera a como se nos forman las ideas en la mente de la realidad inmediata. Eso sí, esa aprehensión no sucede por medio de la intuición racional, sino por medio de la intuición emotiva.

Los valores morales son la resultante, según Scheler, de los valores vitales, estéticos, religiosos, filosóficos, etc., dado que un valor estético, por ejemplo, tiene una especificidad, a saber: la belleza y la fealdad. Así mismo los demás valores antes mencionados tienen su especificidad. Pero los valores morales no tienen una especificidad, es decir, una materia propia. Los valores morales cobran sentido a partir de los demás valores y se jerarquizan consecuentemente; es decir,

---

<sup>6</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 70.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Lo cual no prescinde de la vasta cantidad de trabajos relativos al valor, sino que establece un referente, es decir, los principales paradigmas axiológicos.

<sup>9</sup> Ibid., pág. 71.

dependiendo de la importancia que tenga la religión, la filosofía, etc., en cada persona, así se jerarquizarán los valores. Así por ejemplo, si la religión es lo más importante en la vida de X persona y la estética lo menos importante, los valores religiosos cobrarán mayor jerarquía y los valores estéticos menor jerarquía. Por lo que los valores morales, en este último caso, consistirán en ser los valores religiosos.

No es tarea aquí contraponer o fundamentar las distintas concepciones relativas al valor moral, sino sólo exponer, quizá de manera demasiado general, atisbos del problema del valor. Aun así, con lo dicho hasta el momento son identificables dos tendencias: la consideración del valor entendido como “valentía” y la fundamentación de la moral en el valor: la teoría del valor de Max Scheler... Ahora bien, ¿qué entiende Aranguren por valor moral? ¿Será que circunscribe su pensamiento a una de estas dos teorías?

### 3. BIOGRAFÍA

#### José Luis López Aranguren

Nació en Ávila, España (9 de junio de 1909). Estudió en el internado jesuita de Nuestra Señora del Recuerdo (1918-1925). Se licenció en Derecho (1931) y en Filosofía y Letras (1936). Luego (1944), publicó su primer libro: *La filosofía de Eugenio d'Ors*, tras haber sido premiado, un año antes, por su ensayo titulado: *El pensamiento filosófico de Eugenio d'Ors*, por parte de la Junta Restauradora del Misterio de Elche. Posteriormente, logró doctorarse con la tesis: *El protestantismo y la moral* (1951). Y publicó, un año más tarde, su libro: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Luego, logró la cátedra de Ética y Sociología, de la Universidad de Madrid (1955), y publicó, en el mismo año, su obra: *Catolicismo, día tras día*. Ya en posesión de dicha cátedra, publicó: *Crítica y meditación* (1957) y su gran obra: *Ética* (1958), además de: *La ética de Ortega*.

El pensamiento de Aranguren transmuta de la religiosidad a la consideración de la moral, es decir, a la ética, a partir de su libro: *El Protestantismo y la moral*, para luego, tras constituirse como presidente del Movimiento de Reforma Universitaria (1962), publicar: *Ética y política* (1963). Dicho movimiento, dio paso a la, por él encabezada, multitudinaria marcha estudiantil en la que se exigía libertad de asociación a la rectoría de la Universidad Complutense. Por lo que es expulsado de su cátedra (1965).

En 1966, comienza su travesía como profesor visitante de diversas universidades extranjeras, en los países escandinavos, Francia, Italia, México, Puerto Rico y Estados Unidos. En la Universidad de California, en Santa Bárbara, fue nombrado *full professor*, en la categoría de Over Scale. En esos años, publicó: *La comunicación humana, Remanso de Navidad y examen de fin de año y Obras selectas* (1965); *Moral y Sociedad, Introducción a la moral social española del siglo XX y Religiositat intelectual* (1966); *Lo que sabemos de moral* (1967); *El marxismo como moral y El problema universitario* (1968); *La crisis del catolicismo y Memorias y esperanzas españolas* (1969); *El cristianismo de Dostoievski* (1970); *Juventud, universidad y sociedad* (1971); *Erotismo y liberación de la mujer* (1972); *El futuro de la universidad y otras polémicas, Moralidades de hoy de mañana y San Juan de la Cruz* (1973); *La cruz de la monarquía española y Entre España y América* (1974); *La cultura española y la cultura establecida y Talante, juventud y moral* (1975); *Qué son fascismos, Conversaciones y Estudios literarios* (1976). Además, se editó el libro colectivo: *Teoría y sociedad. Homenaje al profesor Aranguren*; por motivo de sus 60 años. En 1971, participó en una conferencia en "Rencontres Internationales de Genève" (Reuniones internacionales de Ginebra),

con el lema: *Où va la civilisation* (¿Dónde está la civilización), donde sólo Ortega y d'Ors lo habían hecho anteriormente.

En 1976, por parte del Gobierno de Suárez, fue repuesto en su cátedra en la Universidad Complutense, tras la por él impartida, primera clase de dicha universidad. Un año después es jubilado y nombrado profesor emérito por la Universidad de Santa Bárbara, y tres años más tarde es jubilado también, por la universidad madrileña. Posteriormente, publicó además: *Contralectura del catolicismo* (1978); *El oficio del intelectual y la crítica de la crítica y La democracia establecida* (1979); *Sobre imagen, identidad y heterodoxia y Bajo el signo de la juventud* (1982); *una meditación política y Propuestas morales* (1983); *El buen talante* (1985); *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa* (1987); *Ética de la felicidad y otros lenguajes* (1989); *La vejez como autorrealización personal y social* (1992); y *Ávila de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz* (1993).

En el transcurso de sus últimos años fue premiado y homenajeado en repetidas ocasiones: recibe la "Creu de Sant Jordi", medalla de Pierre de Fermat por la Universidad de Toulouse (1982); el premio de Ciencias Sociales "Giner de los Ríos", por la Universidad Internacional Menéndez (1982); se le homenajeó por motivo de la aparición del primer fascículo de la *Revista de Conocimiento* (1984); premio nacional de ensayo por su libro *Ética de la felicidad y otros lenguajes* (1989); se le homenajeó por su libro *Ética, día tras día*, tras sus ochenta años; recibió la Medalla de la Comunidad Autónoma de Madrid (1991); el premio "León Felipe", por <<su constante defensa de la dignidad y los derechos de la persona>>; fue investido doctor *honoris causa* por la Universidad Carlos III de Madrid; homenajeado por un Círculo de Lectores madrileños, con motivo de la edición del libro: *Retrato de José Luis L. Aranguren*; medalla de Oro de la ciudad de Zaragoza, donde es nombrado <<Abulense de Pro>> por la Cámara de Comercio de Ávila; y por último, es nombrado Profesor Emérito por parte de la Universidad Complutense de Madrid.

Aranguren estuvo casado con María del Pilar Quiñones Villanueva, desde 1938 hasta 1990, fecha en la cual ella muere. Seis años más tarde, el 17 de abril de 1996, muere tras compilar sus Obras por categorías (Filosofía y religión; Ética; Filosofía moral, sociología y política 1 y 2; Escritos literarios y autobiográficos; y Varia), con apoyo de Feliciano Blázquez, y editorial Trotta en 1994.

## 4. SISTEMA ÉTICO DE JOSÉ LUIS L. ARANGUREN

Los objetivos específicos de esta investigación versan principalmente, en la consideración conceptual de los valores. Pero, antes de ello, y como parte del objetivo general, es menester hacer explícito el “pensamiento ético de José Luis L. Aranguren”, dado que, entre otros, este filósofo no aborda temáticamente el valor, sino que lo relaciona en distintos contextos, hace referencia a él, sin desarrollarlo enteramente como problema filosófico. Es por ello, que este trabajo, aunque sea en su mayor parte, monográfico, no es sobre una temática dada, sino debe ser inferida. Sin embargo, el filósofo español incluye un anexo en el año de 1984, en su libro “Propuestas morales”, titulado: <<La situación de los valores morales hoy>> y un artículo (en el mismo libro) llamado: <<Moral del deber y ética de los valores>>; además de los capítulos de su “Ética”, eso sí más impersonales, titulados: <<Metafísica y ética de los valores>> y <<La ética francesa de los valores>>. Todos estos artículos son en términos generales, monografías de otros autores, con excepción del anexo: <<La situación de los valores morales hoy>>, el cual es un ensayo, que parte de la consideración del valor como bien moral<sup>1</sup>, es decir, escudriña entre <<el valor moral de la profesión>>, <<los valores religiosos>>, etc., sin abordar el valor en sí mismo, como objeto filosófico<sup>2</sup>.

Por otro lado, el filósofo-pensador<sup>3</sup> Aranguren, en ningún momento de su obra ética parte de principios psicobiológicos o científicos (aún cuando los considere objeto de la ética), sino que se circunscribe a entender, a teorizar la moral, siempre desde la filosofía, y de forma específica, según se verá en su momento, desde la religión. Ahora bien, su sistema ético no es discernible como lo sería una definición, dado que, por así decirlo, se le va dando. Su libro <<El Protestantismo y la moral>> es muestra de ello; en ese libro comienza a considerar a la ética como objeto de su pensamiento, tras numerosos ensayos, libros... acerca de la religión; es decir, pasa a considerar a la ética, a partir de problemas religiosos, como la separación entre religión y moral que discierne en Lutero.

---

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

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

<sup>3</sup> Distíngase entre filósofo y pensador en la ética. Esto es necesario, entre otras, por la puesta en boga de la ética en la actualidad. Con lo cual se confunde a menudo entre quienes tratan de establecer un sistema ético (muy pocos por cierto): los filósofos, y los que desarrollan un trabajo meramente casuístico o lógico de la moral: pensadores. Aranguren es, principalmente un filósofo (aunque nunca como Kant o Aristóteles, en cuanto a originalidad), y en menor grado, un pensador.

Pasemos ahora, al objeto principal de este apartado, al sistema ético de Aranguren el cual, por medio de una serie de inferencias, de identificaciones de relaciones, etc., se muestra como un aporte, que Aranguren nunca hizo de manera explícita. Veamos, pues, a la “realidad moral” como estructura humana; y a la “determinación extrínseca del êthos” como las formas, que a partir de un referente moral, determinan al êthos (ya sea como bien o mal moral).

#### **4.1 La realidad moral**

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

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

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

#### 4.1.1 Moral como estructura:

El *êthos* es el concepto con el que refiere, en definitiva, a la ética. Pero este *êthos* es, como fue mostrado líneas arriba, adquirido, es lo que él denomina, siguiendo a Aristóteles: *segunda naturaleza*; en oposición a la *primera naturaleza*, que viene a ser esa <<realidad deudora>><sup>4</sup>, esa <<estructura psicobiológica>>, que predispone al género humano a configurarse moralmente. <<Como hace notar Zubiri: la sociedad no podría nunca imponer deberes si el hombre no fuese, previamente, una realidad “deudora”; es imposible prescribir deberes a una mesa.>><sup>5</sup>. Así se distingue entre una primera naturaleza, la dada, y la segunda, la adquirida (*êthos*). Pero, ¿qué significa, en definitiva, realidad? Es un estado principalmente subjetivo, aunque con relación objetiva<sup>6</sup>, como por ejemplo: realidad inteligencia, realidad moral, realidad biológica, realidad del vicio, etc.

Con las realidades se trata, según Aranguren, de justificar los actos del hombre y del animal. En el animal su ajustamiento con la realidad ya viene dado, ya que éste se mueve nada más, de realidad a realidad, es decir, de estímulo a respuesta, lo que Zubiri llama “justeza”, según Aranguren. Primeramente el ser humano tiene las mismas características del animal, en cuanto que tiene una parte ya dada: la primera naturaleza. Pero además: *tiene una versión de la realidad en cuanto realidad: inteligencia*<sup>7</sup>. Ahora bien, esta realidad que comparte análogamente con el animal, aunque sea en parte, lo determina de antemano, <<es aquello a lo que debe responder>>, con su realidad inteligencia. Tanto una realidad como otra (estas dos últimas), son según Aranguren: <<inespecíficas>>. En el animal un estímulo determina una respuesta; en el ser humano, un estímulo se convierte en posibilidades. ¿Acaso todo humano responde de la misma forma a un mismo estímulo? El ser humano se determina por medio de su libertad, de sus posibilidades. La libertad no es algo separado de su naturaleza, sino posibilitada a partir de ella<sup>8</sup>; es intrínseca a su naturaleza. Es por ello que está obligado a ajustarse a su naturaleza, es decir, está obligado a ser libre, a elegir; necesita ajustar su acto a la situación, a su realidad, a su ser (naturaleza). Lo que conlleva una justificación entre indefinidas posibilidades, de las cuales, al haber elegido una, se toma el hecho como preferencia y se justifica en el orden de las tendencias previas (las que determinan la realidad dada y adquirida). Aclaremos esto último: la justificación es el por qué un acto debe elegirse, a saber: por el

---

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

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

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

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 47.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 318. (Cita 5 del capítulo 7).

ajustamiento que conlleva a su realidad buena, dada por naturaleza, o por su ajustamiento a su realidad, la adquirida (êthos). Esto es para el filósofo español la amalgama de una realidad (la dada) con la otra (la adquirida). Ahora bien, la realidad adquirida tiene un papel preponderante con respecto a la realidad dada: el êthos determina, en definitiva, a la realidad dada.

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

#### 4.1.2 Moral como contenido:

Por otro lado denomina a la moral como contenido, <<no ya a una situación, no ya a la realidad, sino a la norma ética (fin último, ley natural, conciencia moral)>><sup>9</sup>, es decir, la fuente que posibilita el predicar como bueno o malo un acto humano. El ser humano está estructurado para la moral, pero, ¿de dónde surge ella? ¿Cuál es el fin último, la ley natural, la conciencia moral? El fin último parece ser: la felicidad. Al menos el bien absoluto, como apetecido por el ser humano, Aranguren lo equipara con la felicidad. Pero la felicidad, en su indisoluble conexión con el placer, no puede ser el fin último como referente moral<sup>10</sup>. En la visión de Kant, el mandato a aplicación práctica de la felicidad es asertórico, es decir, nuestro conocimiento de lo que es necesario para ser felices, no puede determinarse absolutamente tras un imperativo de este tipo. ¿Quién no fuese feliz, en el sentido plenario de esta palabra, si supiera cómo, si pudiera serlo tras seguir un imperativo? Aranguren no toma realmente este referente, pero sí se apoya en la visión aristotélica, en cuanto que el bien, el placer y la felicidad están en mutua relación<sup>11</sup>. La felicidad implica placer; el placer no implica felicidad; el bien implica placer; el placer no implica bien; la felicidad implica bien y el bien implica felicidad<sup>12</sup>. Aranguren equipara la felicidad con el bien, pero “*no en el sentido moral*”<sup>13</sup> (lo cual no implica, desde luego, que la felicidad no pueda ser bien moral); a lo que llega como consecuencia argumentativa y experiencial (como se irá mostrando).

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

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

“El placer no implica felicidad” porque el placer no es siempre elegible, como muestra la experiencia. Por lo que no puede llenar, si le podemos llamar así, a la felicidad. Esa contingencia del placer, se muestra verosímil, entre otros, al

---

<sup>9</sup> Ibid., pág. 49.

<sup>10</sup> Según Aranguren.

<sup>11</sup> Ibid., pág. 161.

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

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

momento de querer alcanzar la felicidad por medio de la virtud. El acto virtuoso no implica el placer, ni mucho menos, la felicidad<sup>14</sup>.

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

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

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

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

Hasta aquí sólo se ha tratado de la relación: bien-placer-felicidad, aisladamente, con el propósito de explicitar el fundamento de cada relación. Veamos ahora su interconexión. Para ello es necesario enfocar en primer término el supuesto de Aranguren: <<La felicidad es el bien supremo>><sup>16</sup>, bien al que los humanos tendemos, el cual queremos alcanzar aún cuando particularizamos al bien en la

---

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

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

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

cosas, como al ser concupiscentes. Pero en ese tratar de ser buenos por medio, por ejemplo, de la concupiscencia, conectado con ese tratar de ser felices, lo único que logramos es dejar el alma vacía<sup>17</sup>. El ser humano está <<sobredeterminado>> o es <<indeterminado>> para Aranguren, es decir, está obligado a ser libre, a elegir. Pero en esa sobredeterminación, determina a su voluntad, con el fin de ajustarse a la realidad. Esta realidad, o mejor dicho: su realidad ya lo tiene determinado de alguna manera, como parte de su naturaleza. He aquí un ejemplo de esto último, en una cita de Zubiri: <<el hombre está *ob-ligado* al deber porque está *ligado* a la felicidad. La <<ligación>> es natural; la <<obligación>>, en cierto modo, también>><sup>18</sup>.

La <<destinación humana>> nos determina en cuanto que “no” somos libres de esa búsqueda de felicidad, de ese llenar nuestra alma... Así es como Aranguren llama insensata la determinación de nuestra vida por la concupiscencia<sup>19</sup>, ese tratar de ser felices por medio de algo (las cosas), que no es la felicidad misma. Ahora bien, ¿cómo es posible que sea equiparable el bien a la felicidad? Líneas arriba quedó indicado que el bien es concebido en relación a la religiosidad. <<La querencia del bien supremo acontece al nivel en que la moral se abre a la religión, en el plano natural del modo de ser o carácter, sí, pero también en el plano de la salvación o condenación>><sup>20</sup>. ¿Esto quiere decir que la religión es un “paliativo psicológico”? Al menos en el sentido estricto, no. Pero queda la posibilidad, piensa Aranguren, que al fundar la moral en lo religioso, la felicidad sea dada. Por ello para él, entre otros, la ética no tiene como misión hacernos felices<sup>21</sup>. Veamos esto último: La *theoreîn*(teoría en el sentido de contemplación) de Aristóteles, lo que Aranguren denomina: *speculatio* entendida como la más alta virtud<sup>22</sup>, no puede ser la felicidad misma por haber constituido un ideal en la antigüedad, fuera del contexto de la actualidad y por no contener la *contemplatio* cristiana, constituida por *visio*<sup>23</sup> y *fruitio*, además del *agápe* (amor). El amor es para él <<una estructura

---

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

<sup>18</sup> Ibid., pág. 182.

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

Ibid., pág. 230.

<sup>20</sup> Ibid., pág. 160.

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

<sup>22</sup> Ibid., pág. 168.

<sup>23</sup> *Visio*: Acto de ver a Dios, en el cual consiste la bienaventuranza. *Fruitio*: Goce muy vivo en el bien que alguien posee. Tomado como referencia etimológica del diccionario de la RAE:

fundamental de la existencia>><sup>24</sup>, la <<apetición>> o <<querencia>>, la <<espera>> del bien, de la felicidad. El amor no es una virtud<sup>25</sup> <<porque siempre es tendencia a un bien que no se posee enteramente, ya sea porque es imposible poseerlo enteramente, ya sea porque su posesión no satisface el apetito>><sup>26</sup>. Ahora bien, por tanto, en cuanto *agápe*, el amor nos es dado de Dios. Pero, ¿acaso por no poseer amor no se es feliz? Pensemos en el amor a Dios y en el amor a la concupiscencia. Aunque lo correcto en este caso sería: amor de Dios. La <<felicidad como perfección>> es equiparable al plano divino, a lo mejor en términos de bondad, mientras que el amor a lo concupiscente es algo efímero, menos bueno, si le podemos llamar de este modo.

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

...Entonces, ¿qué es el placer? ¿Cómo se relaciona con el bien y la felicidad? Según el filósofo español, placer es el:<<acto u operación del hábito conforme a la naturaleza>><sup>27</sup>. Pero que el bien no se funde en el placer no determina que en el

---

<http://buscon.rae.es/drae/>. Sin embargo Aranguren la entiende (a la visio), en la consideración tomista (no definición) como: <<acto de la voluntad con respecto a un fin>>

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

<sup>24</sup> Ibid., pág. 228.

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

<sup>26</sup> Ibid., pág. 230.

<sup>27</sup> Ibid., pág. 162.

placer pueda haber bien. Esto quiere decir que el placer implica un bien (no necesariamente moral) en cuanto que prescinde de la pasión, como cuando es *theorîn*, contemplación. Ahora bien, ese estar ajustado a la naturaleza, ese actuar conforme a ella, ¿significa que se actúa conforme al bien? En cierto sentido sí, en cuanto que respondemos a nuestra incesante necesidad de felicidad, en cuanto que buscamos saciar nuestra sed de felicidad, y el sumo bien es equiparable a la felicidad (desde lo religioso). Por otro lado, habría que distinguir entre el <<bien sumo>> y bienes particulares o placeres particulares: el <<bien sumo>> (o bien supremo) es la felicidad, el referente total de la moralidad, como se indicó líneas arriba; y los bienes particulares, son los, parafraseando a Platón, imperfectos. Dado que un bien, en su carácter de “deseabilidad” implica placer, pero este último no es siempre conseguido por elección. Se deriva entonces, que porque un bien implique placer, no necesariamente da placer al momento de adquirir dicho bien<sup>28</sup>. Existen bienes que no siempre nos dan placer; desde el punto de vista de la religión, como cuando reprimimos nuestros impulsos instintivos por nuestra moral. Pero también existen bienes que en un momento determinado nos dieron placer, y en otro momento dejaron de dárnoslo. Entonces, por qué afirmar: “El bien implica placer”. Aranguren no deja claro este punto, pero podemos inferir que se trata del <<bien sumo>>. Por lo que habría que reivindicar la afirmación anterior, por la: “el bien sumo implica placer”. Con lo que podemos responder, que el actuar conforme a la naturaleza (o nuestra naturaleza) es siempre bueno, es siempre placentero. Pero ello no significa que por nuestros propios medios (*iustitia ordinata*) logremos conseguirlo. De hecho, según Aranguren, no se da así.

El ser humano no es alguien que alcance a la felicidad por sus propios medios<sup>29</sup> para Aranguren, necesita abrir la moral a la religión. Ello no significa que la moral se reduzca a la religión. La felicidad del bien en cuanto virtud, contemplación y fruición por separado no nos colman de felicidad, pero sí son parte de lo que necesitamos para adquirirla. El principal problema versa, en que aunque nuestra voluntad nos dicte el actuar conforme al bien, el cual se nos puede presentar como virtud, contemplación o fruición, no tenemos referente, sólo conceptos vacíos. Por ello, es necesaria esa apertura de la moral a la religión, en cuanto obtener el contenido de nuestro actuar, en cuanto saber qué hacer realmente. Si esto no se lleva a cabo, para Aranguren, a lo único que se podría aspirar es a una jerarquía de valor o a un <<pluralismo de los valores>>. Además es necesario, y esto es otra tarea propia de nuestra voluntad, saber distinguir la obra humana, la propia

---

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

Ibid., pág. 158.

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

obra humana, el encontrar un sentido, como parte del quehacer del êthos, carácter o modo de ser.

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

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

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

#### **4.1.2.1 Tipos formales de contenido moral:**

Veamos ahora los principales razonamientos concernientes a la ética<sup>31</sup>, que Aranguren denomina: formalismos lógicos, con la pretensión, entre otras, de hacer discernible el contenido moral.

El contenido moral, lo que ha de hacerse concretamente, al ser determinado formalmente por la ética<sup>32</sup>, se ha manifestado, según Aranguren, en tres

---

<sup>30</sup> Ibid., pág. 162.

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

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

pensamientos: en Kant, en el existencialismo y en la filosofía anglosajona<sup>33</sup>. Los dos primeros son más análogos entre sí, que con respecto al tercero. La ética de Kant indica lo que se ha de hacer, no en una situación determinada, no explícitamente, sino a partir del tácito mandato de Kant: el imperativo categórico<sup>34</sup>.

Indiquemos ahora, como parte de la filosofía existencial, algunas citas con respecto a Kierkegaard, Nietzsche y Sartre, con el propósito de conocer, cómo entiende Aranguren a estos últimos: Kierkegaard: <<al poner el acento de lo ético, no en el contenido, sino en la actitud –actitud ética frente a la estética y frente a la religiosa-, en la forma, en el cómo: en la seriedad, la sinceridad, la profundidad, la decisión. Su afirmación, por ejemplo, de que lo importante en la elección, más que el hecho de que se elija lo justo, es la energía, el *pathos*, la seriedad con que se ha elegido, prelude lo que, andando el tiempo, habría de ser el formalismo ético existencial>>; Nietzsche: <<abrió el camino de la ética existencial, pero, enredado en el biologismo, fundó una ética material, la ética de los valores vitales, para la cual lo bueno sería lo noble, poderoso, impulsivo y señorial>><sup>35</sup>; y con respecto a Sartre: <<Pues bien, el contenido, la materia, de esta ética atea consiste en libertar a los hombres del pecado y del arrepentimiento, de las normas y de los valores, de los reyes, de los dioses, del cristianismo entero, de Dios>><sup>36</sup>.

De lo cual se concluye, que en ninguno de estos pensamientos se determina específicamente lo que se ha de hacer moralmente. Kierkegaard, parece fundar el referente ético en la actitud, Nietzsche en <<lo noble, poderoso, impulsivo y señorial>> y Sartre en una negación al cristianismo, a la monarquía, etc. Lo cual, claro está, no es un “no matarás”, la indicación de lo que debe hacerse, sino algo abierto a posibilidades. ¿Acaso la actitud, lo poderoso, no pueden ser expresados en distintos sentidos? ¿Es realmente un sinsentido el fundar el contenido moral en la <<energía>>, en el *pathos*, como en la ética de Kierkegaard? A las dos últimas interrogantes, se infiere que Aranguren respondería, sí. Parece que el filósofo español teme a una relatividad moral<sup>37</sup>, aunque no la hace explícita. Pensemos en las posibilidades de una ética como la Nietzscheana. ¿Acaso lo poderoso no podría ser representado, como un “buen dictador” o un “tirano”? Si lo poderoso fuese bueno por sí mismo, entonces esta última calificación no tendría sentido: lo poderoso, aunque fuese representado como un “buen dictador” o como un “tirano”, sería siempre “bueno”, un referente moral adecuado. Además, Sartre con su

---

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

<sup>34</sup> La referencia al imperativo categórico no la hace explícita; se infiere.

<sup>35</sup> Ibid., págs. 191-192.

<sup>36</sup> Ibid., pág. 192.

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

Ibid., págs. 73-74.

referente moral, al <<libertar a los hombres...<sup>38</sup>, indica lo que “no” ha de hacerse, una negación que afirma un referente: un no. Pero, ¿qué es lo que hemos de hacer?

Por último, el filósofo español discierne algunas consideraciones sobre la filosofía anglosajona, sobre el formalismo lógico en: G.E. Moore, Wittgenstein, Stevenson y Toulmin. A la ética de Moore la entiende Aranguren, en primer lugar: <<Probablemente nunca se ha construido un sistema ético tan fina y asépticamente limpio de metafísica como el de Moore>><sup>39</sup>. Este sistema lo identifica, en su punto de partida, con la pregunta: <<¿Qué quiere decir el predicado bueno?>><sup>40</sup>. Moore negó el sentido del sustantivo bien, y propuso el adjetivo: bueno, <<y su conclusión, expresada en términos lógicos, es la de que las proposiciones sobre estos predicados son todas sintéticas y nunca analíticas, y declaran qué cosas poseen esa simple e irrealizable propiedad llamada valor intrínseco o bondad>><sup>41</sup>. Si son todos los predicados del adjetivo bueno, sintéticos, es que no existe algo, que identificábamos anteriormente como el “bien sumo” o sumo bien, el bien en cuanto tal. -No es tarea aquí, y de hecho, tampoco lo es desde la ética de Aranguren, una monografía meticulosa del pensamiento de estos pensadores, sólo se hace referencia, sin hacer explícita sus argumentaciones, en el caso las haya, dadas sus conclusiones-. En cuanto a Wittgenstein<sup>42</sup>, afirma Aranguren: <<Este no pertenece a la lógica, sino a la psicología: expresa un estado de alma, unos deseos traducidos en imperativos, mandatos o simples exclamaciones. Su sentido es, pues, meramente optativo. Lo que aparte de él pretenden tener de juicio pertenece al reino inexperimentable de la metafísica>><sup>43</sup>. ¿Acaso este tipo de ética, así expresada, no es más que la reducción del referente del contenido moral a “deseos”? Esto no nos compete aclararlo aquí, lo que sí nos es menester identificar, es que para Aranguren, según lo anterior, denomina a Moore como el que pretendió establecer una “ética científica” (dada la pretensión de establecer a todos los juicios éticos como sintéticos) y a Wittgenstein, como un <<destructor de la ética>> (al establecer el referente ético en el deseo, anula el papel de la razón).

Por otro lado, identifica al norteamericano Charles Leslie Stevenson, con su libro *Ethics and Language*. Según Aranguren, Stevenson tiene un <<problema

---

<sup>38</sup> Ver párrafo anterior.

<sup>39</sup> Ibid., págs. 79-80.

<sup>40</sup> Ibid., pág. 79.

<sup>41</sup> Ibid., pág. 195.

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

<sup>43</sup> Ibid.

científico>> en la ética, el ethical meaning (sentido o significado ético)<sup>44</sup>. Este ethical meaning, se expresa en dos sentidos: <<sentido emotivo>> y <<sentido cognitivo>> o inteligible. Lo cual quiere decir, que la ética no se reduce al <<sentido emotivo>> de Wittgenstein, ni al <<sentido cognitivo>> de Moore. ¿Cómo es posible esto último? Esta doble dimensión de la ética, se basa, en primer lugar, en la consideración de Aranguren por el lenguaje: poseedor de un *descriptive* (descriptivo) y *emotive meaning* (sentido emotivo)<sup>45</sup>. Y en la consideración del mismo Stevenson: <<El lenguaje persuasivo puede usarse legítimamente y no debe darse de lado, como hacen los positivistas lógicos, bajo pretexto de que carece de la verificabilidad de los juicios empíricos>><sup>46</sup>. Esto último enlaza, aunque no totalmente, a los <<elementos descriptivos>> o <<sentido cognitivo>> y al <<sentido emotivo>>. Cuando se utiliza un lenguaje persuasivo, ¿acaso no va el sentido emotivo inmerso, además del cognitivo? ¿Es posible prescindir de todo tipo de sentido emotivo en un juicio sumamente racional? Lo anterior no es explícito en este punto, aunque sería conveniente aludir a la Cuarta Meditación de Descartes, de su Libro Meditaciones Metafísicas, donde escudriña cómo un acto intelectual se posibilita siempre, dado un acto volitivo. Pero la referencia a Stevenson no es explícita en este punto. Refirámonos ahora, a la última afirmación de Aranguren con respecto a esta ética: <<los juicios éticos carecen, al parecer de Stevenson, de validez científica, puesto que el sentido descriptivo se refiere primariamente a actitudes del moralista; y el sentido emotivo nada tiene que ver con la verdad o con la falsedad; y en cuanto al razonamiento ético, es utilizado con un fin extracientífico, el de modificar una actitud>><sup>47</sup>. No es menester, dado el objeto de este estudio, una monografía completa de la obra del pensador norteamericano, sino sólo lo extraíble, desde los ojos de Aranguren. Pero, ¿qué se saca de todo ello? Que Stevenson ve en la ética un fin, principalmente *moralizador*: el de modificar las actitudes. Con lo que la pretensión de extraer un referente moral, un contenido moral desde esta ética es un sin sentido.

Por último, en esta línea anglosajona, Aranguren cita a Stephen E. Toulmin, desde su obra *The place of reason in Ethics* (El puesto de la razón en la ética)<sup>48</sup>. <<El intento de Toulmin pertenece rigurosamente a la lógica, y dentro de ella a la lógica de la evaluación, cuestión que fue Bacon el primero en tratar. Toulmin, a diferencia de Moore, renuncia a las preguntas clásicas, qué es lo bueno, lo justo, el deber, etc.>><sup>49</sup>. La evaluación lógica no la hace explícita Aranguren, pero sí la pretensión

---

<sup>44</sup> Me atrevo a traducirlo con dos acepciones, porque aparecen significando lo mismo.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid., pág. 196.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> La traducción al castellano, fue hecha por Aranguren.

<sup>49</sup> Ibid., pág. 197.

de Toulmin, es decir, el problema de su *ethical reasoning* (razonamiento ético). El razonamiento ético en Toulmin dista del razonamiento científico. La razón tiene “usos”, los cuales, además del <<uso científico de la razón>>, son igualmente válidos a este último. Con lo que es acusado Hume, de un uso dogmático de la razón, del razonamiento en sentido unívoco<sup>50</sup>. Ahora bien, este uso científico de la razón, expresado como juicio, <<consiste en lograr predicción, coherencia y economía mental. En cambio, la función del juicio ético, consiste en modificar los sentimientos y el comportamiento para armonizar de este modo las acciones de las gentes que viven en comunidad>><sup>51</sup>. Esta, si le podemos llamar así, justificación del juicio ético como distinto del juicio científico, versa además, en que la “armonía” necesaria en una sociedad, vendría a ser el referente, del juicio ético. Esa armonía está expresada en términos de <<deseos>> e <<intereses>> armonizados; un razonamiento ético individual, queda así, subsumido o quizá hasta subordinado, a una llamada por Aranguren: <<ética social>>.

Hemos visto, a las principales figuras del pensamiento ético anglosajón citadas por Aranguren, pero sólo en el último caso, es decir, en la referencia a Toulmin<sup>52</sup> quedó explícito un contenido moral; un contenido moral-formal, mejor dicho.

Ni Kant, ni el existencialismo, ni la filosofía anglosajona denotan un referente ético, con contenido específico. Pero, ¿es tarea de la filosofía dictar dichos referentes concretos (por así decirlo)? Si nos atenemos a la comprensión de Max Scheler por filosofía<sup>53</sup>, no. Para Scheler la filosofía es un quehacer de esencias, un quehacer que no parte ni de supuestos científicos ni religiosos: es autónoma en su fundamento. Esto contradice evidentemente, esa necesaria apertura de la moral a la religión que promulga Aranguren. La filosofía moral o ética, no tendría sentido, en cuanto a su autonomía, dado que ha recibido sus principios desde la religión. Pero la filosofía no hay que verla sólo desde el punto de vista del contenido moral que puede promulgar, sino también, y esto siguiendo a Scheler, desde un quehacer que escudriña en la configuración de la moral del ser humano, en su esencia: ¿qué otra cosa es este capítulo de “Realidad moral”? Parece que Aranguren se afana, con descubrir los referentes de la moral, sin poner énfasis, en la importancia, en la ya filosofada, por él incluso, configuración moral del ser humano.

---

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

Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

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

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

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

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

### 4.1.3 Ética y metafísica:

La ética y la metafísica tienen, una vinculación, aunque a veces pareciese que Aranguren se inclina a un tipo de pensamiento ético muy poco metafísico<sup>54</sup>. Esta vinculación puede tomarse, en general según nos lo explicita, como tal en un doble sentido: en cuanto *punto de partida* del filosofar concreto sobre cuestiones éticas (Spinoza, Escolástica) y como *justificación* última de ese filosofar. Acontece lo primero –según Aranguren- cuando partiendo de unos principios metafísicos, se construye una ética puramente deductiva: la ética subordinada a la metafísica. Ahora bien, para el filósofo español, el auténtico punto de partida ético es, pues, el principio psicológico o antropológico, en el orden de la justificación, de ser justo con su propia naturaleza. Pero, ¿esto es metafísica? ¿Qué es lo que entiende Aranguren por su vinculación? Es metafísica en cuanto que equipara el ser con la realidad, y en el tratar de ajustarse a lo que se es, es el fin primordial humano. <<Establecida, la vinculación de la ética a la metafísica y la convertibilidad del bien y el ser (o la realidad) y puesto que el *operari* sigue al ser y es el mismo ser, realidad, es patente que los actos tendrán de bondad lo que tengan de realidad, y serán malos en la medida en que no alcancen la plenitud de esta>><sup>55</sup>. La vinculación de la ética a la metafísica, la cual, piensa ya “establecida” en esta cita, realmente es confusa, en cuanto que cita a Heidegger, a la Escolástica y Zubiri al respecto, sin explicitar qué tipo de vinculación es realmente por la que se inclina, o si prefiere otra distinta. Podemos inferir que se inclina por Zubiri. Si esto es así, << de lo que ha de hablarse primariamente, no es del ser bueno, sino de la realidad buena; la realidad, en tanto que es buena, es la que nos hace preferir>><sup>56</sup>. Este preferir no en anárquico sentido, sino conforme a la <<perfección personal, a la plenificación>> del *êthos*. He aquí la justificación última que tiene la metafísica en la concepción de Aranguren. El bien parece equipararse a la realidad, la que plenifica nuestro *êthos*. Y en su consideración de la felicidad como el sumo bien, la felicidad nos es equiparable a la realidad buena.

Pero si esto es así, la metafísica como *justificación última* no nos dice qué hacer, qué es bueno, como predicado, sólo como un algo sustantivado. Porque si la felicidad se equipara con el sumo bien, pues, ¿cómo hacernos buenos? ¿Cómo determinar, en concreto, una acción buena o mala? ¿Acaso la bondad o maldad dependen del grado de realidad? Eso sería como ser nosotros, en nuestra naturaleza, desarrollar nuestra esencia abierta, preferir. ¿Pero preferir qué? Lo

---

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

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

<sup>55</sup> *Ibid.*, pág. 199.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pág. 88.

que nos haga felices, ¿nos es esto posible? Como se vio anteriormente, no. La necesaria apertura de la moral a la religión la patentiza de nuevo.

Aranguren no explicita este punto, lo único que parece interesarle es patentizar el hecho que existe una vinculación metafísica con la ética, no aclarar en qué medida, de qué forma se da el contenido de ésta. Luego se verá, qué es lo que en definitiva, determina una acción como buena o mala.

#### 4.1.4 Realidad moral:

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

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

Para Aranguren la moral está basada en los actos humanos<sup>58</sup>, es decir, su disposición o relación versa conforme a ellos, y conforme a los hábitos y caracteres. Los actos posibilitan a los hábitos, y estos últimos conforman el êthos (o carácter). El hábito es por naturaleza: operación; dado que el hábito y el acto como costumbre son <<en cierto modo, naturaleza>>. ¿Querrá esto decir, entre otros, que el hábito como el acto es algo intrínsecamente humano? Sí, de ahí su ser natural. Pero desde luego, esto nos lleva al nivel estructural humano, lo que antes quedó indicado como lo *constitutivamente moral* del ser humano. En el momento, que X ser humano, repita un determinado tipo de acto, conformará un hábito. <<El hombre no es nuda existencia, sino esencia abierta>><sup>59</sup>. Desde el ser humano se posibilitan distintos tipos de actos y hábitos. Pero la relación: actos-hábitos, parece ser indisoluble. De lo cual se infiere, que no porque los actos y hábitos sean distintos entre los seres humanos, se prescinda de su ser natural.

Por otro lado, la realidad moral y la vida no se atomizan en actos, como en el acto de voluntad o en el acto de inteligencia, sino es una unidad conectada, como la *electio* (concepto latino utilizado por Santo Tomás que se refiere a la elección) en concreto. Un acto de voluntad, tiene como esencia un acto de fruir. El querer implica un <<apetecer>> y <<amar>>. Pero entre el apetecer lo querido y su realización (el obtenerlo) se expresa obviamente, mutabilidad. Lo que permanece

---

<sup>57</sup> Ibid., pág. 136.

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

Ibid., págs. 133-139.

<sup>59</sup> Ibid., pág. 207.

es la “realidad moral”. Con la fruición como acto, como actos (ya sean apetecibles o deleitables) que posibilitan a los hábitos, conformamos nuestra moral: <<si amamos, nos hacemos amantes; si hacemos justicia, nos hacemos justos>><sup>60</sup>. El ser justo, implica un modo de ser ya configurado, una realidad, o al menos una parte de esta última. Los actos forman hábitos, configuran un carácter, como fue visto, pero también hay que decir que son posibilitados, desde los hábitos-carácter, desde la realidad moral. Se dijo arriba que la vida no se atomiza en actos, pero hay que agregar que tampoco a hábitos o al carácter. Al respecto Aranguren cita a Aristóteles: <<una golondrina no hace verano ni tampoco un día>><sup>61</sup>. Una golondrina podría ser un acto, o un hábito en la vida de un ser humano; y la golondrina algún modo de ser que este poseyese en alguna época de su vida<sup>62</sup>. Vista así la relación actos-hábitos-carácter, parece haber un “orden creciente de identidad”<sup>63</sup>; es decir, lo que refleja más el ser personal, es el carácter, aunque este se manifieste en hábitos o en actos concretamente. Una golondrina no hace verano, un acto o un hábito no forman enteramente la vida; ni siquiera el carácter moral.

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

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

Por otro lado tenemos al contenido moral, como aprehendedor de la vida. Este carácter de aprensión de estos tres elementos humanos, es como un filtro, que nos permite aprehender la vida, según el carácter, el contenido moral y los tres actos privilegiados, que como se verá a continuación, no son siempre los mismos. El contenido moral, por tanto, determinará la aprehensión de la vida. Esta última depende del sentido que le impregne el contenido moral. ¿Acaso un católico, un

---

<sup>60</sup> Ibid., pág. 139.

<sup>61</sup> Ibid., pág. 142.

<sup>62</sup> La interpretación así, es mía.

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

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Ibid.

musulmán, un ateo... no viven desde diferentes cristales, desde diferentes contenidos morales, aún cuando pertenecen a un espacio-tiempo común?

Por último, existen tres actos privilegiados: <<el instante>>, la <<repetición>> y el <<siempre>>, que aprehenden la vida. El <<instante>> es definido por Aranguren como un acto momentáneo, <<la eternidad en el tiempo, tangencia de lo eterno y lo histórico, descenso de la infinitud a la existencia finita y elevación de esa a aquella en un golpe de vista decisivo, echado desde la profundidad de un presente auténtico>><sup>66</sup>. Pero este acto, se representa en el <<éxtasis>>, la <<angustia>>, la <<serenidad>>, la <<plenitud>>, la <<paz>>, entre otros. Es algo que, por así decirlo, representa lo aprehendido. El éxtasis no es algo que se nos dé continuamente (¿cómo distinguirlo si eso fuese así?), sino que es un momento, un acto, donde convergen los aspectos inmediatos citados<sup>67</sup>. Es un convertirse a Dios siempre<sup>68</sup>. Es algo, como aprehensión de la vida, que se posibilita, dependiendo de la vida. El acto de la <<repetición>>, por otro lado, no es una continua repetición de actos, sino la repetición de los actos distintos e iguales (infierno) que se posibilitaron a través de la vida y se muestran, por ejemplo, en el arrepentimiento como contenido moral. <<La repetición vuelve la vista atrás, asume y retiene lo sido, frente al olvido del pasado>><sup>69</sup>. El acto repetitivo implica un acto pasado, y aparece aquí, como lo aprehendido al menos en parte, de la vida que se nos presenta en el presente, pero que remite a un pasado. Además Aranguren discierne con Zubiri, en el acto <<siempre>>. El siempre es la realización de la estructura del tiempo del ser humano; en el momento que el decurso humano se hace posible, el acto siempre, se expresa. Podemos pensarnos en un <<tiempo cerrado>>, pero nuestro siempre, como expresión del tiempo, de nuestro tiempo, está siempre.

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

---

<sup>66</sup> Ibid., pág. 143.

<sup>67</sup> Aranguren no especifica el cómo.

<sup>68</sup> Tampoco lo especifica.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid., pág. 292.

la vida<sup>71</sup>. Indiferentemente de nuestras virtudes, vicios, etc., el hecho es que ya son parte de nuestro carácter.

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

A partir de la metafísica, lo único que se identifica es la realidad plenaria, el referente moral adecuado a seguir, es aquello que se posibilite a partir de la realidad plenaria<sup>72</sup>. Con respecto a la consciencia errónea distingue: al considerar un acto bueno por sí mismo, desde la desvinculación de la consciencia errónea con la voluntad, este acto se vuelve malo; al considerar un acto malo por sí mismo, desde la voluntad de la consciencia errónea, éste se vuelve bueno. Para el primer caso, pensemos en la perseverancia, para el segundo en el <<homicidio>> o en la <<enfermedad>>. Si consideramos a la perseverancia como buena en sí misma<sup>73</sup>, pero desde los ojos erróneos de este tipo de consciencia, entonces la perseverancia es un acto malo, un acto que se convierte, dada la consciencia, como desvinculada de lo correcto y de la voluntad. Para el segundo caso, si consideramos al acto homicidio como malo en sí mismo, y dada la vinculación de la consciencia errónea con la voluntad, es entonces bueno. Estas consideraciones, aunque sean discutibles (¿cómo pretender que a partir de la desvinculación de la consciencia errónea y la voluntad un acto bueno *per se*, se convierte en malo? ¿Acaso porque no se cumpla, no se ejecute por medio de la voluntad un acto como la perseverancia, se convierte en malo?), denotan, la subjetividad (de la persona que viva alguna de estas situaciones) que, parece, no es un referente moral determinante. La consciencia tomada así, tendría que determinar a la voluntad, como en el segundo caso anterior, para que todo acto fuese bueno<sup>74</sup>. Pero la consciencia no es un referente supremo que distinga entre lo bueno y lo malo. Con lo cual se caería, en un anarquismo moral<sup>75</sup>.

Por otro lado, en cuanto a la consideración de los actos indiferentes o la moralidad indiferente de los actos, piensa: <<Esto es, sin duda, inadmisibles, pues la ética

---

<sup>71</sup> La comprensión del êthos como receptáculo no es de Aranguren, sino propia.

<sup>72</sup> Véase la sección 4.1.3: Ética y metafísica.

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

<sup>74</sup> Esto sería aceptar que la bondad y la maldad dependen de la voluntad.

perdería así todo fundamento objetivo, metafísico>><sup>76</sup>. Con respecto a esto, Aranguren se refiere al carácter *antinatural* del estoicismo, el cual, según él, no considera como acto moral, a aquel que no posea el <<bien auténtico>> de la virtud; es decir, los actos indiferentes son aquellos que quedan fuera de este tipo de hábito. Además, discierne que esta consideración de los actos indiferentes también se debe, entre otros, al pensamiento de San Buenaventura:<<Las virtudes naturales, las de los filósofos antiguos, por ejemplo, o los actos, conformes a la razón, de los infieles, serían actos y hábitos simplemente indiferentes>><sup>77</sup>. La consideración así, del estoicismo y de San Buenaventura, posibilitaron, como consecuencias<sup>78</sup>, la comprensión de los actos indiferentes, como desvinculados de sus intrínsecas conexiones, a saber: su relación con otros actos, con las virtudes, con la realidad moral. Por lo que no puede hablarse de actos indiferentes que sean un referente moral, dado que eso sería prescindir, de la naturaleza de los actos.

Para la ética de la situación, expresa, monografiándola: <<Cada cual vive su propia situación, incanjeable con las situaciones de otros y, además, irrepitable en el tiempo. La conciencia tiene que decidir, pero los principios generales de la moral abstracta y la ley natural son demasiado vagos frente a las circunstancias y condiciones cambiantes, únicas, irreductibles a normas universales>><sup>79</sup>. El problema de la ley natural consiste en ser la segunda o tercera realidad moral, no la primera. La primera realidad moral, es <<el bien supremo en su forma concreta de felicidad como perfección>><sup>80</sup>. Es decir, el referente máximo es la primera realidad moral (felicidad...), pero este referente es indeterminado, no nos dice, aquí y ahora, lo que debemos de hacer para alcanzarlo. Por lo que la “ley natural” ha tenido diferentes contenidos morales a lo largo de su historia: en la Edad Media, esta ley no se dictaba a través de la identificación, por ejemplo, de las cosas, de la naturaleza, sino como una comunicación directa a la razón, por revelación. <<Pero los filósofos continentales pusieron en marcha un concepto autónomo de la razón, y los filósofos modernos ingleses, un concepto autónomo de la naturaleza humana, que terminarán por conducir a la formulación de una ética puramente inmanente>><sup>81</sup>. Por tanto, la ley natural, según Aranguren, se ha ido construyendo a través de la historia, a través de la <<experiencia estrictamente moral>>, a través de los inventores de la moral: Confucio, Budha, Zaratustra y Cristo, dada entre otras, la <<incertidumbre del juicio humano>>. Esta última idea,

---

<sup>75</sup> Ibid., pág. 74. Sobre Hans Reiner.

<sup>76</sup> Ibid., pág. 202.

<sup>77</sup> Ibid., pág. 203.

<sup>78</sup> Inferencia propia.

<sup>79</sup> Ibid., pág. 206.

<sup>80</sup> Ibid., pág. 185.

<sup>81</sup> Ibid., pág. 182.

la cual evidentemente ratifica el filósofo español, tiene como objetivo, evitar el relativismo moral, dadas las distintas ideas de perfección moral que se pueden posibilitar en el ser humano, es decir, como parte de su contenido moral. Ahora bien, la ética de la situación, viene a ser lo contrario de lo pretendido por la ley natural, es decir, pretende dictar, según Aranguren, el bien moral, según cada situación o cada caso. Tiene elementos análogos a la filosofía de la existencia, en cuanto que niega que la “esencia preceda a la existencia”, contrariamente a Descartes. No hay norma (esencia) que preceda a la existencia; el bien moral se descubre así, según cada situación. Pero Aranguren no concuerda en ello, dado que según él, como antes quedó citado: <<El hombre no es nuda existencia, sino esencia abierta>><sup>82</sup>. A mi parecer, esta objeción del filósofo español tiene un problema: ¿acaso porque el ser humano sea una esencia abierta, tenga una esencia que preceda a cada situación (la estructura moral), se sigue que tiene una norma entendida como esencia, anterior a cada situación, es decir un bien moral? No, por el simple hecho que una esencia (la estructura moral) preceda a cada situación, no se sigue que un bien moral le preceda (a cada situación). Pero, dado que nos formamos nuestras propias <<ideas de perfección>>, nuestras ideas de bien, sí precedemos con normas, con ideas de bien, a las situaciones.

Por último, en cuanto al casuismo, lo entiende como un tipo de ética que <<quisiera tener dictadas a la conciencia, de antemano, todas las decisiones que esta ha de tomar>>. <<Su ideal (además del querer regular la vida entera) consiste en la particularización, en la concreción total de la regla moral; el hombre sabría así siempre lo que tiene que hacer>><sup>83</sup>. A lo que responde que dicha pretensión es ilusoria, <<—por supuesto, inalcanzable porque la realidad desborda todo plan y es infinitamente más rica que nuestras previsiones>><sup>84</sup>. Aranguren, al final, termina inclinándose por una especie de “punto medio”, entre la ética de la situación y el casuismo. Esta ética (casuismo) es válida en cuanto que persigue evitar el relativismo moral, en cuanto pretende normas válidas para todos. Sin embargo acepta también, que la ética de la situación tiene, por así decirlo, un grado de razón, en cuanto que dichas normas tienen que ser cumplidas <<siempre con su peculiaridad y modos propios>>.

Por tanto, el acto bueno o malo, sí es en sí mismo, para Aranguren, pero dado desde un contenido moral abierto a la religión, dada la metafísica como fundamento objetivo (la felicidad como perfección). La consciencia errónea lo tergiversa; su consideración como acto indiferente lo desvincula de su naturaleza conectada a la realidad moral; la ética de la situación y el casuismo le aplican una

---

<sup>82</sup> Ibid., pág. 207.

<sup>83</sup> Ibid., págs. 207 y 208 respectivamente.

<sup>84</sup> Ibid., pág. 208.

norma extrínseca a su objeto, a su peculiaridad de bueno o malo por sí mismo, la cual termina determinándolo como bueno o malo. Entonces: <<el objeto otorga a las acciones su bondad intrínseca; las circunstancias que en el acto concurren pueden modificar, también intrínsecamente, esta bondad. Y el fin también da o quita bondad, pero por modo extrínseco>><sup>85</sup>. El rasgo común, claro está, de esta última cita son los actos. Los cuales primero, se identifica, son buenos en sí mismos (también pueden ser malos, según su objeto<sup>86</sup>), o son buenos dependiendo de la situación en la que se encuentren o por alguna razón extrínseca como una norma moral. Pero Aranguren, por mucho que acepte esa amalgama entre la ética de la situación y el casuismo, termina por sopesar en mayor grado, a la consideración de los actos como buenos o malos por sí mismos. Una vez más, su justificación, en cuanto que la moral está necesariamente abierta a la religión, es clara.

#### 4.1.4.1 Realidad moral ontológica: êthos<sup>87</sup>

Ya vimos, que la realidad moral, en definitiva, es el êthos. Ahora bien, al êthos también lo llama: personalidad moral. ¿Será que Aranguren confunde entre el concepto ontológico de persona y el concepto psicológico de personalidad? ¿Será que la personalidad tiene que ser un concepto meramente psicológico? A las anteriores interrogantes podemos responder: no. La personalidad, según indica Walter Brugger, cuando es considerada psicológicamente <<prescinde de la significación metafísica de la persona>><sup>88</sup>. Pero, ¿en qué consiste dicha significación? En la consideración de la persona como esencia, manifestada principalmente en su libertad. En psicología empírica, indica Brugger, <<la personalidad puede investigarse y exponerse según esquemas muy diversos de ordenación, que unas veces se complementan y otras se excluyen. Por eso en la psicología no hay ninguna definición de personalidad aceptada de manera general>><sup>89</sup>. Aquí hay una diferencia de lógica formal, entre rasgos esenciales y accidentales. En los esenciales cabe la metafísica, en los accidentales la psicología. La personalidad moral o êthos, es la manifestación de la realidad moral, común a todo ser humano, indiferentemente del tipo que esta sea (psicología), la cual está fundada, en cuanto a su consideración, ontológicamente.

---

<sup>85</sup> Ibid., pág. 200.

<sup>86</sup> Esto desde luego, no se infiere a partir de esta cita.

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

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

<sup>89</sup> Ibid.

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

---

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

## 4.2 La determinación extrínseca del êthos

En el capítulo anterior, se abordó el problema de la moral desde el punto de vista estructural, en la sección del “Contenido moral”, dado que nunca se especificó un contenido, sólo se hizo referencia, se fundamentó la primacía del contenido moral sobre la moral constitutivamente humana; es decir, la realidad dada posibilita a la realidad adquirida, pero esta última termina, determinándola (según Aranguren, desde luego). Ahora bien, el êthos como personalidad moral, como la resultante de la realidad dada, posibilita (infero) distintas formas y contenidos que lo determinan moralmente, y por ende, determinan a la realidad dada. Por ejemplo, y como se verá en su momento, la actitud parte de un sentimiento (realidad dada), que al racionalizarlo (convertirlo en actitud), dado un contenido moral..., se imprime en el êthos. Esas formas y contenidos, entendidas como referentes del êthos, son los objetos del presente capítulo. En el capítulo anterior, quedaron medianamente establecidos referentes válidos del êthos, como los actos buenos en sí mismos (y sus distintas relaciones), el bien, la felicidad, y el papel de la metafísica. Pero sólo medianamente, por no ser el objeto principal. Ahora se pretende categorizar, tanto los referentes válidos como los inválidos del êthos, así como identificar la fuente de la moral que sopesa en mayor grado Aranguren; no es que los “referentes válidos e insuficientes del êthos” (sección 4.2.2) no sean fuente de la moral, sino que el referente máximo, si les podemos llamar así, es la <<religión>> (sección: 4.2.3)<sup>1</sup>.

El êthos aparece ahora, no sólo como la resultante de la vida, de los actos, de los hábitos adquiridos, etc., ni sólo como “modo de ser inespecífico”, sino como la realidad, que para ser llamada “moral”, necesita además de su condición natural (realidad dada), de determinaciones que le indiquen el buen actuar, el buen obrar... En definitiva, al regir por referentes válidos... al êthos, la moral será buena.

Por último, es menester aclarar que en el transcurso de este capítulo, habrá párrafos que no tienen desarrollados los argumentos, dado que Aranguren en algunos casos, parece darlos por sentado. El solventar dicha dificultad sería posible, sólo si se planteara, por así decirlo, de propuestas propias, las cuales creo, así expresadas, distan de honestidad intelectual.

Indiquemos ahora, pues, los referentes inválidos del êthos:

---

<sup>1</sup> Dicha categorización no fue establecida así, por Aranguren, sino que responde a la pretensión de sistematizar el pensamiento de este filósofo, dado el objetivo general de esta investigación.

## 4.2.1 Referentes (por sí mismos) inválidos del êthos

### 4.2.1.1 Fines

El primer referente inválido del êthos, de la moral, son los fines. Estos se relacionan con los medios en un *continuum* de papeles conmutables, es decir, los fines y los medios pueden cambiar de rol; un medio se convierte en fin, mientras que este fin se convierte en medio. Pero, ¿por qué no fundar la moral en los fines humanos? Por su imposibilidad de darnos <<sentido (moral) preciso>> al inicio de nuestras vidas, y porque: <<Los llamados fines, son puros impulsos y ambiciones –<prosperar>>, <<hacerse rico>>, <<hacerse poderoso>>>><sup>2</sup>. Hacerse rico como fin no es un bien, por ejemplo, en cuanto que no <<cumple una función social>>. Visto así, la determinación del êthos por medio de los fines no es moral, entre otros, dado que la actitud altruista como fin (por ejemplo, la de un dictador que “por medio” del poder quiere salvar al país), al ser concretada, al alcanzarse el poder, el <<salvar la emergencia>> (la justificación del dictador), denota el cambio del medio al fin; lo que persigue el dictador realmente es el poder. La ambición subyace.

Aunque Aranguren merma el papel bueno de un fin (visto así), reconoce una guía: el imperativo, el cual, entre toda la vida humana, consiste en ser el rasgo ético; el guiar éticamente a la vida. ¿Acaso un imperativo no puede convertirse en fin? Podría objetársele. En este punto Aranguren es significativamente kantiano: <<La riqueza por la riqueza>>, <<el poder por el poder>>, es para él siguiendo a Kant, pragmática, no ética<sup>3</sup>.

De los párrafos anteriores, es posible inferir que Aranguren no funda la moral en los fines, por el hecho que estos representan realmente “ambiciones”, y por su

---

<sup>2</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 592.

<sup>3</sup> Aranguren no desarrolla esta idea. Pero Kant, en su “Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres”, sí. Por ejemplo, en su afirmación: <<“determinar con seguridad y universalidad qué acción fomenta la felicidad de un ser racional”, es totalmente insoluble>>; es decir, no podemos determinar, las acciones que nos conduzcan a la felicidad.

KANT, M. **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, (Colección Astral, tercera edición, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1967), pág. 68.

Lo pragmático para Kant es lo que encierra propósitos sagaces, es decir, consejos, mandatos, que nos conducen al bienestar, no a la felicidad. Porque la felicidad, como ente infinito, no nos es posible. Ahora bien, atestigua Kant, si se quiere riqueza: <<¡Cuántos cuidados, cuánta envidia, cuántas asechanzas no podrá atraerse con ella!>>

Ibid., pág. 67. Lo pragmático tiene que ver con acciones que tienen propósitos. El bien tiene que ser incondicionado, es decir, tiene que ser válido para todos, y no estar a merced de nuestra voluntad.

Hasta aquí sigue Aranguren a Kant, sin embargo, el filósofo español pone énfasis en la situación, como se mostrará más adelante.

“conmutabilidad” con respecto a los medios. Además, porque prescinden de la función social, que hasta ahora es el único referente válido del *êthos*. Ahora bien, si <<el poder por el poder>> no es un referente moral válido, ¿acaso eso versa, además, en la naturaleza “no irrestricta” del poder por sí mismo, con respecto al bien?

#### 4.2.1.2 Determinismo

Por otro lado, Aranguren entiende al determinismo moral<sup>4</sup>, como la resultante, no de alguna <<hipótesis psicológica-metafísica>>, extrínseca a nuestra voluntad, sino como la expresión de la misma. El determinismo no es, así discernido, algo extrínseco a los “actos humanos”, sino es el hecho que indica: que hacemos lo que queremos. A lo cual Aranguren responde que <<por pura *veleidad* y aisladamente>><sup>5</sup> (por un hecho de este tipo) se puede prescindir, de la voluntad entendida como deseo, de lo que queremos. Un acto racional, por ejemplo (aunque no lo menciona así), de un alcohólico, lo puede llevar a la decisión de salir de lo que quiere (el alcohol), al pedir ayuda, o en algunos casos, aunque no de manera frecuente, por autodisciplina.

La voluntad así expresada, no se reduce a deseos, dado que, ¿quiero todo lo que deseo? Según el ejemplo anterior, no. Líneas arriba se indicaba que, según Aranguren, se puede tener placer sin pasión, como en el acto intelectual. Ahora parece expresarse, que puede haber voluntad, quizá no sin deseo, no como el deseo más fuerte, sino como expresión de un querer que está abierto a determinaciones racionales. Aranguren agrega, que <<el comportamiento forma una secuencia unitaria>>. ¿Acaso esto indica que el querer, el cual puede ser un bien moral, es algo no efímero, o menos efímero que los deseos, si los entendemos coextensivos a las pasiones?

El querer se puede cambiar, al igual que se puede cambiar la way of life (forma o estilo de vida), al menos, parcialmente. Sin embargo, ello no hace explícito por qué no se puede fundar el *êthos* en el determinismo. (Sobre esto, véase la sección: 4.2.1.4 Placer – felicidad).

---

<sup>4</sup> Al igual que al indeterminismo. Quizá porque lo indeterminado, es posible concebirlo como lo que nos determina.

<sup>5</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 571.

### 4.2.1.3 Relativismo

Para entender este punto, primero hay que hacer referencia a la sentencia, como antes se dijo: el ser humano tiende al bien. Ahora bien: <<ningún bien concreto puede agotar lo apetecible>><sup>6</sup>, dado que, y teniendo en cuenta la equiparable felicidad y bien (en cuanto tal), líneas arriba fundamentada: <<La agridulce verdad es que, a medida que parece que nos acercamos a la felicidad, ella se aleja>><sup>7</sup>. En esto consiste en primer término, para Aranguren, la <<contradicción del bien>>; es decir, el querer, el apetecer, el tender hacia el bien sumo, por medio de bienes particulares, los cuales, por así decirlo, no nos dan realmente dicho bien. Pero, el bien sumo es indeterminado, al igual que la felicidad; no es que sea indeterminable en sí, sino que es indeterminable para el ser humano. Dicho esto, ¿qué relación tiene la <<contradicción del bien>> entendida así, con la relatividad moral? La relatividad se posibilita, infiero, a partir de la <<contradicción del bien>>, tal y como se nos muestra, no del todo desde luego, en nuestras sociedades abiertas, a medida que han entrado en crisis, los principios morales imperantes<sup>8</sup>. Ahora bien, el relativismo se ha mostrado, según Aranguren, en la Antropología Cultural; es decir, la relatividad cultural desemboca, en la relatividad moral<sup>9</sup>. A lo que objeta en tres puntos principales:

1. En todas las culturas hay normas, las cuales no <<difieren del principio fundamental inspirador –por ejemplo, el vínculo de amar y fidelidad conyugal->><sup>10</sup>;
2. <<¿Es lógicamente lícito el <<salto>> del plano del relativismo antropológico-cultural al del relativismo ético?>><sup>11</sup>;
3. De verdades distintas de la realidad, no se sigue la realidad moral. El buen talante (o buena actitud) es un referente, aunque no dicte un contenido moral, una norma... Pero la relatividad como tal, infiero, no; aún cuando la relatividad fuese válida, no dicta ningún referente.

La primera objeción, lo único que realmente denota es un común denominador intercultural. Dicha objeción no fue pensada, por Aranguren, en el mismo sentido a como ha sido imputada al escepticismo radical; es decir, pensar que hay verdad

---

<sup>6</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 159.

<sup>7</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 577.

<sup>8</sup> *Ibidem.*, págs. 587-589 y 600-604.

<sup>9</sup> No es que la Antropología cultural promulgue el relativismo, según Aranguren, sino que ella muestra los diferentes sistemas de normas que se posibilitan en distintas culturas.

<sup>10</sup> *Ibidem.*, pág. 572.

<sup>11</sup> Loc. Cit.

por el simple hecho, de que el juicio expresado ya implica una verdad<sup>12</sup>, sino referida al <<vínculo de amar>> y a la <<fidelidad conyugal>>. Estas últimas referencias son, pues, el común denominador intercultural. ¿Se puede, acaso, justificar el relativismo moral a partir del relativismo cultural, aún cuando en el relativismo cultural hay elementos comunes? Para Aranguren como se vio, no.

A la segunda objeción, con lo dicho en la primera, no tendría sentido dar respuesta. Pero Aranguren, aún si esto fuese posible (el prescindir de la primera objeción), indica que existen sociedades cerradas y sociedades abiertas. En las sociedades cerradas, existía un código moral imperante; la <<presión social forzaba a los miembros de tal sociedad a someterse a él>><sup>13</sup>; en cambio, en las sociedades abiertas, existen distintos códigos morales. Las sociedades abiertas son, infiero, menos susceptibles a dicha presión. Ahora bien, lo que el filósofo español propone es, dada la tendencia de nuestras sociedades a constituirse como sociedades abiertas, que el moralismo, al menos en aras de una <<existencia mejor>>, no parta de un individualismo-relativismo. Aunque Aranguren no da respuesta clara a dicha interrogante lógica, sí es lícito inferírsele: ¿es posible, acaso, prescindir de convencionalismos?

Con respecto a la tercera objeción: esta “relatividad” es posible comprenderse, dado que personas que se encuentren en puntos de vista diferentes (culturas en este caso), no comprenden la dimensión moral de otros; como cuando para un irreligioso es insensata suicida la actitud de un mártir...<sup>14</sup>. De lo cual no se deriva (infiero), que la moral es relativa. En la sección “Referentes válidos e insuficientes del êthos”, quedará explicado el talante. Entiéndase, por ahora, como: “actitud buena”. Ahora bien, Aranguren en su libro <<El buen talante>>, lo entiende como aquella actitud de <<esperanza, confianza, fe, paz>>. Pero, ¿cuál es la objeción? La relatividad no dicta lo que ha de hacerse como contenido moral. Lo único que dicta, aunque fuese válido el relativismo, es lo que “no” ha de hacerse.

Por último relaciona, aunque no explícitamente, al individualismo moral con el relativismo, y piensa, que el uno y el otro son consecuencia. ¿El individualismo moral ha dado el relativismo? Evidentemente, el individualismo, al igual que los fines por sí mismos, no <<cumple una función social>>. He ahí, otra objeción.

---

<sup>12</sup> Como cuando se objeta a la afirmación: todo es relativo o nada es verdadero. Si eso fuese cierto, entonces la afirmación misma es un sinsentido, pues, el afirmar que todo es relativo ya implica una verdad.

<sup>13</sup> Ibidem., pág. 587.

<sup>14</sup> Este ejemplo no es propio de Aranguren, sino mío.

#### 4.2.1.4 Placer –felicidad

Indiquemos primero el placer. De aquí, lo único que interesa a Aranguren es el carácter que lo bueno tiene de deseable, piensa: <<Esta concepción de lo bueno como de hecho deseado puede objetivarse y universalizarse, sustituyendo la palabra <<deseable>> por la palabra placer>><sup>15</sup>. Indiferentemente de la relación moral que implique el placer, éste como referente ético, reduce los juicios morales a juicios no morales, lo cual, para Aranguren, es insatisfactorio. Por ejemplo<sup>16</sup>, al afirmar: <<esta temperatura es buena>>, es posible, aunque con grandes reservas (¿Será posible que una temperatura determinada, sea buena-agradable en toda época del año?), la sustitución del predicado “buena” por el predicado “agradable”. Pero, en la sentencia: <<cumplir el deber, por penoso que a veces resulte, es siempre bueno>><sup>17</sup>, no se puede sustituir bueno por agradable en una situación determinada, como en el ejemplo anterior, ni qué pensar de una sustitución total. ¿Acaso todo deber da placer? Por supuesto que no. Por otro lado, Aranguren recurre a la conmensurabilidad (la posibilidad de comparación entre dos teorías). Lo cual, claro está, no es posible; dadas las distintas naturalezas: placer, moral buena, como quedó anteriormente expuesto. Por último, apela a la paradoja hedonista, la cual expresa que el placer nunca se puede buscar en sí mismo <<lo que sería perseguir una abstracción>>, sino en las cosas. Por lo que el placer, no puede ser un referente moral.

Indiquemos ahora, a la felicidad: <<Antiguamente era sentida como un ideal sólo alcanzable por los filósofos contemplativos (Aristóteles), por los que sobrehumanamente renunciaban a todo (estoicos), por los que, a la vista de lo engañoso del placer, terminaban haciendo lo mismo (epicúreos), y por los que la reservaban para los <<elegidos>> y, para colmo, no en éste sino en otro mundo (Escolástica)>><sup>18</sup>. Pero la percepción en la actualidad con respecto a las relaciones antes mencionadas (la concerniente a los diferentes contenidos de la felicidad: contemplación, etc.), ha cambiado: ahora se habla de “ser feliz”, no “has feliz”; es decir, la felicidad no es un bien ultramundano como en el caso de la Escolástica, ni cuasi filosófico como en Aristóteles, sino asequible, al menos momentáneamente. La felicidad así expresada, es (y fue) el referente moral. Ahora bien, para Aranguren dichas relaciones sólo pueden ser juzgadas exteriormente, y por: “ejercicio de imaginación”. ¿Quién puede discernir o asimilar la felicidad en cuanto tal? <<¿Cuál es el *bien concreto*, cuya contemplación y

---

<sup>15</sup> Ibidem., pág. 574.

<sup>16</sup> Aranguren no es un lógico de la moral, más bien reniega de ello.

<sup>17</sup> No justifica este punto.

Ibidem., pág. 575.

<sup>18</sup> Ibidem., pág. 577.

frucción proporciona la felicidad?>><sup>19</sup>. <<Lo cual significa que no sólo no es un término ético (la felicidad), sino tampoco un concepto empírico>><sup>20</sup>. A lo que concluye: <<Desde un punto de vista no estrictamente ético, no valorativo, sino simplemente descriptivo, es menester reconocer que, en el proyecto vital de la mayor parte de los hombres, los imperativos éticos, cuando se aceptan por sí mismos, ocupan un lugar subordinado o al menos puesto al servicio de la felicidad que, sobre todo bajo la forma *social*, constituye la ética cotidiana, la ética usual de nuestro tiempo>><sup>21</sup>. El fin moral en la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres” de Immanuel Kant, no era la felicidad, sino el cumplimiento del imperativo por sí mismo. Pero para Aranguren, por descripción-experiencia, se puede, en <<la mayor parte de los hombres>> en alguna medida, “ser feliz”. Aun así, al ser la felicidad indeterminada, según él, no puede ser referente, pues, no proporciona referente moral asequible.

La felicidad es un fin indeterminado, el placer no se puede seguir en sí mismo (paradoja hedonista)...; es decir, no pueden convertirse en fines morales, por no ser conceptos éticos. Es cierto, al principio del anterior capítulo se explicó que Aranguren equipara el bien con la felicidad, pero, al no ser (la felicidad) cognoscible o apropiable, no se le puede convertir, en concepto moral. Por otro lado, queda la posibilidad (no para Aranguren) que el placer o la felicidad puedan ser referentes morales, al ser considerados en sociedad: la mayor felicidad para el mayor número de personas, dado que Aranguren los distingue como referentes inválidos (aunque no utiliza estos términos), pensados a partir de la individualidad.

#### 4.2.1.5 Utilitarismo

El utilitarismo es un <<sistema ético inventado en Inglaterra a finales del siglo XVIII, (el cual) considera también el placer como el único bien intrínseco>><sup>22</sup>; es decir, el placer como un referente intrínsecamente humano. Bien, pero para Aranguren, el utilitarismo en nuestras actuales sociedades ha pasado a ser: <<el utilitarismo del bienestar>>. Dado que: el <<placer nos hace pensar en algo demasiado efímero; (y la) felicidad en algo demasiado romántico>><sup>23</sup>.

Pero, ¿qué entiende Aranguren por la connotación actual de bienestar, en relación al utilitarismo? Un bien realista-asequible (o lo útil) que produce placer, en el cual

---

<sup>19</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 171.

<sup>20</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 576.

<sup>21</sup> *Ibidem.*, pág. 577.

<sup>22</sup> *Ibidem.*, pág. 578.

<sup>23</sup> Loc. Cit.

tiene responsabilidad la sociedad y el Estado, en cuanto entes que nos deben proporcionar protección, ayuda, seguridad<sup>24</sup>; además de la responsabilidad que todos tenemos, a ayudarnos concomitantemente, con el propósito de lograr nuestro bienestar personal.

Por otro lado, el filósofo español distingue el utilitarismo y el sentido moral kantiano como referentes opuestos, naturalismo para el primero, moralismo para el segundo. Asocia el naturalismo con el utilitarismo, por el hecho de que el placer, es un referente moral de éste último (aunque entendido como bienestar en la sociedad que acoge a Aranguren); y dado que el placer es intrínseco al ser humano, indiferentemente que sea bien, el utilitarismo es, pues, siguiendo este filósofo a Kant, natural. En este sentido, aunque el utilitarismo atienda a la consecuencia de los actos, como el referente bueno (el bienestar en este caso), nunca dejará de ser una ética naturalista, en cuanto entiende como referente moral: el querer ser feliz, el estado de bienestar, un estado placentero; en definitiva, lo natural.

El utilitarismo del bienestar, el cual, en el contexto de Aranguren sobrepasó el individualismo por una visión social, no es, sin embargo, plausible. Dado que su problema, consiste en ser heredero del utilitarismo filosófico, el cual ha venido a reducir el: <<cumplimiento de las normas, atencimiento al deber y práctica de la virtud>> a <<bienes instrumentales>>, los cuales, para ser llamados así, deben acrecentar el bienestar común –individual-. Con ello, se ha posibilitado la sustitución de los bienes morales, por bienes materiales. Y así, ver destruidos los ideales de la democracia utilitarista, por la tecnocracia, dado que el referente de la vida actual es: lo confortable; como muestra la experiencia<sup>25</sup>.

...Además, Aranguren distingue el <<utilitarismo de la regla>>: <<Según esta concepción, los actos deben ser juzgados por sus consecuencias>><sup>26</sup>; a partir de una regla. A lo que objeta: si pensamos en el bienestar común, a partir del cual establecemos una ley, y dada una situación, la ley es infringida en aras del mismo bienestar, ¿acaso al final, ello no disminuiría ese bienestar? Aunque él no explica este punto, veamos en la experiencia un ejemplo: ¿será que el dicho popular: “lo prometido es deuda”, no indica lo desagradable que puede ser el no cumplir con lo prometido, a partir de esa norma moral? Es cierto, a algunas personas no parece importarles, quedar como mentirosos, como incumplidos, como corruptos, según sea el caso. Pero, indiferentemente de ello, dado el referente de bienestar común,

---

<sup>24</sup> Aranguren no justifica este punto.

<sup>25</sup> Más allá de una contradicción, falta de argumentación, etc., del utilitarismo, lo que Aranguren le imputa son las consecuencias de sus principios, los cuales se muestran, frecuentemente, en nuestras sociedades: una persona, por ejemplo, en algún cargo público, puede (y de hecho se da) cometer algún acto de corrupción, en aras de mantenerse en <<estado de bienestar>>.

<sup>26</sup> Ibidem., pág. 579.

queda deslegitimado, el incumplimiento de la regla, en este tipo de excepción (salvo el real acuerdo entre las partes, lo que es factible entre dos o pocas personas, pero pensemos en un país, ¿cómo lograrlo?; es decir, si esas personas (o esa persona) no tienen mayor injerencia en el bienestar comunal, entonces, poco puede objetarse con esta excepción, pues, este tipo de utilitarismo no se remite al bienestar de pocos, sino al común).

Por último, señala Aranguren: aunque aceptásemos sin crítica alguna regla, no por ello, puede prescindirse de que sea injusta; por ejemplo, el derecho como regla<sup>27</sup>.

Ni el <<utilitarismo del bienestar>>, ni el <<utilitarismo de la regla>>, son, por tanto, referentes válidos del êthos, dada sus consecuencias, dado su referente natural (el placer) en nuestras sociedades.

#### 4.2.1.6 Valores

Los valores, al igual que las virtudes son representaciones del bien. <<Los valores no son esencias preestablecidas, sino, como dice Zubiri, pura y simplemente posibilidades apropiables>><sup>28</sup>. Ahora bien, la <<ética de los valores no es, como quieren sus cultivadores, un progreso frente a la ética de los bienes, sino un retroceso, como lo sería volver a Platón desde Aristóteles>><sup>29</sup>. La ética de los valores constituye, en definitiva, el fundar la moral en los mismos. Lo cual para Aranguren es inadmisibles, dado que, entre otros, como se verá en el siguiente capítulo, análogamente a las virtudes, ello nos llevaría a una anarquía moral. El fundar la moral en los valores, menciona con ironía, constituiría: realismo, es decir, <<la inserción de la moral en la realidad, la garantía de que el bien no es nada que flota vaporosamente, irrealmente, en un reino platónico de esencias separadas y fantasmales, sino, pura y simplemente, el ser mismo en cuanto conveniente al apetito, en cuanto deseable y querido>><sup>30</sup>. El valor así entendido, tiene tres problemas: (1) no es sino la expresión de la subjetividad personal; (2) es la sustitución del ser por valor; y (3) y remite a la concepción de que lo bueno, en este caso valor, tiene que ser algo real. Al primer problema, objeta Aranguren, que el valor es inválido como referente moral, dado que es una representación (infiero)

---

<sup>27</sup> Este ejemplo es mío. Se suelen hacer leyes que, al ser infringidas, disminuyen ese estado de bienestar. Por ejemplo, cuando individuos poderosos chantajean a empleados públicos para que no inscriban empresas de menos recursos o, a la competencia. También se da este hecho, cuando los mismos empleados, haciendo abuso de su poder, obstaculizan de tal manera los procesos, que se hace imprescindible sobornarlos para inscribir alguna empresa.

<sup>28</sup> L. ARANGUREN, José Luis, *Ética*, ((Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 235.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 72.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pág. 75.

del placer<sup>31</sup>, y como quedó expresado líneas arriba, el placer es un inválido referente del êthos.

Con respecto al segundo problema, objeta: si entendemos el valor como lo apetitoso, lo deseable, lo subjetivo humano, es que confundimos (infiero) una valoración, aunque se haya objetivado, con el "ser". ¿Es posible, acaso, confundir una apreciación humana (el valor) con el ser en cuanto tal? El ser, como se dijo, es el sumo bien.

Por último objeta, que el sumo bien, como quedará descrito líneas abajo, no es asequible<sup>32</sup>. Por tanto, no tiene que ser algo real<sup>33</sup>. Estas son, pues, las más claras objeciones que se discierne en el pensamiento del filósofo español<sup>34</sup>.

Aranguren termina desembocando los valores en las virtudes, como se mostrará en el objeto específico de esta investigación. Pero lo importante aquí es, que a partir de dicha desembocadura (deduzco), a los valores se les pueden objetar los dos primeros argumentos de la sección referente a las virtudes (4.2.2.2): los valores no se posibilitan por sí mismos (en cuanto a su contenido moral); y considerados por sí mismos pueden convertirse en tiranos del êthos.

Los valores son, por tanto, un referente inválido del êthos.

#### 4.2.1.7 Ciencia

La ciencia es para Aranguren: la formulación, verificación y sistematización de juicios de hecho. La ética normativa, por el contrario, consiste en un sistema de juicios de valor, de evaluaciones y estimaciones; es decir, a la moral la forma la religión, las visiones del mundo... (como se verá en su momento). He ahí su fundamento. Ahora bien, la <<visión del mundo y la religión nada tienen que ver con la ciencia>><sup>35</sup>. Esta primera declaración, consiste en la contraposición de juicios de hecho (ciencia), con juicios de valor... (moral), es decir, Aranguren conmutabiliza la ciencia y la moral: la ética no discierne el cómo se posibilitan los

---

<sup>31</sup> Inferencia propia.

<sup>32</sup> Inferencia propia.

<sup>33</sup> Aún cuando declara inválido el <<determinismo>> como referente moral, dado que éste, no posee fundamento científico; es decir, lo real no implica validez moral, aun cuando Aranguren deslegitima al <<determinismo>> a partir de la ciencia. ¿Se contradice?  
L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 571.

<sup>34</sup> Cabe otra, la que hace siguiendo a la Escolástica: el valor es equívoco. Pero me parece demasiado vaga, por lo cual no la incluí: ¿acaso el bien no es equívoco?

<sup>35</sup> Ibidem., pág. 569.

fenómenos de la realidad<sup>36</sup>, como la ciencia, sino de dónde procede, y más importante aún, qué funda el bien moral; la moral y la ciencia, por tanto, son de distintas naturalezas. Dado lo anterior, discierne el filósofo español, que la actitud racional consiste, en reconocer los límites de la razón, pero no en el sentido científico; a la ciencia, no tiene porque establecérsese límites a su dominio, como por ejemplo, la moral. Ello tampoco significa, como antes fue mencionado, que la ciencia pueda determinar a la moral, dada su ajena naturaleza. Por otro lado, afirma Aranguren, como parte de un segundo argumento: <<No hay un cálculo de predicción histórica paralelo al cálculo de predicción astronómica>><sup>37</sup>; es decir, ¿cómo predecir la moral o la historia, de la misma forma que se predice a la astronomía (ciencia)?<sup>38</sup>

Veamos, por último (dado el espacio moral que quedó para la ciencia en el párrafo anterior), el posible papel moral de la ciencia: el de una moral prospectiva. Dicha moral científica, la entiende Aranguren como un “medio” que infiere <<decisiones-soluciones>> con respecto a las <<decisiones-opciones>> de la moral pura, siguiendo a Jean Fourastié. Ese carácter previsivo de la moral, el probabilístico de la moral, lo entiende, además, como una solución junto a la investigación operacional, la econometría y la teoría de los juegos; es decir, como una herramienta moral, que actúa tras fines de moral utilitaria. Por lo que no deslegitima a la ciencia como medio casuístico necesario en nuestra coyuntura moral actual, de hecho la pondera por encima de los medios intuitivos<sup>39</sup>. Sin embargo, las decisiones morales recaen en nosotros, en nuestra responsabilidad. En un momento determinado la ciencia nos puede ayudar a prescribir una adecuada solución, a un caso específico concreto<sup>40</sup>, con fines utilitaristas. Pero la decisión definitiva, es propia. ¿Dónde queda la invalidez, mostrada anteriormente del utilitarismo? ¿Aranguren se contradice? ¿Es posible realmente, el catalogar a la ciencia como un referente moral inválido? El utilitarismo tiene o puede tener, por lo tanto, un tipo de sentido moral: un medio moral. Ahora bien, que la ciencia pueda ser utilizada como medio, con fines utilitaristas (su objeto), no implica que sea un referente moral la utilidad, ni la ciencia misma. Por lo que no existe contradicción en el pensamiento de Aranguren en este punto. La ciencia, aún con la salvedad anterior es, según Aranguren, inválida como referente moral.

---

<sup>36</sup> La ciencia, aunque no remite a esto Aranguren, podría examinar a la moral como hecho social.

<sup>37</sup> El buen talante.

Ibidem., pág. 644.

<sup>38</sup> No aplica el objetarle, que dicha afirmación es una falacia de “generalización imperfecta”, dado que, la astronomía aquí, como representación de la ciencia, no consiste en algún tipo de contenido astronómico, sino en la forma: ciencia.

<sup>39</sup> L. ARANGUREN, José Luis, *Ética*, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 79.

<sup>40</sup> Sin aras de pretender fundar lo concreto como referente moral.

## 4.2.2 Referentes válidos e insuficientes del êthos

### 4.2.2.1 Bien (bueno)

Hasta aquí, y como se seguirá hasta el final de este capítulo, lo que se busca es el bien, el referente moral a seguir. Pero este bien se representa en las virtudes, en los valores, en la utilidad, en el placer, en la religión, etc., es decir, en definitiva, la justificación de todo referente moral, versa en el bien. Ahora bien, ¿es acaso el bien tan indeterminado que es inválido como referente moral, dado que el sumo bien y la felicidad son equiparables, teniendo en cuenta que la felicidad, como quedó expuesto líneas arriba, es indeterminada? Veamos paso a paso, con el propósito de responder a la interrogante, la consideración de Aranguren por bien:

<<Hay, una esencial ambigüedad en la relación del hombre al bien. Lo busca estando siempre en él y, al mismo tiempo, paradójicamente, sin encontrarlo nunca>><sup>41</sup>. Dado que, entre otros, como quedó indicado en el capítulo anterior, la concupiscencia, el tratar de alcanzar la felicidad a través de bienes particulares, no nos colma de felicidad. <<Se corre de un bien a otro y todos se agotan dejando el alma vacía>><sup>42</sup>. Es por ello, que Aranguren considera vano el intento de llenar nuestra alma por medio de bienes particulares, los cuales, pueden dar sólo un bien (entendido como placer o felicidad), por así decirlo, efímero. Ahora bien, identifica al “bien” como vocablo moral sustantivado, distinto del predicado bueno. El bien, denota, es coextensivo al ser: <<es el ser mismo en cuanto que todo ser es bueno>><sup>43</sup>. En la concepción tradicional, piensa además, al identificar la coextensiva relación entre el bien y el ser, al bien (al igual que al ser, se infiere) no se le puede subsumir ningún género próximo. ¿Qué hay más allá del bien? Pero lo importante aquí, no es identificar al bien como tal (o sumo bien) sin género próximo, sino que éste, al ser coextensivo al “ser”, entre otros (como la objeción a la felicidad), es un concepto vacío de contenido moral, indeterminado, dado que está en todo, relacionando todo (hacia él infiere), y a la vez no se agota en nada específico de la realidad. Hay en el bien, pues, al igual que en la felicidad, indeterminación.

Dado lo anterior, el bien no prescinde de ser indeterminado, al igual que la felicidad. Entonces, ¿porqué determinar al bien como referente válido del êthos? Antes de responder explícitamente a esta pregunta, hay que tomar en cuenta que el bien, a diferencia de la felicidad, es, según Aranguren, equívoco; es decir, tiene un sentido moral, y un sentido no moral, el de las cosas. Por ello el filósofo se

---

<sup>41</sup> Ibid., pág. 159.

<sup>42</sup> Ibid., pág. 160.

<sup>43</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 573.

centra en el predicado bueno, dado que el mismo concepto bien remite a la realidad inmediata<sup>44</sup>, y el predicado bueno, nos enmarca directamente a ella<sup>45</sup>. Lo bueno como tal es, además, indefinible. ¿Acaso lo bueno como tal no es el sumo bien? El predicado bueno, se refiere, por tanto, a bienes particulares; lo bueno no se le puede predicar a todo, como lo hace, el bien en cuanto tal, o, a lo sumo, lo bueno en cuanto tal. Esta ambivalencia que caracteriza al predicado bueno, queda expresada, por ejemplo, en las siguientes interrogantes: ¿acaso no es bueno aquel objeto que nos represente calidad? ¿No es bueno, acaso, el comportamiento respetuoso entre el personal? La palabra “bueno” nos representa ambivalencia, desde luego. ¿Es posible referirse a dicho término en sentido exclusivamente moral? Aranguren, como antes quedó sólo mencionado, piensa que sí; el bien como predicado, es lo bueno, dado que lo bueno como tal es equiparable al sumo bien. Al respecto, hace referencia a dos salidas: la univocidad y la equivocidad de lo bueno, planteadas por Kant. Si se le predica la característica de universalidad al concepto “bueno”, entonces se reduce, los “juicios morales” a “juicios no morales”; lo bueno aplicado o predicado a todo, no posibilita distinción, por tanto, de un sentido moral exclusivo; dicha necesidad de distinción responde, a la identificación del placer, del utilitarismo, etc., hechas por Aranguren, como referentes inválidos. Un modo de acabar la ambigüedad, consiste en reconocer la equivocidad del concepto bonum (bueno). Nuestras lenguas latinas no distinguen entre un bien moral, y un bien ajeno a éste. Kant fue quien distinguió, según el autor, entre conceptos, relativos al bien, distintos, en alemán: Gut y Wohl. El primero responde al bien moral, mientras el de Wohl se refiere al bien de las cosas. Sin embargo, reconocer la equivocidad del concepto bueno, por sí sólo, es en vano, según Aranguren, dado que no se justifica la distinción. La equivocidad como necesaria, del concepto bueno puede fundarse, entre otros, en lo inválido del referente “natural” (placer..., infiero).

Por otro lado, para el filósofo español, siguiendo a Hare, el concepto “bueno” tiene un doble uso: evaluativo y descriptivo. El uso descriptivo consiste en aceptar por convencionalismo lo bueno de algo, por ejemplo: un buen cuchillo, un buen carpintero o un buen ser humano. Y el uso evaluativo consiste en la <<expresión de una actitud personal, para fundar una elección o decisión, para aconsejar, alabar y aplaudir, recomendar, juzgar y aprobar, y predicar la eficiencia de una cosa>><sup>46</sup>; es decir, en el uso descriptivo de lo bueno, el ser humano, al atenerse a lo establecido como bueno, lo practica sin referente; y en el uso evaluativo, por el contrario, se tiene un referente: la propiedad (s), la función, o llamado también, la

---

<sup>44</sup> Esto es visible, cuando atestigua: <<todo es, al menos en algún aspecto, bueno, bien, felicidad>>.

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

<sup>45</sup> A mi comprender.

<sup>46</sup> *Ibidem.*, pág. 583.

virtud en el sentido de Aristóteles<sup>47</sup>, de las cosas, de los humanos. En el uso descriptivo de lo bueno, sólo se asimila, se asocia lo bueno de algo o de alguien, se acepta lo bueno, sin más; en el uso evaluativo se reconoce, lo bueno referido a la propiedad (de algo o alguien). Aun así, reconoce Hare, según Aranguren: <<las cosas, buenas o malas, son usadas por nosotros, pero ninguno de nosotros es una de ellas>><sup>48</sup>. Sin embargo, y en eso discrepa Aranguren, Hare nivela el plano de lo bueno en las cosas y en las personas (univocidad).

Más allá de la equivocidad del bien, y del reconocimiento de lo bueno, dada la invalidez del placer como referente moral, el bien sí puede ser un referente moral válido del êthos, por poseer un doble sentido, el cual, al concretizarse en lo bueno, representa siempre, al bien mismo; indiferentemente que sea identificado el bien como indeterminado, y que de él, nada se pueda predicar, lo bueno, aunque no haya obtenido su contenido moral específico del bien en cuanto tal, sí lo representa, al menos, formalmente. ¿Acaso la felicidad por sí misma, o, más o menos representada por el placer, tiene algo de validez? No.

#### 4.2.2 Virtudes

En el capítulo anterior se consideraron lo hábitos por sí mismos, es decir, la identificación de una parte estructural del êthos. Ahora se estudiarán conforme al contenido moral, es decir, << pueden ser buenos o malos, virtudes o vicios >><sup>49</sup>, respectivamente.

Las virtudes son, pues, como además quedó vagamente mencionado en la anterior sección: representaciones del bien<sup>50</sup>. Ahora bien, ¿es posible fundar el referente moral del êthos en las virtudes? Al menos, como ha quedado establecido en la plasticidad del hombre, es decir, en el descubrimiento, y en el establecimiento histórico de las mismas, pareciese que sí: << Para Aristóteles y su época, las más estimables eran la capacidad de contemplación intelectual y la inteligencia práctica o <<prudencia>>, así como la armonía o equilibrio entre todas las tendencias de la personalidad. Anteriormente, en una época más heroica, la <<grandeza del alma>> y la <<valentía>> habían aparecido como las virtudes más eminentes. Y posteriormente, con el estoicismo, todas ellas iban a ser

---

<sup>47</sup> Aranguren entiende a la virtud de Aristóteles, de la siguiente manera: << los hombres, como las cosas, son buenos en tanto que realizan su virtud >>. Ibidem., pág. 585. Virtud, en tanto que contemplación. La virtud es, pues, aquella parte de la ética, que determina al ser humano, a obrar conforme a la contemplación.

<sup>48</sup> Ibidem., pág. 584.

<sup>49</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 234.

<sup>50</sup> Aranguren no lo menciona así, pero la virtud es, a fin de cuentas, un convencionalismo: ¿acaso un significado y un significante poseen una correspondencia estricta?

desplazadas por la orgullosa abnegación ascética. El cristianismo iba a convertir la caridad en virtud fundamental; y junto a ella desarrolló un ascetismo de extrañamiento del mundo. Con la Reforma y sobre todo con el calvinismo, la laboriosidad y un nuevo ascetismo *dentro* del mundo pasan al primer plano. En fin, para no alargar indefinidamente esta lista de virtudes fundamentales, las que hoy se prefieren son, las sencillas y positivas; se diría que vivimos en una época de democratización de la virtud.>><sup>51</sup>. Ahora bien, ¿es acaso suficiente, el que un determinado tipo de virtud impere para que sea aceptada como buena? No. Aranguren acepta, que hay que adaptarse a los tiempos actuales<sup>52</sup>, pero ello no significa que la virtud así entendida, sea buena, ni que se posibilite como referente moral del êthos, por sí misma.

Las virtudes parecen fundarse en los ideales de la época: las <<ideas de la perfección>><sup>53</sup>. Pero si estriban en el ideal o ideales de cada época (como se verá en su momento, según Aranguren, los ideales no son el referente moral, aún cuando converjan en algún momento, con la fuente válida de la moral), no tienen autonomía, es decir, no constituyen un bien por sí mismo, sino que representan el “bien del bien”; son, pues, el bien del ideal, el cual ya es una representación del bien en cuanto tal. Podría objetarse a mi interpretación, que las virtudes religiosas constituyen un bien directo del sumo bien. Pero, ¿es que Aranguren no entiende que lo bueno de un acto humano, depende, además del acto en sí, de la situación? Por tanto, la virtud, así expresada, es una representación (del ideal) de una representación (del sumo bien). La consideración así, de la virtud, podría complicarse tras la objeción: ¿acaso una virtud, como la prudencia, no puede ser utilizada como referente moral por sí misma? No, el filósofo español piensa que incluso la prudencia, al igual que otras virtudes, ha sufrido cambios a lo largo de la historia. La prudencia es para él (de forma general), siguiendo a Santo Tomás: <<determinación racional del bien>><sup>54</sup>. En <<la práctica moral cristiana esta (la prudencia) tiende a concebirse como una destreza minimalista para permanecer en el límite mismo de lo permitido, sin caer en lo prohibido>><sup>55</sup>. Por otro lado, <<podemos extrañarnos de que los modernos no viesan en la prudencia sino la habilidad para conseguir el propio bienestar mundano>><sup>56</sup>. Lo anterior denota, que la virtud es adaptada, o mejor dicho entendida o representada, en distintos

---

<sup>51</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 586.

<sup>52</sup> Como cuando hace referencia a la Ley natural, la cual, como principio incuestionable, queda, inconsistente, dada la apertura religiosa del Concilio Vaticano II, entre otros. *Ibidem.*, 589.

<sup>53</sup> Estas se han posibilitado, gracias a la indeterminación humana, como <<materias>> (contenidos morales) y formas distintas.

L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 187.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pág. 240.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pág. 247.

<sup>56</sup> Loc. Cit.

contextos, a partir de un contenido moral específico; es decir, por así decirlo, se le ha inyectado contenido moral (distinto), el cual la determina como bien moral.

Por otro lado, y como un segundo argumento (aunque no lo enumera así), Aranguren advierte la mecanización de la virtud: la práctica de la virtud por la virtud misma; es decir, la pérdida de su referente moral: el bien. La virtud asumida así, es para él: <<el tirano del êthos>>, dado que, piensa que al establecerse como el exclusivo referente a las virtudes, unas <<por hipertrofia>> sofocan a otras. Este, quizá demasiado vago argumento (además del claro que presenta al respecto), es con el que pretende, en definitiva, prescindir de las virtudes como referentes válidos por sí mismos.

Por último, Aranguren apela a Hare. Él (Hare) distingue una multivocidad de las cosas: las virtudes. Éstas son el referente de lo bueno. <<Hare es completamente fiel a lo más permanente de la ética aristotélica: los hombres, como las cosas, son buenos en tanto que realizan su virtud>><sup>57</sup>. Por lo que, según Aranguren, las cosas poseen una virtud: su función; lo <<bueno para qué>>. Por ejemplo, un carpintero es bueno para hacer ventanas, puertas, mesas... Pero ser carpintero es, un rasgo accidental en el ser humano. ¿Cuál es la virtud del ser humano? ¿Acaso ser carpintero, ser médico, etc., denotan un bien moral? Aranguren no lo hace explícito, pero, dado lo anterior, el “para qué” en el ser humano, no tiene sentido moral. Además, la virtud humana, en la concepción de Hare es, para Aranguren, vacía: <<Los hombres son buenos, como son buenas las cosas, cuando sirven para lo que hay que hacer, para lo que de ellos cabe esperar>><sup>58</sup>. Pero, y en esto versa la objeción del filósofo español: lo que <<cabe esperar>> no dice nada de lo que hay que hacer o dejar de hacer, es decir, un contenido moral. El filósofo no sólo discrepa con Hare, sino también con Aristóteles, en cuanto que éste, según él, concebía como contenido moral a la contemplación teórica y a la prudencia<sup>59</sup>. Sin embargo, Aristóteles sí tenía un contenido moral en oposición a Hare. Pero, obviamente, que la virtud de Aristóteles sí contenga un contenido moral, no se sigue que participe, por así decirlo, del bien.

La virtud es una fuerza moral, que funda su importancia en ser el motor de la voluntad, que nos conduce hacia el bien<sup>60</sup>. Es, por tanto, un referente válido en nuestra búsqueda incesante del bien. Pero, como muestra Aranguren, es un elemento insuficiente de determinación del êthos, en cuanto no establece un referente, de hecho lo asimila.

---

<sup>57</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 585.

<sup>58</sup> Loc. Cit.

<sup>59</sup> Por ser católico.

<sup>60</sup> Sobre esto véase: L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), págs. 210-214.

#### 4.2.2.3 Ways of life<sup>61</sup> (cultura)

Aranguren reconoce que el hombre <<es el autor de sus decisiones>>. Pero éstas, se posibilitan en relación a la way of life que le es propia; es decir, la cultura a la que pertenece, que ha impregnado en él, a través de un código moral, lo aprobable o lo reprobable, en cuanto a su comportamiento y sus actos. <<Es cierto que, de tiempo en tiempo, aparecen los grandes reformadores, los grandes revolucionarios y, con más frecuencia, los meramente rebeldes>><sup>62</sup>. Pero ni los unos ni los otros, prescinden de su cultura, de su way of life. Ahora bien, atestigua además: <<No todos los hombres que integran una sociedad participan de la cultura social en el mismo grado>>; y <<Toda comunidad posee una estratificación>>.<sup>63</sup> Por lo que llega a concluir que toda sociedad es injusta, dado que no posibilita a los diversos individuos en “igualdad de condiciones”, en cuanto al acceso a bienes o privilegios<sup>64</sup>, en cuanto que los individuos de una estratificación inferior a la sociedad pueden (y de hecho se da) participar sumisamente de códigos impuestos por individuos de clases superiores<sup>65</sup>. Pero, ¿si toda sociedad es injusta, entonces, la way of life no puede ser un referente moral válido? Esto último no lo hace explícito el filósofo, pero establece a ésta (la way of life) como una fuente de la moral. ¿Acaso Aranguren aboga por las tradiciones, por las inconformidades<sup>66</sup>, que aprehendemos de forma a posteriori dentro de nuestro núcleo social? ¿Tenemos que adaptar la religión, como fuente de moral, a través de nuestra way of life, o viceversa? Prefiero no inferir cuestiones de las que no existen suficientes elementos para emitir juicio. Lo que sí está claro es, que la way of life es una fuente válida de la moral, aún cuando necesita, según Aranguren, de los dictámenes de la religión.

---

<sup>61</sup> Forma o estilo de vida. He decidido utilizar la expresión en inglés <<way of life>>, en lugar de su traducción al español, dada la pretensión de manifestar, lo más cercanamente posible, el pensamiento de Aranguren. Este filósofo, pues, utiliza dicha expresión en inglés.

<sup>62</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 596.

<sup>63</sup> Ibidem., pág. 597.

<sup>64</sup> Depende de la sociedad: unas abiertas o más abiertas al cambio de estratificación social de los individuos, o, indispuestas al cambio.

<sup>65</sup> <<El individualismo, la *inner-direction* y un complicado <<idealismo>> que, a través de su ingenuidad, proporcionaba buena conciencia están siendo reemplazados por esa <<hétero-dirección>> estudiada por Riesman, en virtud de la cual el individuo deja de <<conducirse>> a sí mismo y es guiado por el grupo a que <<pertenece>>; y el inconformismo frente al ideal moral del perfecto <<ajustamiento>> a la sociedad toma cada vez mayores proporciones entre los jóvenes>>. Ibidem., pág. 599. ¿Acaso no vemos esto último en nuestra comunidad, en algunos colegios de Guatemala? La palabra “recha” de “rechazado” o “rechazada” es muestra de ello. Además de aquella expresión: “vamos a hacer el amor”, donde el referente no es propio de la religiosidad católica, por ejemplo, sino extraído de la way of life, para convertirse en nuestro código moral.

<sup>66</sup> Es de conocimiento popular, que si pretendemos ser aceptados en una sociedad, tenemos que aceptar sus patrones de conducta. Caso contrario, representamos lo que no se debe hacer, según esa way of life, provocamos, digámoslo así: inconformidades.

#### 4.2.2.4 Ley natural

Relación: ley natural– ideal de la época – way of life.

Al final del primer capítulo se hacía referencia a una especie de “punto medio”, que termina estableciendo Aranguren a partir de la ética de la situación (pensar que el referente moral es totalmente a posteriori), el casuismo (pretender a priori, tener la solución para todo caso moral), y de los actos buenos por sí mismos. Ahora bien, ¿qué relación tiene ello con el ideal, la ley natural, y la way of life de una época? ¿Se puede pensar, además, que el ideal “caballero” no proviene de la religión? A la segunda respuesta podemos responder, sí, dado que Aranguren, aunque identifica en primer lugar a la religión como fuente de moral (según se verá en su momento), no la justifica como exclusivo referente moral válido del *êthos*, sino que pondera, aunque en menor grado, a estas otras dos referencias morales, por establecer, entre otros, a <<Confucio, Budha, Zaratustra>> y <<Cristo>> como los inventores de la moral.

Con respecto a la primera pregunta, es cierto, el ideal de la época puede ser la Ley natural o viceversa. Pero, ¿son concomitantemente indistintos? Claro que no. El ideal de la época, como en nuestra época, esos indicados por Aranguren: <<símbolos de éxito>>, no representan la <<ley natural>>. Esta ley, aun cuando representa una segunda o tercera realidad moral, es decir, un estado jerárquico menor con respecto a la *regula morum* (el sumo bien)<sup>67</sup>, y mayor o más o menos equiparable al ideal de la época, pero no menor<sup>68</sup>, constituye, la representación del bien en cuanto tal; y los símbolos de éxito, no son sino signos de ambiciones. La ley natural tiene, aun cuando cambie, o mejor dicho, se adapte, según el ideal de la época, la función de evitar el <<relativismo moral>> (infierno). El ideal de la época, como se acaba de mencionar, puede ser más o menos equiparable a la ley natural. Ahora bien, un ideal no se posibilita por sí mismo, sino que parte desde un determinado referente, o, una amalgama de los mismos. Puede ser, así mismo, una representación de la ley natural, y / o a la vez, ser una representación de algún tipo de way of life. Dado que, entre otros, un ideal fue: la “contemplación” aristotélica (su fuente es la filosofía, un way of life); en la época moderna el caballero; y en la Escolástica la expresión de la religiosidad. En resumen: la way of life y la ley natural pueden determinar al ideal de la época, el cual sin estas, no tendría sentido; es decir, el ideal no es válido como referente moral, dado que es una resultante. Además, la way of life y la ley natural son referentes fundamentales, siempre que se abran a la religión, reciban de ésta su contenido moral.

---

<sup>67</sup> Es decir, <<el bien supremo en su forma concreta de felicidad como perfección>>. L. ARANGUREN, José Luis, *Ética*, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 185.

<sup>68</sup> Inferencia propia.

La Ley Natural como principio incuestionable, queda, según Aranguren, por otro lado, inconsistente, dada la apertura religiosa, del Concilio Vaticano II; es decir, la adaptación de la Iglesia Católica a las sociedades abiertas de nuestros días.

Por tanto, la ley natural es válida como referente moral del êthos, en cuanto evita la relatividad moral, dados los ideales distintos de una época, los ways of life. Pero no es suficiente como referente moral, en cuanto que necesita, abrirse a la religión (por ejemplo), para obtener un contenido moral, dado que por sí sola, no lo produce.

#### 4.2.2.5 El talante

<<El hombre, cada hombre, se encuentra siempre en un estado de ánimo. Ahora bien, el estado de ánimo en que nos encontramos condiciona y colorea nuestro mundo de percepciones, pensamientos y sentimientos>><sup>69</sup>. A ese estado de ánimo el filósofo le terminará llamando: talante. Ahora bien, lo enfoca de distinta manera en algunos de sus libros: en el “Protestantismo y la moral” lo entiende como hábitos emotivos para enfrentar la realidad; en su “Ética”, como <<modo de vivir anímicamente el atemperamiento sensitivo a la realidad>><sup>70</sup>; y en su libro: “El buen talante” lo enfoca principalmente como <<estado de ánimo>. Pero, el carácter del talante de una persona, no es único. Talantes hay, pues, de distinta manera: <<belicoso>>, el de la <<disposición devota del ánimo>> (religioso), el <<dinámico>> (el de la way of life de nuestro tiempo); y así, también los hay, para Aranguren, dependiendo de la edad en que cada persona se encuentre: <<la pura sed de saber, <<mentalidad científica>> casi del niño aplicado; la turbación tejida de oscuros presentimientos, tanteos del misterio y llamas de esperanza y amor, del adolescente; el afán de emanciparse y la fiebre de proyectos y aventuras propias del joven; las pruebas de desengaños y dificultades, las tentaciones a la desesperación y a la calumnia de la vida, por las que ha de atravesar el hombre maduro antes de alcanzar la alta recompensa de la cordura; y la existencia no desmemoriada, sino, al revés, puramente memoriada, vuelta al pasado, al origen, que es también el fin, del anciano...>><sup>71</sup>. Las anteriores afirmaciones son, sin duda, una generalidad. Y no es tarea aquí hacer ver su aplicabilidad a todos los casos (humanos), sino el mostrar cómo determinamos a la realidad del êthos, a la

---

<sup>69</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 621. B.T.

<sup>70</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), págs 22-23

<sup>71</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 624. B.T.

realidad que compartimos como humanos<sup>72</sup>, dependiendo de nuestro estado de ánimo, de nuestro talante.

El mar, visto por medio (ejemplo) del expresionismo, nos representa la soledad o el ensueño, de modo relativo a nuestro talante. ¿Se puede acusar con esto a Aranguren de subjetivista? Él responde anteponiéndose a ello, con la identificación de una <<jerarquía gnoseológica de estados de ánimo>>; es decir, los seres humanos nos encontramos en el transcurso de nuestras vidas con estados de ánimos distintos, los cuales, no siempre compartimos. Es por ello, que la incomunicabilidad entre personas se da, en alguna medida, a partir de un distinto estado de ánimo; como en el caso del escéptico, al no comprender el talante del fervor religioso, o en el caso del acongojado, el cual, no supera su estado actual, ante <<secas razones>>. El estado de ánimo es algo que se puede cambiar, según Aranguren, pero al menos en una situación de desconocimiento, de un determinado estado de ánimo, o, con secas razones, como en los anteriores ejemplos, no. ¿Esto denota el carácter emotivo del talante, la necesidad de ver la realidad con el mismo color que otra persona, para entender su condición, para su comunicabilidad, siguiendo en alguna medida la afirmación: <<todo es según el color del cristal con que se mira>>? Sí. ¿Empatía? ¿Es posible esta última sin que una persona esté en la misma situación que otra? Si esto es así, ¿dónde queda muchas veces el papel del psicólogo? Aranguren no se planteó las anteriores interrogantes, pero sí afirma: <<La lectura de ciertas poesías románticas sólo puede hacerse, si de veras se quiere <<comprenderlas>>, cuando se está de temple melancólico, propicio a la nostalgia>><sup>73</sup>.

Aranguren distingue, además, entre el <<sentido de la vida>> y el <<estilo de vida>> con respecto al talante o estado de ánimo; es decir, el carácter del talante es heterogéneo. Ahora bien, a la <<actitud>> la identifica en el <<sentido de la vida>> (como se verá a continuación). La actitud, se convierte en talante cuando el estado de ánimo, como disposición espontánea, pre-racional, es racionalizada (esto último no lo patenta de manera explícita), recibe logos. He aquí, cómo <<el apoyo en una tradición, la seguridad, el descanso en una fe racionalmente justificada, la posesión de una firme concepción de la vida, convierten el talante en actitud, dan sentido a la vida, le prestan estilo>><sup>74</sup>. De lo que se infiere, que la actitud no se reduce al <<sentido de la vida>>. Pero, al menos que quiera recibir su logos (actitud), necesita aceptar sus dictámenes.

---

<sup>72</sup> Aranguren no entiende a la realidad, en este sentido (talante), como el transcendental de Kant; es decir, como la resultante entre el "dato empírico" y "el objeto del entendimiento", sino que, por un lado, el êthos es lo que se imprime de la vida, y por el otro, a través del talante, parece ser una proyección de sí mismo.

<sup>73</sup> Ibidem., pág. 621. B.T.

<sup>74</sup> Ibidem., pág. 630. B.T.

Esta teoría del talante, no denota todavía, un referente moral constituido como actitud, ni mucho menos, su papel en la determinación válida del *êthos*. Ahora bien, la naturaleza humana tiene, además de la razón, una parte sentiente<sup>75</sup>: la inteligencia es, según Aranguren (siguiendo a Zubiri), <<constitutivamente sentiente>><sup>76</sup>. Pero, ¿cómo determinar cuál es el “buen talante”? ¿Es acaso, el que introduce actitud a nuestros estados de ánimo? Para eso Aranguren comienza remitiéndose a Max Scheler. Fue él, afirma, <<quien más cuidado puso en separar las capas humanas de sentimientos humanos>><sup>77</sup>. Veamos esto último sutilmente, tal y como nos lo presenta el filósofo español:

De los sentimientos más exteriores a los más interiores:

Los vitales: Dolor y placer;

El bienestar;

La plenitud de vida o su decrecimiento;

La enfermedad como estado (dolencia);

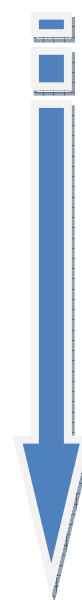
La atrabilis, etc.

Los espirituales<sup>78</sup>

Los religiosos: La beatitud y la desesperación;

La piedad y la impiedad;

La fe y el decrecimiento.



De este referente parte, como género próximo, a la diferencia específica, a la “evitación de relativismo”, a la, por él llamada: *jerarquía gnoseológica de los estados de ánimo*, en la que ubica, en la constitución de un buen talante a la <<esperanza, la confianza, la fe, la paz>>. El buen talante es, pues: <<un catolicismo como modo de ser>>. ¿Será que sólo por este “buen talante católico” se puede conocer la verdad? No, este buen talante se refiere a la “buena” conversión de estados de ánimo a actitudes. Desde luego, no porque existan distintos estados de ánimo, como antes quedó indicado, estos corresponden a sus actitudes correspondientes.

<sup>75</sup> Lo cual no implica, que la inteligencia o la sensibilidad humana, son referentes morales.

<sup>76</sup> L. ARANGUREN, José Luis, *Ética*, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 179.

<sup>77</sup> L. ARANGUREN, José Luis, *Ética, Obras completas*, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 631. B.T.

<sup>78</sup> A estos no los especifica.

Es menester, por lo tanto, la apertura del talante a la religión. Dado que nuestro mundo es: <<miserable, roto, caído, amargo, cruel, mortal>>. De aquí se desprenden, aunque él no lo identifica así, dos “buenos talantes”: el gnoseológico y el moral (católico).

En cuanto al talante gnoseológico, Aranguren prescinde de convertir en actitud un estado de ánimo específico, como la “admiración” de los griegos, la “desesperación” de Lutero, la actitud, la según él iniciada por Descartes, de prescindir de cualquier sentimiento, como quehacer filosófico. La realidad así no se nos presenta tal cual es. <<El que de veras quiera conocer la realidad debe verla a través de todos los colores, a todas sus luces, a la del sol, en la penumbra y hasta en la oscuridad. No hay, pues, un *único* estado de ánimo apto para el conocimiento>><sup>79</sup>. Heidegger, según Aranguren, al ser expresión de su talante, (el no ver la realidad <<a través de todos los colores>>), no logra concebir a una <<vida fácil y segura>> y a la <<diversión>> como dable, sino como naturalmente falsa y falsa en la vida, respectivamente. Esto al determinar su filosofía con su talante, y por medio de su filosofía, a la realidad. El otro buen talante, es, como ya se indicó: el ser católico.

El talante es, por tanto, válido como referente moral, dado que necesitamos de estados de ánimo para conocer la verdad, la realidad, al bien. Podría pensarse, a manera de objeción, que el hecho que posibilite a la moral, no implica que sea un referente. Pero, es un referente, en cuanto descubre la verdad, en cuanto la muestra, a través de él; como en el caso del fervor religioso<sup>80</sup>. Pero, y en esto versa su insuficiencia, no posibilita por sí mismo la moral, y menos la entendida por Aranguren, válida moral; necesita una guía que le dicte un contenido moral, antes de racionalizar (convertir en actitud) a un talante, para que éste pueda ser llamado: <<El buen talante>>.

#### **4.2.2.6 La filosofía moral (Ética)<sup>81</sup>**

Hasta aquí se ha mostrado, el objeto de la ética entendido como referente. Ahora, como parte de esta sección se abordará, la filosofía moral como referente moral, es decir, como sujeto. La ética es, como se verá a continuación, “sistematizadora de la moral” y, a partir del papel del filósofo, en la referencia al êthos, moralista.

---

<sup>79</sup> Ibidem., pág. 634. B.T.

<sup>80</sup> El fervor religioso parece ser en Aranguren, un medio para expresar la verdad: la religión.

<sup>81</sup> Aranguren nunca denomina a la Ética: filosofía moral. El propósito de identificarla así, es para hacer explícito el papel filosófico representado en la Ética.

La ética para Aranguren es: negativa y positiva; es negativa en cuanto que crítica (de la moral dada)<sup>82</sup>, <<es positiva en el sentido de que, como ha subrayado especialmente Toulmin, da razones para la producción de decisiones, la modificación de sentimientos y la elaboración de un comportamiento moral. La ética es, pues, discurso moral>><sup>83</sup>. En ambos sentidos la ética es, en cuanto discurre moralmente, <<decisión por razonamiento>>, siempre; y es posibilitada por puro razonamiento, cuando el marco de acción es estrictamente filosófico, dado que, el filósofo español distingue a la filosofía fundada, a partir de la <<luz natural de la razón>>. Ahora bien, ese “discurso moral” tiene la función de afectar la moral del ser humano (principalmente de aquel que es ajeno al entendimiento filosófico), es decir, influir en él, al apelar a su dimensión emotiva<sup>84</sup>, con el propósito de proyectarle, de forjarle, buena moral; para lo cual es necesario que de dicha dimensión no sobrepase los límites del mero razonamiento moral, dado que este razonamiento es, según Aranguren, quién dicta el bien moral. Si lo sobrepasa, entonces ya no se decide “por razonamiento”, sino “por persuasión”, y se incurre en inmoralidad<sup>85</sup>. Dado lo anterior, a manera de ejemplo de dictar la moral “por persuasión”, Aranguren discierne el papel de regímenes políticos dictatoriales, como los <<fascismos y el estalinismo>>; es decir, los regímenes occidentales, donde la población (ello no significa que toda la población, es más bien, una tendencia de la población) sabía a qué atenerse: a la manipulación, a la decisión imbuida por persuasión. Ahora bien, esos regímenes no eran tan malos moralmente, según Aranguren, con respecto a los llamados: medios de comunicación de nuestros días; en los que se sustituye la dictadura del terror, de dichos regímenes, donde los ciudadanos, parece ser que tenían conciencia de su situación, para, a partir de dichos medios: “creer elegir libremente”<sup>86</sup>.

La filosofía moral o ética así expresada, tiene el papel de identificar, como razonamiento moral, contrario al talante, al “referente moral racionalizado”<sup>87</sup>, y de proyectarlo o forjarlo por medio del <<discurso moral>>. Pero, piensa Aranguren que un moralista (en este caso, el filósofo) va siempre detrás de la moral. El

---

<sup>82</sup> La ética la distingue Aranguren de la sociología de la moral; la ética somete a crítica toda la moral dada, en la que se vive, mientras que la sociología sólo describe <<una moral dada>>. Ibidem., pág. 594.

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> Lo que pretende Aranguren, es hacer ver un medio diferente: la <<dimensión emotiva>>, para moralizar, siempre y cuando dicho medio se circunscribe, a la <<dimensión cognitiva>>.

<sup>85</sup> El filósofo no justifica a detalle este punto, sólo plantea, que lo que no exprese lo propio del lenguaje normativo de la ética-moral, es inmoral.

<sup>86</sup> La nueva dominación consiste en ser: por persuasión. Además señala, que la tendencia en los países en vías de desarrollo, es una mezcla de ambas: dominación por terror y persuasión.

<sup>87</sup> Me he tomado la libertad de categorizar esta idea de Aranguren así, dado, entre otros, que él denota a la filosofía como referente, sistematizadora de la moral.

filósofo depura, sistematiza moral<sup>88</sup>, y salvo que se trate de la <<moral prospectiva>>, no la crea. La tarea moral de un filósofo versa en: analizar el lenguaje de la moral; mostrar el carácter del hombre individualmente y en comunidad; y revisar filosóficamente la moral histórica y creada<sup>89</sup>. Sin embargo, Aranguren muestra a lo largo de su ética, principalmente: el carácter individual-estructural del hombre, sin relacionarlo, a grosso modo, con su comunidad; la moral histórica y creada, escrupulosamente; pero, y en esto no cumple con la tarea que él piensa digna de un filósofo moral, no analiza, más que como referencia, al lenguaje de la moral<sup>90</sup>; es decir, el papel moral del filósofo, lo entiende así, dada su visión de identificar a la filosofía como inválida por sí misma, para crear moral. Para dicha identificación, eso sí, tuvo que filosofar. Además propugna que se debe proceder en la moral, caso por caso; lo cual, claro está, no hace.

Por otro lado, identifica a la ideologías como algo que no desaparece; están en nosotros como las ways of life, lo único es que necesitan ser revisadas. He ahí la actitud ética más o menos particularizada: revisar nuestros supuestos antes de aceptarlos, y <<mantenerlos en contacto con la cambiante, móvil realidad>>. Ahora bien, ¿qué es la <<moral prospectiva>> según Aranguren? La <<formulada para situaciones nuevas, anticipadas>><sup>91</sup>; una especie de, aunque no lo explica, casuística.

Por lo tanto, la filosofía es válida como referente del êthos, en cuanto que sistematiza a la moral, y en cuanto que crea <<moral prospectiva>>, pero sólo formalmente. Kant, Kierkegaard, etc., son filósofos, entre toda la filosofía, según Aranguren, los cuales hicieron sus sistemas a partir de contenidos religiosos (como la <<Regla de oro>>...). El filósofo tiene un papel *moralizador*, como filósofo moral, principalmente (dado que también distingue la conducta ejemplar del inventor, del científico, etc., como referente *moralizador*). Pero, y en esto versa su insuficiencia, dicho papel parte de la apertura de la ética a la religión, es decir, al obtener sus principios, más allá de sus posibilidades.

---

<sup>88</sup> Es decir, <<analizar el lenguaje de la moral; 2) mostrar el carácter *moral* del hombre individualmente y en comunidad, y 3) revisar filosóficamente la moral histórica creada y, en especial, los problemas morales planteados en la actualidad.>>

Ibidem., pág. 591.

<sup>89</sup> En ningún momento el autor identifica la tarea filosófica-ética con la moralista; se infiere.

<sup>90</sup> Por ejemplo, en la cita: <<Los analistas del lenguaje distinguen en todo término una dimensión cognitiva y una dimensión emotiva>>. Loc. Cit. ¿Acaso tematiza el lenguaje como problema moral en la anterior cita? Otra de las referencias que hace, es cuando acusa al pensamiento anglosajón de ser lógico de la moral. Sobre esto, véase: L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), págs. 79-80; y L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 568.

<sup>91</sup> Esta es la única referencia clara que hace al respecto, aunque como se distingue, es una definición incompleta.

Ibidem., pág. 591

#### 4.2.2.7 La experiencia de la vida

<<Toda experiencia es, pues, esencial y triplemente limitada: por ser personal, por ser circunstancial y situacional, y por ser finita>><sup>92</sup>. Para haber llegado a tal conclusión, Aranguren deslindó a la experiencia de la vida de la sabiduría, de la prudencia, de la ciencia-técnica, y de la filosofía.

Veamos lo concerniente a la última cita, paso a paso: la experiencia de la vida no es universal, en tanto que es un valor personal, circunstancial, finito. En este plano, evidentemente, no se confunde con la realidad como tal. Además, en el momento que tal experiencia se transmite como <<consejo, admonición o advertencia>> se convierte en sabiduría, no es ya experiencia de la vida. La sabiduría tomada así, transmitida a partir de la experiencia de la vida, se da a partir de una aprehensión, no de una vivencia directa, evidentemente. Ahora bien, ¿cómo transmitir la vivencia de una experiencia? Aranguren reniega la imposibilidad –al menos absolutamente- de la transmisión de vivencias, apelando no a una argumentación estricta, sino a la experiencia, como cuando hace mención al refrán: <<Nadie escarmienta en cabeza ajena>><sup>93</sup>; es decir, una vivencia como tal no se puede transmitir, en cuanto es individual, propia de una situación determinada... Lo característico de la experiencia de la vida <<es, pues, el saber adquirido *viviendo*>>, por lo que lo único que es transmisible, es el saber intelectual de la experiencia, el cual, por sí sólo, como muestra el refrán, no tiene mayor efecto. La sabiduría se da, a partir de la propia experiencia de la vida, como se vio, pero también de <<saberes heredados>> y de <<saberes rebelados>>. Si sólo se diera a partir de la experiencia de la vida, entonces sería, piensa Aranguren, sabiduría de la vida. La sabiduría, pues, desborda a la experiencia de la vida.

Por otro lado, la experiencia de la vida es un punto intermedio, entre la superior experiencia de la vida: sabiduría, y la virtud de <<ajustamiento a la realidad inmediata>>: la prudencia. Ésta última, dicta preceptivamente, caso por caso (hic et nunc; aquí y ahora) lo que se debe de hacer. Pero la prudencia, tiene además del <<sentido de la realidad>>, el sentido del <<bien concreto>><sup>94</sup>. La prudencia es, pues, una amalgama entre la tarea humana de ajustarse a la situación, de elegir, de <<*hacernos* a través de *lo que hacemos*>> y de un referente extrínseco (el bien concreto). Pero ese bien, como se mencionó anteriormente (sección virtudes), debe ser llenado de contenido moral. Sin embargo, lo que interesa aquí, es el hecho, que la prudencia es la virtud de ajustamiento a la realidad, el cual, es

---

<sup>92</sup> Lo cual no fundamentó, sólo lo identifica así.

Ibidem., pág. 651. B.T.

<sup>93</sup> Ibidem., pág. 649. B.T.

<sup>94</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 244.

el nivel primario, según Aranguren, de la experiencia de la vida. La prudencia es, por tanto, una especie de experiencia de la situación. Por lo que la experiencia de la vida, está más cerca, por decirlo así, de la <<sabiduría>>, en cuanto que es sistemática, en cuanto que es <<vida o historia como sistema>>; es decir, una representación unitaria de situaciones, de intervenciones de la virtud prudencia.

Por otra parte, la experiencia de la vida no es ciencia ni técnica, dado que la ciencia explica, teoriza, predice <<fenómenos experimentalmente observables>>. Por lo que la experiencia de la vida no es equiparable a la ciencia, dado que esta última es teoría, mientras la otra es práctica, de <<carácter moral o religiosomoral>>. La experiencia de la vida es algo que se da de la realidad, mientras que la ciencia es la teorización de la realidad. <<En el ámbito de la moral, como en el de la historia, la razón científica no puede eliminar la experiencia vivida de la realidad>><sup>95</sup>. Además, según Aranguren, la ciencia es: <<uso científico de la razón>> y <<construcción racional>> dirigida, provocada para la confirmación de hipótesis. En el primer sentido ya no sería una experiencia de la vida, sino experimentación científica. No es lo mismo, afirma Aranguren: experimentar con la vida que la experiencia de la vida. Si experimentamos, provocamos, y la experiencia va paralela, coextensiva a la vida. ¿Cómo tener una experiencia de vida, de algo que no se ha vivido? Por último, ¿acaso la ciencia es intransferible como conocimiento?

La filosofía puede partir de una experiencia, pero si se circunscribiera a ella, entonces sería, según Aranguren, <<filosofía atendida a la experiencia>>. Pero las filosofías pueden, <<bien atenderse de veras a la realidad, bien alejarse de ella, para construir un sistema inventado, ideal.>><sup>96</sup>. La filosofía, por tanto, puede partir de conocimientos experienciales, pero no se reduce a la experiencia, dado que la filosofía, es metódica, teórica; dichas características son, pues, como las de la ciencia, que discrepan de la experiencia de la vida como conocimiento. Dado que la filosofía parte, principalmente, según Aranguren, a la luz natural de la razón.

...Entonces, ¿qué es experiencia de la vida, y qué relación tiene con la moral? La experiencia de la vida es una vivencia limitada, no reducida a una situación o a una experiencia, sino posibilitada a partir de ellas; transferible por vía intelectual, posibilitadora de la sabiduría, de la prudencia, de la ciencia y de la filosofía, al menos, en parte. La experiencia de la vida es, más cerca que todo, una sabiduría de la vida, la cual no es sinónimo de vejez, según Aranguren, pero sí suele presentarse junto a ella; es decir, “conocimiento experiencial”. Ahora bien, este conocimiento, aunque nos dicte cómo solventar una situación, etc., el ajustarnos a

---

<sup>95</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 644. B.T.

<sup>96</sup> Loc. Cit.

nuestra realidad, con los modos propios que ello implica, no dicta, en definitiva, el bien moral.

#### 4.2.2.8 Los códigos morales

<<El hombre vive y ha vivido siempre –hasta donde llega nuestro conocimiento– dentro de una sociedad provista de un *código moral* (subsumido en el religioso o el jurídico, o bien, como en las sociedades modernas, no escrito)>><sup>97</sup>. En las sociedades cerradas impera sólo un código moral, mientras que las sociedades abiertas están sujetas a un pluralismo de códigos de dicha índole. Las sociedades de un solo código, han sido el resultado moral de las costumbres, entre otros, según Aranguren, las cuales, al no convencer, es decir, al imponer el código a partir de la presión social, caían, pues, en inmoralidad, por lo expuesto del moralismo en la sección de la filosofía moral.

<<Mas, por otra parte, los principios morales en que esos códigos han de inspirarse, o son puramente *formales* y, por ende, vacíos de contenido, o son *mutables* a lo largo del tiempo y se desarrollan históricamente>><sup>98</sup>. Los códigos morales, según Aranguren, “no son” inmutables, dado que los principios morales no siempre son los mismos. A ello se suma la dificultad, de que si fuesen inmutables (los principios morales), los distintos sistemas políticos no podrían acoplárseles, a menos que sean tan vacíos, que en ellos, todo quepa. En este último caso, señala el filósofo español: no tendrían sentido esos principios, pues, nada dicen. ...¿Entonces, un principio moral, por vacío que sea, establece un referente moral? Claro que no. El que <<el bien se ha de hacer y el mal se ha de omitir>>, no dice nada en materia de contenido, pero sí como forma, por lo que <<se puede ir gradual y paulatinamente inyectando contenido>><sup>99</sup>. Ahora bien, ¿qué es el bien y el mal? El afirmar que el bien se ha de hacer y el mal se ha de omitir, no nos remite a acciones concretas, como el “no matarás”; y más allá de la consideración de este tipo de acciones, no nos establece el matar, como predicado malo, como principio. Bueno y malo, así expresado, podría ser, lo que dicte un código moral cultural, o llevado al extremo, cualquier cosa.

Por tanto, los códigos morales son válidos como principios, siempre y cuando cumplan con la depuración, sistematización, el raciocinio ético; es decir, no aceptar la moral, sin más, por imposición. Por lo que, entre la mutabilidad y la vacuidad del referente moral expresado como principio, no existe contradicción,

---

<sup>97</sup> Ibidem., pág. 587.

<sup>98</sup> Ibidem., pág. 589.

<sup>99</sup> Ibidem., pág. 590.

dado que, el bien siempre expresará, un referente, aunque este tenga que ser llenado, con los más diversos contenidos. Con lo que se posibilita una relatividad moral, pero, es superada, según se ha mostrado líneas arriba, al abrir la moral a la religión.

### 4.2.3 La fuente de la moral

Hasta aquí hemos visto los referentes inválidos y válidos de la moral. Ello no significa que algún tipo de fin, la felicidad, los valores, entre otros, sean cuestiones amorales, sino que tomados por sí mismos, o dada la imposibilidad de aprehenderlos (felicidad...), no pueden ser tomados como referentes inmediatamente morales. Por otro lado, los referentes válidos e insuficientes del *êthos*, como se ha visto, tienen, por decirlo así, un grado mayor con respecto a los inválidos, pero con la desventaja, que al final, tienen que recibir su contenido moral, de algo extrínseco a ellos. Veamos, pues, lo que es en definitiva la fuente de la moral, el referente moral por excelencia del *êthos*.

#### 4.2.3. 1 Religión

<<¿De dónde salen entonces (los códigos o las reglas morales), de dónde procede el *contenido* de la moral? De la *cultura*, entendida esta palabra en su acepción antropológico-cultural: del *way o ways of life* propios de ella, de los patrones que, dentro de ella, rigen el comportamiento y, muy especialmente, de la moral implicada en su religión>><sup>100</sup>. Ahora bien, el papel de la religión en la moral, Aranguren la pondera hasta el extremo: <<La religión acota un campo dentro de cuyos linderos los filósofos, los artistas y los científicos ojean, levantan y aprehenden cada cual su propia caza>><sup>101</sup>. La religión, pues, determina al menos, el marco de acción de los filósofos, artistas y científicos.

Por otro lado, si <<Dios ha muerto>> (Nietzsche), piensa Aranguren, es que <<todo está permitido>><sup>102</sup>; se cae, pues, en fundar la moral en el ser humano, como en el placer..., es decir, el relativismo moral. Es cierto, Aranguren es católico, y más o menos se ha expresado su inclinación, a lo largo de la presente investigación. Ahora bien, más allá de lo meramente teológico, piensa que la ética tiene que abrirse a la religión; es decir, debe fundarse la moral en la religión, aunque no sea absolutamente, dado el relativismo y la indigencia humana.

Abordaré la problemática concerniente a la indigencia humana, pues, Aranguren no hace explícita la justificación del relativismo como referente inválido del *êthos*, más allá de lo anteriormente expuesto (ver capítulo anterior, sección: 4.2.1.3)<sup>103</sup>. De lo dicho hasta el momento, esta indigencia humana versa en: la imposibilidad

---

<sup>100</sup> Loc. Cit.

<sup>101</sup> Ibidem., pág. 629. B.T.

<sup>102</sup> L. ARANGUREN, *Ética*, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 119.

<sup>103</sup> Es decir, el relativismo moral, no es un bien moral, en tanto no puede fundarse como referente válido del *êthos* (infiero).

que tenemos de alcanzar la felicidad por nuestros medios; la comprensión de la virtud, la contemplación y la fruición como conceptos vacíos, es decir, necesitados de contenido moral; la necesidad de atribución de los actos buenos en sí mismos, a partir de un referente moral; y en la consideración de la Regla de oro, dado que ha influenciado, inclusive a sistemas éticos como el de Kant, al ser, como es el caso del imperativo categórico, expresión de dicha Regla. Ahora bien, esta necesidad de la ética o moral como expresión revisada de la moral implícita en la religión, tiene otros elementos. Veamos estos y los anteriormente expuestos elementos, más o menos en interconexión:

El ser humano, al sustantivarse, al establecerse como referente, es decir, al tratar de alcanzar la felicidad por medio de la virtud, referida a él (virtud que obtiene su contenido moral de él, por sí mismo), <<fracasa>>; es decir, establece como fin (la felicidad), lo inasequible a sus posibilidades, la felicidad le tiene que ser dada (Iustitia Dei: justicia de Dios). <<Situaciones límite>> como la <<muerte>> o el <<sufrimiento>>, además de su fracaso, hacen que no le quede más salida que la <<desesperación>> o la <<religión>>. Además, Aranguren discierne en el ser humano, una propia <<dialéctica de vocación>>, es decir, se posibilita en nosotros una especie de destino, el cual es una llamado, según él (Aranguren), de la divinidad<sup>104</sup>. Necesitamos, pues, de fundamento religioso, dado nuestro mundo: <<miserable, roto, caído, amargo, cruel, mortal>>, es decir, la conversión de los estados de ánimo que nos provoca o nos puede provocar nuestro mundo, a un buen talante, a buenas actitudes: <<la esperanza, la confianza, la fe, la paz>>, propias del catolicismo. Ahora bien, la <<lucha>> y la <<culpa>> propia de este modo de ser católico, es decir, la lucha por seguir la moral implícita en esta religión, y la culpa como consecuencia de un mal actuar católico, sólo, pues, tienen sentido en este contexto.

No es que Aranguren reduzca la religión al catolicismo (la religión católica no es la única válida), sino que patentiza el papel de la moral que ésta propugna; es decir, discrepa con el protestantismo como luteranismo (versión Lutero<sup>105</sup>), principalmente, por no constituir éste, un referente moral como parte de lo que propugna su religión. Lutero separó, según Aranguren, la moral de la religión<sup>106</sup>,

---

<sup>104</sup> Aranguren piensa que el hombre, aún así, no es constitutivamente religioso en el sentido de Feuerbach y Hume; es decir, <<la necesidad de protección, las preocupaciones y cuidados de la vida humana>> no son motivos para pensar que la religión es una especie de paliativo psicológico, el cual nos puede ser útil, más allá de nuestra expresa creencia, en la divinidad. L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 109. El Protestantismo y la moral.

<sup>105</sup> Dado que, según Aranguren, Lutero y luteranismo no son equiparables. El luteranismo moderno ha aceptado, según él, principios morales como parte de la religión.

<sup>106</sup> Esta es la comprensión de Dios en sentido *aequivocatio*; es decir, entre Dios y el ser humano existe la relación de equivocidad. Esta última propugna la total distinción entre la naturaleza divina

dado que propugnaba que nos debemos declarar pecadores, y nunca pretender conseguir, por nuestros medios (iustitia propria), el tratar de ser buenos. De hecho, el mayor pecado, consiste en ello. La redención nos tiene que ser dada. <<Es posible, contra lo que afirmó Lutero, cumplir los mandamientos, y tenemos la estricta obligación de hacerlo. Una fe sin rectitud moral, una religión que prescinde de la ética, es insuficiente, no es verdadera>><sup>107</sup>. Ahora bien, al ser religioso lo determina el talante; nuestro temple, nuestro talante, más que cualquier cosa: <<Según como sea nuestro Dios, así seremos nosotros>><sup>108</sup>. Por lo que, Aranguren con respecto a la religión luterana atestigua: <<ese temple existencial consistente en angustia y desesperación>><sup>109</sup>. Así como Heidegger y Sartre, representan con su talante, <<angustia>> y <<nausea>> respectivamente<sup>110</sup>, su pensamiento.

Ahora bien, ¿podría considerarse a Heidegger y a Sartre religiosos, por ser filósofos, y dado que los filósofos “cazan”, se posibilita su pensamiento, como quedó expuesto al principio de esta sección, a partir de la religión?<sup>111</sup> ¿Acaso la filosofía de Sartre no denota un ateísmo? La religión como predicado es válida para todos ellos, dado que, según Aranguren, lo religioso y lo irreligioso son lo mismo. Esto último lo podríamos entender (por inferencia) como el parámetro (la religión) que de una u otra manera, determina al hombre, dado que, éste es fruto de la cultura, dada la salvedad: la religión <<es, precisamente, el núcleo central de la filosofía y, en general, de la cultura toda>><sup>112</sup>. Además: <<La reducción a unidad de religión y filosofía es inadmisibles; mas esto no empece a la primacía de la religión, que, al establecer el orden y relación del hombre con respecto a Dios, y

---

y la humana; la negación de la “analogía entis” (analogía del ser humano con respecto a la divinidad). Ahora bien, a la cabeza de esta postura encuentra Aranguren a Lutero. Para el cual, ni por univocidad (posibilidad de identificación de Dios y el ser humano como entidades susceptibles de una predicación similar), ni por analogía se puede predicar conocimiento divino.

<sup>107</sup> Ibidem., pág. 85. P.M.

<sup>108</sup> Ibidem., pág. 629. B.T.

<sup>109</sup> Ibidem., pág. 628. B.T.

<sup>110</sup> Tomado así es radical, el catalogar a Heidegger y a Sartre, el determinar su pensamiento por medio de su talante. En su Libro *Ética*, parece contradecirse (Aranguren), al objetar la postura de Nietzsche; el cual propugna un pensamiento parecido al talante de Aranguren. Dicha objeción, la hace a partir de una cita de Nietzsche; ésta dice así: <<Poco a poco he ido comprobando lo que ha sido siempre toda gran filosofía: la confesión de su autor y una especie de involuntarias e inadvertidas *mémoires*, de tal manera que la intención moral (o inmoral) de cada filosofía constituye el germen de que ha brotado la planta entera>>.

L. ARANGUREN, José Luis, *Ética*, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 89.

<sup>111</sup> Dado que según Aranguren la filosofía, la ciencia, etc., no pueden extraerse, al menos en sus consideraciones morales, a lo implantado por la moral implícita en la religión; es decir, estas disciplinas, como otras, no pueden fundar conocimiento ajeno a la religión. La razón versa, en que no somos sujetos ahistóricos, ajenos a nuestro contexto, sino que, aun con nuestra <<peculiaridad y modos propios>>, participamos de ciertos principios morales que ha implantado la religión.

<sup>112</sup> L. ARANGUREN, José Luis, *Ética, Obras completas*, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 629. B.T.

el sentido de la vida mundana, delimita un ámbito cultural y una idea del hombre>><sup>113</sup>. Es bien sabido, además, el carácter de naturalidad de la esclavitud, incluso para los filósofos de la antigüedad. ¿Será que no existe nada ateo? ¿Ni siquiera el filósofo puede prescindir de su contexto? Max Scheler en su libro: “La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico” entiende a la filosofía como un quehacer de esencias, autónomo, tanto de supuestos científicos como religiosos. ¿Acaso la tarea filosófica, por más autónoma que sea (entiéndase en este sentido la liberación o negación de supuestos religiosos), nunca logra prescindir de la religiosidad? Ni el famoso imperativo categórico de Kant, con su carácter formal, prescinde de la Regla de oro<sup>114</sup>. Ya sea que la religión determine las “concepciones humanas” por la vía de los principios, o por el talante, ésta siempre tiene una significativa influencia, para el pensador. O, ¿acaso la homogenización que hace Aranguren entre lo religioso e irreligioso responde a la visión de identificar al ser humano, como estructuralmente religioso? En ese sentido seguiría a Hume y a Feubach, pero como católico se rehúsa a aceptarlo.

La religión es, pues, la fuente de la moral, dado que establece los referentes, por los cuales, se posibilitan los quehaceres humanos. La filosofía, la ciencia... así expresadas, no determinan, como criterio, nada ajeno a la religión. Cada vez que emitamos juicio sobre cualquier asunto, tendríamos que identificar, ¿a qué responde nuestro juicio? Si logramos identificar todo juicio, como materia religiosa, como producto religioso, es que Aranguren, pues, tiene razón.

---

<sup>113</sup> Loc. Cit.

<sup>114</sup> <<No quieras para los demás lo que no deseas para ti>>.

### 4.3 Recapitulación de los resultados obtenidos

A través de la vida adquirimos una personalidad moral, el *êthos*, sobre y a partir de nuestra realidad dada (moral como estructura). Este *êthos* es el ámbito principalmente<sup>115</sup>, donde queda impresa la vida, hasta la muerte. Es además, donde cada acto, a través de los hábitos (virtudes o vicios) se configuran como parte de esa realidad, y viceversa. <<La tarea moral consiste en llegar a ser lo que se puede ser con lo que se es>><sup>116</sup>. Se es, pues, una <<esencia abierta>>, una estructura de posibilidades apropiables, las cuales pueden ser determinadas como buenas o malas a través de consideraciones metafísicas (consciencia errónea, voluntad, actos buenos o malos en sí mismos; felicidad como perfección; ley natural), y a partir de referentes inválidos (fines, determinismo, placer-felicidad, utilitarismo, valores, ciencia) o válidos (bien o bueno, virtudes, ways of life, ley natural, talante, filosofía moral-ética, experiencia de la vida, códigos morales) del *êthos*; es decir, no hay un fin abstracto válido por sí mismo (bien, placer, felicidad...) que determine al ser humano a obrar moralmente. Lo estructuralmente moral consiste en el hacerse, y el contenido de la moral constituye en los preceptos de ese hacerse, para lo cual, es imprescindible, que dichos preceptos, según se ha visto, para su validez, representen la moral implícita en la religión. Pero la religión no debe separarse de la moral (como hace Lutero), dado que constituye un soporte; es decir, nos dicta qué hacer y qué no hacer.

Por otro lado, la pretensión ética de Aranguren, como quedó expuesta en su libro: *Propuestas Morales*, consiste en ser, de ética normativa –prescriptiva, <<como disciplina filosófica que nos dice, en el orden de los principios –no en el de los actos o el comportamiento singulares, de cada uno de nosotros, lo que es misión de la prudencia o, si se admite, de la casuística–, lo que es bueno y lo que es malo, en general, como comportamiento, o dicho de otro modo, lo que hemos de hacer y lo que debemos de dejar de hacer<sup>117</sup>. La ética no se reduce a la consideración de los actos humanos, sino es una tarea de principios, dado que, entre otros, el casuismo y la situación (o ética de la situación) son por sí mismos, insatisfactorios. La moralización consiste, pues, en la <<examinación>>; es decir, no adoptar nada sin detectar su fundamento, su razón de ser; y en el caso principal del reformador moral (el filósofo), consiste en mantener un adecuado talante, para establecer nuevas pautas de comportamiento, con el fin de una <<existencia mejor>>. La existencia mejor, la felicidad como perfección son, sin duda, los referentes máximos de la moral, según Aranguren. Pero eso no es

---

<sup>115</sup> Recordemos a los actos privilegiados y al contenido moral.

<sup>116</sup> L. ARANGUREN, José Luis, *Ética*, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 292.

<sup>117</sup> L. ARANGUREN, José Luis, *Ética, Obras completas*, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 568. P.M.

discernible para todo humano, el filósofo a través de la ética, tiene el papel de discernir, examinar..., la costumbre, la moral vigente, etc., antes de ser aceptada para, por así decirlo, marcar la pauta.

## 5. EL VALOR COMO PROBLEMA ÉTICO

El valor es, como hasta aquí ha quedado descrito: una forma de representar al bien; pero no válido por sí mismo como referente moral (sección: 4.2.1.6 Valores). Ahora bien, esta forma (el valor) es nueva<sup>1</sup>, y representa la moral de nuestros días. Pero, que sea el bien de nuestros días, no implica que sea el medio, por decirlo así, más adecuado en nuestra praxis moral; ni que sea inválido por sí mismo (categoría de menos preponderancia moral) implica, que no pueda ser un medio válido de la moral.

Pero ésta es una consideración del valor, hecha a partir del pensamiento de Aranguren. La <<ética de los valores>>, procede, de hecho, a la inversa: el referente constitutivamente moral es, pues, el valor. A partir de ello, se fundamenta objetivamente la moral, es decir, se prescinde de determinaciones metafísicas. ¿Acaso esto quiere decir que el valor se posibilita por sí mismo? No. <<Según Scheler (uno de los principales exponentes de esta ética), los valores son cualidades enteramente objetivas, aprehendidas por los sentimientos intencionales, de análoga manera a como los actos intelectuales aprehenden las verdades, y los actos de la percepción sensorial alcanzan la experiencia de los objetos y procesos materiales>><sup>2</sup>. Por lo que Aranguren discierne en este tipo de ética, un orden paralelo en la aprehensión humana: moral e intelectual. Ahora bien, el juicio de Aranguren, pensar que la <<ética de los valores>> se funda objetivamente es, evidentemente, una exageración. Pues Scheler distingue entre una amalgama de valores<sup>3</sup>, es decir, entre la constitución de valores de distintos tipos, en una misma persona. Pero con la salvedad que los valores morales no poseen una materia propia, una especificidad como la concerniente a los valores estéticos: la belleza y la fealdad, etc., sino que cobran sentido a partir de los demás valores; por lo que, los valores, según sea el caso, sí pueden ser determinados metafísicamente, al menos, indirectamente<sup>4</sup>; es decir, la ética de los valores no se reduce a referentes morales objetivos, sino que participa, aunque sea indirectamente, de principios que desbordan a dichos referentes (objetivos) (por ejemplo, la religión); por lo que Aranguren exagera cuando cataloga esta

---

<sup>1</sup> El vocablo valor, pasó a constituir un sentido ético, a partir de la economía, apenas en el siglo XIX.

Ibidem., pág. 610. P.M.

<sup>2</sup> L. ARANGUREN, José Luis, *Ética*, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 71.

<sup>3</sup> <<La jerarquía apriorística de los valores comprende estos cuatro órdenes, de menor a mayor altitud: 1.º, la serie de lo agradable y desagradable; 2.º, los valores vitales; 3.º, la esfera de los valores espirituales, que comprende los estéticos, los de lo justo e injusto, y los valores filosóficos o del <<puro conocimiento de la verdad>>; y, en fin, 4.º, el reino de los valores religiosos.>>

Ibid.

<sup>4</sup> Dado que responden a principios, etc., los cuales, no ajenos, entre otros, a la moral implícita en la religión.

Ética fundada objetivamente. Ahora bien, ¿qué valores son los más excelsos? Eso dependerá, de la jerarquía de valores de cada persona, de lo, por así decirlo, más bueno (o bueno, según sea el caso). Por ejemplo, si se piensa que una persona prepondera los valores religiosos con respecto a los filosóficos, es que su bien moral está constituido, principalmente o únicamente, en los valores religiosos<sup>5</sup>.

Es claro, los valores no se posibilitan por sí mismos como referentes morales; responden a principios religiosos, estéticos, filosóficos, etc. Pero, también es patente que no son el único “medio” que puede representar al bien<sup>6</sup>. Ahora bien, aunque la ética de los valores pretenda fundar objetivamente la moral (lo cual como se acaba de ver, no es así), y aunque se apele en nuestro contexto (Guatemala, etc.) tan a menudo, a la crisis de los valores, lo cual hasta Aranguren hace, ello no significa, que sea la forma (o contenido) más indicada para representar a la moral. De hecho, poco se sabe sobre esta consideración moral. Por ello es menester, como objetivo principal de esta investigación, el discernimiento semántico del “valor como moral”, porque como se verá a continuación, el valor no se agota en la moral. Dicha semántica (el significado de valor moral), tendría que ser abordada en un orden sincrónico y diacrónico (dado su origen lingüístico) pero, en este caso, será abordada, quizá de forma demasiado extendida, a como se procede en la “definición” de la lógica formal, es decir, del “género próximo” a la “diferencia específica”.

---

<sup>5</sup> No sé si Scheler hace este tipo de clasificación, pero, según mi experiencia, las personas pueden sopesar en mayor grado un valor moral (por llamarlo así) con respecto a otro, o descartar ese “otro valor” (aunque no sea totalmente). Por ejemplo, a alguien religioso le pueden parecer inverosímiles los valores filosóficos, o al menos, medianamente inverosímiles.

<sup>6</sup> Todos los referentes válidos del êthos, representados anteriormente, son muestras de ello.

## 5.1 El significado de valor moral

### 5.1.1 Géneros próximos:

El valor moral, según Aranguren, pertenece a distintas categorías; pertenece a la virtud, mientras pertenece, también, al talante, entre otros. Aunque la virtud y el talante sean homogéneos, en cuanto pertenecen a la héxis, no son siquiera equiparables<sup>7</sup>. Ahora bien, el valor pertenece a la virtud, como pertenece al talante. ¿Cómo identificar su género próximo? Además, el valor y el deber, parecen, más bien, equipararse en un determinado punto (como se mostrará a continuación); y la religión, no siempre determina al valor, directamente. Por lo que el talante y la virtud, son los géneros próximos del valor. Pero dichos géneros no serán desarrollados en exclusividad, pues, es necesario comprender sus distintas relaciones, para que, más allá de una simple identificación de género próximo y diferencia específica, se denote realmente qué entiende Aranguren por valor moral. Establezcamos, pues, las relaciones del valor con: la héxis, el deber, el talante, la virtud y la religión.

#### 5.1.1.1 La héxis y el valor:

La héxis es <<una complexión general del hombre más allá de las acciones aisladas>><sup>8</sup>, significa, además, <<modo de ser>><sup>9</sup>. La héxis no es sinónima del êthos, ni del talante, aún cuando en momentos determinados, según Aranguren, se les equipara. El modo de ser de la héxis es natural, es decir, es la constitución natural del ser humano como modo de ser, que determina o se convierte en êthos, al menos en parte. Es modo de ser que nos es dado, por lo que, si no lo cambiamos (infiero), se convierte en êthos; así mismo pasa con el talante. Ahora bien, ¿qué relación discierne Aranguren entre la héxis y el valor? La realidad dada (héxis), según veíamos al principio de esta investigación, es la constitución del ser humano, es decir, la identificación de éste último como un ser de posibilidades; y los valores <<no son esencias preestablecidas, sino, como dice Zubiri, pura y simplemente posibilidades apropiables. El valor no es sino la deseabilidad de las cosas, la conveniencia de la realidad con lo que el hombre apetece>><sup>10</sup>. Los valores son, pues, posibilidades emergidas a partir de la constitución humana, de la héxis. No hay tal objetividad de los valores, como según Aranguren, pretenden los cultivadores de la <<ética de los valores>>, pues estos (los valores) emergen

---

<sup>7</sup> Como se ha visto en repetidas ocasiones, la virtud es, por lo general, una fuerza moral, mientras el talante es un estado de ánimo.

<sup>8</sup> Ibid., pág. 236.

<sup>9</sup> Ibid., pág. 22.

<sup>10</sup> Ibid., pág. 235.

de la subjetividad. <<Toda valoración es una subjetivación>><sup>11</sup>, afirmó Aranguren, siguiendo a Heidegger; es decir, los valores no son más que la consideración de las cosas, según valores (todavía no morales), con lo que el ser humano indistintamente desee. Los valores no son, como antes quedó dicho, <<nada que flota vaporosamente, irrealmente, en un reino platónico de esencias separadas y fantasmales, sino, pura y simplemente, el ser mismo en cuanto conveniente al apetito, en cuanto deseable y querido>><sup>12</sup>.

Por tanto, el valor es todo lo que se desea, en cuanto posibilitado por la realidad dada (héxis). Pero lo deseado puede ser distinto, no sólo entre diferentes personas, sino también en las distintas etapas y situaciones de un ser humano; es decir, hay un mar de posibilidades, en las que el ser humano ha de elegir, porque está obligado a hacerlo<sup>13</sup>. Por eso mismo los valores son, <<posibilidades apropiables>>; expresiones apropiables del deseo.

#### 5.1.1.2 El deber y el valor:

El deber es, por su parte, un reduccionismo moral, piensa Aranguren, <<pues es patente que muchas acciones sería *bueno* que se llevasen a cabo, aun cuando de ningún modo puede decirse que constituyen *deber*. El deber es, por decirlo así, la cara negativa, coercitiva, obligatoria del bien moral>><sup>14</sup>. Ahora bien, aún cuando el deber no sea suficiente para fundamentar al bien, sí es un referente válido del *êthos*<sup>15</sup>.

El deber, aunque sea suficiente como referente moral en sí (ello no implica, como se acaba de ver, de hecho, que lo sea), no es suficiente para nosotros. ¿Acaso el deber, aunque sea un referente válido de la moral, al igual que el bien en cuanto tal, nos remite a un contenido moral? Claro que no. Por ello, el deber como referente moral, constituye en ser, o estar fundado en el valor, según Aranguren pues, al ser inasequible el contenido moral del deber, la especificación de lo se “debe” hacer y lo que no se “debe” hacer se patentiza su fundación en una <<plenitud ideal>>, la cual el valor representa; es decir, si <<se debe hacer algo es siempre porque ese algo es valioso>><sup>16</sup>. El deber desemboca en el valor, por

---

<sup>11</sup> Ibid., pág. 71.

<sup>12</sup> Ibid., pág. 75.

<sup>13</sup> La justificación de este punto fue desarrollada en el capítulo: Moral como estructura. (Sección: 4.1.1).

<sup>14</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 581. P.M.

<sup>15</sup> Ello no es necesario fundamentar aquí, pues, como se verá a continuación, es indiferente que sea un referente moral, válido por sí mismo.

<sup>16</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 235.

su falta de referente. La ética del deber es, por tanto, una ética de los valores. Dicha desembocadura, es una inferencia de Aranguren, hecha a partir de la equiparación del deber y el valor que, según él, se da entre estos dos términos, por haberse llamado al valor (designación hecha por los cultivadores de la ética de los valores), como al deber, <<plenitud ideal>>.

Es cierto, con lo dicho hasta el momento parecería más bien que el valor es el género próximo del deber. Ello no es así, como se verá a continuación. Aranguren afirmó que todo deber es, pues, valioso. Pero, ¿todo es valioso, en cuanto que constituye un deber? La consideración del valor hasta aquí ha sido principalmente, expresada de manera general, veámosla en relación a lo moral. Todo lo valioso es deber, sí y sólo sí, se considera dicha relación en términos estrictamente morales; dado que el deber y el valor son conceptos que desbordan a la moral. Por lo que Aranguren, más que hacer desembocar los deberes en los valores, lo que hace es equipararlos en la idealización. Ahora bien, ¿por qué a partir de la relación entre estos dos entes, se podría denominar la moralidad?<sup>17</sup>

### 5.1.1.3 El talante y el valor:

El talante también puede ser, como se dijo líneas arriba, héxis; es decir, la determinación (total o parcial) de la héxis en el êthos. Ahora bien, como se sabe, un “género próximo” puede convertirse en “diferencia específica” o viceversa<sup>18</sup>. El talante en cuanto filtro, por decirlo así, como hábitos emotivos constituye un género próximo para el valor. El valor, aunque sea lo que se desea no es, pues, único; valores, como se vio, los hay de distintos tipos. Esos “distintos tipos” son determinados, según Aranguren, por el talante, entre otros. Un valor no puede ser el mismo en cuanto que el talante de una persona sea de un o otro modo: <<Sólo un heideggeriano puede valorar más alto el *tedio* que el ocio, pues la relación entre ambos es, para cualquiera, la que media entre lo vacío y lo lleno>><sup>19</sup>. <<La *raistone*, vida fácil y segura, aparece, a los ojos de un pensador de época de crisis (como Heidegger), al juicio de un filósofo de la *existencia* difícil, insegura y amenazada, como naturalmente irreal y más boba que verdadera>><sup>20</sup>; es decir, la valoración, lo apetecido como bien, es preponderado, en este caso el tedio sobre el ocio, pues, el temple determina a la valoración.

---

<sup>17</sup> Aranguren no responde a dicha interrogante.

<sup>18</sup> CUSTODIO, Sergio, **Introducción a la lógica**, (Guatemala, Oscar de León Palacios, 2002), págs. 24-25.

<sup>19</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 632. B.T.

<sup>20</sup> Ibid.

Por tanto, el talante, indistintamente que represente a la héxis determina a los valores, en cuanto que estos responden a la situación, en cuanto no prescinden del talante. Sin embargo, la <<sinceridad no agota la realidad anímica. El alma tiene muchos repliegues y contradicciones. Por debajo de la *doblez* deliberada hay una *doblez* constitutiva>><sup>21</sup>. ¿Acaso esto denota que no se puede identificar al talante como género próximo del valor? No, a lo sumo nos dicta que el talante no es el único referente, el único género al que pertenece el valor.

#### 5.1.1.4 La virtud y el valor:

Aranguren concibe al ser humano como un ser de proyectos, de posibilidades; es decir, las ideas no son paradigmas o arquetipos de los cuales participamos, sino son una proyección del ser. <<Las ideas, los pensamientos, los bienes, los valores y los deberes son ideas, pensamientos, bienes, valores y deberes *del* ser; parten de él y vuelven a él>><sup>22</sup>. “El ser no es en cuanto vale; sino el valor es en cuanto que ser”<sup>23</sup>. No se puede, pues, equiparar una valoración o apropiación humana, con el ser.

Ahora bien: <<Las virtudes son incorporaciones o apropiaciones del bien>><sup>24</sup>; y los valores, no son más que apropiaciones de posibilidades; y dado el contexto moral, dado que el valor desborda a la ética<sup>25</sup>, la ética de los valores desemboca en ética de virtudes, es decir, los valores se convierten en “morales”, en apropiaciones del bien, en tanto participan de las virtudes; silogísticamente:

Las virtudes son apropiaciones del bien;  
no hay <<valores sin apropiabilidad y apropiación>>;  
por tanto, los valores son virtudes.

Este es, sin duda, un razonamiento inválido: del hecho que las virtudes y los valores pertenezcan a la clase “apropiación del bien”, por antonomasia, no se sigue que sean correlatos. La virtud y el valor, de hecho, son una manera distinta de representar al bien. La virtud es: <<héxis, procedente de libre elección, consistente en un <<término medio>> en relación con nosotros –apelación al *hic et*

---

<sup>21</sup> Este punto no lo justifica Aranguren.

L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 121.

<sup>22</sup> Ibid., pág. 149.

<sup>23</sup> La consideración de la relación del ser, así expresada, es mía. Pero consiste en una lectura, casi literal del pensamiento de Aranguren.

<sup>24</sup> Ibid., pág. 234.

<sup>25</sup> Pues, se puede valorar cualquier cosa. No por ello, nuestro objeto de valor tiene que ser moral. ¿Es moral el pan o el agua... considerados en sí mismos, a partir de una simple valoración de gusto?

*nunc* (aquí y ahora) de cada cual, a la realidad circunstancial y a la prudencia-, regulada por el *logos* como lo regularía el hombre prudente>><sup>26</sup>; mientras que los valores son, según Aranguren, simplemente <<posibilidades apropiables>>. El término por el que se inclina Aranguren para representar al bien, no es el valor, sino la virtud. La virtud es algo más elaborado (lo cual, claro está, no implica que sea más o menos moral, si es que se puede cuantificar la moralidad)) con respecto al valor. La virtud es fuerza moral<sup>27</sup>, es el hacernos por medio de la elección, y llevada hacia lo moral, la mejor elección, según la circunstancia, según la norma moral; es decir, la virtud contiene elementos de voluntad y de racionalidad, además, de sus referentes morales. Mientras que el valor, no implica nada más que aquello bueno que puede ser apropiado, según sea deseable, lo arbitrario. Por tanto, la virtud no necesariamente es deseada, mientras que el valor, sí.

Cuando piensa Aranguren que la ética de los valores desemboca en la ética de las virtudes, lo que está expresando no se reduce a una consideración inválida entre la virtud y el valor moral, sino, como se mostrará líneas abajo (sección: 5.1.2.2 ¿El valor posee diferencia específica?), lo que realmente identifica a la virtud como género próximo del valor moral, es que ambas son fuerzas, pero sólo la virtud es una fuerza moral.

En el anterior capítulo quedó expresado, cómo las virtudes tienen un grado preponderante con respecto a los valores. Ahora bien, los valores son, por antonomasia, virtudes, pero las virtudes no son valores, aun cuando su relación lógica sea inválida<sup>28</sup>.

#### **5.1.1.5 La religión y el valor:**

Hasta aquí hemos visto la relación del valor con entes que no proporcionan contenido moral, según Aranguren, como quedó expuesto en el anterior capítulo, aun cuando el talante y la virtud sean géneros próximos del valor. Ahora bien, al no establecerse, o no poder establecerse un bien con contenido moral: <<Lo que realmente habría, y de lo que la ética tendría que ocuparse, es de una pluralidad de bienes, y a lo más que podría aspirar es a establecer entre ellos una jerarquía de valor>><sup>29</sup>. Esto lo establece así Aranguren, tras equiparar la felicidad con el

---

<sup>26</sup> Dicha definición la tomó de Aristóteles. Ibid., pág. 236.

<sup>27</sup> Ibid., págs. 211-214.

<sup>28</sup> La relación inválida en el razonamiento concerniente a los valores y las virtudes no es algo que distinga Aranguren, sino que comete.

<sup>29</sup> Ibid., pág. 171.

supremo bien, y tras concebir la imposibilidad de un único bien concreto, con contenido moral; es decir, un bien sin contenido moral, está fundado en la valoración humana, y según el caso (cada persona), en la propia <<jerarquía de valor>>. Pero la valoración, es decir, la identificación del valor (o valores) como referente moral por sí mismo, desborda a lo meramente moral. Veamos esto último. Se hacía mención líneas arriba, “que no necesariamente deseamos todo lo que queremos”, que la voluntad expresada como el “querer” no se reduce a puros deseos, sino que puede, y de hecho se da así, expresar, aunque sea indirectamente, a la racionalidad. Ahora bien, se puede <<querer el bien moral>> piensa Aranguren, pero ello no implica, que porque algo sea deseable, es decir, constituya un valor (dado que lo deseable no representa totalmente a la voluntad), sea un bien moral. Se puede desear, pues, cualquier cosa (infero). Pero pensar que lo deseable o lo querido (acto de voluntad) no implican un bien moral, sin más, implica que se ha aceptado una moral, a partir de la cual se está: “juzgando”<sup>30</sup>. Lo cual, ni siquiera Aranguren supera, del todo<sup>31</sup>. Ahora bien, a partir de la desacreditada anarquía moral, el filósofo español, no pretende demostrar las verdades de la religión: <<la demostración de la existencia de ese ámbito incumbe a la metafísica y teología natural, no a la ética>><sup>32</sup>, sino, como quedó expuesto en el anterior capítulo, identificar a la religión como una necesidad humana, dada nuestra <<indigencia>>.

Ahora bien, la voluntad es limitada, según Aranguren, y, por ende, lo deseado (el valor) también. Aunque se pueda <<querer el bien moral>>, ello no implica que se pueda obtener. Lo único que la voluntad nos puede dar, dada la experiencia, piensa Aranguren, al menos en parte, es la <<buena conducta>>. La felicidad y la beatitud o bienaventuranza, nos tiene que ser dada.

El valor, por tanto, para ser considerado moral, no puede partir de sí mismo como contenido moral, sino que tiene que recibir sus dictámenes de la religión, al menos, de la moral implícita en ésta.

---

<sup>30</sup> Consideración propia.

<sup>31</sup> Por ejemplo, en la cita: <<¿constituirá la felicidad en un bien del alma misma? Sí y no. No puede ser esencialmente un bien exterior al alma porque en la jerarquía de los bienes –bienes exteriores, bienes del cuerpo, bienes del alma- los bienes exteriores son los de menos valor. Pero, por otra parte, tampoco ese bien supremo puede ser el alma misma; de lo contrario, todos poseeríamos en el acto la felicidad y no tendríamos que buscarla desde nuestra indigencia>>.

Ibid., págs.173-174. Lo que plantea, conforme al valor, es que los bienes exteriores son los de menor valor, infero, dado su cristianismo, dada su *felicidad entendida como trascendencia*, dada su visión en donde los bienes exteriores, en sentido moral cristiano, no pesan como el alma, como la felicidad; por decirlo así, son menos buenos.

<sup>32</sup> Ibid., pág. 124.

## 5.1.2 Diferencia específica:

### 5.1.2.1 Consideraciones sobre erróneas definiciones del valor<sup>33</sup>:

Tras la connotación que hace Aranguren del valor, es decir, su identificación como virtud..., es muy difícil predicársele una “diferencia específica”. La diferencia, o las diferencias específicas del valor, podrían consistir, por ejemplo, en el <<cambio moral>><sup>34</sup>. Dicho cambio puede ser expresado en la <<desmoralización>> de nuestros días; en la pérdida, no realmente de valores, sino de principios morales (no concierne justificar este punto ahora). Ahora bien, como quedó expresado al final de la cita anterior, los cambios morales no son propios de los valores, aún cuando la “valoración” de un valor moral implique cambio, sino que unívocamente podrían ser aplicados a las virtudes, bienes, valores, etc.

Líneas arriba quedaron citadas las principales designaciones de Aranguren con respecto al valor, a saber: <<posibilidades apropiables>> y, la <<deseabilidad de las cosas>>. Ahora bien, las <<posibilidades apropiables>> no necesariamente implican un orden moral, al igual que la <<deseabilidad de las cosas>>. Además, si se define al valor como: “posibilidades apropiables del bien moral”, no se le distingue de la virtud. Sin embargo, la deseabilidad es coextensiva al valor; es decir, siempre que deseamos, valoramos<sup>35</sup>. Por lo que lo único que caracteriza al valor moral, es la deseabilidad, en este caso, del bien moral. Ahora bien, que deseemos el bien moral, no implica que nos sea dable obtenerlo a partir del mero deseo.

Otro elemento a tomar en cuenta es, “la aprehensión del valor”, ya no sólo como posibilidad, sino como proceso humano. Aranguren lo discierne en el pensamiento axiológico de Max Scheler: <<Hay una función cognoscitiva del valor a cargo del sentimiento, como hay una función cognoscitiva del ente a cargo de la inteligencia. Ambas discurren separadamente, por lo cual la ética de ningún modo está subordinada a la metafísica>><sup>36</sup>. Pero este sentimiento, aclara (Aranguren), es

---

<sup>33</sup> Es necesario proceder de esta manera, es decir, identificar lo que no es el valor moral, pues esta no es una definición ordinaria, donde no se justifica, ni el género próximo, ni la diferencia específica, sino una investigación, un ensayo, una tesis.

<sup>34</sup> Sobre lo que entiende Aranguren por cambios morales, no hay mejor cita que ésta: <<No hay – dice Zubiri- un cambio intrínseco, aditivo o por conexión física, sino una conexión de implicación intrínseca: la realidad moral es la que, desde sí misma, hace posible el cambio. Se da aquí un *desarrollo* de la moral, pero no propiamente un cambio; la explicación de posibilidades implicadas en una misma idea del hombre. Cuando esta explicación ya no continúa y cuando la moral concreta, en vez de mantenerse, lo que hace es deformarse, llega un momento en que se yugula la moral de ese grupo social y ya no queda más salida que el cambio radical de esa sociedad>>.

Ibid., pág. 186. Esto denota, por qué se transforma la moral, y por ende, los bienes, los deberes, las virtudes, los valores, etc.

<sup>35</sup> Aranguren no justifica este punto.

<sup>36</sup> Pág. 179.

<<sentimiento intencional>>, por lo que dicha separación es <<inadmisible>>, dado que: <<La inteligencia humana es, como ha hecho ver Zubiri, constitutivamente sentiente, y, por tanto, los sentimientos intencionales, cuando verdaderamente lo son, son una modulación de la inteligencia>><sup>37</sup>. La ética de los valores entendida así, queda, por tanto, descartada. La <<recta decisión (moral) de una situación>> se da a veces, en presencia de la situación, o en la deducción de una norma abstracta aplicada a esa situación (depende además de la capacidad intelectual de las personas); es decir, el valor moral no se aprehende a como se aprehenden las verdades de las cosas, independientemente de la metafísica, por medio de puro sentimiento, sino que a partir, o al menos por modulación de la inteligencia<sup>38</sup>.

Por tanto, la diferencia específica del valor moral no es el cambio moral pues, no le es exclusivo con respecto a los otros bienes morales, a saber: virtudes, deberes...; además, el valor moral no se diferencia de la virtud, más que por su carácter de “deseabilidad”; y por último, tampoco se diferencia por su modo de aprehensión, como identifica Max Scheler, pues, la constitución humana es mezcla de inteligencia y sentimiento. Ahora bien, lo único que caracteriza al valor moral, parece ser su coextensiva relación con el “deseo”. Sin embargo, como se verá a continuación (siguiente sección), eso no implica que el valor sea válido como referente moral. En definitiva, el valor no puede ser “moral”, si no es equiparado a la virtud, es decir, no tiene sentido representar al bien moral por medio del valor, exclusivamente.

### **5.1.2.2 ¿El valor posee diferencia específica?**

En el primer capítulo quedó referido, que la vida no se atomiza en actos, sino que es una “unidad conectada”, es decir, no existen los actos indiferentes. Ahora bien, los actos producto de la constitución humana son, según Aranguren, los <<actos de voluntad>> y los <<actos de conocimiento>>; es decir, hay actos que responden a la voluntad, y hay actos de aprehensión, de conocimiento. Todos estos actos no se posibilitan, por tanto, como hechos aislados, ni ajenos a las <<vivencias>>; es decir, no hay actos puros. La voluntad, por su parte, es expresión de pasiones, de impulsos, de sentimientos, de emociones, de elementos racionales, etc. Y la inteligencia es, como se vio, sentiente.

---

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Para Aranguren, la constitución humana no es ni puro sentimiento, ni pura inteligencia, sino inteligencia sentiente. Por lo que no se aprehende ni por pura inteligencia, ni por puro sentimiento.

Lo anterior expresa que la voluntad se conforma a base de una serie de elementos; no es pura, no es un ente dissociado de la naturaleza humana, sino es expresión de la misma. Ahora bien, los elementos de la voluntad, de la naturaleza humana, Aranguren los denomina: fuerzas. Los <<impulsos, tendencias, sentimientos, emociones o pasiones>><sup>39</sup> son <<fuerzas del alma>>. Ello se debe, a que todos estos elementos o fuerzas se constituyen como, indiferentemente que sean coextensivos entre sí, esencia humana, por decirlo así, el motor de nuestro ser. Ahora bien, Aranguren define a los sentimientos intencionales siguiendo, según aclara, al pensamiento de los <<filósofos de los valores>>, como: <<actos de la inteligencia práctica posidente que constituye el sentido moral>>; es decir, son una especie de resultante entre el dictamen de la inteligencia por medio de los sentimientos<sup>40</sup>. Ello no implica, además, que los sentimientos siempre sean intencionales; pero eso sí, son coherentes a la constitución humana. Por tanto, la inteligencia no puede captar un bien moral, por ejemplo, un valor, si no actúa concomitantemente con el sentimiento dado que el sentimiento es modulado por la inteligencia.

Por su parte, la virtud recibe su referente moral de algo extrínseco, como la religión, y a la vez es fuerza moral en cuanto, por tanto, no puede prescindir de las denominadas <<fuerzas del alma>>, en general, del sentimiento. La virtud nos ayuda a moderar, a dirigir... nuestros sentimientos conforme al bien moral pero, a lo más que puede aspirar es a, por así decirlo, encauzarlos, pero no a modificar nuestra estructura dada, nuestro páthos, nuestro temperamento o talante. <<Lo mismo es uno que en otro caso siempre es verdad que al hombre moral se le conoce, según dijo Aristóteles, como al buen zapatero, por el partido que sabe sacar del cuero, bueno o malo, que le ha sido dado>><sup>41</sup>. Ahora bien, el valor es pues, como la virtud, fuerza del alma. Sin embargo, no se puede asimilar la moral por medio del valor pues, el valor es una fuerza, la expresión del deseo, y estas fuerzas son modulación de la inteligencia. El valor se queda en el género próximo de la virtud, es decir, la o las fuerzas del alma, pero no denota nada específico a partir de ello. ¿Dónde queda el carácter de deseabilidad del valor moral ahora?

Por tanto, no puede entenderse la moral a partir del valor (como expresión exclusiva del deseo), en cuanto nuestra realidad moral no se reduce a sentimientos. La ética de los valores desemboca en ética de las virtudes, en cuanto que los valores se entiendan como virtudes. Pero los valores por sí mismos no poseen una diferencia específica con respecto a las virtudes y es más, como expresión de los deseos son, pues, un sinsentido.

---

<sup>39</sup> Ibid., págs. 210-218.

<sup>40</sup> Aranguren no desarrolla esta idea.

<sup>41</sup> Ibid., pág. 218.

### 5.1.3 Consideraciones finales:

Aun cuando esta investigación se circunscribe, principalmente, al significado de valor moral, a partir de la ética de Aranguren, dentro de sus objetivos específicos quedó indicado y justificado, también, la necesidad de relacionar a los valores con la crisis moral actual. Al respecto, Aranguren no se atreve a afirmar que nuestra época representa una <<moralidad mayor>> con respecto a épocas anteriores. ¿Cómo medir eso? Lo resaltado por el autor es una crisis, sí, pero crisis de los principios morales.

Como piensa Aranguren, los principios morales determinan los códigos morales, y así conforman el contenido de la moral. Pero, ¿por qué señala Aranguren a la crisis actual de la moral como crisis de principios? Los principios morales han sido sustituidos en la actualidad, tanto en la way of life, como en la moral implicada en la religión. En cuanto a la religión señala el autor que, según estadísticas de finales de los 60's, en los Estados Unidos, el 95% de la población creía en Dios. Sin embargo la tendencia era <<llevar en este mundo una vida lo más confortable posible>>. Del porcentaje de los creyentes, el 54% reconocían <<que su fe religiosa no produce ningún efecto en su conducta por lo que se refiere a la política y los negocios>><sup>42</sup>. Quiere decir esto, que el código moral de las personas estadounidenses en esa época obtenía su referente moral a partir de principios ajenos a la religión; la religión está dejando de ser la fuente de la moral.

Además, distingue Aranguren, siguiendo al profesor Daniel J. Boorstin, el tránsito de la palabra valor entre diccionarios antiguos y actuales de sociología. En los antiguos, la definición es, por ejemplo: <<lo que es digno de estimación por sí mismo: lo que posee una razón intrínseca de estimación>><sup>43</sup>; mientras que en la actualidad, el valor es definido como: <<pl. en *Sociología*: Actos, costumbres, instituciones, etc., considerados en un modo especialmente favorable por un pueblo, un grupo étnico, etc. >><sup>44</sup>.

Con lo dicho sobre los contenidos morales en esa época de Estados Unidos (la cual no es muy distinta a la nuestra), y el tránsito de la connotación del valor como la característica de las cosas, como lo digno de estimación, por sí mismo, a una especie de subjetivación, se puede inferir: la consideración del valor por sí mismo, aun cuando no concuerde con lo que se desee es, pues, una virtud; y la consideración del valor como lo favorable a un pueblo, grupo étnico, y desde luego, a una persona, constituye, más bien, un valor entendido como deseo.

---

<sup>42</sup> L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 599. P.M.

<sup>43</sup> Ibidem., pág. 600. P.M

<sup>44</sup> Ibidem.

La crisis actual constituye crisis de principios, pues, dichos principios determinan a los bienes morales, y por ende, al valor moral. Quizá el mayor problema de nuestra mundo actual constituya, aun cuando no lo discierne Aranguren, la consideración de la moral exclusivamente a partir o por medio de valores pues estos, así expresados (concomitantemente a los deseos), no radican en la modulación del sentimiento por medio de la inteligencia, es decir, carecen de fuerza moral.

## 5.2 Recapitulación de los resultados obtenidos

El valor es todo lo que se desea, en cuanto posibilitado por la héxis humana, por lo que no se puede equiparar una valoración o apreciación humana, con el ser. Además, se equipara (el valor) con el deber, pues, este último, por sí mismo, no proporciona ningún contenido moral, de hecho, ningún contenido; no nos dicta nada con respecto a lo que hemos de hacer y lo que hemos de dejar de hacer; el deber necesita del criterio del valor. El talante, por su parte es, conjuntamente con la virtud, el género próximo del valor. La valoración de las cosas, son determinadas por el estado de ánimo, por el talante, pues, la valoración posee como criterio al sentimiento. La virtud, por su parte, es fuerza moral, apropiaciones del bien, etc., al igual que el valor moral; de ahí pretende Aranguren desembocar la ética de los valores en la ética de las virtudes. Pero el valor, a diferencia de la virtud, se funda en la deseabilidad; y ésta, la “deseabilidad” parece ser la característica fundamental del valor. Sin embargo, si se fundase, piensa Aranguren, una ética de los valores objetivamente, a lo más que se podría aspirar es a una <<jerarquía de valor>>; es decir, necesitaríamos aceptar que para algunas personas, por ejemplo, los bienes morales de mayor valor son los religiosos, como para otros los vitales, etc. Eso, piensa Aranguren, además de fundar el valor moral o el bien moral en la consciencia, nos llevaría a una anarquía moral. Es necesario, para pretender una <<existencia mejor>> fundada, por ejemplo, en la <<Regla de oro>>, de que, si es que se puede catalogar al valor como bien moral, que reciba sus dictámenes de la religión. Y específicamente en el caso del filósofo español, de la religión católica, al menos, del buen talante, a saber: la <<esperanza, confianza, fe, paz>>.

Sin embargo, aun cuando el valor moral posea un género próximo (teniendo en cuenta que se equipara con lo deseable), no se le puede discernir, siquiera, una diferencia específica. Ahora bien, se asocia el valor con los bienes morales, como hasta Aranguren llega a hacer, cuando piensa a la vitalidad, la profesión, la religiosidad, etc., como valor<sup>45</sup>. Pero la designación de estos elementos como valor, responde, más bien, a la época, que a sus principios. Aranguren expone su anexo: <<La situación de los valores hoy>> para adaptarse a lo que se asocia en su contexto como bien moral, y de hecho lo señala, <<no se contrae aquí (en este anexo) compromiso filosófico alguno con la teoría de los valores>>; es decir, en el momento que Aranguren expone la moral por medio del valor, es para adaptarse a los tiempos actuales, aun cuando no sea un seguidor de la ética de los valores. Ahora bien, el valor no puede diferenciarse por medio de los cambios, pues los bienes, las virtudes, los deberes, etc., están constituidos por cambios, también. La aprehensión por medio del sentimiento tampoco puede ser una diferencia del valor

---

<sup>45</sup> Ibidem., págs. 609-616. P.M.

moral, pues el ser humano es inteligencia sentiente, es decir, el sentimiento es modulación de la inteligencia; no es posible partir exclusivamente del sentimiento, cuando éste no puede prescindir de su conexión a la inteligencia. Por último, hay que comprender que el ser humano está constituido por fuerzas, a saber: <<impulsos, tendencias, sentimientos, emociones o pasiones>>; y estas fuerzas, aun cuando la virtud es una fuerza moral, no pueden determinar la vida moral por sí mismas pues, como parte de la naturaleza humana están sujetan a las modulaciones de la inteligencia.

Por tanto, al ser el valor moral exclusivamente una fuerza (el deseo) es, un sinsentido considerar la moral a partir o por medio de dicho bien pues, el deseo por sí mismo no es dable en nuestra constitución humana.

## 6. ESCRUTINIO DE LAS PRINCIPALES IDEAS ÉTICAS DE ARANGUREN<sup>1</sup>

La ética de Aranguren no puede considerarse, sin más, como un tipo de ética determinada totalmente por la moral implícita en la religión, sino como un tipo de ética que en definitiva es (por ejemplo, cuando equipara el bien y la felicidad a partir de la religión; cuando equipara a la realidad buena con el ser a partir de la metafísica; cuando identifica a la <<experiencia de la vida>> como conocimiento; o cuando establece la filosófica <<moral prospectiva>>) subordinada a diferentes fundamentos, a saber: religión, metafísica, experiencia, filosofía; aun cuando la religión constituya un papel preponderante.

La ética de los valores, además, no constituye el fundamento de la moral en el filósofo español, por ser (los valores) como se vio, inválidos como referente moral. Ahora bien, ¿es posible fundar la moralidad en los valores? ¿El sentimiento es totalmente modulación de la inteligencia? ¿Realmente somos una <<inteligencia sentiente>>? Los valores entendidos como posibilidades apropiables, no son más que “objetos de deseo”, es decir, son entes que por alguna razón producen “deseabilidad”. Pero dicha deseabilidad, no está absolutamente conectada con la intelectualidad: ¿acaso un bebé piensa que necesita comida, y a partir de ello llora? No. Afirmar que el sentimiento es modulación de la inteligencia, significa que todo tipo de sentimiento, o como dice Aranguren, todo tipo de fuerza humana es modulada por la inteligencia. Ahora bien, el deseo es sólo un tipo de fuerza, es decir, no representa a todo tipo de sentimiento, y más importante aún, denota con el ejemplo anterior<sup>2</sup> (el concerniente al bebé), que el sentimiento “puede ser modulación de la inteligencia”, pero no necesariamente inteligencia. Por lo que es notable que Aranguren, va demasiado lejos. Pero, ¿el sentimiento modula a inteligencia? No<sup>3</sup>. Realmente estas fuerzas dependen, no sólo de cuál es su ser, sino de la situación. La inteligencia suele determinarnos, por ejemplo, cuando

---

<sup>1</sup> Lo que se expondrá en este capítulo, viene a ser una especie de mezcla entre la consideración de los objetivos del anteproyecto, las conclusiones, mi visión con respecto a esta ética, a manera de ensayo.

<sup>2</sup> De un juicio particular verdadero (algunos deseos no son modulados por la inteligencia), por incurrir en contradicción, se sigue que el juicio universal (todo sentimiento es modulación de la inteligencia), es falso.

<sup>3</sup> ¿Acaso no hay deseo en el matrimonio, por parte de muchas mujeres de nuestro medio, cuando a partir de la inteligencia han asociado dicho deseo con lo referido a una existencia mejor? ¿No deseamos, acaso, lo que creemos (inteligencia) mejor? Hay casos, donde esta determinación (de la inteligencia al sentimiento) es muy difícil manifestarse, por ejemplo, en la toma de decisiones que efectúa, ya sea alguna persona inmersa en una pareja amorosa, o ambas personas (inmersas en dicha pareja). Ahí, donde el sentimiento tiene tanta fuerza, la virtud actúa como fuerza moral, en cuanto encamina al sentimiento a ser desechado, como cuando se decide terminar un tipo de relación así. La inteligencia modula al sentimiento, inclusive, a asociar, a hacer sentir, que la persona X es la persona amada, es el bien, es la felicidad, o al menos, la fuente del placer o, como en el ejemplo inmediatamente anterior, lo contrario.

sentimos culpa, tras haber aceptado, por medio de la inteligencia, evidentemente, principios morales. La moral es al igual que la virtud..., pues, una fuerza.

A partir de lo anteriormente expuesto, ¿se puede catalogar el “valor moral” como un sinsentido? Ello dependería, de si el deseo referido a la moral, siempre está ligado a la inteligencia. Si pretendemos establecer el deseo en general, cualquiera que éste sea, indiferentemente de la situación, etc., como referente moral, entonces la moralidad consistiría, en la pauta que marque el deseo; es decir, la moral puede ser, cualquier cosa. Ello nos llevaría a una anarquía moral, y como mostró Aranguren (ver sección: 4.2.1.3), el relativismo es inválido como referente moral. Ahora bien, si pretendemos fundar la moral a partir de principios, cualesquiera que estos fuesen (religiosos, metafísicos, experienciales, filosóficos), utilizamos a nuestra inteligencia, modulamos el sentimiento, indiferentemente del grado. En este último caso, el deseo está relacionado con la inteligencia, es una modulación de la misma, no es puro (en cuanto su relación con la inteligencia); es decir, la moralidad “no” está basada en lo que dicta el deseo (nos podemos sentir mal, aun cuando actuemos conforme al principio moral), sino en lo que dicta el principio obtenido por medio de la inteligencia. Por tanto, podemos decir, junto a Aranguren, el valor moral (a partir de la adopción de principios), entendido como deseo, es un sinsentido.

Aranguren exageró el papel de la inteligencia en la determinación del sentimiento, hay excepciones<sup>4</sup>, pero, a medida que la intelectualidad se desarrolla en el ser humano, desde la infancia, se hace quizá más visible el papel modulador de la inteligencia en el sentimiento. Por eso, hablar de virtudes (sin pretender, desde luego, identificar el significante de la virtud o del valor, de manera estricta, a sus significados, cualesquiera que estos sean) tiene sentido, mientras que como muestra Aranguren con respecto a valores morales, no. Dado que los valores, como se vio, no se pueden posibilitar por sí mismos como principios, pues, reciben sus dictados de la inteligencia, a medida que el ser humano se desarrolla.

El filósofo español no lo desarrolla así, pero, si categorizamos el valor como referente moral, entonces estamos permitiendo que el deseo, el cual como vimos es modulado, en este caso, por medio de la inteligencia nos dicte, cualquier cosa. Podríamos pensar, y sólo pensar, que lo bueno es lo que nos hace sentir bien, lo que nos hace sentir felices, o mejor dicho, lo que nos produce placer. Pero, ¿a qué responde el deseo, el valor, el referente moral? ¿Acaso el deseo, el valor entendido sin el uso del raciocinio, podría darse cuenta lo importante, de hecho, para la construcción del deseo, de identificar la importancia de satisfacer, al

---

<sup>4</sup> Con ello no pretendo deslegitimar la tesis que indica que el ser humano es una <<inteligencia sentiente>>, sino indicar la relación entre la inteligencia y los sentimientos, en la moral.

menos en algún grado, el deseo de los demás, para a partir del sacrificio de dichos deseos propios, obtener placeres mayores, en definitiva, identificar el objeto del deseo? No.

Ahora bien, a partir de la consideración donde el deseo es inválido como referente moral, ¿realmente Aranguren tiene razón en cuanto que considera a la religión como el referente moral por excelencia? ¿Acaso no nos es posible concebir la Regla de oro, o algún otro principio moral, a partir de nuestra realidad dada? Como se vio, según Aranguren nuestra vida queda impresa en el *êthos*, en la realidad adquirida; es decir, nuestra realidad dada por naturaleza, junto a nuestra realidad adquirida (aun cuando esta última es posibilitada por la realidad dada), forman o forjan nuestra personalidad moral. Con lo cual, ¿sería válido afirmar que dicha personalidad está circunscrita, en cuanto a sus modos propios, a los dictámenes de la religión? No. Aranguren hace ver la existencia de distintos referentes válidos morales, como las <<ways of life>>, los cuales, por decirlo así, necesitan de cierta dirección, de principios válidos para todos, en definitiva, de la religión. Sin embargo, ello no nos hace explícito por qué debemos aceptar dichos dictámenes; ni siquiera si sólo pueden proceder exclusivamente de la religión.

Veamos esto último: Aranguren identifica la felicidad, como tendencia humana. Ésta, piensa, no puede alcanzarse o medianamente alcanzarse, sino es a partir de la *iustitia dei* (Justicia de Dios). La felicidad nos tiene que ser dada. Es por ello, infiero, que equipara al bien y a la felicidad. Sin embargo, ello no justifica que la Regla de oro, o algún otro principio moral, deba circunscribirse al conocimiento religioso (Aranguren da por sentado, la procedencia religiosa de dichos principios). En este plano, pues, poco importa<sup>5</sup>.

Ahora bien, ¿el buen talante que propugna Aranguren, nos sería suficiente, acaso, para alcanzar la felicidad? Podemos tener esperanza de un futuro mejor, indiferentemente de la aceptación de la religión como principio (o principios) moral (es). Pero, ¿y si ese futuro no llega, nos sentiríamos desdichados?

La religión no pretende ser en Aranguren el consuelo de nuestro mundo <<miserable, roto, caído, amargo, cruel, mortal>>, sino una especie de soporte de peso. Si se ama, por ejemplo, a una persona y si se piensa a esa persona como la fuente de nuestra felicidad, entonces, ¿cuándo esa persona ya no nos ame, o cuando ya no amenos a esa persona, seríamos infelices? Según Aranguren, sí. Porque al catalogar a dicha persona como nuestro bien, y dado que dicho bien ya no nos pertenece, por lo tanto, ya no seríamos felices.

---

<sup>5</sup> Dado que si los dictámenes que da la religión son válidos, es decir, nos representan lo bueno, en cuanto nos hacen felices, ¿qué sentido tiene, más que como mero conocimiento, identificar si es posible otro tipo de procedencia a los mismos principios?

Por otro lado, si los deseos no se trabajan, si no se les dicta dirección, etc., no se podría alcanzar la felicidad, no se podría actuar moralmente. Por ello, la virtud tiene un lugar preponderante para Aranguren, porque al menos, nos produce la satisfacción, de haber actuado correctamente. Aun cuando quizá algo tan grande como la felicidad, nunca nos sea dado.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

1. CUSTODIO, Sergio, **Introducción a la lógica**, (Guatemala, Oscar de León Palacios, 2002), 172pp.
2. BRUGGER, WALTER, **Diccionario de Filosofía**, (Barcelona, Herder, S.A., 2000), 734pp.
3. DICCIONARIO DE ÉTICA Y DE FILOSOFÍA MORAL K-W, (México, Fondo de cultura económica, 2001), 1788pp.
4. KANT, M. **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, (Colección Astral, tercera edición, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1967), 146pp.
5. L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), 348pp.
6. L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), 779pp.

**Ética, Obras completas**, es una compilación de los siguientes libros:

El protestantismo y la moral (136pp.);

Ética (344pp.);

La ética de Ortega (38pp.);

Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea (20pp.);

Propuestas morales (56pp.);

El buen talante (56pp.);

Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa (79pp.).

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

## REFERENCIAS ELECTRÓNICAS:

1. DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA, (Vigésima segunda edición), <http://buscon.rae.es/drael/>