

ASSAJOS I ESTUDIS

José Luís López-Aranguren: l'eticitat de l'Estat
com a fonament de l'educació per a
la participació ciutadana

*José Luis López-Aranguren: The ethics of the
State like foundation of the education for the
civil participation*

Joan Carles Rincón i Verdera
Universitat dels Illes Balears

Data de recepció de l'original: maig de 2009
Data d'acceptació: juny de 2009

ABSTRACT

The civic education for the political formation of a participating citizenship in the matters that concern all of us is a fundamental task that must be carried out by a strong state, ethically moral: a state that does not fall into the errors of indoctrination, but neither does it leave this formation in the hands of the established power for it to be used as an instrument in the service of the dominant ideology of the moment. I am considering an education that would help the civilian society in the task of the real and moral democratization of society and its institutions. In this article I am developing an approach to Professor Jose Luis Lopez-Aranguren's proposal for a state of social justice, consisting in the construction of an ethical state, where moral matters are embedded in its own legal and administrative structures. I am talking about an ethical state that, nevertheless, does not neglect the necessary role that the citizen-

ry, individual or collectively considered, have to carry out in the construction of a more just society.

KEY WORDS: Aranguren, citizens, state, social justice, alteridad (the other when there are two), aliedad (the other when there are several), civic education.

RESUM

L'educació cívica per a la formació política d'una ciutadania participativa en els afers que són de tots és una tasca fonamental que ha de dur-se a terme des d'un Estat fort, èticament moral: un Estat que no caigui en els errors de l'adoctrinament, però que tampoc deixi la dita formació a les mans del poder establert perquè la utilitzi com un instrument al servei de la ideologia dominant de torn. Es tracta d'una educació que ajudi a la societat civil en la tasca de la democratització real i moral de la societat i les seves institucions. En aquest article presento una aproximació a la proposta d'Estat de justícia social del professor José Luis López-Aranguren consistent en la construcció d'un Estat ètic, on la moral estigui inscrita en les seves pròpies estructures jurídiques i administratives. Es tracta d'un Estat ètic que, no obstant això, no desatén el necessari paper que la ciutadania, individualment o col·lectivament considerada, ha d'exercir en la construcció d'una societat més justa, la qual cosa demanda una adequada educació moral, cívica, política i social.

PARAULES CLAU: Aranguren, ciutadania, Estat, justícia social, alteritat (l'altre entre dos), alietat (l'altre entre molts), educació moral, cívica, política i social.

RESUMEN

La educación cívica para la formación política de una ciudadanía participativa en los asuntos que son de todos es una tarea fundamental que debe llevarse a cabo desde un estado fuerte, éticamente moral: un estado que no caiga en los errores del adoctrinamiento, pero que tampoco deje dicha formación en manos del poder establecido para que la utilice como un instrumento al servicio de la ideología dominante de turno. Se trata de una educación que ayude a la sociedad civil en la tarea de la democratización real y moral de la sociedad y sus instituciones. En este artículo presento una aproximación a la propuesta de estado de justicia social del profesor José Luis López-Aranguren, consistente en la construcción de un estado ético, donde lo moral esté inscrito en sus propias estructuras jurídicas y administrativas. Se trata de un estado ético que, sin embargo, no desatiende el necesario papel que la ciudadanía, indivi-

dual o colectivamente considerada, ha de desempeñar en la construcción de una sociedad más justa, lo cual demanda una adecuada educación moral, cívica, política y social.

PALABRAS CLAVE: Aranguren, ciudadanía, Estado, justicia social, alteridad (el otro entre dos), aliedad (el otro entre varios), educación moral, cívica, política y social.

1. INTRODUCCIÓ

José Luis López-Aranguren va ser un dels pensadors més emblemàtics i actius de la cultura espanyola dels anys seixanta i setanta; filòsof moral, escriptor, ideòleg, portaveu dels sense veu, crític i autocrític, cronista del seu temps, cristià heterodox, pròxim al marxisme —mai, però, a la seva ortodòxia—, alumne d'Ortega i Zubiri, professor i catedràtic d'Ètica i Sociologia a la Universitat Central de Madrid des de 1955 fins a 1979. Va ser un autor prolífic, caracteritzat, bàsicament, pel compromís moral, independència política, preocupació pels problemes morals que tenia la societat i per haver consagrat la major part de la seva vida a una importantíssima feina crítica en el camp de l'ètica i de la filosofia moral. Va ser una feina tan intensa com fructífera, tant des de l'activitat docent, com de la d'escriptor i de conferenciant. El professor Aranguren ha estat un mestre moral exemplar, d'una vertadera qualitat ètica, un clar referent moral per al poble, una mena de consciència moral, compromès amb el seu temps; un promotor del pensament lliure, oposat a qualsevol totalitarisme, dogmatisme o ortodòxia.

La versatilitat intel·lectual d'Aranguren va fer de la seva obra un compendi heterogeni d'idees i, precisament per això, la temàtica desenvolupada pel nostre autor no se centra, únicament i exclusivament, en aspectes relacionats amb la filosofia, sinó que, al contrari, la seva tasca investigadora es va desenvolupar molt més en aspectes concrets i ajustats a la realitat social i personal que li va tocar viure. La seva trajectòria intel·lectual ha comprès camps tan amplis com disperss. Els seus treballs van des de l'ètica i la moral, passant per la història, la sociologia, la política i la seva filosofia, la teoria social, la teoria de la comunicació, el llenguatge, la literatura i la crítica literària, la religió i la seva filosofia, el marxisme com a praxi moral, el diàleg entre cristians i entre aquests i marxistes, o el paper del catolicisme. També l'educació forma una part importantíssima en la cadena intel·lectual arangureniana. Educació,

sobretot, des de l'àmbit universitari, educació moral personal i social, història de l'educació, educació per al futur, planificació educativa, antropologia filosòficopedagògica, els valors morals i, estretament relacionat amb tot això, la realitat constitutivament moral de l'home, la reflexió sobre la seva identitat, la conscienciació, la moralització, la politització, l'educació cívica, la funció de l'intel·lectual, l'actitud crítica, l'ètica civil, l'humanisme, la ciència, el feminisme, la pau, l'ecologia, la qüestió social i un llarg etcètera. Temàtiques, totes elles, recurrents a l'obra arangureniana i que formen un continu diferenciable, però no separable.

L'etapa de més popularitat del nostre autor la localitzem a les dècades dels seixanta i setanta. En el context d'aquests anys cal situar la seva obra, si la volem interpretar i valorar adequadament. Haver passat per distintes universitats estrangeres —en particular, per la nord-americana de Santa Bárbara (Califòrnia), on va conèixer el *hippisme* i la contracultura californiana— li permetrà entrar en contacte amb uns esdeveniments i amb una generació de joves que donaran una nova perspectiva a la seva biografia intel·lectual, al seu humanisme social i a la seva actitud crítica-utòpica-creativa davant les injustícies socials, la qual li reforçarà el tarannà crític, antiautoritari, independent i heterodox de totes les opinions, i el rejuvenirà moralment. Tot això, evidentment, a més de la disconformitat amb la dictadura del general Franco i el rerafons polític i ideològic de l'època, afavoriran enormement el desenvolupament de la seva utòpica, encara que necessària, aspiració d'instaurar una vertadera democràcia com a moral i una societat més justa a través d'un Estat, no solament de dret, sinó de justícia social vertadera i objectiva. Tot això inserit en una concepció humanisticocientífica nova en la qual l'educació, fins i tot desescolaritzada, tindrà un paper rellevant. Creiem que no ens equivoquem si diem que Aranguren, malgrat ser un autor contemporani, és un pensador humanista clàssic:

1) Clàssic, en el sentit que se'n pot aprendre molt perquè el seu pensament, lluny d'estar descontextualitzat, té vigència plena en una societat postmoderna que encara cerca les senyes d'identitat pròpia. Efectivament, Aranguren ens recordarà constantment que la moral és un quefer, una tasca compromesa que qui millor la realitza és aquell qui desenvolupa la vida intel·ligentment, és a dir, prudencialment, apropiant-se d'aquelles possibilitats que faciliten més aconseguir una vida bona, virtuosa, és a dir, la felicitat. Certament, l'ètica en Aranguren és cosa de felicitat, d'una felicitat que és utòpica, en tant que sempre és una cosa que encara no és i, en últim terme, un regal de Déu, un do diví pel qual, no obstant això, hem de lluitar esperançadament fent obres entre els homes i les coses.

2) Humanista, des de la semàntica en què s'insereix la seva obra, és a dir, en l'àmbit del respecte envers la dignitat humana, l'amor cristià a tots els homes, la lluita per la pau i la instauració d'un ordre social més just i solidari, aspectes tots ells inseparables del desenvolupament correcte de la personalitat moral: humanisme científic, pràctic, crític, pacifista i obert al cristianisme. Es tracta d'una proposta humanística, esperançada i esperançadora, molt més social que personal, que vol ser una alternativa vàlida a la tecnològització progressiva deshumanitzadora de la societat.

Doncs bé, en aquest article ens volem ocupar d'una part importantíssima del pensament polític arangurení: «l'etització de l'Estat» com a base i fonament de l'educació moral, cívica, política i social per a la participació ciutadana en la construcció de la democràcia. El contingut de l'article, per tant, no és el model d'educació moral, cívica, política i social del professor Aranguren, sinó la seva teoria sobre l'eticitat de l'Estat, sense la qual no hi ha possibilitats educadores. Pel professor Aranguren, la participació de la ciutadania és una peça clau en la construcció d'una democràcia que vagi més enllà de la simple representació. Aquesta participació ciutadana solament es pot aconseguir a partir d'una educació moral, cívica, política i social correcta que hauria de ser ofertada, sense minva, evidentment, per part d'altres possibles instàncies educadores (pluralisme ètic i polític), al si de l'aparell estatal; aquesta tasca hauria de ser una obligació prioritària, i amb independència plena de la forma democràtica de govern que els ciutadans es donin a si mateixos, així com dels partits polítics que, en un moment o en un altre, puguin ostentar el poder polític. L'Estat, en si mateix, ha de ser cívicament educador. Perquè aquest Estat pugui educar en la virtut política i social —vertader objecte de l'educació moral, cívica, política i social—, ha de ser èticament positiu, és a dir, un Estat que no ho sigui únicament de dret, sinó també de justícia social vertadera. Aquest model d'Estat, no obstant això, ha de deixar un espai ampli al moment ètic personal dels ciutadans, ja siguin considerats individualment o lliurement associats en grups, moviments o organitzacions, ja que la vertadera educació moral, cívica, política i social ha de ser, abans que res, formació política, és a dir, desenvolupament de la responsabilitat personal o interpersonal (alteritat) sobre la qual, després, desenvoluparem la coresponsabilitat cívica o social (alietat).

En aquest sentit, podem dir que un vertader Estat de justícia social exigeix i requereix que la societat civil hi participi i prengui decisions per solucionar els afers públics (Barber 1998). No hi ha Estat de justícia social sense societat civil, sense ciutadans disposats a participar en els afers que són de tothom; i

viceversa: no hi ha ciutadania cívica sense un vertader Estat ètic que creï espais de participació ciutadana: «[...] quan parlem de construir la societat civil, estem significant la creació i funcionament d'institucions i associacions a través de les quals els homes i dones participen en els afers de la societat; de tal manera que el que caracteritza a la societat civil és la participació i responsabilitat dels seus membres en els assumptes socials mitjançant diverses i plurals organitzacions» (Tourrián 2003, 28). Com diu Pettit (1999, 195 i 196), a qualsevol societat, el paper que ha d'exercir l'Estat en la promoció de la llibertat de la ciutadania (l'estatus de no estar dominats ni per l'arbitrarietat d'altra gent ni per l'arbitrarietat de l'Estat) solament pot dependre del paper exercit per la societat civil organitzada per la forma de societat que és plenament i estrictament independent de l'Estat. On hi hagi una societat civil vital i tolerant, en què els individus i els grups siguin capaços de construir compromisos infrapolítics, que redueixin o desafiiïn directament les possibilitats de dominació, l'Estat tindrà menys per fer.

Ciutadania i poder, civilitat i política són, per tant, dos conceptes que es necessiten mútuament. Per Hegel, sobretot a la seva última etapa, el poder havia de residir exclusivament en l'Estat, per la qual cosa la ciutadania era vista un perill per a l'Estat, el qual s'investia com a protector i director de la societat. És evident que la concepció democràtica va canviar aquest sentit de les relacions Estat-ciutadans de tal manera que, en dotar-la d'un cert poder polític, va ser quan realment el concepte de súbdit es va poder transformar en el de ciutadà. A la postmodernitat, caracteritzada per la complexitat i incertesa, és necessari transformar el concepte de ciutadà passiu pel de ciutadà actiu en la construcció responsable i coresponsable del seu propi destí (Rubio 1998, 12-18). Per Aranguren, la democràcia és una forma de vida; és la manera de ser dels ciutadans, i solament aquests ciutadans la poden construir; la democràcia és una realitat conquerida, treballada dia a dia, ningú no ens la pot donar feta. Ara bé, en aquesta passa decisiva de construcció ciutadana, el professor Aranguren considera que l'Estat ha de tenir un paper fonamental que ha de desenvolupar: la de ser, ell mateix, socialment just i, en tant que just, educador i moralitzador.

De tot això ens ocuparem en les línies següents. La proposta d'Aranguren sobre l'Estat de justícia social, associat al concepte de democràcia com a moral, continua sent un referent vàlid per als temps que corren actualment, ja que s'adapten a l'objectiu que ha de tenir tota educació cívica, que no és un altre que el desenvolupament d'una personalitat èticament capacitada per participar activament en la vida política i social de la comunitat; és a dir, el ciutadà, per-

sonalment, responsablement i socialment coresponsable, perquè, com diu Aranguren, la política, com la moral —hi afegirem l'educació, perquè educar és moralitzar i polititzar (en el bon sentit de la paraula, no en el d'adoctrinar), constitueixen una estructura humana que és prèvia al fet que l'home, que cada home, decideixi comportar-se moralment o políticament; és, en definitiva, l'antropològicament humà i, precisament per això, precisa una educació cívica correcta, ofertada per les institucions democràtiques que emanen directament de l'Estat (Aranguren 1963, 179-180).

2. LES DUES CARES DE LA MORAL: TENSÍO I OBERTURA DE LA MORAL PERSONAL A LA MORAL SOCIAL

La moral politicosocial d'Aranguren té com a punt de partida, com a suplement i desenvolupament principals, la moral personal, perquè la moral és, primàriament, personal. També és cert el que diu Aranguren (1988, 105-106) quan afirma que la persona és molt més social del que ens imaginem i la seva moral personal, és ja, de partida, social. El filòsof refusa radicalment qualsevol separació entre la moral individual i la moral social; el que hi ha sempre entre ambdues és un conflicte, un problema, una tensió i, no obstant això, es necessiten mútuament. L'home, continua Aranguren (1972, 89; 1988, 106-107), és constitutivament social i constitutivament moral; l'home viu en societat i, per tant, amb ella i d'ella, i, en particular, del grup social de pertinença n'acollirà tot un conjunt de valoracions, actituds i comportaments morals estretament relacionats amb la realitat o situació sociocultural que l'envolta. La posició obertament dissident d'Aranguren consisteix en el fet d'entendre —i no acceptar, de cap de les maneres— que la força moral sobre les valoracions morals que l'home rep de la societat o del seu grup social de pertinença tinguin origen, únicament i exclusivament, en la pressió social (Aranguren 1958, 39). La pressió social, tot i ser un condicionant molt fort, mai no pot anul·lar la moral, la qual sorgeix de la vida personal. L'home és una realitat debitòria i és per això, precisament, que la societat pot imposar-li deures; no obstant això, és l'home, en última instància, qui ha d'assumir-los lliurement i personalment (*Ibid.*, 42).

Si recorrem a l'*Ètica* (1958, 31-38), en què Aranguren deixa plantejada clarament la tensió existent entre una moral orientada envers l'individu i una altra que es proposa exigències transpersonals, podem extreure tres aspectes fonamentals per a la nostra comesa: 1) la moral, no sols a l'origen, sinó al llarg

de tota la seva història, ha estat íntimament relacionada amb la qüestió social i política; 2) el que cadascú fa de la seva vida, d'ell mateix, ho fa, lluny de tota abstracció, en el marc d'una situació concreta i real, que és, bàsicament, la situació i realitat política i social; i, 3) en fer les nostres vides (bé o malament), ens fem coparticipants i corresponsables de les vides dels altres i, per la mateixa regla, la resta de les persones que ens envolten són corresponsables de les nostres vides, ja que tots formem una unitat solidàriament ètica, encaminada a evitar l'alienació del proïsme. D'aquestes tres conclusions en podem veure que la qüestió social i personal en la moral se'ns presenten com dues vessants complementàries i no dissociades. Aranguren ha pogut arribar a dir, d'una part, que moral i societat són una cosa i la mateixa (Aranguren 1972, 87); i, d'una altra, ens assegurarà que la dimensió personal és intrínseca a la moral social. La moral personal, fins i tot en el cas més extrem, que consistiria en l'utòpic cas d'un Estat perfectament socialitzat èticament, és del tot ineliminable (Aranguren 1969, 149); en definitiva, podem dir que la societat no ens dóna feta la nostra conducta, solament ens dóna elements sociopolítics i culturals amb els quals fem les nostres vides.

Per tant, en Aranguren caldria parlar de moral com el perfecte —encara que no exempt de dificultats— equilibri entre el que és personal i el que és social. No podem establir una línia de separació entre ambdues perspectives de la moral perquè la zona fronterera és molt estreta i, a vegades, confusa (Rincón 1999, 97-98). La moral en Aranguren serà, tant per l'origen, com pels continguts i metes, eminentment social, però, en tant que l'última paraula, l'elecció, acceptació, la submissió, renúncia a les normes o valors socials, polítics i culturals depèn, únicament i exclusivament, del subjecte moral individual, de l'home. Aquest ha de desenvolupar la seva pròpia vida amb els altres homes i amb les coses, se n'ha de fer responsable i, és per això, per la seva fonamentació, la moral serà personal. Aranguren, com podem observar, fuig: d'un costat, de l'individualisme que no té en compte les repercussions socials de la moral individual i la influència que té la societat sobre els individus; i, d'un altre, del sociologisme, que desatén la vessant personal que hi ha en tota acció moral. Perquè la moral existeixi és necessari partir de l'home, que és qui ha d'acceptar o no les pautes socials; qui ha de criticar, millorar, innovar o reformar-ne d'altres; el que configura, en definitiva, la societat. Aranguren no admet que la qüestió social es pugui considerar l'origen principal de la moral, sinó que és el mitjà a través del qual s'expressa la moral (Hermida 1997, 494). Resulta impossible eliminar la constitutivitat moral de l'home.

3. ÈTICA DE L'ALTERITAT I ÈTICA DE L'ALIETAT: L'HOME ENTRE HOMES (LA RELACIÓ INTERPERSONAL) I L'HOME ENFRONT DE L'ESTAT (LA RELACIÓ IMPERSONAL)

L'ètica ha estat, fins fa poc, una mera ètica de la individualitat i el dret corresponent a aquesta visió moral és el romà napoleònic (Hermida 1997, 505). L'ètica individual és la concepció pròpia del liberalisme burgès, que es fonamenta, tant en l'ordre econòmic com en el polític, en la creença de l'harmonia preestablerta dels diferents interessos individuals. L'egoisme racional ha de conduir al bon ordenament social i constituir l'única virtut social a partir d'una sèrie de virtuts privades, com la laboriositat, la bona administració, la industriositat, l'honradesa comercial, la previsió o l'estalvi (moral protestant del treball). El dret, en aquest context, es limita a la protecció legal dels interessos de l'egoisme raonable. En aquest sentit, el que interessa destacar a Aranguren del liberalisme és l'aspecte polític de minimització de l'Estat i la ceguesa per reconèixer-ne l'eticitat positiva. El liberalisme condemna l'Estat a la passivitat, ja que considera que l'egoisme raonable dels individus és una gran virtut (egoisme basat en l'harmonia espontània dels interessos dels individus) i que, conseqüentment, la millor política estatal és la de deixar fer, sense immiscir-se en els afers dels ciutadans (Aranguren 1963, 217; Cruz 2003). En aquest sentit, Aranguren, com també Pettit (1999, 25-26; 2004) adverteix que el liberalisme pot convertir-se en el màxim enemic de la llibertat real, ja que pot donar pas als totalitarismes, a les tiranies de les majories. Doncs bé, l'experiència històrica del liberalisme econòmic, i d'un capitalisme sense traves (globalització i mundialització econòmica), ha demostrat la insuficiència radical de l'ètica liberal de l'alteritat i del dret per al bon ordenament social. La reacció natural contra l'individualisme constitutiu, segons el professor Aranguren, ha consistit en el que es denomina l'ètica social (Aranguren 1959, 1962, 1963).

Ara bé, per ètica social cal entendre dues coses distintes, que conduiran a la diferenciació entre: 1) l'ètica de l'alteritat, i 2) l'ètica de l'alietat: «[...]d'una banda] la relació interpersonal de cada home amb l'alter o alter ego, amb l'altre home, persona moral com jo; [...]d'altra] la relació impersonal, que fonamentalment transcorre en el pla politicosocial, avui cada cop més tecnicoeconòmic, però que ha d'estar penetrada de sentit ètic, de tots els altres homes [...] A la primera l'anomenarem ètica de l'alteritat; a la segona, ètica de l'aliEDAD» (Aranguren 1962, 8). El significat «alteritat» deriva del significat llatí *alter*, i, en llatí, hi ha dos vocables de significat pròxim: *alius*, que significa un altre en general, un altre entre molts; i, *alter*, que significa un altre entre dos. En aquest

sentit, «alteritat» significa la meua relació amb l'altre, i, «alietat», la relació entre molts altres (Aranguren 1959, 9). En l'alteritat és fonamental la relació personal i interpersonal, mentre que l'alietat queda en els aspectes més tècnics i impersonals de les relacions humanes. Per Aranguren, perquè es pugui construir la justícia en una societat ben ordenada, és necessari passar d'una ètica de l'alteritat a una ètica de l'alietat, és a dir, passar al pla polític, en el qual intervenen elements científics, tècnics, impersonals, institucionals i estructurals.

L'ètica de l'alteritat pretén la moralització de la política des de l'ètica personal, fixar-la purament al sentit social dels individus. Hi ha dos models d'ètica de l'alteritat: 1) el de la moralització de la política des del que és personal; i, 2) el de la moralització de la política des dels grups socials. El primer va tenir els representants històrics en el segle XVIII, amb pensadors com Montesquieu, Rousseau i Kant; el segon, en el segle passat, amb el marxisme. Així, Aranguren dirà (1962, 5-26) que quan Montesquieu afirma que el fonament de la república és la virtut; o quan Rousseau demana la síntesi en el ciutadà dels estatus de súbdit i sobirà, i reclama la conversió de l'home privat en públic; o quan Kant defineix la Il·lustració com la promoció de cada home a la majoria d'edat, i considera que ser major d'edat significa no solament tenir el dret, sinó també el deure, de l'autonomia o el govern per si mateix; tots ells, sense excepció, confien la moralització social i política als ciutadans i reclamen l'exercici de la moral personal de l'alteritat. Aranguren considera que la virtut fonamental de l'alteritat, juntament amb la llibertat i la igualtat, és la justícia, entesa en el sentit de voluntat, de bona voluntat, de lluita personal per la justícia, en el reconeixement i respecte de la dignitat de les persones i de la seva llibertat i igualtat essencials, així com d'una subsistència, un nivell de vida i un treball veritablement humans.

En aquesta concepció (ètica de l'alteritat), el dret ha de ser la projecció i el garant extern del moment moral (Aranguren 1963, 229). Assegurar els drets de la persona des del punt de vista juridicopositiu és, vist des del costat dels governats, el caràcter essencial del dret; i, vist el problema des del costat de l'Estat i dels que governen, ho és la constitució del poder polític com a Estat de dret. D'aquesta manera, com podem observar, el dret resulta ser el marc de la vida social, un marc en el qual la vida social queda enquadrada, canalitzada i, per mode negatiu, moralitzada. Diem negativament perquè fins aquí no es tracta més que d'una eticitat restrictiva per part de l'aparell estatal. Segons aquesta concepció ètica, la moralitat de l'Estat és extrínseca i li ve donada de l'ètica de l'alteritat, ja que es considera que la font de la moral social és la persona. Així les coses, els modes fonamentals de moralització de l'Estat des de

fora són (Hermida 1997, 510): la limitació eticojurídica del poder, la divisió i l'equilibri de poders; la conversió del poder en autoritat per la via de la legitimitat; la respectabilitat i el prestigi; la democratització del règim de govern i la creació d'instàncies supranacionals assistides de poder jurídic o, almenys, capaces d'actuar per pressió moral. Per Aranguren, la justícia o virtut personal de la justícia, és a dir, el dret com a establiment de relacions restrictives formals i, en definitiva, una ètica de la pura alteritat, encara que suposin un progrés enfront de la moral individualista (liberal) per a l'establiment d'un ordenament col·lectiu just, és insuficient, sobretot en el complex règim polític, econòmic i social del nostre temps (Bonete 1989, 191-192).

Hi ha un altre tipus de moralització, segons Aranguren, que es realitza des de dins l'Estat, de dalt a baix. Aquesta moralització pot ser negativa o restrictiva per part de l'Estat, o bé positiva, que és l'ètica de l'alietat, és a dir, el pla de les estructures socials objectives i el de l'exigència d'una eticitat positiva, i no merament negativa per part de l'Estat. Per Aranguren, és necessari que la font de la moral política sigui l'Estat. Tant la moralitat de les persones, com la dels grups socials, no és suficient, ja que s'oblida que persones i grups socials viuen en un Estat, el qual ha de convertir-se en un punt destacat de la moralitat social (Hermida 1997, 515). En conseqüència, si és necessària la intervenció moral de l'Estat, si n'ha de provenir l'eticitat, i no tant dels ciutadans o dels grups socials, una ètica de l'alteritat, encara que suposi un progrés en front de la moral individualista, no n'hi ha prou per a l'establiment d'un ordenament col·lectiu just. Ara bé, el cert és que passar del pla de l'alteritat al de l'alietat suposa considerar l'Estat com a subjecte d'eticitat, però amb característiques diferents de les que Hegel hi assignava. Efectivament, Aranguren, separant-se'n, no pretén reduir tota la moral a moral políticossocial, ni tampoc sostenir que l'Estat sigui l'únic subjecte de la moralitat política, sinó que la seva pretensió última és deixar ben establida la dimensió política i social de la moral. En aquest sentit, la virtut sola, per molt social que sigui, no basta per produir un ordre social just (Cerezo 1991, 98). Aranguren advocarà per una ètica tècnica, inscrita en les estructures juridicoadministratives, és a dir, institucionalitzada i que serveixi per modificar les actituds polítiques (Aranguren 1963, 47-48).

L'objectiu d'una ètica en funció de la política no és un altre que la construcció d'un Estat ètic, o de justícia social, en el qual la moral estigui institucionalitzada, de manera que els homes aconseguixin ser millors, fins i tot sense pretendre-ho, però mai contra la seva voluntat (*Ibid.*, 26-27). El problema real consisteix a com es pot aconseguir construir aquest Estat; passar de la política a l'ètica, en definitiva, moralitzar la política. La tasca no és fàcil, impli-

ca molts riscos i dificultats i, el que és més important, suposa tenir sempre en compte que la construcció d'un Estat socialment just comporta, en major o menor mesura, un cert arraconament de la qüestió personal; per això, els ciutadans perden una mica de la seva llibertat individual en benefici de la llibertat col·lectiva. De tota manera, una ètica de l'alietat, tal com l'entén Aranguren, no elimina la funció i el sentit que puguin tenir tant l'ètica individual, com l'ètica de l'alteritat, ja que l'ètica, com la vida, ja ho sabem, és, al mateix temps, individual i social, i és empobrida i falsejada quan se li amputa dimensió de les dues (Rincón 1999, 98-101). Si la moral ha de ser, alhora, personal i social, això significa que l'Estat de dret, sense deixar de ser-ho, haurà de constituir-se en Estat de justícia social. Ara bé, aquest Estat no pot donar-se sense una autoexigència ètica mínima per part de la ciutadania, individual i socialment considerada; en cas contrari, si hi hagués un traspass total de la qüestió ètica i social a l'Administració pública, els ciutadans es convertirien en simples consumidors de les directrius estatals; caurien en la inèrcia, en el conformisme, en la passivitat, en una manca de qualsevol sentit ètic que degradaria i reduiria la instauració de la justícia a pur tecnicisme i oportunisme tecnocràtic. En aquest sentit, com diu Cortina (2003, 257-258), perquè el nivell moral de la societat sigui alt, els ciutadans han de tenir virtuts ben arrelades i s'han de proposar metes comunes des del respecte mutu i des de l'amistat cívica.

Així doncs, Aranguren proposa dues vies de moralització de la societat: d'una banda, la relació interpersonal de l'alteritat, que, per redundància, transcendeix la moralitat intersubjectiva al cos social en conjunt (societat civil); i, d'altra banda, el pla impersonal de l'alietat o ordre institucional (aparell estatal). Aquesta distinció la fa Aranguren basant-se en què mentre la primera tendeix a la conversió de l'home privat en home públic o ciutadà en les relacions intersubjectives i en les virtuts cíviques, la segona tendeix a la conversió de les institucions públiques —i, en particular, de l'Estat— en institucions amb sentit ètic (Hermida 1997, 515). Es tracta, com es pot observar, de relacionar l'ètica i la política, una tasca que és intrínsecament problemàtica.

4. L'ACCÉS A LA POLÍTICA DES DE L'ÈTICA: LA PROBLEMÀTICA MANERA DE RELACIONAR L'ÈTICA I LA POLÍTICA

La relació entre la moralitat política i la moralitat privada és problemàtica, àrdua i sempre qüestionable. L'autèntica moral és lluita per la moral, tensió permanent i autocrítica implacable (Colom, Rincón 2007, 24-30). La relació entre

l'ètica i la política, quant constitutivament problemàtica, només pot ser viscuda, d'una manera genuïna, dramàticament (Aranguren 1963, 78). Això vol dir que sempre hi ha una compatibilitat àrdua, sempre qüestionable, de la qüestió ètica i la política, fundada sobre una tensió de caràcter més general: la de la vida moral com a lluita moral, ja que, com diu Aranguren (*Ibid.*, 98), «L'home no és dolent, però fa el mal [...]». Aranguren destaca, bàsicament, tres maneres possibles de relacionar des de l'ètica a la política i accedir-hi, les quals, lluny de ser excloents, poden combinar-se i conjuguar-se (*Ibid.*, 133-134; Rincón 1999, 105): l'individualisme de l'ètica liberal, el socialisme de l'ètica comunitària i la institucionalització estatal de la moral.

L'ètica de l'alteritat individual té, segons Aranguren, el màxim exponent en la via liberal de Montesquieu i la via democràtica de Rousseau. Aquesta ètica persegueix la moralització de l'Estat a partir, o des de, la persona, des de la moralitat individual i des del sentit i compromís personal de la responsabilitat. Montesquieu cercarà moralitzar l'Estat a través de la divisió de poders, que haurà d'evitar la immoralitat de l'Estat i preservar les llibertats individuals. Rousseau, per part seva, cercarà el trànsit de l'alienació a la democràcia, és a dir, la síntesi dels estatus, abans separats, de súbdit i sobirà, així com la conversió de l'home privat en home públic. Per Aranguren, és insuficient l'ètica política que van defensar aquests autors, sobretot Rousseau, perquè a la moralització política no s'hi pot accedir des de l'ètica individual, ja que els individus per si sols són incapaços d'assumir una actitud ètica i política plena. Perquè la moralització política pugui arribar a bon port és necessari que hi hagi (*Ibid.*, 147): una educació activa (no passiva, com propugnava la Il·lustració); institucions democràtiques (democràcia formal); i una organització supraindividual que estigui per sobre dels individus i que sigui capaç d'encaminar-los envers la democràcia i la justícia (Estat just). Les dues raons que apunta Aranguren sobre la insuficiència d'aquest posicionament són: no tenir en compte els condicionaments reals de la moral política (*Ibid.*, 143-145); i que els ciutadans no poden ser considerats subjectes atomitzats, sinó que és necessari que estiguin organitzats en vertadera democràcia (*Ibid.*, 177-180; Rincón 1999, 105-106). Així doncs, des d'una ètica individual, no és possible arribar a la moralització de l'Estat, entre d'altres coses perquè, mentre les voluntats dels ciutadans romanguin aïllades, separades les unes de les altres, atomitzades, no poden organitzar-se en vertadera democràcia; és necessari que s'agrupin prèviament en societats intermèdies (partits polítics, sindicats, comunitats, associacions, organitzacions, etc.), que dotin els individus de consciència i voluntat col·lectiva.

Com ja hem dit, l'actitud o la virtut fonamental de l'alteritat, de la relació interindividual dels ciutadans, és, juntament amb la llibertat i la igualtat, l'actitud o virtut de la justícia, en el sentit de voluntat de justícia i de lluita personal per ella (Aranguren 1963, 195-196). Doncs bé, aquest concepte de justícia —que no és una altra cosa que la superació de la insuficiència de l'ètica de l'alteritat individual— es troba, per Aranguren, bàsicament, en les aportacions de l'ètica de l'alteritat social del marxisme (comunitarisme). Es tracta de la moralització de la política a partir dels grups socials. El marxisme —en tant que ètica social i praxi, com a moralització de l'Estat a partir de la col·lectivitat— cercarà la moralització de l'Estat, però no ja des de l'individu, sinó des de la pròpia societat, és a dir, des de les classes socials (el col·lectiu). El marxisme sosté, com sabem, que no és la consciència dels homes la que determina el seu ser, sinó al revés: el ser social és el que determina la seva consciència. La vertadera actitud ètica i social sorgeix quan es té consciència de classe. Així doncs, amb el marxisme, l'individualisme ètic desapareix i ho fa, bàsicament, per dos motius (*Ibid.*, 200): per la introducció del concepte de proletariat com a classe; i per la funció de força moral que és assignada al partit comunista, que és el portador de la consciència de classe del proletariat i el que ha d'ocupar-se de la formació cívica, política i social dels ciutadans (Gramsci 1971). El proletariat i el partit (societats parcials en la societat global o nació) assumeixen un paper ètic que els individus separadament mai no podrien representar.

Malgrat els aspectes positius de les aportacions liberals i marxistes, Aranguren ens dirà que una ètica de l'alteritat, individual o social (moralització de l'Estat de baix a dalt i de manera externa), és insuficient i, per tant, és necessària una altra: la de la moralització de l'Estat des de dalt a baix i des del propi Estat, és a dir, la construcció d'una eticitat politicosocial (Aranguren 1963, 176 i 177). Així doncs, és necessari recórrer al pla de l'ètica de l'alteritat, que és, com ja vam anticipar, el pla de les estructures politicosocials objectives, la qual gira al voltant de l'exigència d'una eticitat positiva i no merament restrictiva o negativa per part de l'Estat (Aranguren 1975, 172-174). L'Estat ja no pot ser èticament neutral, sinó que ha de prendre partit per uns estils o formes de vida. No obstant això, la moralització des de l'Estat ha de dur-se a terme sense coerció, per mitjà del foment i posada en pràctica de totes aquelles activitats que siguin desitjables socialment i necessàries per a la consecució de la finalitat última. És, per tant, l'Estat, en tant que subjecte d'eticitat, qui ha d'assumir la direcció democràtica de les forces socials (Rincón 1999, 108; Marichal 1995, 340-341). Ara bé, perquè això pugui ser una realitat és necessari que l'Estat, en tant que Administració pública, assumeixi tasques ètiques

i converteixi les administratives en funcions tècniques (Aranguren 1963, 268-269). Des d'aquesta perspectiva, l'Estat ha de perseguir, com a mínim, dues finalitats morals (*Ibid.*, 269-270): d'una banda, la justícia distributiva o social quant als béns materials i immaterials, o sigui, perseguir la igualtat quant al benestar; i, d'altra banda, la democràcia com a forma de govern, és a dir, autonomia i llibertat de la majoria i de les minories.

Aranguren assenyalava tres formes d'institucionalització de la qüestió ètica: la societat del benestar, el comunisme totalitari i l'Estat de justícia social. Les dues primeres són, segons ell, clarament insuficients (Aranguren 1963, 249-250): d'una banda, la societat del benestar és insuficient, ja que li és inherent el foment de l'egoisme i el balafament individualista d'una economia de consum que, estructuralment i formalment, exigeix ser fomentada; això ens condueix, bàsicament, a la promoció encoberta de la desigualtat i a l'elevació de l'estatus; d'altra banda, la insuficiència del comunitarisme totalitari rau en el fet que li és essencial la socialització del consum, tant per raons econòmiques, com per raons ètiques, ja que ha d'assolir l'objectiu suprem de la vida en comú, de la col·lectivització, de la socialització de la vida sencera. Per superar aquests dos models, Aranguren diu que és necessari un Estat de justícia social que tingui en compte, bàsicament, tres aspectes (*Ibid.*, 303-304): 1) la democratització economicosocial real i efectiva; 2) una atenció preferent als serveis públics sobre l'egoisme del consum privat arbitrari; i, 3) l'intervencionisme ètic de l'Estat. Aquest nou model d'Estat s'aconseguirà, com diu Carpintero (1967, 141), en virtut d'un procés doble: en el pla social, per obra d'una estructuració tecnicoadministrativa adequada que dugui a terme els projectes de planificació de manera conseqüent amb la voluntat de democratització; en el pla personal, per obra del que Aranguren anomena la conversió de l'home en ciutadà, és a dir, del ciutadà compromès i responsable de la cosa pública, dels problemes polítics que ens afecten a tots, la qual cosa necessita, lògicament, una educació cívica, política i social adequada.

Doncs bé, un Estat de justícia que contingui totes aquestes característiques implica, necessàriament, una certa limitació de la llibertat (Aranguren 1963, 254; 1982, 172-173). Això —diu Aranguren (1963, 304)— «[...] és innegable. Però es tracta de limitar-la precisament per a la seva salvaguarda i per a la democratització del seu nucli essencial». La llibertat no pot ser d'uns pocs i privilegiats acaparadors, ni pot confondre's amb el deixar-se portar, amb el fer o deixar de fer, segons vinguin els esdeveniments, a l'estil d'aquells que es limiten a subsistir. La llibertat ha de ser de tots i per a tots, i, per aconseguir-ho, no queda més remei que «[...] reduir-la al seu nucli essencial —econòmic, polític,

intel·lectual i cultural, religió—, fer-la compatible amb la llibertat dels altres, i retallar la de tots en l'arbitrari i capritxós» (*Ibid.*, 304). En definitiva, tot el que sigui moral ha de ser inclòs en el pla de l'aliat, és a dir, en el pla polític, administratiu i tècnic, des d'una perspectiva eminentment social. La moralització social no pot ser confiada als individus (ni tan sols en el pla interpersonal de l'alteritat), sinó que ha de ser una funció institucionalitzada, entesa com un servei públic. Perquè això sigui una realitat vertadera serà necessari, d'una banda, que el funcionari respongui a la seva funció pública amb una exigència moral i professional forta, és a dir, amb les seves pròpies virtuts interpersonals i privades (Aranguren 1982, 172-173); i, d'altra banda, que el ciutadà, en tant que beneficiari de la funció pública, s'autoexigeixi moralment i èticament, però ha de conservar l'esperit de lluita, iniciativa i entusiasme (Aranguren 1963, 306).

Dit tot això, ha de quedar molt clar que, per Aranguren, la moralització social ha de portar-se a la pràctica, a l'uníson, per via personal i també per la institucional. Abdicar de la funció eticopersonal en la moralitat social seria obviar que la moral és primàriament personal, que els actes i les virtuts, els deures i els sotmetiments morals, la consciència i la responsabilitat són, bàsicament, responsabilitat individual. No obstant això, els esforços personals i individuals són necessaris, però insuficients enfront a l'Estat i enfront als grups de pressió que hi ha al darrere i el sostenen. Precisament per això, la moralitat ha d'institucionalitzar-se en la pròpia estructura de l'aparell politicsocial (Bonet 1991). Tot això, és clar, sense oblidar la problemàtica intrínseca a aquesta moralització i el fet que el quefer moral, personal o social, és, igual que el procés educacional, una tasca infinita, històrica, inacabable, utòpica que ha de complementar-se, necessàriament, amb la visió utòpica, referida a la democràcia com a moral: «Entenc així la democràcia, abans que com una forma política concreta, com la tasca infinita de democratització de la societat, de compromís amb ella [...] de democratització a tots els nivells» (Aranguren 1988, 117; 2005; Díaz 1996, 109-115; 1997, 29-37). La democràcia com a moral i l'Estat de justícia social impliquen, necessàriament, una nou sistema de relació entre els ciutadans i l'Estat, i l'educació cívica, política i social són el nexa d'unió entre ambdós poders.

5. LA FUNCIO DE L'INTEL·LECTUAL: L'ACTITUD INDEPENDENT, CRÍTICA I COMPROMESA

En aquesta tasca de construcció de la democràcia com a moral i de l'Estat de justícia social, la funció de l'intel·lectual ocupa un espai fonamental en la teoria política arangureniana (Moreno, 1978). Per Aranguren, és intel·lectual

qui «[...] adopta [una] actitud [crítica] quant als problemes socials en el sentit més ampli de la paraula. [...] Els intel·lectuals d'avui són els hereus dels moralistes clàssics, els moralistes del nostre temps» (Aranguren 1979, 8-9). Aranguren assigna a l'intel·lectual una tasca moralitzadora, crítica i dialogant de la societat i amb la societat. Els intel·lectuals, com a moralistes del seu temps, han de (Aranguren 1989, 344): 1) elaborar èticament una proposta coherent de projecte existencial (un mode correcte i adequat de ser); i 2) alçar-se com la consciència moral de la societat. Els intel·lectuals han de constituir-se alhora en veu i en missatge d'un grup reduït (avançat i progressiu) de la societat (elits en sentit ètic). La seva missió rau en la denúncia activa de la tendència que té la societat a aturar-se, a resguardar-se en l'ordre i seguretats establerts (Aranguren 1985, 56). L'intel·lectual és el gran guardià, el vigilant permanent de les finalitats que persegueix la societat.

Aranguren apunta dos aspectes que destaquen en el vertader intel·lectual (*Ibid.*, 57-59): d'una banda, és un teòric, un investigador positiu, un creador en el camp de la filosofia, de les ciències, de la literatura, de l'art i de la cultura en general; i, d'altra banda, és un professional exemplar, entregat èticament al seu treball, que exerceix la racionalitat com un deure de moralització, com una vertadera tasca moral. El vertader intel·lectual ha de convertir-se en un model a imitar, en un lluitador per la conquesta de la veritat i, a través d'ella, per la conquesta de la llibertat. Precisament per això, l'intel·lectual —diu Aranguren (*Ibid.*, 58)— ha d'entendre la seva tasca com un *engagement*, com una obligació ètica, que atén l'esfera de la problemàtica social, però sense comprometre'n la independència (De Miguel 1997, 28), perquè és un excomunicat per si mateix del sistema establert i de qualsevol sistema per establir: excomunió del sistema establert, dels seus lligams i dels seus honors, però no de la societat (Aranguren 1978a). Exili i solitud també, però solidaris, unit als altres en el present i en el futur. L'intel·lectual mai no ha de posar en dubte la seva llibertat i independència; en cas contrari, es posaria al servei d'uns interessos que no són els propis, que no són els eticomorals. L'intel·lectual ha d'estar sempre en disposició de dir la veritat per ser capaç de jutjar, criticar i estimular els individus i la societat (Aranguren 1976, 91).

L'intel·lectual que, com hem vist, se situa en una posició crítica i dramàtica, ha de ser (Aranguren 1985, 58-59): solidàriament solitari (no pot adherir-se a la simplificació eficaç que suposa la política) o solitàriament solidari (no pot desentendre's de la política). La seva actitud i situació dramàtica no és una altra que la d'haver de denunciar una societat de la qual forma part i sap que n'és solidàriament responsable. La seva tasca consisteix a lluitar per la moral

pública, contra la corrupció, l'apatia col·lectiva, la indiferència política i la desmoralització general. Ara bé, qui el revesteix d'autoritat suficient per exercir la seva funció? L'intel·lectual —dirà Aranguren (1989, 344-345)— sempre èticament, està assistit per l'autoritat moral suficient, per assumir degudament el deure de denunciar tot tipus d'injustícies del règim de torn establert i proposar alternatives millors que despertin la dimensió moral de l'home. E altres paraules: l'intel·lectual té autoritat suficient per despertar la veu de la consciència moral i ser el portaveu dels oprimits, de la majoria sense veu (Sotelo 1997, 196). Ara bé, la feina de l'intel·lectual és, purament i planerament, moral, una praxi èticomoral i social, mai política. La política ha de ser moral. No obstant això, aquesta tasca moralitzadora no correspon tan sols als intel·lectuals o als polítics, sinó que és de tots i cadascun dels homes que formen la societat. L'home és inevitablement polític, pertany a una comunitat civil i política i, precisament per això, no pot eludir la responsabilitat d'assumir la seva dimensió política. El contrari seria renunciar a la condició de ciutadans (Aranguren 1988, 89-90).

L'intel·lectual, segons el nostre autor, està més vinculat a les tasques pròpies d'un moralista que a les d'un filòsof moral. La seva preocupació ha de ser social i pràctica més que teòrica o conceptual. D'aquí que Aranguren, en tant que intel·lectual, s'implicàs en tasques eminentment pràctiques i socials, ja que l'intel·lectual és l'agent social que té la missió d'advertir dels perills que ens envolten i marcar els camins que hauríem de seguir (Echenique 2007). I és en aquest marc en el qual cal inscriure el problema crucial de la nostra societat, en el qual s'ha desembocat gràcies al consumisme i al materialisme pràctic, el de la desmoralització generalitzada. La solució a la desmoralització —dirà Aranguren— no es troba només en la política, sinó que resideix en la base d'una vertadera educació moral, cívica, política i social (alliberament més moral que polític). L'intel·lectual —la funció del qual, com hem vist, és èticomoral, més que política— ha d'orientar les qüestions polítiques cap a l'arrel moral social (amb tots els condicionaments que trobarà; en particular, els econòmics). Es tracta d'una activitat que, bàsicament, consisteix a criticar els fonaments mateixos de la nostra societat i a intentar solucionar el problema moral (Aranguren 1975, 238-239). Però aquesta tasca moral ha de realitzar-se: d'una banda, estant situat en els grups i en les lluites dels homes (política); i, per una altra, esforçant-se per transcendir aquesta situació que el condiona (moral). I és, precisament en aquest segon punt, en què l'educació moral, cívica, política i social té un paper estel·lar. Per iniciar qualsevol empresa a superar la crisi general de la societat, a sobreposar-nos de

la desmoralització social i personal, és necessari cercar el canvi, és a dir, la reforma social. L'intel·lectual ha de ser un reformador social que ha d'encarregar-se de la moralització del codi moral vigent en l'àmbit del seu grup social. Això implica (Aranguren 1983, 63-65): 1) sotmetre-ho a anàlisi, crítica i revisió, tant en els articles, com en els principis morals en què s'inspira; i, 2) ser capaç d'inventar, de crear, models nous, patrons nous, pautes de comportament noves, formes de vida noves.

L'intel·lectual persegueix l'Estat de justícia social, i això és sinònim de cercar la democràcia com a moral, és a dir, aconseguir que tots els ciutadans participin activament en la democràcia, que hi cerquin la planificació democràtica. El paper que exerceix l'intel·lectual políticament compromès (no amb un partit, sinó amb la democràcia com a moral, la qual cosa implica ser políticament independent) és bàsic perquè el col·lectiu de la societat no caigui en la delegació o en el desistiment de les seves funcions democràtiques i morals, o sigui, del deure intransferible que és la democràcia com a tasca moral, per evitar que els ciutadans s'identifiquin acríticament amb els líders o amb els partits i que caiguin en l'alienació a través de la manipulació politicopublicitària, en l'apatia, en la desmoralització i el desencant descompromès, típics de la societat del benestar i del consumisme (Mermall 1978, 68). Per això, diu Aranguren, l'intel·lectual és un vigilant de la democràcia; a ell li correspon el control d'aquesta organització política. La democràcia —igual que la moral, també ho hem vist— és una tasca infinita, sempre està per fer, no és mai una cosa realitzada o donada per endavant, una cosa que tinguem ja d'un cop per sempre; és realització utòpica. Precisament per això, és necessari demanar a l'intel·lectual que en vigili la realització, que n'orienti el desenvolupament i que estigui sempre alerta enfront de qualsevol intent de fugir cap a l'irracionalisme, el dogmatisme o l'autoritarisme. Es tracta de dur a terme la desmitificació difícil de moltes formes de vida establertes sense criteris crítics i, per descomptat, dels valors regnants i de tots els tòpics que els envolten.

6. CONCLUSIÓ

Una de les responsabilitats més grans que tenim com a ciutadans és la conquesta i manteniment de la llibertat; una llibertat que, com diu Aranguren, no ens la pot donar cap règim polític, perquè, abans que una actitud política, és una actitud personal, això és, una virtut ètica, un objectiu moral. D'una banda, cal desplaçar el centre de les nostres preocupacions des del que és polí-

tic al que és social, i, per l'altra, al que és personal. La salvació dels pobles, com la dels homes, és abans personal i social que política. L'educació moral, que és també, educació cívica, política i social (l'autèntica educació, tan descuidada pel nostre sistema educatiu), és una part de les grans tasques per complir. Una vertadera educació moral, cívica, política i social, orientada envers la responsabilitat personal i la coresponsabilitat social, ha de perseguir la recerca de la democràcia, no solament la política, sinó, i sobretot, la moral (democràcia com a moral i estat de justícia social). Des d'aquesta perspectiva, creiem que els plantejaments ètics i polítics d'Aranguren són un bon punt de partida per a la consecució d'una democràcia més justa i moral, en la qual l'Estat dugui a terme una vertadera tasca d'educació moral, cívica, política i social, sense descurar la participació ciutadana activa.

BIBLIOGRAFIA

- BARBER, BENJAMÍN. «Un marco conceptual: política de la participación». A: AA. VV. (eds.) (1988.). *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza, pàg. 281-286.
- BONETE, ENRIQUE (1989). *Aranguren: la ética entre la religión y la política*. Madrid: Tecnos.
- «La sociología como ética de la responsabilidad». A: AA. VV. (coords.) (1991). *Ética día tras día*. Madrid: Trotta, pàg. 53-56.
- BONILLA, CARLOS. «Postmercadeo, eficiente herramienta para retener a los clientes». *Razón y Palabra*, núm. 27 (2002). [<http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/cbonilla/2002/julio.html>]. (Consultat l'abril de 2008)
- CARPINTERO, HELIO (1967). *Cinco aventuras españolas*. Madrid: Revista de Occidente.
- CEREZO, PEDRO. «J. L. Aranguren: reformador moral en época de crisis». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 3 (1991), pàg. 80-106.
- CORTINA, ADELA. «Republicanismo moral y educación». A: CONILL, JESÚS; CROCKER, DAVID. (eds.) (2003). *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*. Granada: Editorial Comares, pàg. 257-267.
- COLOM, ANTONIO JUAN; RINCÓN, JOAN CARLES (2007). *Educación, República y Nueva Ciudadanía*. Valencia. Tirant lo Blanch.
- CRUZ, ALFRESO. «Republicanismo y democracia liberal: dos conceptos de participación». *Anuario Filosófico*, núm. 36/1 (2003), pàg. 83-109.
- DE MIGUEL, AMANDO. «Aranguren no es un avión ni un pajarito». *Isegoría*, núm. 15 (1997), pag. 25-28.

- DÍAZ, ELÍAS. «Aranguren: la democracia como moral». *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 134 (1996), pàg. 109-115.
- «La democracia como moral». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 15 (1997), pàg. 29-37.
- ECHENIQUE, TERSA. «Intelectuales vascos de la postguerra». *Cuadernos de Alzate*, núm. 36 (2007). [<http://www.revistas culturales.com/articulos/16/cuadernos-de-alzate/784/4/intelectuales-vascos-de-la-posguerra.html>] (Consultat el maig de 2009).
- HERMIDA, CRISTINA (1997). *Filosofía moral y filosofía jurídico-política de J.L.L. Aranguren*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Derecho, Departamento de Derecho Político. Tesis doctoral en microfitxa.
- LASSALLE, JOSÉ MARÍA (2003). *Locke, liberalismo y propiedad*. Madrid: Servicio de Estudios del Colegio de Registradores.
- LÓPEZ-ARANGUREN, JOSÉ LUIS (1958). *Ética*. Madrid: Revista de Occidente.
- «Ética de la alteridad». *Cal y Canto*, núm. 1 (1959), pàg. 9-13, Albacete.
- (1961). *La juventud europea y otros ensayos*. Barcelona: Seix Barral.
- «Ética social y función moral del Estado». *Conferencias del Ateneo de la Laguna*, núm. 1 (1962), Tenerife.
- Ética y Política* (1963). Madrid: Guadarrama.
- «Presentación». A: AA. VV. (1963a). *Libertad y Organización*. Madrid: Tiempo de España.
- (1963b). *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1969). *Memorias y esperanzas españolas*. Madrid: Taurus.
- «Moral y Sociedad en el Siglo XIX». A: AA. VV. (1972). *Historia Social de España. Siglo XIX*. Madrid: Guadiana.
- (1973). *Moralidades de hoy y de mañana*. Madrid: Taurus.
- (1974). *Entre España y América*. Barcelona: Península.
- (1975). *La cultura española y la cultura establecida*. Madrid: Taurus.
- (1976). *Conversaciones con Aranguren*. Madrid: Paulinas.
- (1977). «La ética política». A: RODRÍGUEZ, JOSÉ MARÍA. *Derecho y ética*. Madrid: Tecnos.
- «El hombre y la política». *Verdad y Vida*, XXXVI, núm. 144 (1978).
- «Nuevas bases de la independencia del intelectual». *El papel de los intelectuales en la futura sociedad*. Madrid: Publicaciones del Centro de Estudios Avanzados del Instituto Nacional de Prospectiva, 1978a, pàg. 63-70.
- (1979). *El oficio del intelectual y la crítica de la crítica*. Madrid: Vox.
- (1982). *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*. Madrid: Taurus.

- (1983). *Propuestas morales*. Madrid: Tecnos.
- (1985). *El buen talante*. Madrid: Tecnos.
- (1988). *Ética de la felicidad y otros lenguajes*. Madrid: Tecnos.
- «Epílogo». A: BONETE, ENRIQUE. *Aranguren: la ética entre la religión y la política*. Madrid: Tecnos, 1989.
- (2005). *La izquierda, el poder y otros ensayos*. Madrid, Trotta.
- MACPHERSON, CRAWFORD BROUGH (2005). *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Madrid. Trotta.
- MARICHAL, JUAN (1995). *El secreto de España*. Madrid: Taurus.
- MERMALL, THOMAS (1978). *José Luis Aranguren y el papel del moralista en nuestro tiempo*. Madrid: Taurus.
- MORENO, RAFAEL (1978). *La función del intelectual en la sociedad. Aproximación al pensamiento de Aranguren*. Madrid: Universidad de Comillas.
- PETTIT, PHILI (1999). *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- «Liberalismo y republicanism». A: OVEJERO, FELIX; MARTÍ, JOSÉ LUIS; GARGARELLA, ROBERTO. (eds.) (2004). *Nuevas ideas republicanas*. Barcelona: Paidós, pàg. 115-135.
- PINTOS, XOAN LOIS. «Reivindicación de una moral existencial». *Ágora. Papeles de Filosofía*, núm. 2 (1982), pàg. 62-80.
- RAMÍREZ, JOSÉ LUIS. «Democracia como estructura y como forma de vida. Síntesis de la experiencia nórdica de un emigrante mediterráneo». *Seminario sobre variedades y límites de la democracia*. Valencia: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1993.
- RINCÓN, JOAN CARLES. «Aranguren y la institucionalización de la moral: ética de la aliedad». *Taula. Quaderns de Pensament*, núm. 31-32 (1999), pàg. 95-112.
- RUBIO, JOSÉ. «Democracia participativa: la construcción de la ciudadanía activa y del espacio público democrático». *Cuadernos de Pedagogía*, núm. 275 (1998), pàg. 12-18.
- SOTELO, IGNACIO. «Aranguren y el papel del intelectual». *Isegoria*, núm. 15, (1997), pàg. 191-215.
- TOURINÁN, JOSÉ MANUEL. «Sociedad civil y educación de la conciencia moral». *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, núm. 15 (2003), pàg. 213-234.
- USCATESCU, JORGE (1973). *La anarquía y las fuentes del poder*. Madrid: Ediciones Reus.
- VARGAS-MACHUCA, RAMÓN. «Democracia y manipulación». *Asamblea de Intervención Democrática*, 2004. [http://www.intervenciondemocratica.org/docs/0403/040308_rvm.htm] (Consultat el maig de 2008).