

Contra Sartre: el marxismo estructuralista de López Aranguren y los límites de la Transición

ANTONIO GÓMEZ L-QUIÑONES

DARTMOUTH COLLEGE



Introducción

Una breve reconstrucción de la trayectoria política de José Luis López Aranguren es decisiva para entender la trascendencia que tiene la aparición de *El marxismo como moral* en 1968. Aunque Aranguren se había ocupado con anterioridad de algunos autores marxistas, *El marxismo como moral* es la primera y última vez que este autor dedica una obra completa a este corpus de pensamiento político. La relevancia de este volumen, que supuso un “resonante éxito editorial” (Abellán 632), subyace en el momento histórico en el que su autor lo escribe. En este contexto, el presente ensayo tiene un triple propósito: 1) explicar los tipos de marxismo que Aranguren defiende y desautoriza, 2) señalar las contradicciones en las que este intelectual incurre en su propia filosofía y 3) explicar finalmente dichas contradicciones en el marco de las circunstancias históricas en las que diversos agentes intelectuales toman posiciones para lo que algunos imaginaban y deseaban como una fase post-franquista.

Antes de desarrollar estas ideas es necesario elucidar quién era y de dónde venía López Aranguren en 1968. Como sucede con varios intelectuales de su generación (Laín Entralgo y Dionisio Ridruejo serían los ejemplos más claros),¹ la trayectoria política de Aranguren pasa por diversas etapas y no todas tienen un perfil nítidamente definido, lo cual ha provocado semblanzas “de acuerdo con los intereses biográficos e intelectuales muy del día” (Gracia y Ródenas 626), que basculan entre la descalificación *tout court* y la hagiografía olvidadiza. Pese a que algunos autores han pretendido, por ejemplo, blanquear su trayectoria durante la Guerra Civil y la inmediata posguerra, perfilando la imagen de un “introvertido y tímido” joven, ensimismado en preocupaciones religiosas y lecturas eruditas (Hermida del Llano 18), lo cierto es que este “pasó [voluntariamente] varios meses en el frente [de Aragón] sirviendo en la artillería pesada” (Díaz Díaz 742). Aranguren fue además uno de los “actores intelectuales de la victoria [que] anduvieron mezclados, a menudo hasta el fondo, en la construcción de un Estado y una cultura fascistas” (Gracia, *La resistencia* 218). En general, la bibliografía más actualizada coincide en que este filósofo formó parte constitutiva del “grupo falangista universitario” (Mainer 23) y que fue “integrante de

¹ Laín Entralgo y Aranguren nacieron en 1908; Ridruejo, en 1912.

relieve de los equipos intelectuales de falange” (Gracia, *Estado* 113), organización en la que militó, como explica Rodríguez Puértolas, como una de sus voces culturales más señaladas (676).

Tras este primer período de fervor fascista, Aranguren se distancia de sus compañeros de la revista *Escorial* (fundamentalmente, Luis Rosales y Luis Felipe Vivanco) y evoluciona hacia eso que el propio autor denomina (y luego critica) “falangismo liberal” en *Memorias y esperanzas españolas* (*Obras completas* 3: 203–06). Esta postura intenta una apertura del régimen desde su interior y un acercamiento a figuras acreditadas del exilio.² La culminación e inflexión de este ciclo tuvieron a la universidad como escenario. La culminación acontece en 1955. Aranguren se presenta a las oposiciones de una cátedra de ética y sociología en la Universidad de Madrid. Gracias a la mediación del ministro de educación Joaquín Ruíz-Giménez, Aranguren gana dichas oposiciones y así se integra en el proyecto liberalizador de este dirigente que, como afirman Molinero e Ysàs, persigue un “imprescindible proceso de apertura cultural” (20). Una década después llega el punto de inflexión para estas aspiraciones liberalizadoras. En 1965, Aranguren es señalado en una diatriba anónima, auspiciada por el régimen, *Los nuevos liberales: florilegio de un ideario político*. Ese mismo año, y tras participar en varias protestas estudiantiles, se lo expulsa de la academia junto a Enrique Tierno Galván y Agustín García Calvo.

Es justo a partir de este momento cuando se abre un nuevo horizonte, tanto personal como político, del que emana (y sin el cual resulta inexplicable) *El marxismo como moral*. De este nuevo escenario quiero subrayar tres aspectos estrechamente interrelacionados. En primer lugar, Aranguren afianza su estatus de personaje público. Como explica Blázquez, este es el momento, por una parte, de las invitaciones y los homenajes por medio mundo, y por otra, de la consolidación de un prestigio cultural y de una fama disidente que pocos otros intelectuales tienen en ese momento en la península (69–72). Dicho prestigio tiene una especial resonancia entre los movimientos universitarios de oposición al franquismo. En segundo lugar, Aranguren asume el rotundo fracaso del falangismo liberal y evoluciona hacia posiciones que Raúl Martín califica de “vago liberalismo y una democracia . . . tintada de social” (159) y Javier Tusell de catolicismo progresista (212). Es desde estas posiciones, por ejemplo, que Aranguren se opone éticamente a un estado de bienestar capitalista que implique la pérdida de tensión moral y el adocenamiento de una masa de consumidores satisfechos (equivalente al que el marxismo produjo con el proletariado revolucionario) (Díaz, *Estado* 122). En tercer lugar, Aranguren deja España y comienza su periplo por diversas universidades de Europa, Latinoamérica y los Estados Unidos, en donde en 1969 se instala finalmente (aunque a tiempo parcial) en la Universidad de Santa Barbara. Si desde los años 50, como explica Juan Pablo Fusi, Aranguren había hecho una labor muy importante como divulgador de “filosofías . . . disidentes” (541), su éxodo se convertirá en una paradójica e inmejorable oportunidad para acceder a debates y textos que tardarían varios años, a veces décadas, en llegar a España. En otras palabras, el prestigio

² *Historias de las dos Españas* de Santos Juliá es una de las críticas más inteligentes a esta aventura liberal en el seno del régimen falangista.

de Aranguren no es solo político sino además intelectual, no tanto porque la mayoría de sus textos introduzcan posiciones de gran originalidad conceptual, sino porque el autor se torna en una correa de transmisión que conecta novedosas corrientes de pensamiento internacional con esa joven *intelligentsia* española opuesta o desafecta al franquismo (Ferrater Mora, *Diccionario* 211).

Es justamente desde este locus privilegiado que Aranguren escribe *El marxismo como moral*, primero como una serie de lecciones pronunciadas en el Centro de Estudios e Investigaciones (CEISA) en enero y febrero de 1967 y, unos meses más tarde, como libro que se reedita en tres ocasiones y se traduce al francés, italiano y portugués. Aranguren venía de publicar varios ensayos sobre la universidad, la religión y la moral y, tras el *impasse* de *El marxismo como moral*, volvería a estos mismos temas en títulos como *El problema universitario* (1968), *La crisis del catolicismo* (1969), *Moralidades de hoy y de mañana* (1973) y *Moral y sociedad: introducción a la moral social española del siglo XIX* (1974).³ ¿Por qué este pensador hace un alto en el camino y dedica un libro completo a una escuela de pensamiento en la que no se había formado originalmente, que conocía solo relativamente bien y con la que además guardaba, en el fondo, más desacuerdos que concomitancias (Blázquez 202)?

Dos son, al menos, las respuestas posibles para esta pregunta. En primer lugar, desde comienzos de los años 60 hasta finales de los 70 se produce el periodo de mayor y más sólida producción de pensamiento marxista en España.⁴ Autores como Gabriel Albiac, Manuel Ballesteros, Gustavo Bueno, Carlos Castilla del Pino, Francisco Fernández Buey, Francisco Fernández Santos, Heleno Saña, Ramón Tamames, Enrique Tierno Galván y, sobre todo, Juan David García Bacca y Manuel Sacristán le otorgan al pensamiento marxista una altura que no había tenido anteriormente en España. En el arco de estas dos décadas se produce, como explica Guy Hermet, un progresivo giro hacia el marxismo en el ambiente universitario español, al que también contribuyen, por citar tan solo tres ejemplos, el *Boletín informativo del seminario de derecho político* de la Universidad de Salamanca (dirigido por Tierno Galván), la revista cordobesa *Praxis* y el esfuerzo de Jesús Aguirre por difundir textos de la Escuela de Frankfurt en la editorial Taurus (67–68). En un célebre artículo publicado en *Cuadernos para el diálogo*, José Antonio Maravall concluye que Aranguren escribe sobre el marxismo porque este es parte de “las experiencias vividas por los hombres de hoy” (33). Maravall sugiere que Aranguren interviene en un debate que, en realidad, no es el suyo debido a que las circunstancias político-sociales y culturales del momento lo invitan a hacerlo. Aranguren desea ser relevante en la arena pública del momento y en 1968 dicha relevancia pasa por entrar en el debate sobre el marxismo.

Este punto de partida es importante porque nos ayuda a reconsiderar *El marxismo como moral* desde una perspectiva distinta. El libro ha sido tradicionalmente descrito como “un análisis semántico del término marxismo” (Hermida del

³ Aranguren también publica varios ensayos importantes sobre literatura, como *El cristianismo de Dostoievski* (1970) y *San Juan de la Cruz* (1973).

⁴ Como aclara Eric Hobsbawm, España no ha aportado a la filosofía marxista ningún teórico de relevancia, entre otras razones, porque el anarquismo había contado históricamente (desde el siglo XIX) con bastante más arraigo en la Península Ibérica (222–23).

Llano 61). El mismo Aranguren aclara así la ambición enciclopédica de su volumen:

en primer lugar se procederá a una exposición de los sentidos de la palabra “marxismo” y a continuación se hará una crítica de esos usos significativos, de los cuales, en tercer lugar, se destacará el . . . marxismo como moral; en cuarto lugar se tratará de la moral política del marxismo y finalmente . . . se esbozarán unos apuntes de la historia del marxismo desde el punto de vista moral. (*Obras completas* 3: 172)

Aranguren se propone una *summa* marxista de tamaño bolsillo en la que se resume y evalúe una tortuosa historia de más de un siglo. Desde esta perspectiva, no queda más remedio que concluir que *El marxismo como moral* es un ensayo de estructura escolástica (8 divisiones, 18 subdivisiones y 13 sub-subdivisiones en las 53 páginas de la edición de Trotta), cuyos logros están muy por debajo de lo que promete. Ahora bien, si tomamos *cum grano salis* lo que Aranguren afirma querer hacer y atendemos a lo que verdaderamente hace, otra lectura más productiva se vuelve posible: una lectura que entiende *El marxismo como moral* como una intervención interesada en las querellas marxistas de los años 60 y, más específicamente, en el contundente efecto que el estructuralismo tiene en estas. De hecho, Aranguren hace un uso contradictorio del estructuralismo para proponer una versión “higiénica” del marxismo que no se solape con su gran proyecto filosófico (la elaboración de una ética) ni con su papel de auténtico gurú político-intelectual durante esos años.

Hacia un marxismo frío: contra el existencialismo

La domesticación del marxismo discurre en el texto de Aranguren de manera solapada mediante dos procedimientos básicos. En primer lugar, el autor ubica su propia voz explicativa en un limbo afectivo, en un grado cero de emocionalidad. Su ensayo abre con una doble crítica al uso “predominantemente emocional” del término marxismo (*Obras completas* 3: 173). Se censura (en clara alusión al franquismo) a los “regímenes anticomunistas profesionalmente” por sobrecargar el término con un “coeficiente de terror puramente emocional” (174). Por otra parte, también se amonesta *à la* Bourdieu el aura del marxismo en tanto que “símbolo de distinción socio-intelectual” (175), un “mito público” que se vuelve un producto cultural altamente cotizado (185). Frente a esta sobrecarga emotiva, Aranguren busca “enfriar la atmósfera” para “traer inteligencia, sentido crítico y serenidad a[1] tema” (175) y para articular “una línea de estudio . . . desdramatizadora” (180).

Lo interesante de esta aproximación “fría” no es realmente que este pensador se desentienda de la indisoluble interconexión de procesos cognoscitivos y texturas o estructuras emocionales (Gregg y Seigworth), sino que *El marxismo como moral* tiene su propia carga afectiva que, en momentos clave, aflora con gran énfasis. De hecho, la afectividad de este ensayo no puede entenderse si nos fijamos en ejemplos particulares ya que todo el texto está construido sobre un

orden afectivo maniqueo en el sentido original del término, esto es, un orden de pensamiento “cerrado en sí mismo, simétricamente dispuesto e inmutable” que “ofrece al espíritu una satisfacción puramente formal” (Puech 34). Por una parte, Aranguren no escatima adjetivos para referirse al “marxismo sin recortes de Karl Marx” (ambos, Marx y marxismo, terminan por confundirse en el desarrollo de la argumentación): “un tanto vergonzante” (*Obras completas* 3: 176), “mesiánico y apocalíptico” (175), “cerrado, monolítico, escolástico” (185), “dogmático” (180), no-científico (181), “burgués” (183), sentimental (186), voluntarista y determinista al mismo tiempo (189), “desentendido de toda eficacia” (194), “utilitarista” (195), insensible a los efectos de la violencia (198), “moralista y puritano” (202) y “subjetivista” (215). No es de extrañar que ante esta línea de adjetivación, Aranguren quiera aclarar que no le “mueve ningún anti-marxismo” (187) y que “en lo que antecede no hay ningún implícito juicio de valor” (205). La primera aseveración es parcialmente cierta y la segunda es obviamente falsa. Su anti-marxismo es, como explicaré, parcial y selectivo, mientras que todo su ensayo es un ejercicio evaluativo no exento además de intensidad emotiva.

Por otra parte, y en oposición a este primer marxismo, Aranguren argumenta en favor de un “marxismo genuino” (183), “más sobrio y riguroso” (219), que “renunci[e] a aquel halo emotivo” (192) y que permita la “serena ponderación de las concretas vías de promoción de bienes y evitación de males” (224). En el trasfondo de esta dicotomía se encuentra, como veremos más adelante, una presuposición que este pensador no exige a ninguna otra corriente de pensamiento político. Hay un buen marxismo contenido y en sus cabales, y hay un mal marxismo aquejado de eso que Jünger Schlaeger denomina “exceso emocional”, es decir, una plusvalía de afectividad que apunta a modelos psicológicos patologizados (1-5). La desmesura, la incontrolabilidad y la extemporaneidad producen un modelo desencajado y fuera de sí. La pregunta que este planteamiento suscita es la siguiente: ¿qué contenido específico le otorga Aranguren a estos dos marxismos, al emocionalmente cabal y al desproporcionado?

Es exactamente aquí en donde hay que superponer esta dicotomía emocional a otra que categoriza las bases últimas (según este pensador) del pensamiento marxista. Mi intención es, en este apartado, explicar este ejercicio de discriminación filosófica y enmarcarlo en los debates que el marxismo mantiene en los años 60. Aranguren explicita los tres ejes cardinales del marxismo: “su concepto de estructura, su dimensión moral explícita y su historicismo” (*Obras completas* 3: 207). Para Aranguren, los dos últimos elementos de esta matriz ideológica quedan asociados al marxismo “vergonzante” y afectivamente desbocado, mientras que el primero se corresponde con la versión “genuina”, capaz de una “serena ponderación”. Voy a comenzar mi análisis por los aspectos que este filósofo considera vergonzantes.

Lo que Aranguren parece tener en mente al criticar el historicismo son dos argumentos distintos pero complementarios. En primer lugar, censura un tipo de hegelianismo popularizado por Alexandre Kojève en sus textos de los años 40. Aranguren acusa al marxismo de determinista, más específicamente, de pretender que “el *movimiento real* de la historia apare[zc]a a nuestros ojos . . . como un *movimiento moral*” (192). Con esta fusión de dos visiones distintas de movi-

miento, el filósofo español alude a “la idea hegeliana del juicio de la historia como el juicio final [que] es conservada por Marx: la solución advendrá de la historia” (201). Dicha solución pasa por el viejo mito de “la Edad de Oro” (191), esta vez, en forma de una sociedad que ha superado la lucha de clases, el modelo estatal y la propiedad privada. Para los objetivos de mi ensayo, no importa que *La fenomenología del espíritu* admita otras lecturas no deterministas (como las más recientes de Fredric Jameson en *The Hegel Variations* o Žižek en *Less than Nothing*). Lo relevante aquí es que Aranguren ataca al marxismo por construir “una metafísica de la historia” o “una visión total y totalizante de la realidad *sub specie* historicista” (181).

En segundo lugar, hay otro aspecto de dicho historicismo hegeliano que a Aranguren también le estorba. El marxismo le concede (en el nombre de la Historia) demasiada fluidez a la realidad y demasiado crédito a la praxis humana. Aranguren explica que el marxismo no es una filosofía de la verdad sino una filosofía que aspira a hacerse verdad (191), a implementarse a sí misma como actualidad histórica. Esto demanda un nuevo entramado de teoría y práctica que algunos autores han entendido como una “anti-filosofía” (Korsch 69; Pepper 59–60). Por supuesto, este término no supone ningún anti-intelectualismo, sino un nuevo modelo de intelección que, frente a las ciencias empíricas y los grandes sistemas del idealismo, subraya la profunda dependencia del pensamiento en sus condiciones materiales de existencia. Pensar la realidad implicaría un tipo de acción, no al margen o desde una altura ahistórica y desmaterializada (como, por ejemplo, en Descartes y Kant), sino *en y desde* una realidad que precisamente se aspira a transformar. Es precisamente este énfasis en la maleabilidad de la realidad, en el “cambio radical” (*Obras Completas* 3: 193) y en la “transformación *real* del mundo” (194), lo que Aranguren desaprueba con un argumento un tanto sorprendente.

Aranguren detecta un utopismo precipitado e infantil en el ethos y el pathos de esa “fuerza transformadora, revolucionaria” (178) que niega una actualidad dada para liberar potencialidades reprimidas o, en términos de Marx, alienadas. Sin embargo, Aranguren no refuta taxativamente esta posibilidad, sino que le otorga una estructura geopolítica que la deja sin efecto para la España de los años 60. El interés por alterar lo que Aranguren, siguiendo a Marx, llama la “estructura” (el modelo productivo y las relaciones de producción) peca de un “economicismo” que tan solo puede resultar atractivo y viable en los países del Tercer Mundo (177). A lo que el autor añade: es en “países también culturalmente poco desarrollados . . . donde la religión y la moral es muy rudimentaria . . . [en los que] se facilita . . . este marxismo . . . puramente economicista” (178). El imaginario eurocéntrico de Aranguren tiene en su mira un caso específico con gran capacidad de convocatoria durante esta década: la Revolución Cubana, a la que Aranguren tacha de “pedagógica” y “fervorosa”, y de jugar un rol estrictamente “testimonial” (205). En clara alusión a los movimientos armados de los años 60 y 70 en varios continentes, el filósofo español también sentencia que fracasará el “radicalismo irrealista, brillante, utópico . . . cuya correspondencia española, el *maquis*, fracasó hace ya bastantes años” (194). No puedo analizar aquí la asociación de la guerrilla anti-franquista (activa hasta los 50) con los movimientos guerrilleros de las dos décadas siguientes. Tan solo me

limitaré a decir que en la argumentación de Aranguren subyacen dos contradicciones: carga su texto de afectos para descalificar corrientes socioafectivas en el Tercer Mundo, anunciando visionariamente (como hace el marxismo que el mismo reconviene) el descalabro de dichos procesos. Todo esto queda engarzado (¿mediante una lógica causal, ejemplificadora, yuxtapositiva, premonitória?) al fracaso de un movimiento armado de oposición a la dictadura española (un régimen al que Aranguren también se opone pero no con la misma intensidad ni de la misma manera).

Si el historicismo, tal y como aquí lo he presentado, despierta el desagrado filosófico de Aranguren, su otra *bête noire* es la “dimensión moral” del marxismo (207). Según el autor, la moral “conduc[e] a una modificación personal, a un cambio del comportamiento mismo a través de una nueva evolución” (179). La definición no brilla precisamente por su exactitud conceptual pero retóricamente tiene un efecto devastador en *El marxismo como moral*. Aranguren le recrimina al marxismo tener un fondo y un estilo doctrinales que, al igual que una “religión secularizada” (188), persigue la creación de “un hombre nuevo” (188). Este marxismo alienta fuertes dosis de “voluntarismo” y un “espontane[ismo] de la libertad y la dignidad” (203).⁵ Todos estos reproches apuntan, como veremos más adelante, a la visión moral del sujeto por parte de un determinado marxismo. El problema no reside en la moral misma (disciplina a la que Aranguren dedicó sus obras de más enjundia), sino en ese “marxismo un tanto vergonzante” en el que “hace unos años se puso de moda recurrir[endo] al joven Marx” (176), “ese humanismo marxista” que permitía la integración con el “cristianismo” o el “existencialismo” (176). En este punto es en donde por fin Aranguren desvela el auténtico objetivo de su crítica, que no es tanto el marxismo de Marx como el marxismo humanista con el que el existencialismo se impone en amplios sectores de la izquierda cultural europea de posguerra.

Solo en este contexto podemos entender la estrategia y propósitos de *El marxismo como moral*. Por esta razón voy a exponer sucintamente las claves de este marxismo que funcionan en el volumen de Aranguren como un subtexto omnipresente. El existencialismo hunde sus raíces modernas en la obra de pensadores como Kierkegaard, Jaspers y Heidegger, pero es la vertiente sartriana la que Aranguren pone en su punto de mira. Con libros como *L'être et le néant*

⁵ Tres y cuatro años antes de que Aranguren publicase *El marxismo como moral*, Adorno pronuncia una serie de lecciones sobre el tema de la historia y la libertad, y la dialéctica negativa, respectivamente. En una de estas primeras lecciones, Adorno comenta lo siguiente: “The desperate idea that we find in French existentialists, that an isolated, ostensibly ontological conception of subjective spontaneity can have any hope of defeating the omnipotence of society is, I repeat, too optimistic even as an expression of despair” (*History* 161). De hecho, Adorno adjudica al existencialismo sartriano una función compensatoria: Sartre “emphasized the feature no longer tolerated by dominant practice, namely the irreducible element of spontaneity” (*Lectures* 170). Adorno acusa, por lo tanto, a este movimiento de formalista, conservador e idealista (171–74). Aranguren conocía la obra de Adorno aunque no, obviamente, el contenido de estas lecciones (publicadas recién en 2001 y 2003). De todas formas, es interesante notar que Adorno es el pensador marxista con el que Aranguren siempre mostró una mayor afinidad, especialmente en su crítica tardía de la sociedad de consumo. Por otra parte, es obvio que Aranguren utiliza, en esos mismos años, argumentos muy similares contra el marxismo existencialista.

(1943), *L'existentialisme est un humanisme* (1946) y especialmente *Critique de la raison dialectique* (1960), Sartre articula un nuevo ambiente intelectual que funciona como catalizador y caldo de cultivo para un tipo de marxismo que Aranguren reprueba. En primer lugar, tal y como señala William Schroeder, “existentialists believe that human beings are threatened by the loss of individuality . . . and this results in a misconception of the world and their relationship to it” (207). Esta pérdida de “autenticidad” (término clave para la escuela existencialista) emana de una organización social que aliena al individuo de parte de sí mismo, de cualidades innatas y potencialidades históricas (aquí habría que situar las vetas humanistas del existencialismo). Por eso Sartre subraya que “subjectivity must be our point of departure” y que “prior to the projection of the self, nothing exists” (*Existentialism Is a Humanism* 20, 22). Sartre acentúa la importancia de la experiencia individual pero, oponiéndose a Bergson y a la fenomenología, no de una exterioridad extraña y ajena, sino de un mundo que, como explica Simon Clarke, “is our world, object of our desires, our ambitions, our aspirations” (27).⁶ El mundo que los hombres experimentan es el mundo que estos han hecho, y la impresión de estar relacionándose con una situación opaca, auto-regulada e incluso hostil no es sino el efecto de una conformación sociopolítica alienante.

La obligación moral del individuo radica, como el mismo Clarke comenta, en reivindicar y reafirmar su libertad, otro concepto de fuertes resonancias en el existencialismo (28). Se podría resumir esta libertad sartriana como ese momento racional y subjetivo en el que el individuo elige y decide en el sentido fuerte del término (aunque el decisionismo existencialista no deba ser confundido con el nietzscheano o weberiano). Sin esa libertad, la experiencia humana se torna inauténtica y determinada. En otros términos, la experiencia de uno mismo en el mundo se vuelve una experiencia falsa con un contenido sobreimpuesto que responde a coerciones sociales de diverso orden. Tiene razón Douglas Keller cuando afirma que la filosofía de Sartre supone por lo tanto una vuelta a los sufrimientos y deseos de seres individuales, entendidos como entes vulnerables y mortales. En homenaje/vuelco a la filosofía de Kant, el existencialismo acentúa la libertad ética de un sujeto humano autónomo aunque (y esta es la deuda marxista de Sartre) en unas circunstancias históricas marcadas por problemas capitalistas de hiper-comercialización, explotación y control (166).

Esta intromisión del marxismo existencialista en el perímetro de la constitución moral de la subjetividad molesta a Aranguren. No menos le incomoda el historicismo de Sartre. ¿En que consiste dicho historicismo? De nuevo, Clarke señala con acierto los dos elementos de este historicismo. En primer lugar (y esto será un caballo de batalla para Aranguren) las estructuras sociales, económicas y políticas no preceden ni prescriben la praxis. Esto sería un caso de reificación y mistificación de la realidad. Para Sartre, es la praxis (de forma organizada y colectiva) la que antecede y crea estructuras: “the structure is, in fact, the free

⁶ Sartre establece que el existencialismo “declares that every truth and every action imply a human setting and a human subjectivity” (*Existentialism* 12). De hecho, este énfasis en la subjetividad lleva a Sartre a concluir que “existentialism’s first move is to make every man aware of what he is and to make the full responsibility of his existence rest on him” (19). En estas mismas páginas, Sartre incide en los pivotes conceptuales de su filosofía: elección, libertad, angustia, individualidad y acción, entre otros.

creation of the praxis of the individual members of the group” (Clarke 222).⁷ En segundo lugar, esta visión del contacto entre estructura y praxis individual/colectiva facilita una versión de la historia y del presente mucho más dúctil. Sartre concibe el presente “as a moment in a continuous, but dialectical, historical development”.

Este es el contorno intelectual básico en el que Aranguren concibe y produce su único ensayo dedicado al marxismo. Su emotiva diatriba contra 1) la emoción política, 2) el historicismo marxista, su énfasis en el cambio y la maleabilidad del presente, y 3) la enorme preeminencia otorgada por Sartre al individuo, la experiencia y el peso de la acción no constituyen una digresión academicista. Bajo el envoltorio de un ensayo docto y recapitulador, Aranguren interviene en un debate coetáneo (*Critique de la raison dialectique* había aparecido en 1960) para terciar entre distintos marxismos y darle un respaldo estratégico al que más le interesa. Ahora bien, si el marxismo existencialista de Sartre despierta su disgusto y si Aranguren afirma, curándose en salud (dado el ambiente intelectual en esa década), no ser anti-marxista, ¿qué marxismo defiende? Es justo en el desarrollo explicativo de este asunto en donde Aranguren hace gala de ser un lector cosmopolitamente informado, escribiendo a favor no solo del estructuralismo sino también de la obra de Louis Althusser. Con razón, Aranguren explica que sobre el estructuralismo, “en español apenas se ha escrito” aunque “hoy apenas hay revista extranjera en que no se encuentre algún artículo” sobre el tema (*Obras completas* 3: 206). Se podría argüir que esta posición aventajada le permite *épater les collègues* pues el estructuralismo era una novedad en España pero no, desde luego, en países como Francia. Por otra parte, su discusión de Althusser sí supone una novedad en toda regla, pues el teórico francés había publicado sus dos obras más influyentes, *Pour Marx* y *Lire le Capital*, en 1965, tan solo dos años antes de que Aranguren difundiese su ensayo.⁸

La epifanía estructuralista: en el momento oportuno, en el lugar oportuno

El repaso que *El marxismo como moral* hace del estructuralismo se realiza mediante tres calas en Saussure, Lévi-Strauss y Althusser. Desde la perspectiva lingüística, Aranguren resalta la célebre distinción entre *langue* y *parole*: “la primera es un sistema de modelos supraindividuales, intersubjetivos, colectivos que los indivi-

⁷ En las últimas páginas del inconcluso segundo volumen de *Crítica de la Razón Dialéctica*, Sartre famosamente afirma que la Historia “is the outside lived as the inside and the inside lived as the outside” (450). Esta transitividad, imbricación y horizontalidad entre sujeto y mundo, interioridad y exterioridad, implica una negación del mundo y su desarrollo histórico en tanto que engranaje de estructuras objetivas y ajenas que el sujeto ni siquiera llega a percibir. Sartre desarrolla ideas similares en varias secciones del primer volumen de *Crítica de la Razón Dialéctica*, como “The Individual and History” y “Individual Praxis as Totalisation”.

⁸ Perry Anderson reconstruye con gran claridad el energizador cataclismo que la obra de Althusser supuso en el marxismo occidental. Sus publicaciones de los años 60 lo convierten, como explica Anderson, no solo en una figura decisoria del Partido Comunista Francés, sino también en el teórico de referencia del momento en toda Europa (38–39).

duos usan con una cierta libertad . . . pero siempre dentro del marco previamente dado por aquella *langue*” (*Obras completas* 3: 208). De esta forma, la conclusión antihumanista queda renunciada: “el sistema lingüístico [es] previo al hombre que solo puede usar de él sometándose a él” (203). Esto no impide la posibilidad del cambio pero, contra Sartre, este no se da como “una continua evolución” sino como “una sucesión de reestructuraciones” (208) ya que la *langue* disfruta de una estabilidad que la *parole* solo puede erosionar muy pausadamente.⁹ En este apartado, el interés de Aranguren no se dirige a los avances lingüísticos del *Cours de linguistique générale* (1916) sino a las implicaciones sociopolíticas del esquema dual saussuriano, que Jean Duffy explica como la distinción “between, on one hand, the social and essential and, on the other, ‘les manifestations individuelles et momentanées’” (3). En otras palabras, el individuo queda en una posición superrogatoria y subalterna en relación a estructuras (lingüísticas en este caso) que lo preceden y a las que se debe para poder exteriorizarse como tal individuo.

En su análisis de Lévi-Strauss, específicamente de *Anthropologie structurale* (1958), Aranguren incide en dos aspectos que ya le habían interesado de Saussure. En primer lugar, el individuo actualiza relaciones estructurales “cuya captación escapa asimismo al proceder empírico” (*Obras completas* 3: 211). Como consecuencia de este primer aspecto, la estructural global “se impone al individuo sin que este pueda siquiera hacerse normalmente cuestión de ella”. Como en el ámbito lingüístico, la antropología estructural diferencia entre un nivel profundo, inconsciente pero racional, y otro consciente pero epifenomenal y derivativo. Si Saussure y Lévi-Strauss coinciden en este binarismo jerárquico entre estructura y agente, sus concepciones del cambio divergen porque el segundo es más radical que el primero. Lo que Lévi-Strauss afirma descubrir en el Amazonas no son particularismos psicológico-culturales, sino (como explica Samantha Ashenden) “certain putatively universal laws governing human sociality and unconscious life” (202). Dado el carácter universal de estas leyes, la mente tribal amazónica no puede ser descrita como más primitiva o menos avanzada que la occidental moderna (207). Este fuerte anti-progresivismo, asentado en unas coordenadas inextricablemente humanas, motivó que Derrida tildase la antropología de Lévi-Strauss de “rousseauianismo militante” (106) y que Paul Ricoeur la denominase “kantianismo sin sujeto trascendental” (citado en Dosse 237).

Es ahora cuando podemos entender las decisivas páginas que Aranguren le dedica a Althusser, así como la conclusión *fuerte* de su ensayo: “la única posibilidad que en el año 1967 [el marxismo] tiene de *se faire avaler* como teoría es, precisamente, el estructuralismo” (*Obras completas* 3: 217). Es difícil saber con cuánta profundidad leyó Aranguren al filósofo francés pues nunca lo cita

⁹ Es importante notar que Aranguren se refiere también a Fernand Braudel, la *École des Annales* y su “gramática de las civilizaciones” como aliados naturales del estructuralismo (212). A Aranguren le atrae el concepto de “longue-durée” en tanto que una temporalidad distinta de la captación fenoménica y del arco biográfico-existencial del sujeto. John Sturrock acertadamente señala esta compatibilidad entre estructuralismo y Braudel al comentar la metodología básica de la *École des Annales*: “away from the famous . . . and with the more melodramatic historical events, and towards the . . . unchanging” (59).

directamente. Ahora bien, como intentaré demostrar, Aranguren entiende perfectamente la brecha que este pensador abre en el pensamiento marxista al reinventar un Marx spinoziano y no hegeliano. Para entender esta brecha hay que recordar la novedosa periodización que Althusser propone del desarrollo intelectual de Marx, más específicamente, “an unequivocal ‘epistemological break’ in Marx’s work” (*For Marx* 33). Esta quiebra epistemológica implica 1) una nueva versión de la historia y la política, basada en conceptos como fuerzas de producción, sobredeterminación e ideología, y 2) un ataque radical a cualquier tipo de humanismo teórico (227). Por lo tanto, el marxismo estructuralista es “by virtue of the unique epistemological rupture . . . an a-humanism and an a-historicism” (Althusser y Balibar 119). De acuerdo a esta elemental base teórica ¿cuáles son los tres elementos que Aranguren le disputa al marxismo vía Althusser?

En primer lugar, se cuestiona la relevancia de la factualidad y lo accidental. Con las ciencias sociales de orientación empírica en el centro de esta polémica, Althusser desarrolla la idea spinoziana de “the opacity of the immediate” (16) para aseverar que “the truth of history cannot be read in a manifest discourse . . . but . . . [in] the effects of a structure of a structure” (17). Las implicaciones de este tipo de argumentos son múltiples, pero aquí solo voy a aludir a una. Althusser despliega una profunda desconfianza de esa singularidad de lo concreto que los sentidos humanos aprehenden en el día a día. Como explica Edmund Leach, bajo una aparente pluralidad social y factual, existen profundas estructuras que, una vez identificadas científicamente (y recordemos que la distinción entre “ideología” y “ciencia” es decisiva para Althusser), organizan y disuelven dicha multiplicidad de particularidades (40). En otros términos, lo accidental fenomenológico no solo no se explica a sí mismo sino que además es engañoso. En esta línea, Aranguren, además de comentar el error de practicar el marxismo partiendo de “la experiencia vivida”, añade que esta practica “es completamente contraria a Marx” (*Obras completas* 3: 215).

Por otra parte, la categoría de individuo se convierte en el segundo gran objetivo de los ataques althusserianos, que Aranguren también hace suyos. Probablemente la sentencia más categórica a este respecto se encuentra en las últimas páginas de *Pour Marx*: “It is impossible to *know* anything about men except on the absolute precondition that the philosophical (theoretical) myth of man is reduced to ashes” (229). Y un poco antes, Althusser asevera contundentemente que el antihumanismo de Marx es “the absolute (negative) precondition of the (positive) knowledge of the human world itself”. El humanismo solo aporta el “sentimiento” complaciente de una teoría pero no una teoría misma (241). Lo que Althusser declara, en su típico modo de expresión, es que el individuo constituye una categoría ideológica (falsa) que acompaña al modelo de producción burgués, alimentando quimeras ideológicas como la autonomía o la libertad individuales. Por estas razones, como argumentan Fokkema y Kunne-Ibsch, el marxismo estructuralista desplaza la categoría de individuo pues esta desenfoca un entendimiento científico del mundo social (50). Aranguren se hace eco aprobatoriamente de este antihumanismo por varias razones. El marxismo estructuralista resiste “la creciente ‘moralización’ [del] ‘sentido humanista’” (*Obras completas* 3: 214). Al soltar este lastre moralista y casi evangelizador,

la relación entre praxis y teoría cambia. El voluntarismo marxista que moldea al “nuevo hombre”, empujándolo a transformar el mundo, no tiene lugar ni sentido si se asume que dicho hombre y dicha realidad externa son instancias visibles de estructuras invisibles pero muy arraigadas y con un fuerte poder de inercia.

Este hecho no condena, sin embargo, al quietismo. Para aclarar este extremo hay que abordar el tercer eje crítico de Althusser: la historia y el cambio histórico. Es inevitable reconocer, siguiendo a Terry Eagleton, que el esclarecimiento analítico de la transformación histórica no es, en verdad, el gran fuerte del estructuralismo (96). Eagleton no está solo en esta recriminación. En varios textos pioneros, Lefebvre ya había acusado a este movimiento de funcionar como el correspondiente académico de un conservadurismo capitalista y burocratizador (*Position* 88–89), así como de tratarse de una actualización revisada de Heráclito (*Structuralisme* 325). Dicho esto, también es necesario aclarar que hay otras aproximaciones a este asunto menos taxativas que han hallado un espacio para el cambio dentro de las propuestas althusserianas, fundamentalmente en el concepto de “sobre-determinación” que el filósofo francés desarrolla en *Pour Marx* (106–11). En concreto, el término que Althusser propone es el de “contradicción sobre-determinada”. La contradicción sería el estado permanente de todo estadio histórico moderno, pero dicha contradicción (entendida como una posibilidad de ruptura social) está sobre-determinada “en última instancia” por el factor de la producción (111). ¿En que se traduce esta teoría? Por un lado, minimiza la importancia del voluntarismo, el utopismo o la iniciativa (*agency*) humana: si una situación histórica, dada su disposición estructural profunda, está sobre-determinada hacia la crisis, esta podrá darse y los individuos podrán ejercer su papel de agentes participantes. Si no es así, la insurrección resulta estructuralmente improductiva ya que los sujetos se encuentran sobre-determinados por una trama histórica que impone una estabilidad contradictoria, pero estabilidad al fin y al cabo. Aranguren también aprueba esta faceta de Althusser, celebrando el debilitamiento de la solidaridad directa entre teoría y praxis, insistiendo en que las crisis no se provocan desde el deseo político y la voluntad de acción, y concluyendo que el desorden social es la reacomodación de las partes de un sistema: “Desorden en sentido estructural es el orden nuevo o el momento de tensión máxima hacia él” (*Obras completas* 3: 217).

Contradicciones como conclusiones

Hasta este momento he explicado la relación de Aranguren con el estructuralismo con el fin de dar su venia a Althusser y desprestigiar el marxismo existencialista. En lo que resta de ensayo, voy a argumentar dos puntos finales: la autocontradicción que Aranguren comete con esta apuesta y sus posibles motivaciones. Esta autocontradicción tiene varios niveles pero un origen común: Aranguren ataca en el marxismo lo que defiende para su propio proyecto filosófico. En primer lugar, menoscaba el significado de la moral en el marxismo aunque su gran empresa filosófica es la construcción de una ética que contiene varios elementos refutados en el marxismo pre-estructuralista. Para Aranguren

el individuo es la unidad primaria del pensamiento ético (Fusi 579). De hecho, este individualismo ético no es tanto normativo como antropológico-descriptivo ya que, como afirma en *Ética* (1954), la realidad del hombre es “inexorablemente moral” (*Obras completas* 2: 184). El “hombre” no es una categoría abstracta para este pensador y por ello construye una teoría del talante, al que dedica un libro, *El buen talante* (1959), además de numerosas páginas en *Ética, Ética y política* (1963), *Moralidades de hoy y mañana* (1973) y *Propuestas morales* (1985). El talante sería esa constitución particular e individual de los humores, y esa predisposición subjetiva de la propia personalidad que acompaña a las acciones de cada ser humano (*Obras completas* 2: 396, 622).

Esta estima moral por el individuo no se plantea, sin embargo, al modo de un reduccionismo sicologista. Asumiendo lo que le parecía indefendible en el marxismo pre-althusseriano, Aranguren entiende que la complejidad ontológicamente moral del hombre comporta la posibilidad constante de la conversión (476). Esta conversión tiene un doble horizonte: la conversión hacia la propia dimensión moral (que ha podido ser negada o desatendida) y la conversión a un trasfondo metafísico-religioso, “[e]n cuanto que el hombre, para no perderse en el error moral, necesita de la Revelación” (299). En otras palabras, Aranguren niega al marxismo existencialista lo que se permite a sí mismo: el énfasis en la moral, el sujeto y la subjetividad, la importancia de sus acciones, la práctica de una transformación individual y las connotaciones religiosas que acompañan a todo este esquema. El pensador español, desprendiéndose también de sus inclinaciones estructuralistas en *El marxismo como moral*, propone una ética que, superando las limitaciones del formalismo kantiano y del utilitarismo anglosajón, se asienta en la vida cotidiana, en las experiencias “de todos los días, la habitual, aquella en la que estamos como ‘instalados’” (678). Las percepciones, el contacto con lo material y la atención al tiempo biográfico-parcial sustentan el tejido moral del individuo (y no estructuras teóricas imperceptibles). De ahí que la moral deba ser una “moral vivida” y no solo “pensada” (165). Si bien el imperativo kantiano o la consecución del máximo bien no son los resortes del pensamiento moral de Aranguren (3: 576–77), la “felicidad” realiza esta función. Con un claro influjo de Heidegger y Zubiri, esta felicidad no es razonada en tanto que placer o goce, sino como la realización de esas proyecciones ontológicas que el individuo contiene en el contexto de la Vida y el Ser en su totalidad (2: 466).

Pese a su hostilidad hacia las incursiones utopistas y escatológicas de la moral marxista, Aranguren también abraza estos mismos contenidos. “El hombre”, explica este autor, “es un ser utópico” que legítima y fatalmente ansía absolutos como la paz (3: 714–15). En fin, cabría recordar aquí que Aranguren se refería despectivamente a esta clase de ideales como “la Edad de Oro” que otros pensadores buscaban con bochornosa candidez. Este pensador incide en estas contradicciones pues, al igual que el marxismo, propone una moral supra-individual complementaria que no aisle a los sujetos como si fuesen mónadas leibnizianas. En *Ética y política* se acuñan dos términos para el reconocimiento de esta dimensión moral. Por un lado, se habla de “ética de la alteridad” que asume “la relación interpersonal de cada hombre con el *alter* o *alter ego*, con el otro hombre” (88). Por otra, se invoca una “ética de la aliedad” que “fundamentalmente trans-

curre en el plano político-social, hoy cada vez más técnico-económico”. En conclusión, la moral se basa en el individuo pero este actúa como una entelequia vacía si no es entendido, desde su misma raíz, en una dialéctica con el otro (Hegel) y en unas circunstancias socioeconómicas determinadas (Marx). Una moral que no atiende a estos niveles carece de verdadero contenido. Aranguren reconviene la socialización de la moral que articula el marxismo, pero él mismo reconoce que la moral es intrínsecamente social y que tiene que ver con un orden socioeconómico.¹⁰

No puede sino sorprender, una vez sopesados estos apuntes sobre Aranguren, que Feliciano Blázquez lo bautice el “Sartre español” (15), la figura marxista con la que el filósofo español intenta poner la mayor distancia posible para ponderar las bondades del estructuralismo. Lo curioso es, y termino aquí con las antinomias de Aranguren, que el perfil intelectual de este último termine pareciéndose *mutatis mutandis* al de Sartre. En primer lugar, Aranguren construye, como alega en un texto de 1959, una teoría del intelectual “como conciencia moral de la sociedad” (*Obras completas* 2: 638), una figura comprometida pero solitaria, “una conciencia crítica alerta ante cada paso de la sociedad y vida política” (Gracia y Ródenas 626), que, ocupando una posición exclusiva e intersticial, “no hace sino profetizar el presente, dotar de palabra a fuerzas e impulsos que oscuramente están operando, y ser su portavoz” (*Obras completas* 5: 303). La heroificación del intelectual en la obra de Aranguren sería un tema para otro ensayo. Aquí solo quiero destacar que Sartre, el protagonismo de su persona pública en tantos debates y su propia definición del intelectual ejercen una evidente influencia en el rol que Aranguren atribuye al intelectual-guía y a sí mismo.¹¹ Por otra parte, Aranguren contradice sus ataques contra el marxismo y formula una hipótesis de la moral vista como un “idealismo”, “un irrealismo cuya intromisión en la política no puede ser más que perturbador” (Hermida del Llano 275). Como esta última autora explica, Aranguren, en muchos de sus ensayos periodísticos de esta época, pide una democracia entendida como revolución ética ejecutada por sujetos libres y comprometidos, con fuertes dosis de ruptura y como proceso profundo de transformación colectiva. Esta conlleva una “crítica de todo lo establecido en tanto que establecido” (*Obras completas* 5: 398), ya que debe aspirar en última instancia a implantar el feudo de la “paz”, “los derechos

¹⁰ Otra forma de reconsiderar la posición de Aranguren es, como bien indica Elías Díaz, posicionar la ética contra la política o, al menos, posicionar la ética como un ámbito de crítica intelectual que debe ejercer presión contra la tarea política (*Ética* 13–29). En otros términos, la ética no sería ni apolítica ni contra-política, sino una suerte de meta-política que le aporta a esta un carácter utópico y siempre insatisfecho.

¹¹ Muchas de las ideas que López Aranguren expone en su libro *El oficio del intelectual y la crítica de la crítica* (*Obras completas* 5: 297–382) pueden ser leídas y entendidas con mayor claridad a la luz, por ejemplo, del clásico ensayo de Sartre “A Plea for Intellectuals”, incluido en el volumen *Between Existentialism and Marxism*. En este ensayo hay toda una dimensión marxista relacionada con el entrelazamiento del intelectual con ciertas posiciones de clase que está ausente en Aranguren. Ahora bien, hay otras múltiples afirmaciones que Aranguren sigue con plena fidelidad, como el carácter anti-técnico del conocimiento del intelectual (222–44), la naturaleza práctica de este último (247), el uso social de su capital cultural (262), la compleja fusión de particularidad y universalidad en el intelectual (265) e incluso el horizonte utópico de denuncia en el que este realiza su labor (267).

humanos”, “la solidaridad” y el “diálogo” (2: 715). Como aclara el propio Aranguren en un célebre artículo: “La utopía es el espíritu de toda política que no se conforma con ser meramente política” (5: 401). No es extraño, en definitiva, que uno de los más inteligentes estudiosos de Aranguren, Elías Díaz, resuma las esperanzas políticas del anterior en una “democracia utópica y radical” (*De la institución* 166) que se correspondía con “el Estado social y democrático de Derecho”.

Algunas de las preguntas que estas tensiones suscitan son las siguientes: ¿por qué Aranguren privilegia el marxismo estructuralista, su anti-humanismo, su anti-historicismo y su anti-moralismo, cuando el grueso de su propia filosofía apunta en la dirección de un humanismo moral e historicista? ¿Por qué alaba en Althusser su desconfianza de la experiencia empírica en favor de teorías sistémicas, cuando su propia ética revaloriza la experiencia de lo cotidiano? ¿Por qué le molesta la intención normativa del marxismo de transformar, moralizar y politizar al sujeto cuando el esquema de la conversión y la vocación atraviesan tantos de sus ensayos? ¿Por qué la categoría del individuo resulta tan molesta en Marx o Sartre, pero se torna incuestionable al defender conceptos como *talante* y *acción individual*? ¿Por qué el historicismo y la eventualidad del cambio (provocado por la acción y asertividad humanas) son tachados de mesiánicos en el marxismo no-estructuralista, mientras que Aranguren pide y conjetura una democracia en tanto que una honda transformación de la colectividad? ¿Por qué se escribe en contra y a favor de la reflexión utópica? En conclusión, ¿por qué Aranguren expresa su contrariedad ante los temas clásicos del marxismo existencialista, como los de subjetividad, contingencia, autenticidad, libertad, situación, decisión, elección y compromiso (Ferrater Mora, *Philosophy* 243), cuando él mismo basa la mayor parte de su obra en estos mismos presupuestos?

Responderé a estas preguntas con cuatro conclusiones finales. En primer lugar, pese al trasvase de antiguos falangistas “hacia un marxismo solvente” (Gracia, *La resistencia* 35), Aranguren nunca fue un pensador marxista. Este autor escribió sobre Marx y sobre autores como Adorno, Althusser, Benjamin, Bloch y Lukács. Ahora bien, también escribió sobre otros muchos no-marxistas como Deleuze, Derrida, Foucault, Guattari, Merleau-Ponty, McLuhan, Skinner y Todorov. Aranguren tuvo un acceso temprano a lecturas publicadas en Francia, Alemania y Estados Unidos, y cumplió su papel de promotor de debates y nombres que la joven intelectualidad española deseaba conocer casi como un gesto de desafío a la cultura oficial del estado franquista. Ahora bien, también tiene razón Jordi Gracia cuando detecta un cierto aroma marxista en muchas páginas de Aranguren y, por supuesto, en *El marxismo como moral* (*La resistencia* 35). La primera explicación de este hecho es, hasta cierto punto, evidente. En los años 60, como comenté en la introducción, el marxismo influye notablemente en el *milieu* intelectual español hasta el punto de que esta corriente de pensamiento “sirvió . . . como pretexto para que la juventud . . . proyectara su rebeldía e indignadas acusaciones” contra el proyecto desarrollista del último franquismo (Blázquez 202). Aranguren ventrilocuiza a menudo el lenguaje del marxismo porque este le otorga relevancia y actualidad ante esos mismos jóvenes que protestan antes, después y a raíz de su expulsión de la universidad. Mi primera conclusión es la siguiente: en Aranguren hay un uso selectivo y estratégico de

jerga e ideas marxistas porque su capacidad de magisterio entre la resistencia interna al régimen dependía, en cierta medida, de dicho uso. Sin pasar, en alguna medida, por el aro del marxismo, era casi inevitable alienarse de importantes sectores del auditorio potencial de Aranguren.

En segundo lugar, *El marxismo como moral* es un claro ejemplo de lo que podríamos llamar un marxismo de arbitraje. El propio autor explica esta paradoja en los siguientes términos: “Mi intención era mediar entre la *cultura establecida* de los viejos liberales y la *tendencia a la destrucción de la herencia cultural* de los jóvenes universitarios” (*Obras completa* 2: 429). ¿En que consiste esta tarea de mediación? Por una parte, el ensayo aquí analizado contenta a los jóvenes “destruidores” porque Aranguren espolea no solo un tipo de marxismo sino además el *último* marxismo llegado de París, que trae consigo el señuelo de lo novedoso y también el prestigio de una teoría científica, depurada de patetismos humanistas. Este mismo volumen complace a la vez a esos “viejos liberales” porque Aranguren, dando su amparo al marxismo, también lo maniatra. Para ello, moviliza todo el peso del estructuralismo, haciendo valer ante sus lectores un marxismo que, tras cuestionar categorías como sujeto, historia o moral, baja los ánimos radicales e insurrectos de ciertos sectores de la juventud española. La revolución no es un ejercicio volitivo perpetrado en nombre de imágenes utópicas, sino el producto posible de una compleja contradicción sobredeterminada. Mi segunda conclusión es, por lo tanto, que Aranguren nada hábilmente entre dos aguas, dando a unos las dosis de marxismo necesarias y tranquilizando simultáneamente a los otros con un althusserianismo *à la mode* que, como explica Adam Schaff, relanza “a renaissance of Eleatism” (104). Equilibrio y durabilidad ganan supremacía, en este marxismo, sobre dinamismo y alteración.

En tercer lugar, *El marxismo como moral* exhibe una clara ansiedad ante el avance de una moral marxista de la mano del existencialismo sartriano. Los razonamientos más implacables de Aranguren siempre se dirigen contra ese marxismo que aparca el análisis de estructuras y condiciones objetivas para proponer algún tipo de norma antropológica o código individual o colectivo. Ante el avance de una ética fuertemente influenciada por el marxismo, Aranguren se enrosca y no sin cierta lógica. Sus grandes esfuerzos filosóficos, más allá de tareas divulgadoras y polémicas, se concentran en una teoría moral que arma sobre el pensamiento cristiano-humanista, Heidegger, la fenomenología y, por último, su deuda con Ortega y Gasset, Zubiri y Eugeni d’Ors (al que dedicó su primer libro en 1945). Mi tercera conclusión es, por ende, que en *El marxismo como moral* hay también un sutil ejercicio de proteccionismo corporativista. Aranguren marca su terreno predilecto para intentar frenar el empuje de otro modelo moral, el del marxismo existencialista, que amenaza con desplazar al suyo. En este legítimo juego de hegemonías, el autor arriesga su trabajado estatus de primerísima espada en el ámbito de la filosofía ética en España.

En último lugar, resulta evidente que un texto de tanto éxito publicado en 1967, centrado en temáticas como la relación entre teoría y praxis, la transformación colectiva y la naturaleza más o menos cambiante de la historia, no puede sino albergar una intencionalidad política ante lo que se intuye como una posible mudanza histórica en España. De esto también habla Aranguren bajo el ropaje de meditación sesuda. Desde esta perspectiva, los fines y receptores de

este ensayo son dos. Por una parte, Aranguren se muestra en sintonía con la orientación adoptada por el Partido Comunista de España (P.C.E.) en esos años. Dicha orientación pasa, como explica Hermet, por su desestalinización, por la adopción de una retórica de “reconciliación nacional” (63), unos objetivos realistas y moderados (178), y unos métodos pacíficos (172). Este giro hacia la aceptación de un sistema liberal-democrático y el consecuente alejamiento de tácticas leninistas buscan ampliar la base social del P.C.E. entre la clase media y algunos sectores católicos, aliviando la asfisia e inercia impuestas por la clandestinidad (Mujal León 83).

Aranguren revela que este giro del P.C.E. es, sin embargo, compatible con el marxismo estructuralista. El marxismo no es el precio, avisa Aranguren, que este partido tenga que pagar para asumir, sin renuncias ideológicas inasumibles en los años 60, un nuevo enfoque no-maximalista. De todas formas, la izquierda española de esa década no era solo el P.C.E. sino, como narra Mujal León, un eferescente escenario de grupos y organizaciones de la llamada ultra-izquierda, que reaccionan justamente contra el “aburguesamiento” del comunismo oficial representado por Santiago Carrillo (96). Aranguren también redacta *El marxismo como moral* contra este espectro político radical. A él van dirigidas las invectivas estructuralistas que niegan como intelectualmente desfasados y políticamente *naïve* la transitividad de teoría y praxis, el uso de la violencia, el bosquejo de escenarios utópicos, el subjetivismo voluntarista y la concepción de la historia como una oportunidad casi permanente de sacudimiento y alteración.¹²

Junto a la empatía con la evolución del P.C.E. y la amonestación de la extrema izquierda, que asocia el fin del franquismo a un alzamiento anti-capitalista, Aranguren también desvela sus lealtades políticas. Vistas en su conjunto, las contradicciones antes planteadas tienen una salida. Este filósofo emprende un ataque frontal contra los parámetros de la moral, el humanismo y el historicismo solo si estos son reclutados (como de hecho lo fueron) por el marxismo. Ahora bien, bajo la impronta de una tradición liberal ilustrada, reformista, parlamentaria y bien avenida con una economía de mercado y el estado burgués, el problema cambia de color. Conceptos como sujeto, utopía, acción, compromiso, ética social e incluso revolución se vuelven plausibles.

Mi cuarta y última conclusión postula, en definitiva, que el “caso Aranguren” puede resultar ilustrativo de todo un tránsito generacional. Este grupo de intelectuales inicia su andadura con su respaldo al golpe militar y a la dictadura. Gradualmente evolucionan hacia un liberalismo conciliador dentro del propio régimen. Cuando este último aplasta la ilusión de un desarrollo aperturista, estos intelectuales se ven empujados a la izquierda y, en este nuevo marco, surge el interés por el marxismo. Dicho interés les permite conectar con una parte del exilio y una nueva generación que, en la universidad y en las calles, muestra su hartazgo con el gobierno. Ahora bien, es importante notar que este interés por

¹² Si la posición de Aranguren podría entenderse como un marxismo encorsetado por un *Realpolitik* situacionista y de contención, Sartre, como explica James Lawler, defiende cierto espontaneísmo que desborda las posibilidades delimitadas por cualquier descripción apriorística de la situación (263–65). Los movimientos estudiantiles de los años 60 (a diferencia de lo que sucede en el caso de Adorno, por ejemplo) no hacen sino confirmar esta tendencia en Sartre. Evidentemente, Aranguren teme y se opone a esta visión de la praxis política.

el marxismo por parte de Aranguren y sus compañeros de viaje fue esencialmente teórico y estratégicamente motivado. Es curioso y relevante que Aranguren, tras reaccionar con entusiasmo ante la victoria electoral del Partido Socialista Obrero Español en 1982 y tras quedar luego desencantado por una democracia corrupta y acomodaticia, se inclinara por “la exaltación de los aires contraculturales” (Gracia y Ródenas 626), un acratismo heterodoxo e hipercrítico no muy lejano de la estela marcada por Agustín García Calvo.¹³ En esta caída en la “tentación ácrata” (Díaz, *De la institución* 184), encontramos tópicos neo-nietzscheanos como la mediocridad de los partidos, el bajo nivel cultural del ciudadano medio, la zafiedad del gusto por los bienes materiales, el consumismo burgués idiotizador, la falta de altura en el debate político, el fomento de un hedonismo sin grandeza o las cortapisas a horizontes rupturistas. Los artículos de Aranguren en los diarios *La Vanguardia* y *El País* desde mediados de los años ochenta son altamente clarificadores a este respecto.¹⁴ No queda sino preguntarse si, en esta curiosa travesía del falangismo al liberalismo, y del liberalismo al acratismo más desengañado y sin solución de continuidad, Aranguren nunca atendió fatalmente a lo que sus lecturas marxistas pudieron haberle transmitido: que una revolución, una utopía, una moral, un sujeto y una historia desde y para el liberalismo tardo-capitalista (aunque tengan una orientación progresista) terminan por dejar un “no se qué” inconsolable, una profunda e incluso amarga insatisfacción.

O B R A S C I T A D A S

- Abellán, José Luis. *Historia del pensamiento español de Séneca a nuestros días*. Madrid: Espasa Calpe, 1996. Impreso.
- Adorno, Theodor W. *History and Freedom: Lectures 1964–1965*. Trad. Rodney Livingstone. Cambridge: Polity, 2006. Impreso.
- . *Lectures on Negative Dialectics*. Trad. Rodney Livingstone. Cambridge: Polity, 2008. Impreso.
- Althusser, Louis. *For Marx*. Trad. Ben Brewster. London: Verso, 1979. Impreso.
- Althusser, Louis y Étienne Balibar. *Reading Capital*. Trad. Ben Brewster. London: Verso, 1979. Impreso.
- Anderson, Perry. *Considerations on Western Marxism*. London: Verso, 1979. Impreso.
- Ashenden, Samantha. “Structuralism and Post-structuralism”. *Modern Social Theory: An Introduction*. Ed. Austin Harrington. Oxford: Oxford UP, 2005. 196–214. Impreso.
- Blázquez, Feliciano. *José Luis L. Aranguren: medio siglo de la historia de España*. Madrid: Ethos, 1995. Impreso.
- Clarke, Simon. *The Foundations of Structuralism*. Sussex: Harvester, 1981. Impreso.
- Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1996. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trad. Gayatri Spivak. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1976. Impreso.
- Díaz, Elías. *De la institución a la constitución: política y cultura de España en el siglo XX*. Madrid: Trotta, 2009. Impreso.
- . *Estado de derecho y sociedad democrática*. Madrid: Taurus, 2010. Impreso.

¹³ Especialmente ilustrativo es el ensayo “Celebración de Agustín García Calvo” (*Obras completas* 4: 456–64). En general, este giro ácrata afecta a un buen número de intelectuales de distintas generaciones en los años 80 y así, por ejemplo, lo recoge críticamente Eduardo Subirats en *Después de la lluvia: sobre la ambigua modernidad española*.

¹⁴ Algunos de estos artículos han sido recogidos en los volúmenes tercero, cuarto y quinto de las *Obras completas* de Aranguren.

- . *Ética contra política*. México D.F.: Fontamara, 1993. Impreso.
- Díaz Díaz, Gonzalo. *Hombres y documentos de la filosofía española*. Vol. 4. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991. Impreso.
- Dosse, François. *History of Structuralism*. Vol. 1. Trad. Deborah Glassman. Minneapolis: U of Minnesota P, 1997. Impreso.
- Duffy, Jean. *Structuralism: Theory and Practice*. Glasgow: U of Glasgow, 1992. Impreso.
- Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 2008. Impreso.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Vol. 1. Barcelona: Ariel, 1994. Impreso.
- . *Philosophy Today: Conflicting Tendencies in Contemporary Thought*. New York: Columbia UP, 1960. Impreso.
- Fokkema, D.W. y Elrud Kunne-Ibsch. *Theories of Literature in the Twentieth Century: Structuralism, Marxism, Aesthetic of Reception, Semiotics*. New York: St. Martín, 1977. Impreso.
- Fusi, Juan Pablo. “La cultura”. *La España del siglo XX*. Ed. Santos Juliá, José Luis García, Juan Carlos Jiménez y Juan Pablo Fusi. Madrid: Marcial Pons, 2003. Impreso.
- Gracia, Jordi. *Estado y cultura: el despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940–1962*. Barcelona: Anagrama, 2006. Impreso.
- . *La resistencia silenciosa: fascismo y cultura en España*. Barcelona: Anagrama, 2004. Impreso.
- Gracia, Jordi y Domingo Ródenas de Moya, eds. *El ensayo español: siglo XX*. Barcelona: Crítica, 2009. Impreso.
- Gregg, Melissa y Gregory J. Seigworth. “An Inventory of Shimmers”. *The Affect Theory Reader*. Ed. Melissa Gregg y Gregory J. Seigworth. Durham: Duke UP, 2010. 1–27. Impreso.
- Hermet, Guy. *The Communists in Spain: Study of an Underground Political Movement*. Westmead: Saxon House, 1971. Impreso.
- Hermida del Llano, Cristina. *J.L.L. Aranguren: estudio sobre su vida, obra y pensamiento*. Madrid: Dykinson, 1997. Impreso.
- Hobsbawm, Eric. *How to Change the World: Reflections on Marx and Marxism*. New Haven: Yale UP, 2011. Impreso.
- Juliá, Santos. *Historias de las dos Españas*. Madrid: Taurus, 2004. Impreso.
- Keller, Douglas. “Western Marxism”. *Modern Social Theory: An Introduction*. Ed. Austin Harrington. Oxford: Oxford UP, 2005. 154–74. Impreso.
- Korsch, Karl. “Marxism and Philosophy”. *Dissident Marxism: Past Voices for Present Times*. Ed. David Rento. London: Zed, 2004. 60–81. Impreso.
- Lawler, James. *The Existentialist Marxism of Jean-Paul Sartre*. Amsterdam: Grüner, 1976. Impreso.
- Leach, Edmund. “Structuralism in Social Anthropology”. *Structuralism: An Introduction*. Ed. David Robey. Oxford: Clarendon, 1973. 37–57. Impreso.
- Lefebvre, Henri. *Au-delà du structuralisme*. Paris: Anthropos, 1971. Impreso.
- . *Position: contre les technocrates*. Paris: Gonthier, 1967. Impreso.
- López Aranguren, José Luis. *Obras completas*. 5 Vols. Ed. Feliciano Blázquez. Madrid: Trotta, 1994–96. Impreso.
- Mainer, José Carlos. *Falange y literatura*. Barcelona: Labor, 1971. Impreso.
- Maravall, José Antonio. “Aranguren, conciencia del presente”. *Cuadernos para el diálogo* 30 (1966): 33. Impreso.
- Martín, Raúl. *La contrarrevolución falangista*. París: Ruedo Ibérico, 1971. Impreso.
- Molinero, Carme y Pere Ysàs. *La anatomía del franquismo: de la supervivencia a la agonía, 1945–1977*. Barcelona: Crítica, 2008. Impreso.
- Mujal-León, Eusebio. *Communism and Political Change in Spain*. Bloomington: Indiana UP, 1983. Impreso.
- Pepper, David. *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice*. New York: Routledge, 1993. Impreso.
- Puech, Henri-Charles. *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*. Trad. Marís Cucurella Miquel. Madrid: Siruela, 2006. Impreso.
- Rodríguez Puértolas, Julio. *Literatura fascista española*. Vol. 1. Madrid: Akal, 1986. Impreso.
- Sartre, Jean-Paul. *Between Existentialism and Marxism*. Trad. John Mathews. New York: Pantheon, 1974. Impreso.

- . *Critique of Dialectical Reason*. Vol. 1. Trad. Alan Sheridan-Smith. London: Verso, 2004. Impreso.
- . *Critique of Dialectical Reason*. Vol. 2. Trad. Quintin Hoare. London: Verso, 1991. Impreso.
- . *Existentialism*. Trad. Bernard Frechtman. New York: Philosophical Library, 1947. Impreso.
- . *Existentialism Is a Humanism*. Trad. Carol Macomber. New Haven: Yale UP, 2007. Impreso.
- Schaff, Adam. *Structuralism and Marxism*. Oxford: Pergamon, 1978. Impreso.
- Schlaeger, Jünger. "Emotions and Emotional Excess". *Representations of Emotional Excess*. Ed. Jünger Schlaeger. Tübingen: Gunter Narr, 2000. 1–12. Impreso.
- Schroeder, William. *Continental Philosophy: A Reader*. Oxford: Blackwell, 2005. Impreso.
- Subirats, Eduardo. *Después de la lluvia: sobre la ambigua modernidad española*. Madrid: Temas de Hoy, 1993. Impreso.
- Sturrock, John. *Structuralism*. London: Paladin, 1986. Impreso.
- Tusell, Javier. *Dictadura franquista y democracia, 1939–2004*. Barcelona: Crítica, 2005. Impreso.