

## INFORMACIONES

### LA VIDA «A VUELA PLUMA»: SEMBLANZA DE RAFAEL DEL ÁGUILA TEJERINA (1953-2009)

JULIÁN SAUQUILLO  
Universidad Autónoma de Madrid

«Que la vida iba en serio uno lo empieza a comprender más tarde  
—como todos los jóvenes, yo vine  
a llevarme la vida por delante»

Jaime Gil de Biedma, De «Nunca volveré a ser joven»,  
*Poemas póstumos* (1968)

#### 1. *La ceremonia del adiós*

El último combate de Rafael del Águila fue con la muerte. Sabía que le acechaba y, en vez de emprender un viaje apoteósico, la aguardó en casa con una disposición estoica propia de los mejores filósofos. Le recuerdo en el mes de noviembre en una cena de amigos tras volver de Sevilla de presentar su último libro —*Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales* (Madrid, Taurus, 2008)—, con total entereza, y muy acorralado por la fatalidad, parafraseando un texto latino de conocimiento del anfitrión. Un profesor de derecho mercantil culto, Cándido Paz-Ares, nos recibía en su casa y le acompañó esa noche en el recuerdo del texto clásico. La faz de Rafael del Águila era ciertamente sombría y apesadumbrada pero de una entereza insólita. El último trece de enero, martes fatídico, propio de las casualidades que, algo supersticio-

so, le hubieran llamado la atención, nos ha abandonado. Durante tres años de lucha con la fatal enfermedad, dedicó su tiempo a sacudirse más el estilo académico en el que había asentado su oficio para escribir «a vuela pluma». Una muy bella expresión de su gusto que me aconsejaba seguir tras dedicar mi tesis al pensamiento de Michel Foucault. Quiso sugerirme que empezara a pensar por mí mismo y suelto de la abultada bibliografía.

Con su desaparición, toda su generación de amigos hemos experimentado el abandono de la juventud y la entrada en los prolegómenos de la «senectute». Hemos descubierto que la vida misma se aligera rápido de las preciosas experiencias que la componen. Pasa «a vuela pluma» ella misma. Durante su doloroso trance de lucha con la enfermedad, Rafael del Águila parecía haber llegado a un acuerdo con la muerte para que le dejara acabar su última partida de ajedrez, como en

*El séptimo sello* de Bergman, y pudiera finalizar así un diagnóstico sumamente sugerente sobre los fundamentalismos ideológicos de los tiempos presentes. Llegó a finalizarlo. Samuel Beckett se refirió, al analizar a Marcel Proust, a cómo la muerte no nos pide qué día libre tenemos para llegar. La muerte es la reina absoluta que lo puede todo a su antojo. Pero los amigos de Rafael del Águila pensamos que la muerte ya se había olvidado de una cita pendiente con él cuando, fiel y memoriosa, llegó a nuestro pesar. Como decía Ricardo Güiraldes en *Don Segundo Sombra* (1926), llega un día en que debemos «devolver la osamenta». La última victoria de Rafael del Águila es contra la ingenuidad del intelectual. Max Weber se refirió a cómo los intelectuales son siempre sorprendidos por el final de sus vidas. A diferencia del campesino que continuamente experimenta los ciclos de nacimiento y muerte con las estaciones del año, el intelectual cree estar siempre en una línea de progreso con sus imprescindibles y cada vez mejores escritos, a veces definitivamente interrumpidos. Rafael del Águila no tenía en alta consideración al «intelectual» y creo le hubiera complacido verse fuera de tal ilusión final de inmortalidad.

Sus primeros libros encierran ya todos los temas que desarrolló posteriormente con una unidad y renovación asombrosas. *Ideología y fascismo* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982) expone el inicio de un ciclo que cerrará con su último libro. Allí aparece su formación frankfurtiana, marxista y neomarxista, con la que elabora una teoría crítica de las ideologías que le sirvió para encarar tanto el discurso político fascista y falangista como los discursos de las élites políticas de todo el arco ideológico durante nuestra transición (con Ricardo Montoro, *El discurso político de la transición española*, Madrid, Centro de

Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI, 1984). Pero el ciclo iniciado con *Sócrates furioso: el pensador y la ciudad* (Barcelona, Anagrama, 2004) fue el más representativo de esa liberación del estilo en la reflexión y la escritura. Una advertencia de *Sócrates furioso* es bien ilustrativa de esta pérdida de lastre. Cargar el texto de notas a pie de página le parecía una molestia para el lector porque resulta un engorro semejante al que experimenta quien está haciendo el amor en un piso alto y tiene que bajar al portal de su edificio para atender la puerta ante la más inesperada e inoportuna visita. Rafael del Águila había adquirido un inusual oficio para combinar materiales que iban de los diálogos socráticos de Platón a los discursos políticos, pasando por las instrucciones reservadas de los terroristas islámicos, para realizar propuestas sugestivas, cuando no abiertamente nuevas, contra el absolutismo de las ideas, una vez que se trasforman en ideologías y dejan de componer argumentos. Tanto el *Sócrates furioso* como en *Crítica de las ideologías* encontró esa soltura de estilo, a vuelapluma, que le permitió ultimar un pensamiento novedoso, iniciado con apenas veintiséis años.

De entre mis recuerdos de Rafael del Águila con filósofos morales, destaco nuestra coincidencia en Dénia con el profesor José Luis López Aranguren, quien dirigía un curso de Filosofía Moral y Política en su Universidad de Verano en 1994. Todavía jóvenes fuimos alentados por la alegría del «viejo maestro», en expresión de Elías Díaz, pletórico de jovialidad. A Rafael del Águila no le faltó hasta el final la serenidad antigua para distinguir qué dependía de él —fundamentalmente, el avance de una escritura y un pensamiento que cuidó hasta el final— y que no —el amor, la enfermedad, la suerte monetaria, la muerte,... como nos recuerdan las *Pláticas* de Epicteto. Su actitud filosófica coin-

cide con la serenidad inquebrantable que mantuvo y con la actividad reflexiva que sostuvo de principio a final. Desde *Ideología y fascismo*, puso en movimiento el debate entre la escuela de Frankfurt con la escuela de Viena, sin que el interés por el pensamiento contemporáneo (inculcado por el malogrado José Luis García de la Serrana) descuidara el estudio de los clásicos (dentro del magisterio de Francisco Murillo Ferrol). Creo que no fue deconstruccionista, como tantos otros, en la disolución de todos los absolutismos frecuentes en torno a las ideas políticas. Aunque no le desagradara el talante de Jacques Derrida, no podía estar de acuerdo con la perseverancia francesa en escribir correctamente un libro y premeditadamente confuso el otro. Creo que cumplía el principio moral weberiano de hacer de la claridad en la escritura una buena muestra de probidad intelectual. Con frecuencia, ironizaba al pronunciar esa frase que aconseja ser oscuro si no puedes ser brillante, para desmantelar tal despropósito.

Su «tour de force» podía ser germánico —así su influencia recibida de Mannheim, Adorno y Horkheimer— pero pasado fundamentalmente por la claridad de las aportaciones universitarias de EE.UU. Su «ampliación de estudios» norteamericana fue impulsada por la influencia que ya había tenido entre los politólogos la escritora Hanna Fenichel Pitkin. *El concepto de representación* (1972) y *Wittgenstein, el lenguaje, la política y la justicia* (1972, 1984 y 1992), de la escritora judía alemana exiliada, habían sido traducidos entre su entorno universitario más cercano para el Centro de Estudios Constitucionales. Pero de su viaje transoceánico vino más seducido por Richard Rorty o Michael Walzer que por la esquiava autora a la que dedicaba sus mejores ilusiones. Creo que ideas como la elaboración del concepto de jus-

ticia por ampliación del círculo de la solidaridad o la misma confesión biográfica, ciertamente hedonista, de Rorty sobre la importancia de no renunciar a la colección de raras orquídeas del niño que cultiva su primera sensibilidad o a la exquisitez del Marcel Proust para mayores, en aras del acrecentamiento de la solidaridad trotsquista, debió estimular el pensamiento de Del Águila, por entonces, convencidísimo de la necesidad de superar los lugares comunes de la izquierda más dogmática. Michael Walzer, al que también tradujo, es tanto el autor de los límites de la guerra como de su necesidad y su escepticismo a que existan soluciones plenamente satisfactorias para vecinos que históricamente no se entienden («las buenas fronteras hacen buenos vecinos» que volcó al castellano) debió surtirle a Rafael de buenas razones para no buscar soluciones inmovibles para los conflictos políticos. A fin de cuentas, un autor como Walzer, que hiciera hincapié en que no hay un «principio arquimédico» para todas las cuestiones de justicia pública sino «esferas (públicas) de justicia» diferentes, sintonizaba decisivamente con la disolución que deseaba de incontrovertidos resultados para los dilemas políticos.

Conocía mi preferencia por la lectura de Michel Foucault, que podía compartir a pesar de que le chocaran fuertemente las fascinaciones de este corresponsal de *Corriere della Sera* y de *Le Monde* por la revolución iraní, como expresa en su último libro. Obvió que el autor de *Las palabras y las cosas* (1966) se desilusionó tan rápido por los fusilamientos kurdos como se entusiasmó por el júbilo (revolucionario francés) que estaba dispuesto a «resucitar» en la revolución de los «ayatolabs» por pura cuadratura filosófica. Pero le chocaban por oscuras y tremeundas otras lecturas mías. Una vez que, tras haberme dedicado a Francisco de Quevedo y Villegas, le dije que estaba estudiando a

Joaquín Costa, me espetó: «¡¡Qué autores tan macabros eliges siempre!!». Creo que existe una línea de estudio interesante en torno al barroco español que prosigue con autores como Larra, Costa, Galdós, Valle-Inclán, Goytisolo, Bergamín o Sánchez Ferlosio, por señalar algunos sobresalientes, que insisten algo trágicamente en el problema de las dos Españas. Coinciden en subrayar la falta de firme o de raíces sólidas del liberalismo en nuestro país. Son «aguafiestas» de nuestra literatura política. Y no creo que esta sobriedad para las fiestas le apartara de ellos a Del Águila. No se inclinaba hacia los zepelines teóricos y buscaba salidas problemáticas en vez de enrocarse en cortos vuelos o en subterráneos insondables. Pero no era partidario de internarse en la oscuridad angustiosa y el recoveco laberíntico del Barroco —a diferencia de buena parte de la teoría política española que le precedió—. La preferencia por la luminosidad pagana y anticlerical del renacimiento maquiaveliano en vez del oscurantismo barroco es fundamental en su toma de posición teórica política. No sólo por el pluralismo que subyace al primero, visto como precedente incluso del mejor liberalismo, preferible de verdad al monismo teológico del catolicismo español. Sino también porque congenia mal con este disolvente de fantasmas, fantasías, sofismas y demás engañifas políticas predicar el antimachiavelismo y ser más machiavélico que el propio «Il Machia». Para Del Águila el problema maquiaveliano no era si la religión puede ser utilizada como un medio para el gobierno de las almas y los cuerpos o es un fin en sí mismo al que debe supeditarse la dominación (pastoral), ni siquiera si hay un momento excepcional maquiaveliano que requiera medidas extraordinarias. El problema real, para él, es que todos los momentos de la decisión política, y no sólo los excepcionales sino también los

de normalidad política —*in pacem* Carl Schmitt—, requieren de un juicio político que debe ponderar entre bienes cívicos incompatibles que hay que, parcialmente, sacrificar. Su ciclo maquiaveliano se compone explícitamente por *La senda del mal: política y razón de Estado* (Madrid, Taurus, 2000), *Sócrates furioso: el pensador y la ciudad*<sup>1</sup> y *La república de Maquiavelo* (Madrid, Tecnos, 2006) —escrito con Sandra Chaparro—.

Este ciclo dedicado al «juicio político» está dominado por la oposición entre la «herida de Sócrates» y la «herida de Maquiavelo». Sócrates es quien procura conciliar entre conocimiento, moral y poder. Mientras Maquiavelo es su antagonista que subraya la brecha insondable entre el bien, el conocimiento y el gobierno favorable a los intereses de los conciudadanos. De alguna manera, el autor de *La senda del mal* estuvo bajo «las flores del mal». Es decir, situó su diagnóstico sobre la política bajo el signo realista de Max Weber cuando pensó que Charles Baudelaire tenía razón en suponer que sabiduría, bondad y belleza con mucha frecuencia se bifurcan y no coinciden. Habría que ser, entonces, muy bárbaro para lograr con decisiones firmes los efectos mejores para la ciudadanía. Sin embargo, Rafael del Águila no se situó entre los partidarios autárquicos de Maquiavelo. Creo que sería partidario de suponer, como Rousseau, que Maquiavelo escribió *El Príncipe* (1515-1518) para advertir enmascaradamente acerca de los riesgos que corren los ciudadanos cuando se entregan de forma absoluta e incondicional al poderoso. Su interpretación histórica de Maquiavelo es ciertamente republicana, y no absolutista, dentro del dilema plurisecular que encierra la comprensión de las auténticas intenciones del florentino. Una autora decisiva en su comprensión definitiva del republicanismo de Maquiavelo es Hannah Arendt cuando

expresa, en *Sobre la Revolución* (1963), su preferencia por el republicanismo norteamericano si se le compara con el republicanismo francés. A Rafael del Águila la revolución francesa le sitúa ante el jacobinismo fanático que deplora. La revolución de los ideales universales condujo a la intransigencia y la jerarquía políticas. Mientras que la revolución norteamericana es la revolución horizontal con una opinión pública sin grandes diferencias sociales, a pesar de las condenables exclusiones de trabajadores, mujeres, negros e indios. La revolución norteamericana está transida de arriba a abajo de los ideales republicanos de Florencia y Venecia que viajaron a EE.UU. a través del igualitarismo de los niveladores ingleses. Esta revolución democrática desde las bases de la opinión pública norteamericana sin restos estamentales es la que entusiasó a Arendt y también a Del Águila. No en vano, el autor de *Crítica de las ideologías* supuso que revelar las distorsiones operadas por las ideologías haría aparecer una opinión pública horizontal y trasparente, eje de una democracia participativa y plural.

## 2. *El filósofo como tábano y partera*

En un pasaje muy revelador de *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, advierte de cómo las posiciones consecuencialistas de Weber condujeron a su discípulo Georg Lukacs del bolchevismo, al leninismo, hasta el estalinismo, bajo pretexto de seguir el *dictum* diabólico weberiano: el bien puede surgir del mal y se puede llegar a la verdad mintiendo. A fin de cuentas, Del Águila apreció las posibilidades mórbidas del consecuencialismo: el sacrificio bolchevique del pensamiento en el altar de una idea superior. Como pensador, estuvo dentro de lo que Michael Walzer llamó la «crítica interna» de la sociedad. Una crítica que se ejerce con el lenguaje propio de la sociedad a la

que se pertenece y que no se sitúa ni en el centro superior de la sociedad —como consejero de príncipes— ni en la marginalidad de los radicales. Rafael del Águila era más partidario de la contrastación cívica de opiniones para resolver los dilemas morales que de la concentración jerárquica de la responsabilidad política en la decisión que tendrá repercusiones públicas. En la línea republicana de Maquiavelo, suponía que las «querellas», y no las calumnias, eran un estímulo para la vitalidad de la sociedad. De ahí que no sitúe la responsabilidad del juicio político en la responsabilidad de la dirección política —aunque sean los representantes democráticamente elegidos—, sino en el conjunto de la ciudadanía también concernida por la responsabilidad política. Su distinción entre «impeables» e «implacables» se ha incorporado como tipología política y social a nuestros análisis sobre las decisiones políticas. El «implacable» estrictamente empeñado en la seguridad venida del control y la vigilancia, cerrado a todo injerto cultural; el «impeable» abierto hasta la saciedad ingenua al cosmopolitismo a costa de los intereses nacionales. El autor de *La senda del mal* nos legó ese punto medio de la prudencia política que no está ni con uno ni con otro extremo. En mi opinión, una posición que va de Maquiavelo —y las decisiones «aut, aut»— a la medida aristotélica.

La ponderación política de Rafael del Águila se ha tenido que abrir paso al predominio drástico de las ideologías (hoy, fundamentalistas; ayer, autoritarias y totalitarias). Tenía el contexto familiar menos propicio que imaginarse pueda para, aún joven, escribir sobre ideología y fascismo. En el *El discurso político de la transición política española*, se refiere al «bunker legislativo» de los procuradores en Cortes franquistas opuestos a la ley bisagra de la transición, la Ley de Reforma Política. Aunque conocía muy bien a

este gran bunker, su carácter intrépido le puso ante los textos de José Antonio Primo de Rivera para hacer su demoledor balance. Desde luego, no se lo puso fácil y debió abandonar el «hogar paterno». Seguir la «secuencia ideológica del fascismo español» le exigía ser nómada. Pero mereció la pena. Puso de manifiesto la falsa superación de las contradicciones de clase que representa el falangismo, imbuido de la vieja tradición. Hay una cólera intelectual en su brillante desmantelamiento de la reacción católica representada por la Falange. De la crisis del liberalismo para lograr la cohesión social surge sin solución de continuidad el fascismo —dentro de su argumento— como solución violenta de unificación política. El auténtico enemigo del totalitarismo falangista y fascista no es el liberalismo sino la revuelta en la calle encabezada por el marxismo. Su diagnóstico de lo ocurrido contra la II República es brillante: la sustitución del capitalismo financiero es el correlato de la imposición proteccionista del capitalismo de las funciones laborales veladas por el Estado corporativo. Pero el marxismo permanece firme en su afirmación histórica de las contradicciones de clase: el fascismo y el nacionalsocialismo sólo logran un capcioso ideal de armonización social a través de la fuerza y el pliegue de las masas a la voluntad omnimoda del «Führer». Hay todo un diagnóstico psicoanalítico del Jefe-Padre y de la Patria-Madre, en *Ideología y Fascismo*, que distingue entre la decisión rotunda de violación de la hembra-masa por el nacionalsocialismo y el «onanismo platónico» del falangismo como casta tutela del Padre ante la impotencia de las masas. Hay una cierta rabia teórica en su crítica del fascismo contra la disolución de todo carácter de clase en la masa amorfa bajo el fascismo. Puede observarse, en este texto de su juventud, una ira conceptual contra la «cosifica-

ción» de la masa sumisa bajo la religión y la disciplina. La propia personalidad de Rafael del Águila tuvo que chocar con esa servidumbre voluntaria que la masa ofrece al jefe cuando bajo su dominación encuentra un camino seguro coincidente con su supeditación al todo social, sea la familia, la corporación profesional o el Estado. El propio antifascismo de este jovenísimo escritor, muy rebelde, tuvo que romper con esa aspiración totalitaria al sometimiento violento de todas las partes singulares al todo de la organización jerárquica.

Sus primeras investigaciones son fundamentales para comprender las formas políticas del Estado contemporáneo español. La débil base política del falangismo favoreció su apartamiento del Estado surgido de la guerra, tras un golpe militar apoyado por la banca, los terratenientes y la Iglesia católica, según una explicación historiográfica perfectamente expuesta por el joven Rafael del Águila en *Ideología y Fascismo*. Tras la exposición juvenil de la eclosión del fascismo, afrontó el alumbramiento de la democracia del seno mismo del franquismo en *El discurso político de la transición española* —escrito con Ricardo Montero—. El análisis de las ideologías como «constelaciones de conceptos» al que volvió en su último libro, *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, dejó paso en su segundo libro al análisis de los sofismas y medias verdades del discurso político de las élites en la transición del franquismo a la democracia: una «crítica de las ideologías del discurso», afrontada desde el giro lingüístico de las ciencias sociales. Un estudio del lenguaje político colindante con una evidente conexión con la investigación anterior.

Existen análisis de la transición política española donde Torcuato Fernández Miranda puede aparecer como un maestro de la «teoría de juegos»: ya sea por-

que aplicó, en sus decisivas elecciones, el juego de la gallina, el dilema del prisionero o el juego de James Dean. El análisis del que participó Rafael del Águila es más realista y convincente. Partía de una delimitación de los participantes —los cuatro grandes partidos de la transición— y del ámbito temporal de sus pronunciamientos —desde el año de la muerte del dictador (1975) hasta el golpe de Estado (1981)—. E investigó los trabajos parlamentarios, la prensa y la documentación de los partidos políticos. Se trataba de vérselas con el lenguaje más engañoso y menos dado a la comunicación veraz. En vez de responder a la condena universal a la interlocución habermasiana, este discurso político atendía a los juegos de mutuo engaño de Erving Goffman. Ahora se trataba de sospechar acerca del mensaje explícito de los más variados pronunciamientos, de descifrar y volver a descifrar el lenguaje, de bucear en la doblez del lenguaje o de leer entre líneas. Debía internarse en los compromisos apócrifos, los argumentos consensuales y conflictuales, en la batalla de las interpretaciones —¿había o no algún grado de pluralismo en el franquismo?— y en las más diversas tonalidades intencionales que iban de la reforma a la ruptura política, para salir airoso en la comprensión del proceloso mundo político que acababa de dejar atrás. No era fácil explicar convincentemente cómo todo el esfuerzo consistía en alumbrar una forma política democrática a partir de una ley autocrática. Su exposición de la manera en que un reformismo constituyente pasa a dar lugar a una ruptura reúne todos los matices y gamas del tortuoso tránsito político, quizás en el mejor libro publicado sobre la transición política española. El recorrido teórico por este laberinto de espejos y cristales esmerilados tenía para Rafael del Águila una intención moral y no sólo investigadora. Él pretendía que

cuanto más se criticaran las ideologías puestas en juego en la transición, cuanto más se esclarecieran las ocultaciones y las deformaciones ideológicas, más se abriría paso un discurso público como praxis democrática. Decía expresamente que deseaba denunciar los marcos turbios del lenguaje para poder traspasarlos con sus conciudadanos. Trataba de pasar con todos los que lo deseáramos de lo invisible a lo visible.

De alguna manera, su último libro —*Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*— es una fenomenología del sufrimiento, de las torturas, de la destrucción humana, del genocidio antes de que las constelaciones ideológicas de conceptos justifiquen las matanzas en pro de los ideales de autenticidad (nacionalismo, racismo, convencimiento religioso, indigenismo, fundamentalismo), de emancipación (mileneristas, jacobinos, anarquistas y comunistas) y de democracia (imperialismo, monismo), incluso. Así expresó la tesis de su último libro: «(...) según he tratado de mostrar en este trabajo, el poder que enfrenta a las partes es un poder ideológicamente mediado. Son las constelaciones conceptuales entretejidas con el poder las que acaban acercando a las sociedades a la dialéctica amigo-enemigo. Son ellas, situadas en contexto, las que dotan del impulso, del encallecimiento moral y de la justificación a la acción violenta. Son ellas las que modulan, distribuyen y generan el poder necesario para la matanza. (...)» (p. 160). Antes de que los ideales velen el horror, Del Águila nos enfrenta a las masacres del siglo más cruento de la historia de la humanidad: el pasado siglo xx. Una hipótesis que recorre sus reflexiones es que no valen ni la tesis economicista, ni la tesis supraestructural de las burocracias para explicar y aislar el causante de tanto horror: la extensión y proliferación de la violencia masiva es debida a la magna presencia de las ideologías. No

podemos concebir tanto espanto por la rentabilidad de la eliminación en serie de un pueblo, ni cabe pensar que las maquinarias burocráticas se encienden y ya no hay persona que apague su manifiesta mortalidad. Las ideologías más capciosas y los ideales más magnánimos son el catalizador de la destrucción a lo largo de la historia. Su última aportación teórica reveló la racionalidad del terror sin justificarlo, claro está. Antes de que se dé la «banalidad del mal», puesta de manifiesto por Hannah Arendt, los probos ejecutores de los campos de exterminio tenían que recibir fuertes dosis de ideología nazi para pluriemplearse como padre de familia y verdugo. Toda esta investigación se sitúa bajo el «Angelus Novus» de Walter Benjamin que ve espantado al mirar al pasado, sin poder detener el vuelo progresivo hacia el futuro, el reguero de sangre que va dejando el «matadero de la historia». Para seguir las huellas del magnicidio, Rafael del Águila ha estudiado tanto las perlas del imperialismo en Locke, Kant, Jefferson, Hegel, la *Enciclopedia Británica* o los Mill como documentos reservados de la CIA y directrices de los terroristas islámicos en los días previos a los atentados del 11 de septiembre. Algunos pasajes dedicados al providencialismo de Bush, el milenarismo de Fukuyama y los «necons» son muy brillantes. Uno de los mayores méritos de su último trabajo es comprender que fundamentalismo existe en la «yihad» pero también en el protestantismo y el catolicismo. De Alá a Ginés de Sepúlveda se han prodigado las constelaciones religiosas que no permitían fisura moral alguna en la mente de los creyentes. La disidencia, por no decir la duda misma, ha estado condenada siempre bajo el signo de la autoridad monoteísta. Lo peor aún es que la democracia a veces consume el «demos» bajo la afirmación del «etnos» como sujeto de la participación. Rafael del Águila detectó el riesgo autoidentitario

que se materializa, una y otra vez, en la tradición democrática encabezado por el pueblo norteamericano como elegido. Así, las amenazas a la seguridad justifican el repliegue de los pueblos sobre sí mismos con xenofobia para el extranjero. La democracia monista y excluyente sustituye repetidas veces a la democracia plural y participativa.

Aunque Rafael del Águila parece cerrar su último libro con sensación de incabamiento, cumplió su proyecto con suma responsabilidad teórica hasta el final. Con envidiable fortaleza. Escribió que este libro son dos libros y el mejor —aquel que indique cómo se pueden practicar las «Políticas de Mesura» en tiempos de fanatismo impenitente— está por escribir. Pero lo cierto es que avanzó la terapia política y ética antes de realizar este inquietante diagnóstico sobre nuestra época: el juicio político requiere de sopesar entre valores inconmensurables y sacrificar parte de ambos porque no hay respuestas incontrovertidas a los continuos dilemas morales. Y esta medida no es sólo tarea de políticos responsables sino también de juiciosos ciudadanos. Al autor de *Sócrates furioso* le fascinó el filósofo griego más de lo que pudiera ocultar una obnubilación incondicional por Maquiavelo. Quizás muy influido por la lectura arendtiana del fuerte papel deliberativo de Sócrates en la ciudad. Cuando todavía todos éramos jóvenes, el Centro de Teoría Política de la U.A.M. —fundado por él y por Fernando Vallespín, en 1991— fue un lugar de discusión encendida y alegre. Era la época de la entrada de ambos fundadores en el comité y el consejo de *Isegoria*. Llegaron Tom Maccarthy, Mark Warren, Agnes Heller, Ferenc Fehér,... y tantos otros. También vinieron los filósofos a la Facultad de Derecho: Muguerza, Thiebaut, González, Gabilondo, Valdecantos, Aramayo,... Acudían los politólogos —Máiz, Requejo, Roiz, Valencia, Oñate,

Béjar, Guitián,...—, los historiadores —Clavero, Lorente,...— y los juristas —Juan Álvarez-Sala y Cándido Paz-Ares. Entre muchas otras personas. No tengo memoria suficiente para tanta gente. Los filósofos del Derecho de la U.A.M nos agrupábamos con los politólogos de la misma Universidad dentro de la primera y monumental *Historia de la Teoría Política, I-VI* (Madrid, Alianza Editorial, 1990-1999), dirigida por Fernando Vallespín y elaborada prácticamente en su totalidad por españoles —nos acompañó un alemán, solamente—. Había una confusión productiva total, en aquellos tiempos,

sin que nadie supiera bien qué habías estudiado en la carrera y si te habían acreditado. Nos dábamos el crédito que nos ganábamos en la discusión airada y, a veces, imprudente. Y allí, cuando todavía todos éramos jóvenes, Rafael del Águila hizo como Sócrates de «partera» al ayudar a que naciera algún pensamiento afortunado y de «tábano» al aguijonearnos a pensar sin corrección y de forma nueva. Habló con todos a discreción. Con el comienzo de este año, se hizo un silencio muy doloroso, envejecemos rápido, y hemos perdido a un excelente pensador y a un gran amigo.

NOTA

<sup>1</sup> Véase Julián Sauquillo, «El retorno de la política», *Claves de Razón práctica*, n.º 109, enero-febrero de 2001, 82 pp., pp. 56-63; y Julián Sauqui-

llo, «La herida de Sócrates», *Claves de Razón práctica*, n.º 149, enero-febrero de 2005, 82 pp., pp. 58-63.

## EN EL CENTENARIO DE JOSÉ LUIS ARANGUREN \*

ANTONIO GARCÍA SANTESMASES  
UNED, Madrid

Se conmemoran 100 años del nacimiento de José Luis Aranguren y con tal motivo se han comenzado a producir distintos eventos para recordar a uno de los intelectuales más significativos de la España del siglo XX. Entre los actos en marcha sobresale la exposición sobre su vida y su obra, organizada por el Instituto de Filosofía del CSIC, con el apoyo de la Sociedad de Conmemoraciones Culturales, que se puede visitar en la Residencia de Estudiantes de Madrid. En la exposición, y en el catálogo que acompaña la muestra, se pueden ver los distintos momentos de la vida de Aranguren: desde sus inicios como intelectual católico hasta su fi-

nal como figura emblemática de la transición política española, pasando por su época como catedrático de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense hasta su estancia en Estados Unidos una vez expulsado de la misma.

Al repasar las salas de la exposición y al estudiar las colaboraciones del catálogo he vuelto a llegar a la conclusión de que existen varios Aranguren. Tenemos, en primer lugar, al Aranguren que conecta con su generación y que observamos en las fotos con Laín, con Marías, con Cela, con Dionisio Ridruejo. En segundo lugar, aparece el Aranguren catedrático de Ética que es recordado en el catálogo por las co-

laboraciones de Javier Muguerza, de Pedro Cerezo y de Adela Cortina. Podemos contemplar también, en tercer lugar, al Aranguren religioso del que se ocupa Manuel Fraijó; figura, en cuarto lugar, un Aranguren político sobre el que versan las colaboraciones de Ignacio Sotelo, de Elías Díaz y de Reyes Mate, y aparece finalmente el último Aranguren, del que me he ocupado en otras ocasiones, al recopilar sus artículos políticos en la obra *La izquierda, el poder y otros ensayos*. Es sobre este Aranguren sobre el que me gustaría reflexionar en este momento.

Tenemos siempre la tentación de pensar que aquello que hemos vivido en un lugar y en un momento determinado es lo que marca para siempre una institución, como si el tiempo se detuviera con nuestra marcha, como si al volver a la vieja casa ella siguiera guardando el recuerdo de nuestro paso por la misma como el momento esencial de su historia. Algo de esto ha ocurrido con Aranguren. Fue tal el impacto que causó en los años cincuenta y sesenta en sus discípulos que muchos de ellos siguen fijando la mirada en el Aranguren de aquellos años. Se remontan siempre a sus libros de entonces, que han sido por lo demás los más reeditados, como es el caso de su *Ética* y de *Ética y Política*.

No cabe duda que estas obras marcan una inflexión en su obra: del Aranguren intelectual católico al profesor de *Ética* que está atento a las demandas de sus alumnos y es capaz de introducirles en el mundo de la ética anglosajona, de la teoría sociológica, de la crítica literaria o del estructuralismo. Es ese Aranguren que Elías Díaz ha sabido recordar con maestría en un libro reciente: *De la Institución a la Constitución*.

Para mi generación, sin embargo, el Aranguren que comenzamos a leer ya estaba en otra cosa. Es el Aranguren de obras como *Marxismo como moral*, *La*

*crisis del catolicismo* y *Entre España y América*. Es el Aranguren que sabe conectar con las reivindicaciones de los estudiantes norteamericanos y sabe vislumbrar una nueva forma de entender las relaciones entre la política, la cultura y la religión. Es éste el Aranguren que me parece más interesante y que creo tendrá más repercusión en el futuro.

Es sabido que son muchas las personas que conforme avanzan en edad van dejando atrás los sueños juveniles y van aceptando con resignación los límites de lo existente. Aranguren rompe la regla. Conservador en su juventud, proveniente del bando de los vencedores en la guerra civil, espectador quasi-silente del drama que desgarró la historia de España, refugiado en la intimidad religiosa y familiar, es a la vejez uno de los referentes más apreciados de la izquierda intelectual de los años ochenta.

En medio está naturalmente su experiencia en la Universidad, su expulsión por la dictadura, su vivencia norteamericana y la forma de afrontar los años de la transición política española y la llegada de los socialistas al Gobierno. Es aquí donde está la novedad de su aportación frente a los compañeros de generación y a muchos de sus discípulos.

A lo largo de la transición fue imponiéndose una cultura política basada en la necesidad del consenso, del acuerdo, del entendimiento entre las grandes fuerzas políticas. Había que evitar la confrontación, la polarización, la politización de los años treinta. Ese esfuerzo de entendimiento y de reconciliación hizo que muchas, demasiadas cosas, se echaran al olvido. En el socialismo español se impuso la tesis de que había que enterrar la acumulación ideológica de la clandestinidad, abandonar veleidades izquierdistas, jugar el papel de la derecha democrática y asumir la función de la burguesía liberal.

El abandono de la acumulación ideológica de la clandestinidad se tradujo en una política de la izquierda mayoritaria que fue enterrando las energías ético-utópicas de la generación del 68: la posibilidad de un mundo sin bloques militares, la necesidad de acabar con la carrera de armamentos, la apuesta por detener un crecimiento económico insostenible, la conveniencia de distinguir entre progreso técnico y progreso moral, la lucha por transformar la vida cotidiana.

Estas políticas fueron abandonadas por las fuerzas políticas mayoritarias. La derecha, porque nunca las compartió y consideró que la herencia del 68 debía ser combatida sin contemplaciones. La izquierda de gobierno, porque optó por un discurso economicista, por una adoración acrítica de la modernización sin valores y por ser un sostén de la política norteamericana de la época de Reagan y Bush. Pensemos en la primera guerra del Golfo que tanto impresionó a Aranguren.

Eran muchos los intelectuales que apoyaban estas tesis; eran muchos los que pensaban, y siguen pensando, que hay que saber distinguir entre la cabeza y el corazón y que por tanto era y es imprescindible saber atenerse a la realidad y olvidarse de los sueños quiméricos: las cosas son como son y lo que procede es hacer de la necesidad fáctica virtud ética y doblegarse ante el más fuerte.

Aranguren no. Preso de una nostalgia incurable por los años sesenta —cuando parecía que todo era posible— no estaba dispuesto a sucumbir al realismo disutópico de los años ochenta. Seguía, por ello, frente a políticos despreocupados de los valores, y a éticos sin ningún interés por

las mediaciones, manteniendo la tensión entre ética y política.

Frente a una política basada en transformar los partidos en grandes máquinas electorales, reducir la democracia a una selección de líderes y la gobernabilidad a una sumisión a los dictados del pensamiento único, Aranguren seguía manteniendo una resistencia moral admirable ante lo establecido y seguía abierto a la esperanza en una sociedad alternativa.

Esperanza alimentada por una religiosidad profunda que le acompañó hasta el final. Un grupo de creyentes y agnósticos le veíamos, año tras año, presidiendo, en compañía de José Gómez Caffarena, el Foro sobre el Hecho Religioso organizado por el Instituto Fe y Secularidad. Su curiosidad era inagotable. De la misma forma que huía del intelectual orgánico se había ido alejando paulatinamente del intelectual católico, pero reivindicaba siempre su condición de cristiano, de cristiano heterodoxo.

No confundió nunca lo eclesial con lo eclesial, ni lo católico con lo cristiano. Al ser partidario de este cristianismo heterodoxo y de una izquierda utópica creo que representa muy bien el otro siglo XX: el que se siente herido ante la prepotencia de los vencedores de la guerra fría, ante los Reagan, Thatcher y Wojtyła, y se siente a la par frustrado, perplejo e impotente, porque sigue esperando una respuesta distinta de la izquierda. Una respuesta más imaginativa, más audaz, más decidida, una respuesta que Aranguren no llegó a encontrar en su tiempo, por lo que mantuvo hasta el final, como él mismo decía, una discreta pero firme disidencia.

NOTA

\* Con autorización expresa del autor, se recoge aquí este artículo de Antonio García Santasmases, aparecido en *El País*, acerca del Centenario de Aran-

guren y la exposición que organizó a ese respecto el Instituto de Filosofía del CSIC.