

## ARANGUREN: UN FILÓSOFO DEL SUR FRENTE AL UTILITARISMO INGLÉS Y EL REALISMO ESCANDINAVO

CRISTINA HERMIDA DEL LLANO  
*Universidad Rey Juan Carlos*

La obra de Aranguren recorre diversos estadios, de los cuales el estadio ético constituye, a mi modo de ver, el verdadero epicentro. Esta dimensión vendría, en cierto modo, a corresponderse con su segunda etapa de pensamiento, cuyo inicio se sitúa en 1955 al acceder a la cátedra de Ética y Sociología en la Universidad de Madrid, aun cuando su tesis doctoral en Filosofía *El protestantismo y la moral*, publicada en 1954<sup>1</sup>, se inscribiera ya dentro de esta tendencia.

Es en este estadio en el que Aranguren se preocupa de estudiar las más novedosas doctrinas éticas, tales como la de la escuela utilitarista, analítica o marxista. Al tiempo que comienza una etapa, principalmente marcada por la moral pensada, en la que sus investigaciones giran en torno a la dimensión social de la moral individual, su distinción entre moral como estructura y moral como contenido, la consideración de la ética como el fundamento último de las relaciones sociales con sus respectivas derivaciones hacia el campo de la política y de la cultura en general, y su permanente empeño por hacer de la Ética y la Sociología dos materias vivas conectadas con la realidad concreta y actual.

Me gustaría resaltar que, aunque en la obra de Unamuno, Ortega o Zubiri no faltaban, desde luego, preocupaciones de índole ética, la ética no fue expresamente tematizada en nuestra filosofía clásica reciente hasta que Aranguren, continuador de todos ellos, comenzase a hacerlo a mediados de los cincuenta. Ciertamente es que, por entonces, se contaba con unos cuantos manuales escolásticos sobre los que basar la existencia de la materia. Sobra decir, sin

---

<sup>1</sup> Recogida también en LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *Obras*, Madrid, Plenitud, 1965, pp. 234 y ss. (En adelante simplificamos con su segundo apellido)

embargo, que los autores de tales textos permanecían por lo común de espaldas a la filosofía contemporánea y hasta ajenos a la modernidad.

Tres años después de ganar su cátedra aparecería su obra más conocida *Ética* (1958)<sup>2</sup>, que él había presentado como *Memoria de cátedra* y que, en mi opinión, serviría de referencia obligada a varias generaciones. Se trata de una obra contemporánea y personal, en la que incorpora un “talante” de rigor analítico, incrementado por la influencia que, durante esos años, iniciaría el neopositivismo lógico anglosajón en nuestro país con efectos, por cierto, tan altamente beneficiosos y progresivos. Al mismo tiempo, en esta obra se dejaría notar con fuerza la huella de Zubiri a la hora de distinguir entre “moral como estructura” y “moral como contenido”, distinción que, partiendo de la idea orteguiana de la vida humana como “quehacer”, le va a permitir subrayar que el hombre ha de hacerse una vida que no le viene dada hecha. De ahí que el hombre sea constitutivamente moral, y salvo casos patológicos, no le alcance la posibilidad de ser amoral, aunque, claro está, pueda optar por regir su conducta según estos o aquellos contenidos o pautas morales o inmorales.

La ética del profesor, ética docente, pero también ética vivida, como él mismo se ocuparía de precisar, supondría un puente hacia la innovación filosófica y una práctica cotidiana revulsiva y transformadora. En cualquier caso, su ética dejaría buena cuenta de ser una ética abierta: pues, por una parte, se abriría a la política: una política justa, que no deja de lado a los débiles; pero, por otra, se abriría a la religión: a la religión de un Dios sin imposiciones ni sermones, de un Dios deseoso de hacer el regalo de la felicidad, en palabras de Adela Cortina<sup>3</sup>.

Y junto al estadio ético se encuentra en el pensamiento de Aranguren el estadio moral, que, a su vez, se correspondería con su etapa vital, caracterizada por el obligado exilio, a partir de 1965, junto con los también entonces catedráticos Agustín García Calvo y Enrique Tierno Galván. Aparte de otras consideraciones, aquella triple expulsión, a la que se añadieron los castigos a los catedráticos Montero Díaz y Aguilar Navarro, junto a la dimisión de José María Valverde (“Nulla esthetica sine ethica”), tuvo el valor simbólico de reunir a estas tres corrientes de pensamiento tan difíciles de conciliar: el socialismo, la acracia y el cristianismo heterodoxo<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> ARANGUREN, J. L., *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

<sup>3</sup> CORTINA, A., “En la muerte de José Luis L. Aranguren. Cuatro historias”, en *ABC*. 18-04-1996, p. 51. Asimismo Vid. BONETE PERALES, E., *La ética entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989.

<sup>4</sup> Sobre éste y otros aspectos biográficos de Aranguren, vid. HERMIDA DEL LLANO, C., *José*

La razón por la que Aranguren fue acusado y, en consecuencia, expulsado del país, no obedeció como en el caso de Sócrates a la pretensión de querer introducir “nuevos dioses”, sino al mero intento de incorporar nuevas ideas y actitudes, en suma, de “dar una clase de ética al aire libre”, tal como él calificó su intervención en la manifestación estudiantil de febrero de 1965.

Este estadio moral se caracteriza porque la atención no se fija exclusivamente en la construcción teórica de la ética, sino también en los problemas morales concretos. En este periódico alternar entre España y América, surgirían obras como *Moral y sociedad* (1966); *El marxismo como moral* (1968) o *Lo que sabemos de moral* (1967)<sup>5</sup> que con el tiempo haría nacer una nueva obra, que enriquece y completa la anterior, *Propuestas morales* (1983)<sup>6</sup>, una de las mejores síntesis de su pensamiento, obras todas ellas, desde mi punto de vista, de las que se pueden extraer conclusiones para el tema que nos ocupa<sup>7</sup>, esto es, su postura ante el utilitarismo inglés y el realismo escandinavo.

## 1. Crítica de la sociedad occidental: utilitarismo y sociedad del bienestar

Jeremy Bentham en su obra *The Principles of Morals and Legislation* (1781) precisaba en el capítulo XIII: “el objeto general que todo Derecho tiene, o debería tener, básicamente, es el de aumentar la felicidad de la co-

---

Luis López Aranguren (1909-196), Madrid, Ediciones del Orto, 1997; y J.L. Aranguren. *Estudio sobre su vida, obra y pensamiento*, Madrid, Dykinson & Universidad Carlos III de Madrid, 1997.

<sup>5</sup> Madrid, Gregorio del Toro, 1967.

<sup>6</sup> Madrid, Tecnos, 1990.

<sup>7</sup> A la conocida distinción zubiriana de años atrás vendría a añadirse en este libro “la moral como actitud”, entendida como búsqueda inconformista y crítica de los códigos vigentes, que nos permita afrontar la realidad de los nuevos valores: cultura de la riqueza (consumismo), cambio de la estructura familiar, movimientos juveniles, revolución cultural, etc. Porque Aranguren estaba convencido de que la “gran moral”, como código rígido de deberes, estaba conociendo su ocaso, pero subsistiría la “pequeña moral” o “*mínima moralía*” en cuanto modelo o “estilo de vida”, inscrito en la cotidianidad misma. La importancia de esta nueva dimensión de la moral, (cuya única guía autónoma “sería ahora la conciencia moral, sometida a todos los condicionamientos que se quieran, pero, en última instancia, irreductible”), derivaría de que, a diferencia de la moralidad como estructura, que todos los hombres compartiríamos en cuanto miembros de la misma especie, la actitud moral apelaría a cada individuo, siendo éste el que debía juzgar críticamente los contenidos de la moralidad vigentes en su comunidad, así como asociarse con otros individuos en la empresa, más o menos utópica, de transformarlos.

munidad y, por consiguiente, en primer lugar, excluir, tanto como fuera posible, todo aquello que puede sustraer de la felicidad: en otras palabras, excluir la desgracia”<sup>8</sup>. Tenemos aquí de entrada presente el principio utilitarista por excelencia: la justificación de las acciones en virtud de la maximización del bienestar general<sup>9</sup>.

Aranguren se ocupó de este tema en diferentes textos. Primeramente en la obra *Lo que sabemos de Moral* (1967) y posteriormente en *Propuestas morales* (1983) aparece un capítulo (en concreto, el quinto) dedicado al utilitarismo y a la “sociedad del bienestar”. Allí Aranguren señalaba que el utilitarismo, sistema ético inventado en Inglaterra a fines del siglo XVIII, consideraba el placer como el único bien intrínseco. Ahora, sin embargo, no se trata ya del egoísta placer individual, sino que —explicaba— el objetivo moral se cifra en la promoción del mayor placer posible para el mayor número posible de seres humanos. La devaluación del término “placer”, puesto que nos hace pensar en algo demasiado efímero, conduce a Aranguren a su sustitución por la palabra “bienestar”<sup>10</sup>.

Para Aranguren el utilitarismo del bienestar como moral material más extendida en España a lo largo de estos años, presentaba, a su juicio, graves dificultades. Por una parte, al no considerar como “bien intrínseco” más que el bienestar, tenía que reducir todos los actos intrínsecamente éticos (cumplimiento de las normas, ateniimiento al deber, práctica de la virtud, etc.) a la categoría de “bienes instrumentales” en la medida en que producen, como consecuencia, un aumento en el bienestar general. Esto es, lo que desde un punto de vista rigurosamente ético consideramos bueno, no es estimado por los utilitaristas como tal, sino en el caso de que, como consecuencia de su práctica, acrezca el bienestar común. Ahora bien, la crítica del utilitarismo que realiza Aranguren es hecha, no tanto pensando en su formulación histórico-filosófica, como en sus consecuencias, en sus frutos, que se tienen a la vista

<sup>8</sup> Literalmente precisó Bentham: “The general object which all laws have, or ought to have, in common, is to augment the total happiness of the community; and therefore, in the first place, to exclude, as far as may be, everything that tends to subtracts from that happiness: in other words, to exclude mischief”.

<sup>9</sup> Me resulta obligado recordar aquí la filosofía constructivista de Oppenheim cuando éste advirtió que definir conceptos valorativos descriptivamente conduce a la comisión de una *falacia definista*. Así, por ejemplo, cuando “bueno” se define como “lo que conduce a la felicidad”; de tal modo que resultaría contradictorio decir que una política que promueve la felicidad es mala. Vid. OPPENHEIM, F., *Conceptos políticos. Una reconstrucción*, Madrid, Tecnos, 1987.

<sup>10</sup> ARANGUREN, J. L., *Lo que sabemos de Moral*, o. c., p.24 y *Propuestas morales*, Madrid, Tecnos, 1983, p. 50.

en la concepción de la vida, en el ideal individual y colectivo de la llamada “sociedad del bienestar”<sup>11</sup>. De este modo, Aranguren sostiene que, aunque el bienestar puede y debe ser un fin primario propuesto a nuestro esfuerzo moral, una “saturación” de bienestar puede conducir a la protesta y a la repulsa de una sociedad orientada hacia tales ideales, provocando una actitud moral cínica en el sentido histórico-moral defendido por los padres del utilitarismo.

El sistema de Kant, contemporáneo del utilitarismo, se opuso frontalmente a él desde una ética deontológica diametralmente enfrentada a la ética consecuencialista; fueron las dos respuestas contrarias a un mismo problema. Sobre ello Aranguren escribe: “La moral de Kant pone la cualidad moral en el acto mismo; más aún, en la fuente interna de que brota, la *Gesinnung*, la buena voluntad, independiente de todo logro, resultado o consecuencia, así como de toda inclinación natural. El utilitarismo, por el contrario, veía lo intrínseco del bien en algo a lo que naturalmente nos sentimos inclinados, el bienestar; y el carácter moral de nuestro comportamiento en la maximización del bienestar, en el resultado consistente en la expansión y el crecimiento del bien, en algo pues que no es intrínseco a nuestros actos, sino consecuencia de ellos. En el sistema de Kant, la ley moral, por formal que sea, inspira el máximo respeto y en este sentido la moral kantiana, aun cuando plenamente autónoma, es rigurosamente normativa; en el utilitarismo el bien (instrumental) se mide por los frutos y cuando la norma representa algún papel –lo que, como vimos, ocurre en el llamado utilitarismo de la regla– es en atención a las buenas consecuencias que, según se supone, comporta su observancia. Por otra parte, la ética de Kant era rigurosamente individualista y consistía en una apelación a la conciencia de cada cual, para que cumpla su deber. El utilitarismo, aun cuando en forma insatisfactoria, es una ética social, pues tiene como meta la promoción del bienestar común”<sup>12</sup>.

Concretamente, en la parte final de su libro *Moral y sociedad. La moral española en el siglo XIX* (1966)<sup>13</sup> Aranguren mostraba cómo la Ilustración se había ocupado de plantear un tema que en la década de los sesenta se hallaba en España en el centro mismo de las preocupaciones: el tema de la felicidad –secularizada– como bienestar (pensemos en el *Welfare State*). El profesor abulense ponía de relieve cómo, sin embargo, había habido un cambio de

<sup>11</sup> ARANGUREN, J. L., *Lo que sabemos de Moral*, o. c., p.26 y *Propuestas morales*, o. c., p. 52.

<sup>12</sup> *Lo que sabemos de Moral*, o. c., pp. 29-30 y *Propuestas morales*, o. c., pp. 57-58.

<sup>13</sup> Madrid, Edicusa, 1966.

enfoque a la hora de abordar el tema. El bienestar, pensaban los Ilustrados, debe conseguirlo cada cual por sí mismo, mediante la práctica de las virtudes burguesas por antonomasia. Por el contrario, nuestros contemporáneos piensan que el Estado es quien se lo debe, si no proporcionar, porque algo tendrá que poner siempre el interesado, sí facilitarlo. La meta para Aranguren era encontrar el punto intermedio entre estas dos posiciones antagónicas.

## **2. La amenaza de la moral de la sociedad tecnológica: una forma renovada de utilitarismo**

En sus libros *Moralidades de hoy y de mañana* (1973) y *Talante, Juventud y Moral* (1975) Aranguren consideraba que la situación moral de entonces era la moral de la sociedad tecnológica. Tal moral consiste –explicaba– en una forma renovada de utilitarismo, que bien puede llamarse utilitarismo del bienestar.

Según Aranguren, si algo tiene de positivo esa moral en la que se vivía, era su socialización, a través de la institucionalización del contenido de la moral. Sin embargo, también tenía mucho de negativo, puesto que el reverso de esta institucionalización y, sobre todo, del bienestar consumista como *summum bonum*, es la evacuación de todo contenido moral, el vacío moral. Aranguren escribe: “En efecto, la búsqueda del bienestar es en sí misma extra-moral; la sociedad tecnológica, aunque nada comunitaria, ha sofocado el sentido moral individual; y el capítulo tradicionalmente más importante de la moral recibida católica y puritana, el de la sexualidad, va quedando más y más excluido del ámbito de la moralidad.

Este vacío moral, esta desmoralización son, me parece, los rasgos más característicos de nuestra época en lo que concierne a nuestro tema”<sup>14</sup>.

La solución del Estado totalitario no consideraba Aranguren que fuera satisfactoria como tampoco lo era la del *Welfare State*, puesto junto a los inconvenientes que presenta desde el punto de vista ético, se encuentra el hecho de que no es universalizable<sup>15</sup>. No se puede ignorar tampoco que el *Welfare State*

<sup>14</sup> ARANGUREN, J. L., *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973, p.168 y *Talante, Juventud y Moral*, Madrid, Paulinas, 1975, p. 149.

<sup>15</sup> Sobre el problema de los países en vías de desarrollo en relación con su entrada en la economía de consumo remito a *Moralidades de hoy y de mañana*, o. c., pp. 68 y ss. Aranguren insiste sobre los inconvenientes del alojamiento de la tensión moral y de la doble manipulación: económica y política que ejerce el Estado del bienestar sobre el ciudadano. Lo peor de todo es que al consumidor se atribuye el papel fundamental de motor de la rueda

constituye la versión actual, “neoliberal” del liberalismo. Y si se mantiene que la ética como la vida, es, a la vez, individual y social y se la empobrece y falsea al amputarle una u otra de ambas dimensiones, este modelo no es aceptable<sup>16</sup>, como tampoco lo es el del comunismo al orientar la vida conforme a una pura ética social.

De ahí que el viejo Estado de derecho, sin dejar de seguir siéndolo, tenga que constituirse en Estado de justicia, puesto que, insisto, la moral ha de ser, a la vez, personal y social.

Aranguren destacaba, a mediados de los sesenta, el enorme desfase entre el progreso de carácter técnico y el que podría llamarse progreso moral, siendo aquí precisamente donde encaja la función del intelectual. Recordemos que su tarea consiste en luchar contra la alienación en todas sus manifestaciones. Su misión es de responsabilidad moral<sup>17</sup>.

En un artículo titulado “Moral de los años ochenta”, aparecido en su libro *Sobre imagen, identidad y heterodoxia* (1981), añadía a su repetida tesis de años anteriores (de que la fiebre consumista, producida y azuzada por una muy desarrollada economía de consumo, se opone a cualquier concepción plenamente felicitaria), la posible amenaza de que este apetito insaciable de consumo se viera, en un futuro no lejano, enteramente frustrado. La razón que señalaba era el agotamiento de los recursos económicos, energéticos y otros que consiguientemente producirían una drástica reducción en la oferta de consumo. Aranguren profetizaba que en el supuesto de que esto ocurriera, al no parecer dispuesto el hombre actual a renunciar a la moral del bienestar, es muy probable que, tras el consumismo cuantitativo se pasará a una nueva época de gusto, según explica Aranguren, “por el consumo cualitativo, por los goces elementales, por la recuperación del aire limpio, el agua clara, el alimento natural, el paisaje tranquilo y placentero...”<sup>18</sup>.

---

producción-consumo. Remito sobre este punto al capítulo XX del libro *Ética y Política*, Barcelona, Edición Orbis, 1985, pp. 243 y ss.

<sup>16</sup> Aranguren escribe sobre ello en *Talante, Juventud y Moral*, Madrid, Paulinas, 1975: “La sociedad de la abundancia, lo hemos visto ya, está montada sobre el egoísmo y sobre el derroche individualista de una economía de consumo afluente que, estructuralmente, por el montaje mismo del sistema, necesita, exige, ser fomentado. No solamente eso: es muy probable que se deba también a esa estructura, y no a una simple deformación, la necesidad éticopolítica de cultivar la desigualdad o, como se dice hoy, el status, el standing, el “nivel” social”, pp.167-168.

<sup>17</sup> Véase la entrevista de FIGUERUELO, A., titulada “La moral de nuestro tiempo” y publicada en *El Noticiero Universal*, 8-VII-1969 así como en *Conversaciones con Aranguren*, Madrid, Paulinas, 1976, pp. 229-230.

<sup>18</sup> ARANGUREN, J. L., *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, Madrid, Taurus, 1981, p. 160.

De este modo, así como el proyecto colectivo occidental es, durante una larga etapa, el del crecimiento o desarrollos ilimitados y la utopía, esto es, el *Welfare State* o Estado dispensador de la felicidad bajo la forma de consumista bienestar; con la década de los ochenta, al toparse con un límite efectivo, y no meramente futurologizado, el desarrollo, demanda el afinamiento del proyecto de vida que se traduce en el tránsito de un consumo cuantitativo a un consumo cualitativo.

Aranguren, a comienzos de los ochenta, cifraba la perspectiva moral del hombre así: “La sociedad actual no parece de ningún modo dispuesta a renunciar a un cierto hedonismo, es decir, a una moral orientada al goce, al placer, al sabor de la vida, y a sentir en ello la felicidad. Pero este goce, placer y sabor de la vida por la fuerza del relativo desabastecimiento económico, habrán de empezar a ponerse en los gustos de la vida sencilla, en un arte del ocio, en una moral neohedonista y comunitaria (microcomunitaria: goce del amor, de la amistad y de la comunicación en el endogrupo) o, si se prefiere llamarlo así, en un epicureísmo mucho más parecido al originario de Epicuro y sus inmediatos discípulos, relajadamente ascético, que a lo que en el lenguaje usual se entiende por epicureísmo”<sup>19</sup>.

En su libro *Ética de la felicidad y otros lenguajes* (1988)<sup>20</sup> insistiría en que la sociedad tecnológica o sociedad de consumo al poner el bien supremo en una sed inextinguible de consumo, consumo sobre todo de “símbolos” más que de auténticas realidades, no deja lugar para la genuina sed, también inextinguible, la representada por la actitud moral. La consecuencia de todo ello es la existencia de un vacío moral derivado de un uso de la razón, el de la sociedad tecnológica, puramente instrumental, que atenta sólo a procurar medios y no a alumbrar fines, modelos de vida, sentido para la vida<sup>21</sup>. Según Aranguren la fuerza de la propaganda de los *media* ha influido en los

<sup>19</sup> Vid. *Ib.* p. 168. Véase también la p. 190 de esta misma obra, lugar en que Aranguren vuelve a insistir en su rechazo a la fiebre consumista frente al gusto por el sentido pretecnológico o, mejor dicho, moderadamente tecnológico de la vida.

<sup>20</sup> Madrid, Tecnos, 1988.

<sup>21</sup> ARANGUREN, J. L. *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, o. c., p.120. Como con acierto ha señalado CEREZO, P. en su escrito “J.L. L. Aranguren: reformador moral en época de crisis”, *Revista Isegoría*: “La crítica de Aranguren se ciñe ahora a la moral establecida del consumismo –moral del bienestar y la utilidad–, que no deja florecer la exigencia propiamente ética, y a la cultura establecida, con su legitimación funcional omnímoda, inhibidora de toda disidencia; y a trasluz, deja entrever utópicamente un nuevo *ethos* de libertad, como resistencia del individuo autónomo frente al *establishment*, y sus presiones y tentaciones-, y también de la felicidad, sustentada sobre la paz interior, el des-prendimiento y la serenidad”, p. 97.



siguientes supuestos: la homogeneización de las actitudes, la publicidad como carácter general de los comportamientos, la igualación de los consumos y la nivelación de la cultura.

### **3. Aproximación al derecho natural en relación con su posición frente al realismo escandinavo**

Me gustaría aclarar que el hecho de que usase Aranguren la expresión “derecho natural”, no permite atribuirle concepción iusnaturalista alguna distinta de la suya propia. La tesis que defiende el profesor abulense es que el derecho natural no está “dado” como “evidente” más que en unos principios comunes de carácter enteramente formal; lo que dificulta que pueda suministrar, por tanto, “modelo” alguno para la ordenación en sociedad. Para Aranguren, en cuanto de esos principios formales se descende a la realidad, todo se va tornando problemático<sup>22</sup>.

No es que negara rotundamente el derecho natural, sino que más bien trataba de demostrar que éste, como ya viera Santo Tomás, ha de ser descubierto, lenta, trabajosa, históricamente y que, en definitiva, depende del proceso, constitutivamente histórico, de la razón práctica<sup>23</sup>. En el momento en que se intente detener ese proceso y se afirmen los resultados obtenidos hasta ahora por la razón práctica, se pone el derecho natural al servicio de los intereses creados y del orden establecido que, por bueno que sea, es siempre mejorable.

De hecho, reconocía Aranguren que la crítica más destructiva del derecho natural era su propia historia. “El derecho natural tiene que considerarse a sí mismo, para no ser unilateralmente reaccionario ni unilateralmente revolucionario, como un puro principio de significación y valor heurísticos, como un impulso hacia un bien siempre “buscado”, como un concepto más intencional y funcional que material, y, en fin, como dialéctico y esencialmente problemá-

<sup>22</sup> ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, Madrid, Guadarrama, 1963, p. 25. El profesor abulense pone de ejemplo, entre otros, la afirmación de la propiedad privada como regla de derecho natural, que se torna problemática al convertirse en un instrumento político, al servicio del orden establecido o, por el contrario, como en las vísperas de la revolución francesa, apto para subvertir ese orden.

<sup>23</sup> No se puede deducir de esto que Aranguren defendiera la misma concepción del derecho natural que tenía Santo Tomás, ni siquiera con ningún género de adiciones ni reinterpretaciones posteriores. Sobre esta cuestión remito al artículo de GRACIA, F., “Recuerdo del Profesor Aranguren” en *Cuadernos para el Diálogo*, 1966, p. 29.

tico, *unlösbares*, según lo ha llamado Erik Wolf, o *invérifiable* en el sentido de Gabriel Marcel”<sup>24</sup>.

Partiendo de que la auténtica actitud ética es de inconformidad y de búsqueda de una justicia dinámica, histórica, inventada y establecida por el hombre en un interminable proceso, Aranguren no aceptaría que se concibiera un derecho natural como “ordo” ya trazado, que no procede sino contemplar, aceptar y realizar. “La verdad a que apunta el derecho natural, la verdad jurídico-política, la verdad de justicia, es una verdad histórica, ligada a situaciones concretas, condicionada por factores económico-sociales, y nunca “dada” en el sentido de intemporalmente disponible”<sup>25</sup>. De ahí que se pueda sostener que Aranguren estaba lejos del iusnaturalismo ontológico y próximo, en consecuencia, al iusnaturalismo deontológico<sup>26</sup>.

#### 4. Su decisiva apuesta por un concepto funcional del derecho natural

Aranguren captaría con nitidez la diferencia sustancial entre lo moral y lo jurídico y es que mientras que lo moral queda constituido por la decisión íntima de aceptación, o apropiación racional y libre de un acto, conducta o hábitud; lo jurídico, por el contrario, es la imposición institucionalizada de una propuesta moral, de un deber ético, para obviar la posible no-preferencia del mismo por el individuo. Libertad (Moral), por tanto, frente a obligatoriedad (Derecho).

De ahí que lo característico del Derecho fuera para él su positivación, para así, advertir sin equívocos el contenido del deber ético, su apropiabilidad obligada, inclusive mediante el uso de la fuerza social institucionalizada. Es cierto añadiría que el positivismo y el formalismo jurídicos sostienen que el derecho debe ser justo, como ha de ser lógico (coherente), referido a cuestiones reales, etc. Pero el derecho que no es justo, como el que no es lógico, referido a cuestiones realmente planteadas, etc., no por eso deja de ser derecho (positivo). Y, viceversa, el llamado derecho natural, por muy justo que sea, no es derecho (vigente) mientras no llegue a adquirir positividad<sup>27</sup>.

De lo anterior se deduce que aunque Aranguren no contradice frontalmente esta concepción de la que se siente más cercana que de la iusnaturalista, sí

<sup>24</sup> ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, Madrid, Guadarrama, 1963, p. 27.

<sup>25</sup> Vid. *Ib.* p. 27.

<sup>26</sup> NINO, C. S., *Introducción al análisis del Derecho*, Barcelona, Ariel, 1987.

<sup>27</sup> Remito a ARANGUREN, J. L., *Talante, Juventud y Moral*, o. c., pp. 164-165.

afirma que al clausurar el derecho en sí mismo, se cae en una abstracción de lo positivo o jurídicamente *positum*, quedando artificialmente aislado<sup>28</sup>. La sustancia jurídico-positiva nacería de una especie de transustanciación, a partir de una realidad sociomoral, que quedaría simplemente detrás, sin la menor relevancia jurídica, ya que se ha producido –dice el Profesor– una tajante solución de continuidad entre la realidad sociomoral y la sustancia jurídico-positiva. Pues bien, la continuidad entre una y otra se cumple gracias al derecho natural y en ello es en lo que éste consiste, funcional u operativamente considerado<sup>29</sup>.

La naturaleza moral de lo jurídico y la pretensión legal de lo moral no permiten separar académicamente lo moral y lo jurídico como realidades independientes<sup>30</sup> y menos aún aislarlos del seno social de donde proceden y se nutren.

El Derecho ha de ajustarse, en el más estricto sentido moral del término, según Aranguren, a su época y su cultura y expresar el sentir mayoritario de la conciencia social de donde le proviene su legitimidad. El derecho positivo se debe a su *Weltanschauung o way of life*, a los que sirve y en los que encuentra su propia justificación. En este sentido, puede afirmarse que el Derecho encuentra una limitación así como un criterio para medir la justeza de la norma jurídica en el sentimiento generalizado, o instinto de lo ajustado a la conciencia común de una época determinada. Es precisamente a esto último a lo que algunos le han denominado derecho natural, con la pretensión de ser otro nivel jurídico superior; que funciona cuando una pretensión moral no ha sido tutelada jurídicamente todavía, o cuando la misión del Derecho se desvía del sentido proyectado moralmente en la norma.

Lo que acabo de exponer explica que la realidad socio-moral no pueda quedar para Aranguren simplemente aislada detrás del Derecho, sin ninguna

<sup>28</sup> Vid. ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, o. c., p. 28.

<sup>29</sup> Cabe pensar en las sociedades primitivas en las que no existe distinción alguna entre lo moral, lo social y lo jurídico. Es lo que Hegel denominó sustancia ética ingenua (anterior a la subjetividad y al desgarramiento de la “conciencia desgraciada”), en la cual la moral del individuo y la positividad peculiar del derecho se hallan confundidas en el continuum de la eticidad originaria de la comunidad. Vid. LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, O. c., p. 29.

<sup>30</sup> BLANCO GONZÁLEZ, A., en “De lo moral a lo jurídico en Aranguren”, *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 23-24, p. 67, ha precisado las semejanzas entre los dos órdenes, pues ambos tienen el mismo origen: la felicidad como aspiración; proceden del mismo tronco: la comunidad autorreguladora; se proyectan sobre el mismo objeto: los actos e interrelaciones humanas; persiguen los mismos fines: el orden convivencial; aunque difieren en los medios utilizados.

relevancia jurídica<sup>31</sup>; puesto que incluso en ausencia de norma, siempre existe una referencia moral, ya que lo jurídico es, por hoy, una consecuencia de lo moral, ajustado a una instancia moral y justificado por ella<sup>32</sup>.

Es al constituirse formalmente el Derecho, esto es, como derecho positivo, escrito y promulgado, cuando se producen las condiciones para que surjan la pluralidad de las funciones iusnaturalistas. Pero ¿cuáles son éstas?

La primera función es hermenéutica, en el sentido restringido, “positivo” de esta palabra, y comprende, fundamentalmente, aparte de la interpretación de los términos, a las “lagunas” del derecho, a lo no previsto por él. Se concibe, por tanto, como una función supletoria, de lógica jurídica, con aplicación, principalmente, de las reglas de analogía y consecuencia<sup>33</sup>.

La segunda función enormemente importante sería la del *ius gentium*, que con razón fue considerado por los tratadistas fundadores de derecho internacional como una forma del derecho natural. Como se sabe, el derecho lo es siempre de un pueblo. Ahora bien, al entrar el pueblo portador de este derecho, que es propio y exclusivo de él, en contacto con otros pueblos, se establecen relaciones estrictamente jurídicas que, sin embargo, no son regulables por aquel derecho, ya que la otra parte no puede acogerse a él. De este modo, cumple también una función supletoria, pero ahora de relaciones jurídicas que llegan a constituir todo un corpus trascendente al ámbito inicialmente “positivo” de cada pueblo<sup>34</sup>.

La tercera función del derecho natural procede de que el derecho positivo no es una realidad cerrada en sí misma, sino proyección de una *Weltanschauung*, de un *way of life*, de una “cultura”, dentro de las cuales se inscribe,

<sup>31</sup> Pues de lo contrario no cabría solución posible ante el problema de las lagunas del Derecho. Supone una cerrazón ignorar una instancia moral, apropiada históricamente, o razón metajurídica, esto es, unos principios generales a los cuales necesita, a veces, apelar jurídicamente incluso el mismo Derecho. Vid. ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, o. c., p. 31.

<sup>32</sup> Véase BLANCO GONZÁLEZ, A., “De lo moral a lo jurídico en Aranguren” en *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, o. c., p. 69.

<sup>33</sup> Es en los siglos XVII y XVIII, época del racionalismo y del desarrollo de la matemática, cuando cobra gran importancia esta función de construcción lógico-matemática y de “cálculo” abstracto del derecho. Vid. ARANGUREN, J. L. L., *Ética y Política*, o. c., p. 33.

<sup>34</sup> El *ius gentium* alcanza su plenitud como derecho natural en la Edad Media y, sobre todo, en el siglo XVI y comienzos del XVII. Derecho natural, religión natural y derecho político cumplirán la función de abrir un ámbito minimalista de convivencia general. Vid. ARANGUREN, J. L. L., *Ética y Política*, o. c., pp. 32-33. Sobre la concepción del *ius gentium* remito también al libro de ARANGUREN, J. L. L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, op.cit., p. 131.

de las cuales cobra su sentido y a las cuales necesita, a veces, apelar jurídicamente<sup>35</sup>. Son los “principios generales del derecho”, los principios metajurídicos de los que el derecho procede y en los que el derecho se funda<sup>36</sup>.

Respecto de la cuarta y quinta funciones, opuestas entre sí, surgen al perderse aquella sustancia o eticidad ingenua que conceptualizaba Hegel, como consecuencia de la crisis interna de una comunidad y la ruptura de su unidad profunda. Desde su ley positiva, el derecho natural puede funcionar, bien en dirección reaccionaria (cuarta función)<sup>37</sup>, hacia el pasado y sus viejas leyes, que son consideradas “naturales”, es decir, dadas, frente al nuevo derecho meramente puesto<sup>38</sup>. O bien (quinta función)<sup>39</sup>, en dirección progresista, hacia el futuro, hacia una sociedad que oriente el dinamismo de la historia en un sentido más justo que el presente.

Estas son, por tanto, a juicio de Aranguren, las cinco funciones totalmente independientes que ha desempeñado el llamado derecho natural: la función lógica, la función inter gentes, la función metajurídica y las funciones conservadora y progresista. La expresión “derecho natural” aludiría a unos contenidos históricamente variables que desempeñan funciones también condicionadas históricamente<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Por ejemplo, en Nuremberg.

<sup>36</sup> Con el surgimiento de nuevas cosmovisiones como el anarquismo, marxismo o nacionalsocialismo en la segunda mitad de los siglos XIX y XX se pone de relieve esta tercera función del derecho natural, esto es, la dependencia en que se encuentra cada ordenación jurídica positiva de la concepción del mundo subyacente y fundamentante. Vid. ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, o. c., p. 34.

<sup>37</sup> Tras la positivización del iusnaturalismo revolucionario, a lo largo del siglo XIX, se desarrolla la cuarta función del derecho natural, reaccionaria o conservadora, retrocediendo al orden jurídico anterior o, al menos, robusteciendo el orden presente y deteniendo la revolución. ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, O. c., p. 34 y *Talante, Juventud y Moral*, O. c., p. 283.

<sup>38</sup> Aranguren observa que cuando se invoca el “derecho natural” en su función reaccionaria, conservadora y tradicional, este derecho se llamaba “natural” en base a que sus principios se consideraban inscritos en el corazón del hombre, habiendo sido puestos por Dios. Derecho natural se identificaba con el derecho divino; lo cual cambiaría con la secularización llevada a cabo a lo largo del siglo XVII y que culminó en el siglo XVIII. Pues a partir de este momento, su sentido será el de derecho puramente racional, subsistente por sí mismo sin fundamentación anterior en Dios. Vid. ARANGUREN, J. L. *El futuro de la Universidad y otras polémicas*, Madrid, Taurus, 1973, p.148.

<sup>39</sup> La primera función se manifiesta pronto como meramente instrumental, al servicio de esta quinta función, de carácter progresista. Vid. ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, o. c., p. 33.

<sup>40</sup> Remito a GRACIA, F. “Recuerdo del Profesor Aranguren” en *Cuadernos para el diálogo*, O. c., p. 29.

Por consiguiente, el nombre de derecho natural cumple una pluralidad de funciones que, prescindiendo de la primera, consiste, en definitiva, según Aranguren, “en mantener abierto el derecho a la totalidad de la cultura (en cuanto a sus fundamentos metajurídicos) y de la sociedad (las gentes, es decir, el mundo entero, por una intención de “derecho universal”, al menos incoactivamente), y a la historia, en su pasado (derecho natural como histórico, frente al racionalismo jurídico abstracto) y hacia el futuro (derecho natural como progresista y revolucionario en sentido político-social, frente a la perpetuación de situaciones recibidas de poder)”<sup>41</sup>. Y esto hasta tal punto es así que, en su concepción, lo importante del derecho natural no es su contenido, sino las funciones que desempeña.

A juicio de Aranguren, esta función de abertura es no sólo lo esencial del derecho natural, sino también especialmente oportuna y urgente, ya que vivimos –decía el Profesor abulense– prisioneros en parte de una concepción de separación del derecho (heterónomo y exterior) y la moral (autónoma e interior), propia del Kantismo y también del positivismo y el formalismo jurídicos, que aíslan el derecho de la realidad socio-cultural. En este contexto Aranguren podríamos decir que empatiza con el realismo norteamericano<sup>42</sup> y escandinavo<sup>43</sup> en la medida en que son concepciones que se rebelan fundamentalmente contra el “formalismo” en la teoría del derecho y contra la idea decimonónica de que los jueces aplican mecánicamente normas jurídicas preestablecidas. Con otras palabras, coincidiría en la aversión de los realistas de la Escuela de Uppsala a una ciencia jurídica logicista y axiomática que no tuviera nada que ver con la vida real del derecho. No olvidemos que su fundador, Axel Hägerström (1868-1939), se alza críticamente contra la metafísica jurídica desde la perspectiva de un rígido empirismo.

Ahora bien, a juzgar por sus escritos, Aranguren no compartirá con estas posiciones antiformalistas que pueda concebirse el derecho como la suma de decisiones que toman los jueces y tribunales, y la ciencia del derecho quede en consecuencia relegada a aquel conjunto de conocimientos que nos permiten predecir cómo se van a comportar los jueces y tribunales en sus fallos. Y es que en definitiva los realismos bien sean americano y/o escandinavo terminan dándose

<sup>41</sup> ARANGUREN, J. L. L., *Ética y Política*, O. c., pp. 34-35.

<sup>42</sup> LLEWELYN, K., *A Realistic Jurisprudence – The Next Step* (1930); *Some Realism About Realism – Responding to Dean Pound* (1931).

<sup>43</sup> HIERRO, L., *El realismo jurídico escandinavo. Una teoría empirista del derecho*, Valencia, Fernando Torres, 1981.

la mano con todas aquellas posiciones que como el kantismo separan tajantemente el derecho de la moral y defienden que lo jurídico es simplemente aquello que se contiene en el fallo judicial, independientemente de su calidad moral. Al mismo tiempo, Aranguren nunca compartiría la concepción del derecho como mera organización de la fuerza física en la comunidad, el uso de la coacción social tan característica de autores como Olivecrona<sup>44</sup> o Ross<sup>45</sup>.

Es cierto, insistía Aranguren, que el viejo nombre de derecho natural puede desagradar en cuanto ni es estrictamente “natural” (dado con la naturaleza) ni es estrictamente derecho (positivo). Pero, eso sí, apunta –insiste el profesor abulense– a una actitud demandante que lleva en su seno la pretensión jurídica y mantiene el derecho abierto a la realidad histórica, cultural, política y social.

Aunque el derecho natural es, en acto, más moral que jurídico; en potencia, en intencionalidad, es el derecho del porvenir inmediato, es la prefiguración del orden jurídico futuro<sup>46</sup>. De ahí que la voluntad moral que lo anime no sea la de un sujeto individual sino la de una fuerza social. Una concepción estrictamente funcional del derecho natural ha de ver en éste la exigencia ética en vías de institucionalización jurídica, la pretensión moral o “candidatura”, anticipación y “apuesta” para que llegue a constituirse en Derecho<sup>47</sup>. Como señaló en otro lugar: “El derecho natural consiste, precisamente, en la pretensión de positividad (fundada, metapositivamente, en su carácter “natural”, es decir, indiscutible), en el movimiento de dirección hacia la positividad, y en la vigencia social, en cuanto preparatoria y anticipatoria de la vigencia jurídica. La culminación de su pretensión se lograría –en la línea de la función intergentes– con el reconocimiento jurídico de todos los derechos “naturales” para todos los pueblos”<sup>48</sup>, –lo que conecta a Aranguren con el cosmopolitismo

<sup>44</sup> OLIVECRONA, K., *El Derecho como hecho*, Buenos Aires, Depalma, 1959. También en Barcelona, ed. Labor, 1980.

<sup>45</sup> ROSS, A., *Sobre el Derecho y la Justicia*, Buenos Aires, EUDEBA, 1963.

<sup>46</sup> De tal modo que hasta que la sentida aspiración social por la justicia, la libertad e igualdad no va teniendo acogida en los derechos positivos de cada sociedad, la pretensión es de índole moral, en acto; pues existe dentro de la sociedad y como necesidad relativa a los mores, como deber ético apropiado, y con pretensión de obligatoriedad cual deber jurídico. Vid. BLANCO GONZÁLEZ, A., “De lo moral a lo jurídico en Aranguren” en *Anales de la cátedra Francisco Suárez* (Granada), o. c., pp. 70-71.

<sup>47</sup> Véase ARANGUREN, J. L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, o. c., p. 131. Según Aranguren, la denominación actual de esta instancia intermedia es la de los derechos humanos, que, ya estén reconocidos legalmente o no, constituyen un corpus de demandas morales que se presentan ya institucionalizadas o en vías de estarlo.

<sup>48</sup> ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, o. c., p. 38.

universal de Kant-. Pues la lucha por el derecho en que, en definitiva, consiste la función del derecho natural no se limita a ser lucha por el derecho positivo nacional, sino también a serlo de un derecho positivo internacional o universal, para que ambos encarnen, cada vez más, valores éticos, y realicen la aspiración humana de la justicia sobre la tierra.