

EL PENSAMIENTO POLÍTICO DEL ÚLTIMO ARANGUREN

Carlos Gómez

JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN,
La izquierda, el poder y otros ensayos,
ed. de Antonio García-Santesmases,
Madrid, Trotta, 2005, 141 pp.

En 2006 se cumplieron diez años del fallecimiento de José Luis Aranguren. En cierta medida, conmemorando su recuerdo, Antonio García-Santesmases, a sugerencia de Javier Muguerza, hizo una recopilación, anteponiéndoles una breve pero acertada introducción, de textos de carácter fundamentalmente político, que no se encontraban en las *Obras completas*, editadas por Feliciano Blázquez en 6 volúmenes y publicadas, entre 1994 y 1996, en la misma editorial Trotta. Son textos provenientes todos ellos —excepto el más largo y último, que apareció primero en la revista *Claves de razón práctica*—, de las páginas del diario *El País*, en donde Aranguren fue pergeñando lo que podría considerarse su «último» pensamiento político, frecuentemente —pero no de forma exclusiva— al hilo de los acontecimientos de la realidad social española, la cual comenta y en la que interviene desde la posición intelectual —entonces era el intelectual español *par excellence*— que le había tocado en suerte desempeñar.

Mas, como digo, aunque ésa sea la ocasión y el tema habitual de estas Aintervenciones», no siempre es el caso, si bien, más o menos mediatamente, todas acaban por afectar al pensamiento de la realidad política, aun partiendo de otras consideraciones. Así sucede con el artículo «Actualidad de Albert Camus», donde la analiza veinticinco años después del accidente de automóvil en el que Camus perdió la vida, siendo la rebeldía —*El hombre rebelde*—, no fren-

te a la injusticia de los regímenes totalitarios, desaparecidos ya de Europa Occidental, sino en forma de «resistencia» frente al pesimismo desencantado y pragmatista instalado entre tanto en los ochenta, lo que a Aranguren se le aparecía como el eco más vivo de Camus, dado que los tiempos no estaban para —o pasaban de— problemáticas dramáticamente existenciales, suicidas o deicidas. Es el caso también de artículos como los escritos a propósito de la visita de Juan Pablo II a España o a Nicaragua, en los que el análisis sociorreligioso se implica con el político, y el de algunos otros, como el dedicado al «Diálogo con Ortega y Gasset», el de «Ética sin moral», que comenta el libro de Adela Cortina del mismo nombre, o el consagrado a denunciar «Un juego lingüístico con trampa: la sociedad civil», donde realiza una interesante genealogía del término y sus desplazamientos semánticos, y que proviene del simposio celebrado en el «Instituto Fe y Secularidad», con el patrocinio de la Fundación Friedrich Ebert, a propósito de «El retorno de la sociedad civil».

Pero muchos de ellos se ocupan directamente de comentar —y, por tanto, y a su manera, de influir en— la realidad política del momento, al hilo de la cual se confirman y aquilatan algunos temas que venían de tiempo atrás —la democracia entendida no sólo como un *sistema* de reglas de juego, sino asimismo como una *aspiración moral*, llamada perpetuamente a renovarse; la tensión entre ética y política— y cobran nuevo vigor o se afirman otros nuevos —quizá, en particular, el énfasis dado a la esperanza en los nuevos movimientos sociales y la insistencia en la necesidad de

dinamizar, reencantar, una realidad social y política cada vez más inerte.

Esa realidad española que Aranguren analiza es la que transcurre entre la llegada de los socialistas al poder, en octubre de 1982, y su pérdida electoral, tras varias legislaturas en el mismo, acaecida poco después del fallecimiento de Aranguren, en 1996.

Y para decir algo de esos análisis, quizá convenga precisar el lugar desde donde se realizan, lo que da pie a pensar en *la función del intelectual en la sociedad*, rol o función que —aunque él nunca se lo autoatribuyera— el propio Aranguren ejerce y en este libro vuelve a reconsiderar («La crisis del intelectual, crisis de Europa»). Si se rastrea en sus orígenes —como hizo el excelente historiador Jacques Le Goff en su libro *Les intellectuels au moyen âge*—, cabe remontarse hasta la Baja Edad Media y, tal como señala Aranguren, cabría encontrar un precedente del término «intelectual», acuñado en Francia a propósito del *affaire Dreyfus*, en el término *clerc*, secularización del clérigo predicador, cuya misión sería, con varia fortuna, retomada por los *moralistas* del siglo XVII y los *philosophes* del Siglo de las Luces, hasta llegar a esas figuras señeras —como Zola o, entre nosotros, Unamuno u Ortega— que han tratado de intervenir en la realidad social de su época. Al entender de Aranguren, la tarea básica del intelectual, lejos de cualquier autocomplacencia, sería la de tratar de «prestar su voz a aquellos que no la tienen», los cuales, en la España de esos tres lustros por él considerados, están lejos de haber desaparecido, como muestran los grupos que se marginan o son marginados por el sistema. Un intelectual el concebido por Aranguren, no gramscianamente inserto en el partido o *intelectual orgánico*, sino *independiente* de esos partidos y en ese sentido *inorgánico*, lo cual no significa necesariamente ausente del foro público o inmediático y mucho menos ajeno a las cuestiones políticas que se ventilan. Un

intelectual que podrá ser de «derechas», en la medida en que aspire a influir de esa forma en la vida pública, pero que Aranguren concibe de «izquierdas», siempre que, desde esta óptica, la izquierda se conciba —más allá de la legítima lucha por el poder de los partidos—, al margen del poder, si es que no «frente al poder» y, desde luego, «sin aspirar a gobernar» (p. 67) —lo que nos recuerda la metáfora habermasiana de aquellos que asedian la fortaleza, sin pretender en definitiva tomarla—, no porque el gobierno sea por principio repudiable, sino porque, frente a sus tareas, la del intelectual es la de apuntar a ese remanente de lo debido y aún no alcanzado que cualquier «optimismo oficial» amenaza siempre con dejar a la sombra. «Izquierda» que se configura ahí como una poderosa «metáfora y casi metonimia también, procedente de una topografía política según la cual el lugar, por decirlo así, natural de esta fuerza, el lado del corazón, es el lado opuesto al del poder establecido, el compromiso permanente en la tarea de la transformación de la realidad» (p. 63). Es cierto que el propio Aranguren constataba cómo ese intelectual solidario, moralista social, estaba en trance de desaparecer, para dejar paso a lo que él mismo denominó *intelectual colectivo* —que se expresa a través de diversos medios influyentes en la opinión pública, desde la prensa a las manifestaciones o a diversos movimientos sociales—, pero que, en cualquier caso, ha de tener un diálogo fluido con otros miembros —quizá menos capaces de expresión, pero en nombre de los cuales habla—, «decepcionados de la política al uso», con los cuales pudiera trabarse la conexión, quizá preferentemente a través de los nuevos movimientos sociales, «por la paz y el desarme, ecologistas no constituidos en partido ni siquiera *antipartido*, feministas y otros. Lo importante es mantener, junto y frente a las instituciones, los movimientos; junto y frente a la política, la ética; [...] junto y fren-

te al desencantamiento, el reencantamiento del mundo» (p. 106).

¿Aranguren, entonces, como un simple utopista al margen de lo *posible* que los diversos gobiernos puedan alcanzar?, ¿moralista que escinde las exigencias éticas de los límites en los que la política ha de desenvolverse? Nada sería más engañoso y este libro sobradamente lo prueba. Repasemos la *evolución de esos años*. Aranguren había sido bastante reticente con el proceso de la transición en España, por cuanto le parecía que, pese a los logros del consenso entonces alcanzado (sobre todo, quizá, el que la transición se hiciera de manera pacífica, frente a lo que, tanto dentro como fuera de nuestras fronteras, fue temido y, al no ser así, luego tantas veces admirado —quizá más «fuera» que «dentro»—), no podía dejar de advertir asimismo peligros y su «cara oculta»: «La renuncia a los ideales y la aceptación de graves condicionamientos»: una Constitución «ambigua y hasta cierto punto otorgada», una democracia «vigilada por el Ejército, por lo menos hasta después del [intento de golpe del] 23-F», «Estado de unas Autonomías otorgadas para *faire avaler* las dos genuinas y tal vez algunas otras, más o menos soñadas, si bien las más ajenas a la voluntad popular, consistentes en muy poco más que su superestructural montaje político-burocrático» (p. 128). Pero, probablemente, el terrorismo y, sobre todo, la intentona del 23-F marcaron un punto de inflexión, por cuanto, como acertadamente señala Santesmases, «no quería aparecer ante la opinión pública como el responsable de un «no» rotundo ante las insuficiencias del gobierno socialista», aun cuando, como veremos, «tampoco quería dejar de constatar esas insuficiencias y abandonar la perspectiva de la racionalidad utópica» (p. 11).

Los primeros artículos recogidos en este volumen son significativos al respecto: publicados cuatro días antes y tres después de las elecciones del 28 de octubre de 1982,

que dieron paso al gobierno socialista de Felipe González, frente a la «estampa» menos halagüeña de otros líderes, como Adolfo Suárez, por no decir Fraga (con su «irrefrenable impulsividad, la garrulería incontrolable...»), González aparece como «un auténtico líder político, [...] poseedor de un carisma no duro, una aureola; sí, en cuanto asistido de una autoridad espontáneamente reconocida» (p. 18). Pero frente a esto, y el apoyo que supone, asoma ya también aquí un apunte crítico que, con el paso de los años y de los sucesivos gobiernos socialistas, no hará sino aumentar: «Felipe González es un líder que se siente ya gobernante y que por ello va dejando de ser juvenil (o guardando para la intimidad su juventud) y alejándose del lenguaje juvenil. No por su voluntad, sino por la fuerza de las circunstancias. Y son esas circunstancias las que decidirán la abstención del voto español más verdaderamente juvenil y también la votación, sí, *pero sin entusiasmo*, de otros que hace mucho tiempo que dejamos de ser jóvenes» (p. 19, cursiva mía). Y es ese *apoyo*, decidido, pero *sin entusiasmo*, el que irá transmutándose —en Aranguren y en otros— en *desencanto* y, en muchos casos, en *desmoralización*. Ello se debe a la creciente derechización del gobierno socialista, que, con el paso del tiempo, ni siquiera parece querer abordar los límites de lo posible: No se puede decir «que es socialismo «lo que hacen los Gobiernos socialistas». El PSOE ha subido al poder, según se quiera decir, *para* no hacer una política socialista (= socialdemócrata), o bien *porque* se piense que en el mundo occidental de hoy, y por parte de un Gobierno satélite, no es posible hacer esa política. Como ardid [...] no está mal: llamarse de izquierda, ser de centro y correrse a la derecha, con lo cual todo el espectro político queda ocupado por un mismo y solo partido. Pero, por favor, no hagamos de ese *kairós*, de esa ocasión de la historia, virtud moral. Y, por otra par-

te, (¡si se quedaran en el límite mismo de lo exigido! Pero es que, para colmo, se exceden en el cumplimiento de su deber —pragmático— de derechización» (pp. 89-90).

Una de las ocasiones mayores para ese desencanto fue el referéndum para la entrada en la OTAN, celebrado el 12 de marzo de 1986, organización respecto de la cual el PSOE había propuesto «de entrada, no», para acabar propugnando el «sí», y que polarizó a muchos españoles, políticos e intelectuales. El PSOE —que, recuerdo bien, hacía propaganda televisiva a favor de la entrada en dicha organización militar aprovechando los primeros compases de una sinfonía de Beethoven: (¡la «Pastoral»!—, según Aranguren, «ha de hallarse escindido entre la primacía de la demanda ética, que casi vergonzantemente sigue aún presente —y por eso se nos convoca a votar— y la del requerimiento político —y por eso se nos pide el «sí» [...]. Aunque yo vote que «no»» (p. 84). Mas como la derecha, que en cualquier otra circunstancia hubiese estado a favor de la integración en la OTAN, apelaba al «no», para desestabilizar al gobierno, Aranguren, en su artículo «Un «no» diferente», explica su opción: «Votemos por lo que él [el PSOE] es, o debería ser, y en contra de lo que él dice. ¿Por el PSOE ético, frente al PSOE político? No, no exactamente eso. No nos hagamos ilusiones: todo partido político, no digamos si está en el poder, es más sensible a las conveniencias políticas que a los imperativos éticos. Pero éstos, una vez transferidos, mediante un acto cívico, del plano moral a este otro, valen como cartas políticas que un hábil Gobierno debe saber jugar» (p. 84).

Estos últimos pasajes ponen bien de manifiesto la autonomía que Aranguren concedía al ámbito de la política, sin escindirla de la ética, mas sin tener que entrar siempre y forzosamente en necesaria contradicción o en *oposición trágica* a ella —tal como tendía a verlo Weber—, aun cuando sí en

permanente *tensión dramática* con ella. De la cuestión se había ocupado ante todo en uno de sus mejores libros (*Ética y política*, de 1963, libro en el que, por cierto, es la primera vez que se introduce entre nosotros el pensamiento de Weber) y en este punto se reafirma en la actitud general, como al sostener: «No, yo no creo [...] que el intelectual mantenga que hay necesariamente *contradicción* entre la política y la ética. No. Sostiene y apoya la *tensión*, que puede ser fecunda, entre la una y la otra» (p. 89). ¿Fecunda para qué? Para que el campo de lo utópico y de lo moralmente exigible no quede borrado, anegado y absorbido por todas las concesiones al «realismo» y al «posibilismo» que se estime sensato hacer. Si el planteamiento ético ciego para los límites de la realidad presente se vuelve inoperante y, a la postre, puede resultar despótico, el realismo político puede desembocar en un pragmatismo que no sólo sabe graduar, de acuerdo a las exigencias de lo real, la realización de las exigencias éticas, sino que acaba por olvidarlas y conculcarlas, enajenando de sí a todos cuantos quieren mantener en pie la vigencia del ideal, de tal manera que, tal como se desarrollaban las cosas —y no sólo en el caso español—, observa Aranguren, «la política, dentro de poco, y si no lo remediamos, no interesará ya sino a quienes detentan sus cargos» (95). Y es que, además de la democracia establecida, la democracia se perfila ante todo, para Aranguren, como *moral*, como una exigencia ética permanente hacia la participación de todos los ciudadanos en los asuntos públicos que, por bien que creamos haberlos alguna vez resuelto, siempre resultan perfectibles y, por tanto, perpetuamente inacabados (p. 66).

¿Además de en esa exigencia, siempre en vilo, dónde deposita Aranguren la encarnación procesual de esas esperanzas? Reasumiendo lo aprendido y experimentado en su etapa californiana, y abierto a la

realidad todavía incipiente de los nuevos movimientos sociales, en las energías utópicas de la juventud (o de un sector de ella, pues en gran medida la figura emblemática del *hippie* de los sesenta se ha transformado en la del *yuppie* de los ochenta), en «los jóvenes radicales, ecologistas rebeldes contra la OTAN y la carrera nuclear, herederos hoy del espíritu de los sesenta» (p. 89), capaces de «encarnar, expresiva y testimonialmente, como en reserva [...] los ideales de una auténtica izquierda, hoy por hoy, al parecer, en hibernación» (p. 62). Y por eso, comentando con simpatía la figura de Petra Kelly, señala que «es menester un paradójico *partido antipartidos*, sin voluntad de poder pero con firme decisión de vigilancia y denuncia, un *mitad partido y mitad asociación ciudadana* que no sea sólo extraparlamentario [...], que ejerza una constante presión sobre el Parlamento, sobre los partidos, frente al ejecutivo, pero no contra la democracia parlamentaria, sino (*en ella!*, en el esfuerzo por el logro de una infraestructura auténticamente democrática» (p. 65). Y todo ello porque, como dice en apurada fórmula, «*ser de izquierdas es estar frente al poder*» (p. 66).

Para esa izquierda que se ha de fraguar, Aranguren quisiera retomar las energías utópicas del sesentayochismo, sin idealizarlas. Según se puede leer en «El 68. Veinte años después»: «La utopía de entonces no debe transformarse hoy en leyenda [...], pero necesitamos recordarla porque se está cayendo en el extremo opuesto, el del más cerrado y corto pragmatismo» (112), replegado en la vida privada, el narcisismo y el «egoísmo ilustrado», conforme con un «minimalismo moral» y una «maximización de una estética trivial» (131), como síntomas que jalonan el camino que va del desencanto a la desmoralización: «La actitud, en el estado de ánimo del desencanto, era la de que, por prosaicas que parezcan, hay cosas que hacer. Era, pues, una moral desilusionada,

sí, pero todavía posiblemente eficiente. La desmoralización es el talante de quien piensa o siente que no hay alternativa, que no hay, políticamente, nada que hacer» (p. 130). Una actitud no sé si de viejos, pero sí de la vejez, aunque parte de la juventud se encuentre avejentada —frente a lo que el Aranguren de los últimos tiempos solía decir: «Me sé viejo, pero no me siento tal»—. De la vejez y del poder, por cuanto, como observó en cierta ocasión: «No sé con seguridad si el poder corrompe siempre, pero estoy cierto de que siempre envejece» (p. 111; cf. también p. 66).

Frente al desencanto, Aranguren no dejó de propugnar y luchar por el *reencantamiento del mundo*, en nuestra tarea como ciudadanos y como hombres. Como, con ocasión de la lectura de la tesis doctoral de Carmen Herrando sobre «El pensamiento religioso de José Luis Aranguren», dirigida por Manuel Fraijó y presentada en la UNED en 2004, tuve ocasión de indicar, yo creo que la tesis del reencantamiento, en la que el último Aranguren no dejó de insistir, se alzaba frente a tres grados o tres niveles de desencantamiento: en primer lugar, frente al producido por el pragmatismo de los años 80 y, en nuestro país, por la política derechizada de los sucesivos gobiernos socialistas. En un arco más amplio, temporal y espacialmente, el desencanto se refiere al desfallecimiento de las energías utópicas que pretendieron liberarse/realizarse en torno al 68 y las consiguientes desilusiones, a la caída desde el ensueño casi poético de la revolución contracultural a la prosaica realidad, cuyo emblema en nuestro país —apuntaba yo entonces y he tenido ocasión en este libro de ver subrayado asimismo— quizá fuera la película de Jaime Chávarri sobre la familia Panero, que lleva precisamente por título *El desencanto*. Pero, creo que, más allá de uno y de otro, en su giro más amplio y afectando al desarrollo de la sociedad occidental en su conjunto,

adonde apunta en realidad, en última instancia, el par desencanto-reencantamiento en el pensamiento de Aranguren es a la tesis weberiana del proceso de desencantamiento del mundo operado en la Modernidad a través de los procesos de secularización y burocratización, que han acabado por conducirnos a la «jaula de hierro» de la razón instrumental, tesis ésta que afecta tanto a la vida política como a la religión, y frente a la cual, y en ambos frentes —aun cuando no de la misma forma— Aranguren querría hacer valer la racionalidad utópica, para la que lo necesario del mundo es lo *posible*, pero no lo *invariable*. Utopía que, aun secularizada, probablemente arraiga en una matriz religiosa, que no sería ni mucho menos desdeñada por el «cristianismo heterodoxo» de Aranguren, para quien, leemos aquí, el reencantamiento del mundo arraiga efectivamente y se expresa en «una religiosidad polimórfica y, por lo general, libre de confesionalidad estricta, pero que busca el compromiso, si es que puede seguirse llamándolo así, no con esta o aquella causa circunstancial situada y, por ende, limitada, sino con la vida misma, cuyo origen, de un modo u otro y en el más amplio sentido de la palabra, para muchos de nosotros sigue siendo religioso» (pp. 44-45).

Pero, con Trascendencia o sin ella, ¿constituiría tal apuesta una simple escapatoria, una aureola que colocamos sobre un mundo que se nos ha vuelto gris? ¿O no sería ella más bien la que sabe preservar el ámbito de la inquietud humana más allá de las realizaciones, siempre parciales y fragmentarias, por más que los poderosos de turno las quieran hacer pasar por definitivas y to-

tales? El propio Aranguren se encarga en responder: «¿Puede el pesimismo desencantado resistir con tenacidad? ¿No es el *reencantamiento* —tantas veces, por desgracia, escapatoria— fuente de *entusiasmo*? Otras veces lo he dicho: sin utopía —desde la *utopía práctica* de Bertrand de Juvenal hasta la trascendente—, sin *religiosidad* o, para retomar la otra preocupación de Camus, sin actitud ética abierta, el hombre no sería cabalmente hombre» (p. 70). Al cabo —parece decirnos Aranguren—, si despojamos a la intención utópica de los sesenta de sus ingenuidades y sus retablos, nos queda, al menos, la posibilidad de una *utopía negativa* (p. 112), que, en tiempos difíciles, nos permita resistir y disentir.

En 1993, José Luis Aranguren mantuvo una amplia entrevista con Javier Muguerza, publicada por éste bajo el título: «Del aprendizaje al magisterio de la insumisión» (en E. López-Aranguren, J. Muguerza y J.M.^a Valverde, *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Madrid, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1993, reproducida asimismo en *Isegoría*, 15, 1997, 55-91). Y tal es el camino que el propio Aranguren espera de —y se traza para— sí mismo, cuando en el artículo «De la historia a la autobiografía» (abril de 1986), en conversación con dos amigos, Antonio Garrigues y Díaz Cañabate y Federico Sopena, observa: «Cada uno de nosotros tres proseguirá su camino, en el cual ya no puede quedar mucho que andar. El vuestro, vosotros sabéis, o sabréis, cómo será. El mío, espero, simple prosecución de una moderada pero firme disidencia». Creo, en efecto, que prosiguió en ella hasta el final.