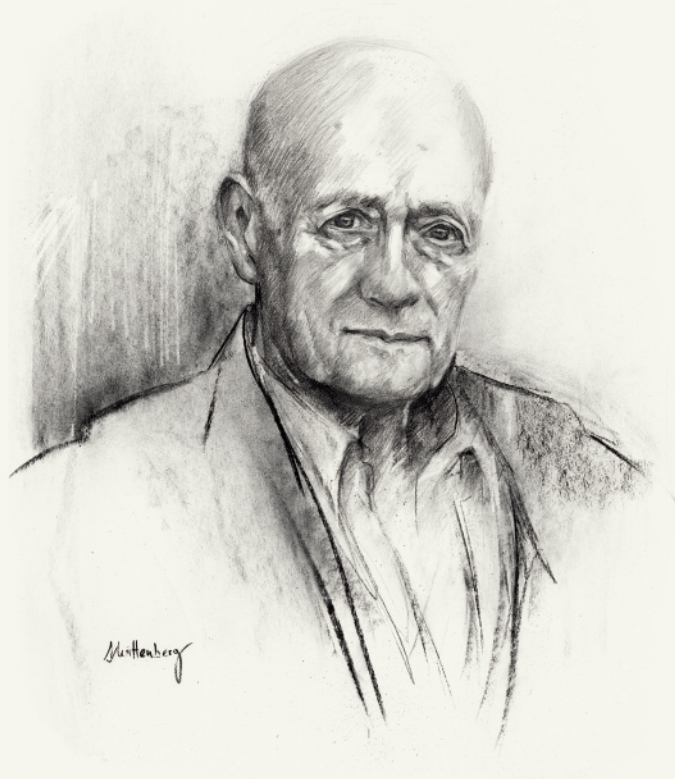


Diálogos con Javier Muguerza

Paisajes para una exposición virtual

[Un homenaje de *Isegoría* por su 80 cumpleaños]

*Roberto R. Aramayo, José Francisco Álvarez,
Francisco Maseda y Concha Roldán (eds.)*



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Diálogos con
Javier Muguerza
Paisajes para una exposición virtual

Diálogos con Javier Muguerza

Paisajes para una exposición virtual

[Un homenaje de *Isegoría* por su 8o cumpleaños]

*Roberto R. Aramayo, José Francisco Álvarez,
Francisco Maseda y Concha Roldán (eds.)*

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Madrid, 2016

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por medio ya sea electrónico, químico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Las noticias, los asertos y las opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, solo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Catálogo general de publicaciones oficiales:

<http://publicacionesoficiales.boe.es>

EDITORIAL CSIC: <http://editorial.csic.es> (correo: publ@csic.es)



En la edición de este libro homenaje ha colaborado:



© CSIC

© Roberto R. Aramayo; José Francisco Álvarez; Francisco Maseda y Concha Roldán (eds.)
y de cada texto su autor

Imagen de cubierta: Stella Wittenberg (Retrato de Javier Muguerza).

ISBN: 978-84-00-10117-6

NIPO: 723-16-252-4

e-NIPO: 723-16-253-X

Depósito Legal: M-32718-2016

Diseño y producción: Calamar Edición & Diseño

Impreso en España. *Printed in Spain*

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado ECF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible.

ÍNDICE

A MODO DE OBERTURA O PRESENTACIÓN

<i>Paisajes para una exposición virtual,</i> por Roberto R. Aramayo y José Francisco Álvarez	9
<i>Preludio,</i> por Concha Roldán	13

I. SCHERZOS BIOGRÁFICOS

<i>Un testimonio de gratitud para con Javier Muguerza, una personalidad</i> <i>filosófica irreplicable,</i> por Roberto R. Aramayo	19
<i>Recuerdos sobre Javier Muguerza,</i> por Jesús Mosterín	25
<i>Lo que debemos a Javier Muguerza,</i> por Jacobo Muñoz	33
<i>Javier Muguerza, política y psicología moral de la obligación ética</i> <i>de la gratitud. Una reflexión personal,</i> por Antoni Domènech	41
<i>La razón (dialógica) con esperanza: mis encuentros con Javier Muguerza,</i> por Carlos Nieto	47
<i>Javier Muguerza, o la amistad,</i> por Javier Gomá	55
<i>La ética en cuarentena,</i> por Fernando Savater	59
<i>Javier Muguerza. Una mirada desde México,</i> por Elisabetta Di Castro	63
<i>Tríptico renacentista: Muguerza, Sacristán y Lledó,</i> por Ángela Sierra	69
<i>Un filósofo de amplio espectro: ciencia y ética con metafísica,</i> por J. Francisco Álvarez	85

II. ADAGIOS INTELECTUALES

<i>Javier Muguerza: un esbozo biográfico-intelectual y algunas paradojas,</i> por Carlos Gómez	97
<i>Javier Muguerza: de la analítica a la ética,</i> por Enrique Bonete	119

<i>De José Luis Aranguren a la generación de Javier Muguerza. Ética y política en la filosofía española</i> , por Antonio García Santesmases	127
<i>Javier Muguerza y la normalización de la filosofía española</i> , por Francisco Vázquez	145
<i>¿Juntos o separados en la filosofía analítica? Un largo recorrido que no pudo ser común</i> , por Lorenzo Peña	163

III. PARTITURAS BIBLIOGRÁFICAS

<i>La filosofía analítica como terapia contra la oscuridad</i> , por Juan Antonio Rivera	191
<i>La racionalidad humana como frágil asidero de la esperanza. A propósito de La razón sin esperanza de Javier Muguerza</i> , por Juan Carlos Barrasús	195
<i>Dissensio Aude!/: sobre el imperativo del disenso (y la prescrita dosis de metafísica al año)</i> , por Ricardo Gutiérrez Aguilar	199
<i>La Guía de perplejos de Javier Muguerza y Alicia Axelrod-Korenbrodt</i> , por Julián Sauquillo	225
<i>Kant sin escolasticismo. Notas sobre algunos capítulos de La aventura de la moralidad</i> , por Nuria Sánchez Madrid	249

IV. EL BAJO CONTINUO DEL DISENSO

<i>El sujeto que dice que no</i> , por Victoria Camps	263
<i>Unas reflexiones sobre la ética del disenso de Javier Muguerza</i> , por Sonia Arribas	273
<i>El imperativo de la disidencia y Antígona (¿reaccionaria o revolucionaria?)</i> , por Eusebio Fernández	281

V. MELODÍAS IUSFILOSÓFICAS

<i>Concordia discorde y legitimidad democrática</i> , por Elías Díaz	299
<i>Javier Muguerza y los peldaños hacia los derechos humanos</i> , por Francisco Laporta	323
<i>La filosofía del derecho de Javier Muguerza</i> , por Manuel Atienza	339

VI. ACORDES Y DESACORDES MORALES

<i>Virtualidades y límites del individualismo ético de Javier Muguerza. Un diálogo desde la razón cordial</i> , por Adela Cortina	369
<i>El corazón metafísico de la ética</i> , por Juan Manuel Navarro Cordón	387
<i>E. Bloch: religión y esperanza</i> , por Manuel Fraijó	415

<i>Razón ilustrada y liberación humana tras la nietzscheana “muerte de Dios”.</i>	
<i>Conversación con Javier Muguerza, por Jesús Conill</i>	427
<i>La esperanza de la razón, por León Olivé</i>	445
<i>Cosmopolitismo plurinacional. Variaciones actuales de un tema kantiano,</i>	
<i>por Juan Carlos Velasco</i>	453
<i>¿Cuándo cabe esperar que exista deliberación?,</i>	
<i>por José Luis Moreno Pestaña</i>	473
<i>Observaciones muguerzianas sobre metafilosofía, por Efraín Lazos</i>	483
<i>El feminismo a la luz de la Tradición Moderna, por Amelia Valcárcel</i>	493
<i>Dimensiones Axiológicas de la Ontología. Replantear la Estimativa</i>	
<i>de Ortega y Gasset, por Javier Echeverría</i>	503

VII. VARIACIONES, CONTRAPUNTOS Y FUGAS

<i>La política que viene (¿o ya llegó?). Aplicaciones prácticas del imperativo</i>	
<i>de la responsabilidad, por Manuel Cruz</i>	537
<i>Disenso y justicia, por Reyes Mate</i>	549
<i>Piedad y melancolía (Montaigne y Cervantes en la muerte de Don Quijote),</i>	
<i>por Carlos Thiebaut</i>	561
<i>El escudo de Aquiles y las rodilla: Dos temas de Homero en la iconografía</i>	
<i>de la Justicia, por José M. González García</i>	585
<i>Paradojas políticas sobre transnacionalismo europeo, derechos humanos</i>	
<i>y migraciones, por María José Guerra</i>	599
<i>Crisis institucional, partidos y democracia representativa,</i>	
<i>por Alfonso Ruiz Miguel</i>	621
<i>El buen decir, por Thomas Gil</i>	643
<i>El giro argumentativo, por Luis Vega Reñón</i>	649
<i>Individualismo y agregación de juicios,</i>	
<i>por Juan Carlos García-Bermejo Ochoa</i>	675
<i>El Estado hegeliano y la armonía del sistema del espíritu,</i>	
<i>por Pedro Cerezo</i>	701

VIII. EPÍLOGO: “EL RESTO NO ES SILENCIO”

<i>Una rara síntesis de valores contrapuestos. Alfredo Deaño in memoriam,</i>	
<i>por Manuel Francisco Pérez López</i>	737
<i>Ilustración sobre Javier Muguerza, por Stella Wittenberg</i>	753

A MODO DE OBERTURA O PRESENTACIÓN

Paisajes para una exposición virtual Landscapes for a virtual exhibition

ROBERTO R. ARAMAYO

Vice-Director de *Isegoría*

JOSÉ FRANCISCO ÁLVAREZ

UNED

Durante una de sus comidas en Donosti, Javier Echeverría y Roberto R. Aramayo (a la sazón Director de *Isegoría* en ese momento) comentaron la idea de rendir un merecido homenaje a Javier Muguerza por su 80 aniversario. Se barajó la idea de hacer una exposición en la Residencia de Estudiantes, pero rápidamente se desechó en aras de recolectar algo así como unos *Cuadros para una exposición... virtual*, remedando la composición de Mussorgsky que inspira la metáfora musical utilizada para rotular los distintos apartados del volumen. En principio la empresa era más ambiciosa, ya que se habló de un texto con enlaces audiovisuales y de cierta complejidad. Finalmente se vio claro que debía ser publicado en la revista *Isegoría*, fundada por Javier Muguerza en 1990 y de la que fue su primer director durante mucho tiempo, imprimiéndole su impronta personal y haciéndole cobrar vida propia. Esta iniciativa se presentó al Consejo de Redacción y fue aceptada con entusiasmo, encomendándose su preparación a Roberto R. Aramayo, quien algún tiempo después propuso a José Francisco Álvarez como coeditor del volumen, haciendo el mismo tándem que dio a luz hace una década el volumen colectivo *Disenso e incertidumbre*. Debe hacerse constar que tanto Concha Roldán (en cuanto Directora del Instituto de Filosofía) como José Francisco Álvarez (afianzando una significativa colaboración por parte de la UNED) han granjeado unas imprescindibles condiciones de posibilidad para la existencia del presente volumen: *Diálogos con Javier Muguerza en su 80. Aniversario. Paisajes para una exposición virtual*.

Ese número extraordinario de *Isegoría* se convirtió finalmente, por diversos avatares, en el volumen que los lectores tienen entre sus manos y que se publica con fecha de julio del mismo año en que que Javier Muguerza celebra su

ochenta cumpleaños y lo hace gracias a las contribuciones de quienes colaboran en el mismo, sumándose como coeditores Francisco Maseda y Concha Roldán. Sabemos que hay muchas otras personas a las que les hubiese gustado participar, pero que no han podido hacerlo por múltiples razones. Como botón de muestra valga citar a Celia Amorós, Txetxu Ausín, Ernesto Garzón Valdés, Miguel Ángel Quintanilla, Carlos Pereda o Fernando Vallespin. A buen seguro no faltarán ocasiones para que puedan cumplir su deseo, pues no estaría nada mal que nos encontremos ante una primera entrega de un homenaje con una participación mucho más cuantiosa.

El volumen arranca con un preludio de Concha Roldán, seguido de algunos testimonios o semblanzas, que hemos denominado “Scherzos biográficos”, en los que se destacan algunas facetas de Javier Muguerza (tal como hacen Roberto R. Aramayo, Jesús Mosterín, Jacobo Muñoz, Toni Domènech, Javier Gomá, Fernando Savater o José Francisco Álvarez), se recrea una época (Jesús Mosterín), se aportan pinceladas sobre cómo se percibe su figura desde México (Elisabetta Di Castro) o son evocados algunos coetáneos egregios, cual serían los casos de José Ferrater Mora (Carlos Nieto), Manuel Sacristán o Emilio Lledó (Ángela Sierra). En esta misma línea se inscribe también el epílogo firmado por Manuel Francisco Pérez López, un trabajo sobre el prematuramente desaparecido Alfredo Deaño, cuyos inéditos fueron publicados por Javier Muguerza bajo el título de *El resto no es silencio*.

Carlos Gómez Sánchez y Enrique Bonete nos brindan sendas panorámicas de la trayectoria intelectual de Javier Muguerza, que hemos aglutinado bajo el rótulo de “Adagios intelectuales”, las cuales vienen a cumplimentarse con el trabajo sobre José Luis L. Aranguren firmado por Antonio García Santesmases, la colaboración de Francisco Vázquez analizando el papel de Muguerza en el ámbito filosófico español y la discusión de Lorenzo Peña sobre la filosofía analítica. Justamente con *La concepción analítica de la filosofía*, reseñada sucintamente por Juan Antonio Rivera, comienza la sección que hemos denominado “Partituras bibliográficas”, donde nos encontraremos asimismo con *La razón sin esperanza* (Juan Carlos Barrasús), *La alternativa del disenso* (Ricardo Gutiérrez Aguilar), *Desde la perplejidad*, evocada por el magnífico trabajo de Julián Sauquillo, y *La aventura de la moralidad*, invocada en su diálogo sobre Kant por Nuria Sanchez Madrid, actual Secretaría de Redacción de *Isegoría*.

No es demasiado ingenioso apuntar que el tema del disenso supone una especie de “bajo continuo” en el pensamiento de Javier Muguerza y por eso se le consagra un apartado independiente, que cuenta con colaboraciones de Victoria Camps, Sonia Arribas y Eusebio Fernández. Esta última contribución entronca con las que le siguen, esas “Melodías iusfilosóficas”, donde nade menos que Elías Díaz, Francisco Laporta y Manuel Atienza dialogan con Javier

Muguerza desde la filosofía del derecho. A continuación los “Acordes y desacordes morales” recogen una serie de trabajos en donde se abordan cuestiones éticas (Adela Cortina y Jesús Conill) en las que a veces irrumpe la metafísica (Juan Manuel Navarro Cordón) e incluso la ontología (Javier Echeverría), mientras que en otras ocasiones lo hace la esperanza (Manuel Fraijó y León Olivé), sin que falten el cosmopolitismo (Juan Carlos Velasco), el marxismo (José Luis Moreno Pestaña), la metafilosofía (Efraín Lazos) o el feminismo (Amelia Valcárcel).

Aquí se cierran los bloques donde se dialoga directamente con Javier Muguerza, para dar paso a lo que podríamos calificar de conversaciones indirectas y hemos dado en llamar “Variaciones, contrapuntos y fugas”, donde se incluyen trabajos de Manuel Cruz, Reyes Mate, Carlos Thiebaut, José María González, María José Guerra, Alfonso Ruíz Miguel, Thomas Gil, Luis Vega, Juan Carlos García-Bermejo y Pedro Cerezo.

Por último debe consignarse que el retrato de Javier Muguerza se debe a Stella Wittenberg.

La publicación de este homenaje, como ya se ha dicho, se ha visto propiciada por la revista *Isegoría*. No queremos dejar de subrayar el hecho de que este volumen aparezca en abierto, sin ningún tipo de restricción, con arreglo a la política editorial que el Instituto de Filosofía demostró suscribir a priori al digitalizar los primeros diez años de la revista *Isegoría*, favoreciendo así que luego fuese la primera colección completa del CSIC colgada en la red, con arreglo a la Declaración de Berlín sobre el acceso al conocimiento científico. Pues parece algo natural que la investigación realizada con fondos públicos esté disponible al público en abierto. Con ello esperamos seguir haciendo honor a la cabecera que ideara Javier Muguerza y que merced al uso de los argumentos bien razonados en la esfera pública se contribuya a mejorar la calidad de nuestra democracia, partiendo del reconocimiento de las minorías, de sus derechos, del respeto al buen disenso y de la argumentación como mejor método de superar colectivamente todas las incertidumbres que nos causan tanta perplejidad.

Preludio

CONCHA ROLDÁN

Directora del IFS-CSIC

En el mundo académico existe una especie de protocolo, cuando menos consuetudinario, al que inconscientemente nos plegamos a la hora de homenajear a alguien con un escrito. Éste nos dicta que hemos de dedicarle, o bien un trabajo original en nuestro campo, o bien algunas reflexiones biográficas, siendo el punto común de ambas opciones el reconocimiento del magisterio del homenajead¹ en nuestra propia trayectoria intelectual. En la elección de uno u otro camino juega obviamente un papel estelar nuestra relación personal con el celebrado, con quien generalmente se mantienen lazos de amistad, pues la primera fórmula se nos antoja demasiado aséptica y con la segunda tememos llegar a rozar en exceso el ámbito de lo íntimo o, sencillamente, desplazar el protagonismo y terminar hablando de nosotros mismos²... Y también existe una tercera vía, consistente en poner de manifiesto la importancia de esa faceta humana, al hilo de nuestras reflexiones sobre algunos temas, para nosotros representativos en la obra del pensador objeto de nuestro homenaje. Por esta última me hubiera gustado optar, dedicándole a Javier Muguerza un texto que hace tiempo le tengo prometido sobre “El Leibniz de la disidencia”. Pero no me ha acompañado Cronos, y a fuer de emular a mi querido maestro en la dilación para entregar el texto, a punto he estado de no terminar de escribir a tiempo estas líneas en su homenaje, lo que nunca me hubiera perdonado... Instalada,

¹ No olvidemos el origen etimológico del término “homenaje” tal y como lo recoge el Diccionario de la RAE: “Juramento solemne de fidelidad hecho a un rey o señor, y que a veces se hacía también a un igual para obligarse al cumplimiento de cualquier pacto”.

² Esta es sin duda la modalidad que ha contribuido a mermar el valor de los homenajes en las agencias de evaluación.

pues, en la reflexión biográfica, me cuesta decidir qué contar en unas pocas líneas que hagan una mención justa y a la vez ponderada de alguien que ha jugado un papel importante en mi trayectoria, que ha sido y sigue siendo –no sé por qué el “género homenaje” tiene querencia a conjugarse en pasado– uno de los referentes de la misma y que se cuentan con los dedos de una mano.

Por otra parte, es sabido que los editores mismos de un libro homenaje suelen contar con aquellas personas que tengan una vinculación clara en el entramado bio-bibliográfico del protagonista y que “no pueden faltar” (doctorandos, alumnos, colegas de institución, de otras instituciones con las que estuvo vinculado...). Con otras palabras, todos aquellos de los que él se quisiera ver rodeado, por uno u otro motivo, en ese Olimpo³ particular que genera un reconocimiento público como éste. Son muchos los que han querido formar parte de este séquito académico en torno a Javier Muguerza, muchos los que nos sentimos deudores de su magisterio o, simplemente, agradecidos de que nuestro camino se cruzara con este pensador español, iberoamericano, cuya proximidad o trato a nadie dejó indiferente. Entre este enjambre de muguerzianos me siento muy honrada de poder actuar de telonera con estos primeros acordes que preludian estos diálogos con Javier Muguerza en su ochenta aniversario y que tan acertadamente ha titulado Roberto R. Aramayo *Paisajes para una exposición virtual*.

Hace diez años participé en un Homenaje organizado por Roberto R. Aramayo y J. Francisco Álvarez en celebración del paso de Javier Muguerza al estatus de profesor emérito como culminación de su carrera y que llevaba por título *Disenso e incertidumbre*. Allí presenté un trabajo titulado “Nuevas vueltas a la historia. Por una filosofía doblada de ética”, en el que ponía de manifiesto la apuesta por una filosofía práctica en la reflexión histórica, que considero mi mayor herencia de Muguerza, quien tan generosamente prologara mi libro *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*. En aquel trabajo recordaba a modo de preámbulo mi primera entrevista con Javier Muguerza a finales de 1986, cuando mi estancia predoctoral en Alemania tocaba a su fin y quería pedirle una carta de aceptación para solicitar una beca posdoctoral de reincorporación. Para mi era un sueño que me recibiera este profesor, cuyas conferencias había seguido con admiración años anteriores con algunos otros discípulos de la UCM como Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Fue aquella una conversación afable y fructífera, en la que tras preguntarme por mi experiencia en Alemania, el trabajo realizado y mis planes de futuro, me dejó claro que Leibniz no era santo de su devoción, sobre todo por las secuelas hegelianas de lo que conocemos como racionalismo moderno; ahora bien, que es-

³ Recordemos el cuadro de Rafael sobre “La Escuela de Atenas”.

taba dispuesto a firmarme gustoso esa carta, siempre que no le hiciera decir en ella que “todo lo real es racional”. Según se dice, era aquel un chascarrillo que usaba con fruición por aquella época el que llegaría a ser autor de la “guía para perplejos”, pero yo me sentí entonces llamada a defender a capa y espada al pensador de Leipzig de tamaña acusación, con argumentaciones y disquisiciones varias en torno a sus teorías de la posibilidad, la contingencia y la libertad (el asunto de la libertad de los individuos era uno de los temas preferidos por mi interlocutor), y me pareció una pequeña victoria salir de su despacho con la deseada carta de invitación, que incluía la participación en su proyecto de investigación “La herencia de la Ilustración: fundamentación y límites de la razón práctica”, mientras me prometía a mi misma “tengo que conseguir que cambie de opinión sobre Leibniz”, algo que no sé si habré conseguido a lo largo de estas tres décadas en las que pertinazmente no dejé de ocuparme del pensamiento leibniziano, mostrando sus facetas ético-políticas más desconocidas⁴.

Afortunadamente pude incorporarme al Instituto de Filosofía con una de las diecinueve becas que se habían otorgado para ese fin en toda España –y en todas las áreas- ese año 1987. Quién iba a decirme entonces, cuando me acerqué al Director del Instituto de Filosofía “en funciones” –como le gustaba subrayar, que ahora escribiría estas líneas desempeñado la función de directora del Instituto de Filosofía del CSIC, intentando posibilitar en medio de esta pertinaz crisis la continuidad de una institución que fue creada para desarrollar la filosofía moral y política, y que desde hace una década constituye también un referente de los estudios CTS en nuestro país. Porque un homenaje es también, sin duda, la excusa perfecta para hacer balance sobre nuestra propia trayectoria intelectual y preguntarnos más o menos abiertamente qué hemos hecho con el testigo que nos pasaron los que nos precedieron. Según pasa el tiempo nos hacemos cada vez más conscientes de quiénes fueron aquellos que se han convertido en “necesarios para nosotros”⁵ en el entramado histórico de las contingencias académicas, y Javier Muguerza es, sin duda, junto a un variopinto elenco de maestras/os y colegas⁶, alguien que marca un antes y un después en

⁴ Como pone de manifiesto mi libro *Leibniz. En el mejor de los mundos posibles*. (2015, traducido a varios idiomas).

⁵ Reivindico aquí el sentido existencialista del término, tal y como lo utilizaran Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir en sus escritos.

⁶ Quiero mencionar aquí –por orden alfabético- a Celia Amorós, José Carlos Bermejo, Victoria Camps, Adela Cortina, Manuel Cruz, Javier Echeverría, Manuel Fraijó, Ernesto Garzón Valdés, Albert Heinekamp, Reyes Mate, Javier Muguerza, Ezequiel de Olaso, José Miguel Palacios, Antonio Pérez, Hans Poser, Quintín Racionero, Otto Saame, Jaime de Salas, Heinrich Schepers, Antonio Truylol i Serra y Amelia Valcárcel. Seguro que con alguno de ellos compartiré la pequeña “comunidad de diálogo” de este libro.

mi trayectoria académica e intelectual, pero además alguien que presencié en primera fila durante casi una década mi *via crucis* oposicional, que terminó felizmente en 1997 al conseguir “horadar un hueco en el duro muro de la academia” – como él mismo diría con gracia- y ganar una plaza de titular en el Instituto de Filosofía del CSIC, en la que G. W. Leibniz, punta de lanza de la Ilustración de quien este año celebramos el tricentenario de su muerte, jugó un papel muy importante en la lección magistral que presenté en el salón de actos de Jorge Manrique: “*Theoria cum praxi*: la vuelta a la complejidad”⁷.

Sin más, dejo abierta con esto la puerta a un generoso número de aportaciones en homenaje de uno de nuestros más complejos intelectuales, en el mejor sentido de la palabra.

⁷ Una parte de la misma se publicó en Isegoría 17 (noviembre 1997), pp. 85-106, bajo el título “*Theoria cum praxi*: la vuelta a la complejidad (Apuntes para una filosofía práctica desde el perspectivismo leibniziano)”: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/200/200>

I

SCHERZOS BIOGRÁFICOS

Un testimonio de gratitud para con Javier Muguerza, una personalidad filosófica irrepetible

A Testimony of Gratitude to Javier Muguerza, a unique philosophical figure

ROBERTO R. ARAMAYO

Instituto de Filosofía del CSIC

(Director de *Isegoría* entre 2001y 2015)

RESUMEN. Se rinde aquí un sentido homenaje a Javier Muguerza, fundador y primer director de la revista *Isegoría*, el Instituto de Filosofía del CSIC y la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, destacándose su empeño por tender puentes entre la comunidades filosóficas hispanoparlantes y promover el “pensar en español”, sin desdeñar en absoluto el diálogo con cualesquiera tradiciones filosóficas de acreditada solvencia, como sería el caso de Kant, cuya lectura se actualiza gracias a su imperativo del disenso.

ABSTRACT. I render here a tribute to Javier Muguerza, founder and first main editor of the journal *Isegoría*, also head of the Institute of Philosophy of the Spanish Council of Scientific Research and coordinator of the Iberoamerican Philosophical Encyclopedia. I especially highlight Muguerza's endeavour for building bridges between the Spanish-speaking philosophical communities and thus fulfilling the aim of “thinking in Spanish”, without disregarding at all the dialogue with other valuable philosophical traditions, as the one represented by Kant's legacy, whose interpretation Muguerza wished to update through his imperative of dissent.

Palabras clave: Javier Muguerza; *Isegoría*; Kant; disenso.

Key words: Javier Muguerza; *Isegoría*; Kant; dissent

A Conchita López Noguera e Iciar Muguerza

“Lo que llamamos *mundo del deber ser* no es sino la expresión de *nuestra insatisfacción o nuestro descontento* con lo que en *este mundo* es, es decir, con ‘lo que hay’ en este mundo o con ‘lo que no hay’ en él, pero pensamos que debiera haber” (Javier Muguerza).

Imaginemos por un momento que nuestro panorama filosófico no hubiese contado con la trayectoria intelectual e institucional de Javier Muguerza y aprovechemos ese pequeño experimento mental para formularnos unas cuantas interrogantes. De no haber mediado su intervención, ¿existirían publicaciones tales como la revista *Isegoría*, la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía o las “Conferencias Aranguren”? Porque las tres cosas fueron fundadas, promovidas e ideadas por Javier Muguerza.

¿Habría sido posible poner en marcha el nuevo Instituto de Filosofía del CSIC, si Javier Muguerza no se hubiera brindado a ser su primer director “en funciones”? ¿Se hubiera creado la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna sin las manifestaciones que Javier Muguerza encabezó en Tenerife? ¿Cómo sería actualmente la Facultad de Filosofía de la UNED sin haber tenido a Javier Muguerza entre sus filas? ¿Acaso no fueron pioneros encuentros como los del Pazo de Mariñán, celebrado en 1986 merced particularmente a Javier Muguerza y Fernando Salmerón, los que propiciaron esos ulteriores y multitudinarios Congresos Iberoamericanos de Filosofía? ¿Cuántos de los que le debemos nuestras carreras académicas hubiéramos acabado dedicándonos a cualquier otra cosa?

Cada cual puede responder por sí mismo a estas interrogantes y a muchas otras de parecido tenor que podrían plantearse fácilmente. Pero no cabe duda de que muchas cosas hubieran sido muy diferentes, o sencillamente nunca hubieran tenido lugar, si no hubieran contado con el empeño personal de Javier Muguerza. Y a la inversa, también caben los contrafácticos en sentido contrario, porque siempre cabrá ficcionar, v.g., qué habría pasado con la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense en el caso de que Javier Muguerza hubiese ocupado la cátedra de Aranguren en los ochenta. No es un mal balance institucional para alguien que rehuyó todo tipo de cargos académicos, como la vicepresidencia del CSIC que se le ofreció, pero que cosechó muchos logros en virtud de la influencia granjeada por su prestigio profesional y su carisma personal.

Cuando Javier Muguerza se interesaba por un determinado ámbito, también se las ingeniaba para familiarizarnos con él a los demás. Sus traducciones de Russell o de los Kneale ayudaron en su momento a que se cultivara la lógica moderna entre nosotros, y su interés por el “giro lingüístico” vino a resultar bastante contagioso gracias a su espléndida antología sobre *La concepción analítica de la filosofía*, mientras que *La razón sin esperanza* nos abría nuevos horizontes en el terreno de la filosofía moral contemporánea. Tampoco despreció el campo de la filosofía del derecho, donde se le reconoció como un respetado interlocutor antes y después de *La alternativa del disenso*. Ahí está su polémica con Felipe González Vicén y Elías Díaz sobre la obediencia al derecho, o su diálogo con Ernesto Garzón Valdés a propósito del disenso y los derechos humanos. También fue invitado más de una vez al Foro del hecho religioso por Aranguren y José Gómez Caffarena, porque nunca desdeñó la filosofía de la religión –e incluso propició que Manuel Fraijó desempeñara la primera cátedra de esa materia–, al igual que tampoco rehuyó afrontar las relaciones entre *Ética y Metafísica*, como testimonian las Conferencias Aranguren dictadas por el propio Javier Muguerza y que publicó *Isegoría*, al igual que todas las demás.

Mientras hacía todo eso, Javier Muguerza mantuvo un diálogo constante con todas las corrientes filosóficas modernas y contemporáneas relevantes, tal como demuestra *Desde la perplejidad*, sin dejar de subrayar que uno debía familiarizarse con

los clásicos de la filosofía, cuando estos no estaban de moda y eran descalificados como una antigualla. En este sentido supo interpretar a Kant como nadie, actualizando la lectura del pensamiento kantiano con su ya célebre “imperativo de la disidencia”. No publicó el capítulo dedicado a Kant que Victoria Camps le encargó para su *Historia de la ética*, pero sí se ocupó del filósofo de Königsberg en *La aventura de la moralidad*. Aparte de las obras publicadas, nos quedan muchas páginas de Javier Muguerza por descubrir y muchos libros de los que sólo faltaría recopilar sus partes, como sería el caso de *Diez filósofos y la ética* (incluyendo a Wittgenstein y Heidegger en esa nómina), *Ética a la intemperie* o *Decir que no: Ensayo sobre la alternativa ética de la negación*. Los editores del volumen de homenaje titulado *Disenso e incertidumbre*, publicado con motivo de su setenta aniversario, ya apuntamos esa posibilidad, al ocuparnos respectivamente de *A ciencia incierta* y de los *Sueños de la razón, razones de los sueños*, esa *Crítica de la razón onírica* que culminaría la trilogía compuesta por la *Crítica de la razón dialógica* y la *Crítica de la razón analítica*.

Pocos regatearán que Javier Muguerza es un referente del pensamiento español y cabría llenar páginas describiendo sus significativas aportaciones en todos los campos filosóficos, pero quizá su rasgo más específico haya sido el de tender puentes, según señala Manuel Atienza, que se permite apodarlo por ello “pontífice máximo”. Ahí está su proverbial empeño en propiciar la comunicación entre la comunidad filosófica hispanoparlante, organizando congresos e ideando el magno proyecto de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, porque a su juicio no estaba reñido leer en otros idiomas las fuentes o la bibliografía pertinente con eso que él mismo gusta de denominar “pensar en español”. Permítanme proseguir aquí una pequeña encuesta que llevo haciendo desde hace bastante tiempo. ¿Acaso conocen algún otro autor español que cite a sus colegas a diestro y siniestro al margen de su estatus académico? Sí la respuesta es afirmativa, háganme llegar los nombres por favor. Muguerza citó desde siempre incluso manuscritos ajenos que luego no llegarían tan siquiera a publicarse y que sólo son conocidos a través de sus referencias. Convendrán conmigo que se trata de algo no muy común en un medio donde cada cual se precia de conocer al dedillo determinada tradición francesa, germana, anglosajona o italiana y desprecia la producción del vecino incluso en lo tocante a la filosofía española, porque da más prestancia tratarse con un hispanista de una universidad norteamericana. Se trata de hacer ambas cosas y eso, pese al ejemplo de Muguerza, sigue sin ser moneda corriente.

Una de las principales obsesiones de Javier Muguerza fue, desde siempre, la reconciliación entre los antagonismos, incluyendo por supuesto a los enfrentamientos políticos. Hace muy poco he caído en la cuenta de un gesto muy significativo por su parte. En su DNI, que debíamos fotocopiar y presentar para todo tipo de papeleos, figuraba una fecha de nacimiento, la del siete de julio de 1939. Sin embargo,

Manuel Francisco Pérez López me confió que no era estrictamente coetáneo suyo, por mucho que hubieran sido condiscípulos en la universidad. Javier Muguerza nació efectivamente un siete de julio, pero de 1936. Muchos pensaron que era un acto de pura coquetería y que sólo quería quitarse algunos años, para que su documento se compadeciera mejor con su espíritu juvenil. Ahora comprendo que no era así, sino que, puestos a elegir, prefería nacer al final de la Guerra Civil española, más que en sus comienzos, en aras de tender puentes e intentar reconciliar lo más irreconciliable. Él eligió simbólicamente la fecha de su nacimiento, pero no podrá hacer lo mismo con la del otro extremo, porque eso depende de nosotros y una inmensa mayoría hemos decidido hacerle inmortal en nuestro imaginario colectivo, a falta de otras distinciones públicas que se le han hurtado.

Otro rasgo distintivo de quien acuñó la fórmula del “imperativo de la disidencia” es el de situarse siempre a contracorriente, para mantener una suerte de diálogo platónico con sus interlocutores del momento y propiciar con ello un ejercicio de mayéutica. En el Foro del hecho religioso expresaba unas dudas que luego matizaba en otros ambientes. A pesar de su gran poderío argumentativo, que solía orientar cualquier debate donde se hallara presente, Javier Muguerza solía leer sus textos, cuando esto no parecía apropiado para un buen conferenciante, demostrando a cada vez que si un texto está maravillosamente escrito —como era el caso una y otra vez sin excepción— y el autor sabe declamarlos como si se tratara de un guión cinematográfico, nada cautiva más a un público que oír al autor leer sus textos, máxime si nos hallamos ante una voz tan radiofónica como la del pensador que nos ocupa aquí y que no se parece en nada a la espantosa voz del genial poeta Pablo Neruda. Les aseguro que, ahora hace treinta años, yo quedé hechizado al escuchar su magnífica *laudatio* en la investidura de José Ferrater Mora como doctor *honoris causa* por la UNED en el viejo Caserón de San Bernardo.

Quienes lo trataron en cualquier época saben muy bien que su personalidad era tan arrolladora como fascinante. Hay una anécdota tan significativa como divertida que solía contar Toni Domènech para enfatizar este aspecto. Cabreado por cualquier cosa, lo que no era extraño ante su empeño por querer conciliar posturas antagónicas, te dirigías a su despacho bien dispuesto a echarle una bronca monumental, pero Javier Muguerza te recibía con unos modales suaves que contrastaban con una corpulencia delatora de su ascendiente vasco, te miraba con sus profundos ojos claros y te hablaba con ese peculiar tono de voz que hipnotizaba, hasta quedar seducido por sus palabras y abducido por su encanto personal. Pasados unos minutos, ya habías olvidado por qué habías ido a verle y sólo estabas encantado de haber compartido con él ese rato, algo para lo cual su generosidad fue absolutamente proverbial. Si hubiese dedicado menos tiempo a los demás y algo más a sí mismo, dispondríamos de más publicaciones suyas, pero sus coetáneos no hubieran disfrutado de un trato que suponía una experiencia singular, porque te hacía sentir como

algo muy especial y siempre le encontrabas dispuesto a escuchar con toda atención cuanto querías decirle, regalándote a renglón seguido toda suerte de comentarios que acababan condicionado tus lecturas e intereses intelectuales, cuando no tus compromisos vitales más perentorios. La inmensa generosidad con que trataba a todos cuantos le frecuentaron quedará para siempre grabada a fuego en la memoria y el corazón de quienes tuvieron esa fortuna.

Quien suscribe trabó conocimiento personal con él hace tres décadas. Había manejado su antología sobre *La concepción analítica de la filosofía* y mi tesis doctoral sobre Kant se vio muy influida por *La razón sin esperanza*. La primera conferencia en que le vi fue en un homenaje a Alfredo Deaño. Llegó con su inconfundible loden de color verde por encima de los hombros y dejó el inevitable paraguas encima de la mesa. Imagino que todavía fumaba en pipa, pero ese detalle no logró recordarlo, aunque supongo que yo mismo me convertí en fumador de pipa por influencia suya. Saludó a la concurrencia y abrió su charla citando el aforismo del *Tractatus* donde Wittgenstein dice aquello de que “Se ha dicho alguna vez que Dios puede hacerlo todo, salvo lo que sea contradictorio”. Quedé hechizado. En aquella época yo todavía estaba trabando conocimiento con quien sería mi otro mentor académico hasta el presente, Antonio Pérez Quintana, y la figura de Javier Muguerza contrastaba sobremanera con la de los profesores que pisaban por aquel entonces las aulas de la Complutense, puestos allí en su inmensa mayoría por la dictadura franquista no precisamente por sus méritos.

Aunque me había decantado por dedicarme más bien a la biblioteconomía, acicateado por mi aprecio hacia su obra me presenté simultáneamente a varias ayudas en la UNED: metafísica, filosofía moral e historia de la filosofía. Para mi sorpresa, en las tres comisiones donde él estaba se me distinguió con una mención especial. ¡Le habían gustado mis primeros artículos sobre Kant y el ejemplar de la tesis que había aportado a los concursos! No mucho después se creó el Instituto de Filosofía del CSIC y Manuel Francisco Pérez López propició que nos conociéramos personalmente. Luego tuve el privilegio de colaborar con Javier Muguerza en múltiples empresas como *Ética día tras día*, el homenaje a Aranguren por su 80 aniversario, los volúmenes colectivos *Kant después de Kant*, *El individuo y la historia* o *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, así como mi paulatina y creciente implicación en la revista *Isegoría*, cuya génesis, nacimiento y desarrollo pude presenciar cada vez más de cerca. A mi Javier Muguerza me otorgó desde siempre una bendita autonomía que me pareció de lo más natural, aunque luego tuve ocasión de comprobar que no era nada frecuente allí donde los usos y costumbres imponían un servilismo feudal hacia los mandarines de turno, siendo así que esto no ha mejorado en la universidad española. Quienes conocimos a los catedráticos del franquismo, ya de capa caída, casi los preferimos a sus sucesores, algunos de ellos muy queridos durante una larga temporada, que han reproducido aquellos esquemas

que consideraron abominables cuando rendían una pleitesía que ahora demandan tácita o expresamente.

Por desgracia, el universo académico suele deparar ingratas sorpresas que sobrepasan el legendario relato del replicante moribundo de *Blade runner* (la célebre escena en un tejado bien conocida por los cinéfilos como “lágrimas bajo la lluvia”: <https://www.youtube.com/watch?v=z7g3uT5N5XQ>). Uno ha visto cosas que ni tan siquiera hubiera imaginado, actuaciones motivadas por las carambolas del momento y que configuran instantes eternos en términos simbólicos, tanto para bien como para mal. Javier Muguerza demostró, también en este contexto, que había otros mundos posibles y que no conviene contentarse con “lo que hay”, si pensamos que podría haber otras cosas. Afortunadamente la academia española tuvo la suerte de albergar a un pensador de la talla de Javier Muguerza, sin cuyo tesón difícilmente hubieran prosperado tantos proyectos colectivos. Reitero mi invitación a imaginar lo que les proponía al comienzo y relatarnos a nosotros mismos la trama de *¡Qué bello es vivir!* poniendo a Javier Muguerza como protagonista de la misma.

No voy a reproducir aquí mi diálogo con su interesante actualización de los planteamientos kantianos y lo que Javier Muguerza ha popularizado como el *imperativo de la disidencia*. Me contentaré con remitir a mis trabajos titulados “*La sinrazón de la esperanza*: el imperativo de la disidencia como fundamentación para una moral utópica”, publicado en *Disenso e incertidumbre* (Plaza y Valdés, Madrid, 2006, pp. 41-71), “Las (sin)razones de la esperanza en Javier Muguerza e Immanuel Kant” (*Isegoría* 30 -2004-, pp. 91-105) y “La pseudoantinomía entre universalidad y autonomía: un diálogo con Javier Muguerza y su imperativo de la disidencia” (en *El individuo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 155-170). Aquí sólo quiero felicitar a Javier por su 80 aniversario y agradecerle todo cuanto le debo en tantas facetas de la vida. Sin su respaldo, mi itinerario vital y mi humilde trayectoria académica hubieran sido hartamente diferentes. Cada día sigo aprendiendo de sus enseñanzas. ¡Muchísimas gracias por todo, Javier! Y muy especialmente -dado el contexto- por haberme permitido compartir alguna responsabilidad en la singladura de tu revista, *Isegoría*, que fundaste con tanta ilusión urdiendo la propia cabecera, pues me siento muy orgulloso de haber oficiado como tu contraamaestre durante una larga temporada, tras haber asistido a la botadura y comenzado tan apasionante travesía enrolándome desde un principio como joven grumete.

Recuerdos sobre Javier Muguerza

Memories of Javier Muguerza

JESÚS MOSTERÍN

Universidad de Barcelona

RESUMEN. En esta breve e incompleta semblanza de Javier Muguerza, basada en los recuerdos personales, me centro en tres momentos: 1) Nuestra juvenil coincidencia en la Universidad de Madrid, que aprovecho para dar algunas pinceladas sobre la situación intelectual, política y académica de aquella época, nuestra relación con Aranguren y las clases que me dio Muguerza por delegación de Ángel González Álvarez. 2) La relación ambivalente de Muguerza con la filosofía analítica. Y 3) la polémica que él y yo sostuvimos en torno al concepto de racionalidad, y sobre si tiene sentido o no reducir la teoría de la racionalidad a la ética kantiana (él pensaba que sí; yo, que no). De todos modos, nuestra estrecha amistad personal estuvo siempre por encima de las discrepancias filosóficas.

Palabras clave: Javier Muguerza; Aranguren; Universidad de Madrid; teoría de la racionalidad.

ABSTRACT. This short and partial sketch of the life and ideas of Javier Muguerza, based on my own memories, focuses on three particular moments: 1) Our youthful coincidence and interaction at the University of Madrid. In this context, I describe briefly the intellectual, political and academic situation at the time, our relation with José Luis López Aranguren and the classes of Muguerza I attended. 2) The development of Muguerza's ambivalent relationship to Analytical Philosophy. And 3) the controversy that we maintained on the notion of rationality, including the question of whether rationality theory reduces to Kantian ethics or not (he thought it does; I thought it does not). Anyway, we always remained close friends and our personal friendship was unharmed by philosophical discrepancies.

Key words: Javier Muguerza; Aranguren; Universidad de Madrid; rationality theory.

Javier Muguerza nació el 7 de julio de 1936 en Coín (Málaga). Su padre fue asesinado por los “rojos” un mes más tarde, pero eso no le impidió adoptar una posición política antifranquista e izquierdista, aunque atemperada por la tolerancia. Al menos, así lo conocí en la Universidad de Madrid, que fue el escenario de nuestros primeros encuentros. Por ella empiezo este breve escrito de remembranza.

EN LA UNIVERSIDAD DE MADRID

En 1958 me trasladé desde Bilbao a Madrid para estudiar Filosofía, decisión influida por la lectura de José Ortega y Gasset. Ortega había muerto en 1955 cuando yo era todavía un niño y estudiaba el bachillerato en el colegio de Indautxu, en Bilbao. En las semanas siguientes, todos los medios de comunicación, siguiendo consignas del gobierno, lanzaron una furibunda campaña contra Ortega, lo que acabó por despertar mi curiosidad. Descubrí la filosofía en sus libros de la colección Austral. Decidí dedicar las pocas pesetas de que disponía a comprar alguna de sus obras. Mi ejemplar de *La Rebelión de las masas* lo leía incluso mientras comía, por lo que enseguida quedó pringado de manchas de sopa. Luego siguieron *Ideas y creencias* y *El tema de nuestro tiempo*, que yo mismo protegí con una sobrecubierta de papel grueso, a fin de evitar las manchas, y que todavía conservo.

En 1960, Ortega y Gasset seguía siendo considerado una figura subversiva y peligrosa en la universidad de Madrid, lo que no dejaba de sorprenderme. Ortega “y sus epígonos” habían sido objeto de ásperas críticas por parte del dominico Santiago Ramírez en su libro *La Filosofía de Ortega y Gasset* (1958), al que Aranguren respondió ese mismo año con una exposición y defensa de *La ética de Ortega*. Para entonces, los estudiantes ya habían roto con el SEU (el obligatorio sindicato español universitario) y se habían organizado en delegaciones por facultades. En aquel momento, Pedro Oñate era el delegado de la Facultad de Filosofía y Letras, Luis Gómez Llorente (que había ingresado en el PSOE y luego sería líder de Izquierda Socialista y se opondría a Felipe González) y yo éramos los subdelegados de la Facultad, por elección de los estudiantes. Organizamos un homenaje de la delegación de estudiantes a Ortega y Gasset, que llenó el paraninfo y adquirió un carácter subversivo, dadas las circunstancias.

Desde septiembre de 1959 hasta noviembre de 1961, residí en el Colegio Mayor José Antonio, convenientemente situado a la entrada de la Ciudad Universitaria. Allí hice buenos amigos entre los compañeros del colegio, como Antonio Fontdevila, luego gran genético y biólogo evolucionista; Ramón Lapiedra, luego físico relativista y rector de la Universidad de Valencia; Emiliano Martínez, luego presidente del grupo editorial Santillana, y Ramón Torregrosa, entre otros. Todos éramos muy críticos con el ya decrepito régimen franquista. La dirección del colegio consideró que mis críticas eran especialmente corrosivas, por combinar la lógica y el humor. En noviembre de 1961, el director me llamó y me dijo que, dadas mis ideas, que eran contrarias a los ideales oficiales del Colegio, ya no podía seguir allí. A continuación, me invitó a que buscara otro sitio donde hospedarme, lo que me causaba un gran perjuicio, pues en el colegio dormía, comía y recibía mi beca. Quedamos que, a principios de

cada mes, el secretario del colegio me entregaría en mano las 2000 ptas. que me correspondían de la beca. Tras mucho buscar, logré organizarme de otra manera. También estuve hablando con Ángel González Álvarez, que dirigía el cercano Colegio Mayor Antonio de Nebrija, y que se ofreció amablemente a ayudarme, aunque de momento no tenía habitación disponible.

Cuando estudié en la Universidad de Madrid (que todavía no portaba el contrafactico adjetivo de “Complutense”), la carrera de Filosofía duraba cinco años y constaba de dos cursos comunes a toda la Facultad de Filosofía y Letras y de tres cursos de especialidad en Filosofía (o “filosofía pura”). En 1º y 2º cursos tuve la suerte de recibir algunas clases interesantes, como las de griego del gran lingüista Francisco Rodríguez Adrados. En 2º curso la asignatura de Historia de la Filosofía la impartía personalmente Ángel González Álvarez, que cada día explicaba un filósofo diferente, según el programa preestablecido: un día tocaba Aristóteles; otro, el Pseudodionisio Areopagita.

En los dos últimos cursos de especialidad se impartían las asignaturas de Ontología y Teodicea, pero el catedrático, también González Álvarez, era a la vez secretario de la Facultad y director general de Enseñanzas Medias en el Ministerio. Como apenas tenía tiempo, delegó esas dos asignaturas (precisamente mientras yo las cursaba) en manos de Javier Muguerza, que daba las clases y hacía los exámenes. Ello fue una suerte para mí, que saqué matrícula de honor en ambas asignaturas, cosa que de otro modo difícilmente habría ocurrido, dada mi impaciencia crítica con las rancias nociones escolásticas en que se basaban. Además, tuve ocasión de asistir a las clases de Javier y de charlar frecuentemente con él, estableciéndose una fácil complicidad entre nosotros.

El claustro de la Sección de Filosofía contaba con profesores como José Luis López Aranguren, Leopoldo Eulogio Palacios, Adolfo Muñoz Alonso, Ángel González Álvarez y Antonio Millán Puelles. Palacios había querido dedicarse a la Retórica, pero la burocracia del Ministerio de Educación le asignó, por analogía, la cátedra de Lógica, a pesar de no saber nada de esa materia. Lo que sí sabía era latín. Como libro de texto (¡de lógica!) tenía el manual *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, del padre Gredt, escrito en latín. Siempre saqué las mejores notas de la asignatura gracias a mis conocimientos de latín; no a los de lógica, que ocultaba prudentemente. Muñoz Alonso, nacionalcatólico y falangista impenitente, se había doctorado en Teología en Roma. Consejero nacional del Movimiento, y procurador en Cortes, sus clases (al menos, las pocas a las que asistí) se reducían al chismorreó político sobre las Cortes y el diario *Arriba*. Millán Puelles, ideólogo del Opus Dei, se las daba de fenomenólogo. Sin embargo, los pocos días que fui a sus clases, no hablaba más que del “gran problema de la metafísica”: la transustanciación. ¿Cómo dar cuenta metafísicamente del misterio de la eucaristía, es decir, de que la sustancia del pan se con-

vierta en la sustancia del cuerpo de Cristo, mientras que los accidentes del pan siguen siendo los accidentes del pan y no los del cuerpo de Cristo?

Las clases de filosofía eran tan malas, que al cabo de unas semanas ya solo iba a las de Aranguren. En el curso 1960-61 asistí a su asignatura general de Ética y al curso monográfico sobre la ética de Kant. Aunque ya había aprobado la asignatura, durante el curso siguiente asistí de nuevo por gusto a sus clases de Ética, así como al curso monográfico sobre la moral social de España en el siglo XIX. Aranguren era un hombre culto y abierto, un profesor ameno y bien informado de la filosofía moral de su tiempo. A su seminario asistíamos sus alumnos, algunos ex alumnos como Javier Muguerza y estudiantes de Derecho y Ciencias Políticas. Aranguren invitaba también a profesores extranjeros a dar alguna charla, lo que llamaba la atención, por des-acostumbrado. Aranguren destacaba más por su talante tolerante y afectuoso que por su pensamiento propio. Yo mismo hablaba muchas veces con él, pero nunca lograba que discutiéramos: él siempre se mostraba de acuerdo conmigo, con gran cordialidad y sentido del humor, y me animaba a seguir en esa dirección. Siempre escuchaba, sonreía y daba la razón, pero rara vez exponía sus propias ideas. Lo que sí hacía era dar aliento.

Como solo iba a sus clases y me saltaba la mayoría de las demás de filosofía, me quedaba abundante tiempo libre para asistir voluntariamente a clases de matemáticas, ciencias o lenguas que me interesaban. Nunca en mi vida he vuelto a tener tanto tiempo como entonces. Entre mis compañeros de Facultad, me acuerdo de varios que luego hicieron contribuciones a nuestra vida cultural, como Paco Gracia, Víctor Sánchez de Zavala, Juan del Val y otros. También me acuerdo de los que llegaron atraídos por la filosofía y abandonaron la Facultad defraudados por lo que encontraron. La filosofía como intento de cosmovisión racional es un proyecto con mucho sex-appeal intelectual y atraía a estudiantes muy inteligentes, que, sin embargo, enseguida quedaban decepcionados y aburridos por la huera palabrería que se les ofrecía. Acababan yéndose y dedicándose a otra cosa. Jesús López Cobos, por ejemplo, dejó la filosofía para dedicarse a la música, en la que ha hecho una brillante carrera. Algo más tarde, Álvaro de Rújula dejó también la filosofía, decepcionado, para dedicarse a la física teórica.

ETAPA ANALÍTICA DE MUGUERZA

Los estudiantes de aquella época coincidíamos en el disgusto político e incluso estético que nos producía el régimen de Franco. Esa era también la posición decidida y manifiesta de Javier Muguerza. Por lo tanto, apenas había polémica entre nosotros al respecto. También coincidíamos algunos en el desprecio de la es-

colástica obsoleta, de la metafísica tardoidealista que iba tomando su relevo e incluso de la jerga marxista dogmática que se había extendido entre ciertos compañeros más voluntariosos que espabilados. En general, nos molestaba la oscuridad del pensamiento y sospechábamos que tras muchas palabras grandilocuentes no había contenido alguno. Yo redescubrí la lógica en el librito elemental de José Ferrater Mora y Hugues Leblanc, *Lógica matemática* (1955), que compré en 1959, donde la claridad, la precisión, la definición explícita y el rigor formal resultaban accesibles y atractivos. Experiencias comparables nos llevaron a algunos a interesarnos por la filosofía analítica y luego también por la filosofía de la ciencia. Javier Muguerza participó de esta tendencia, pero siempre mantuvo una mayor renuencia a romper con los moldes tradicionales de razonamiento en aras de la verdad o la claridad. En cualquier caso, en torno a esta temática había entre nosotros la mezcla justa de coincidencia y discrepancia como para propiciar un diálogo frecuente, animado y polémico, aunque siempre amistoso. Muguerza se parecía a Aranguren en que ambos tenían una personalidad cálida y envolvente, que ejercía una gran atracción sobre los amigos. También se parecían en que no tenían opiniones muy definidas ni ideas muy claras, pero ello lo compensaba Javier con una enorme erudición.

Aunque Muguerza nunca haya sido un lógico, ni un filósofo de la ciencia y ni siquiera un filósofo analítico en sentido habitual, y aunque de hecho haya estado más cercano a las posiciones del kantismo o de la escuela de Frankfurt, ha prestado mucha atención a la filosofía analítica, sobre la que ha acumulado lecturas y abundante erudición. Fruto de ese interés fue el tema elegido para su tesis doctoral: “La filosofía de Frege y el pensamiento contemporáneo”. Inició su tesis bajo la teórica supervisión de Aranguren, pero finalmente tuvo que presentarla en 1965 bajo la dirección nominal de Ángel González Álvarez, que le hizo un favor aceptándolo tras la expulsión de Aranguren de la Universidad por haber encabezado una marcha estudiantil de protesta a comienzos de ese mismo año. Muguerza contribuyó a dar a conocer la filosofía analítica en España con la publicación en 1974 de su antología *Conceptos de la filosofía analítica*, en 2 volúmenes y 714 páginas. Esta antología reunía 16 artículos de otros tantos filósofos analíticos (desde Bertrand Russell y George Moore hasta Willard Quine y Peter Strawson) acerca de temas filosóficos y metafilosóficos. Él realizó la selección de los artículos reunidos, distribuyó entre diversos amigos el encargo de traducirlos y escribió la extensa introducción, “Esplendor y miseria del análisis filosófico”, de 138 pp., que testimonia de su actitud ambivalente frente a la filosofía analítica.

En los años 1972-1977, que pasó como catedrático de Filosofía en la Universidad de La Laguna (en Tenerife), Muguerza fue desinflando su preocupación por los valores intelectuales de la verdad, la claridad y la precisión a fa-

vor de las inquietudes morales y políticas encuadradas en el kantismo o en las diversas mezclas de tardoidealismo y marxismo características de la escuela de Frankfurt. Desde luego, en su libro *La razón sin esperanza*, publicado en 1977 y que recoge sus escritos de esos años, Habermas desempeña un papel mucho más relevante que, por ejemplo, el ya casi olvidado Frege de su tesis doctoral. A veces incluso amagaba con escribir una obra *Adversus positivistas*, aunque nunca consumó la amenaza.

RACIONALIDAD

En 1977, Javier Muguerza se trasladó a la Universidad Autónoma de Barcelona, desde la que, dos años más tarde, pasó como catedrático de Ética a la UNED de Madrid. En la UNED permanecería ya hasta su jubilación en 2006, aunque con excedencias en Estados Unidos en 1983-1985 y en el Instituto de Filosofía del CSIC en 1986-1990. De esta etapa posterior, me voy a referir exclusivamente a la polémica que mantuvimos sobre la racionalidad.

Tras haber escrito diversos artículos sobre el tema, en 1978 publiqué en Alianza Editorial un libro titulado *Racionalidad y acción humana*, que atrajo la atención de filósofos tan conocidos como José Ferrater Mora, Manolo Sacristán y Javier Muguerza, que lo comentaron en detalle. Muguerza, en particular, publicó en el número 490 de la revista *Arbor* (1986), una extensa recensión de *Racionalidad y acción humana*, bajo el título “Humán, demasiado humán; o la astucia de la razón instrumental”. A petición de *Arbor*, yo repliqué con otro artículo impreso a continuación en el mismo número de la revista, titulado “Muguerza sobre la racionalidad”. Muguerza mantuvo su recensión crítica, que incluyó como capítulo 12 en su libro *Desde la perplejidad* (1990). En 1991, Miguel Ángel Quintanilla me pidió un nuevo artículo que continuase la polémica sobre la racionalidad a fin de incluirlo en un número especial que *Arbor* pensaba dedicar a Javier Muguerza, pero que finalmente no llegó a publicarse. Más tarde incorporé parte de ese texto al capítulo 11 de mi libro *Lo mejor posible: Racionalidad y acción humana* (2008), que en cierto modo es la última edición de *Racionalidad y acción humana*.

Las discusiones filosóficas son atizadas con frecuencia por el uso distinto que unos y otros hacen de las mismas palabras. Así, una de las claves de mi polémica con Muguerza era que él usaba el término “racionalidad” como sinónimo de “ética kantiana”, mientras que yo lo usaba en el sentido habitual en la economía y las ciencias sociales, en la teoría de la decisión y la teoría de juegos y entre los filósofos no kantianos (e incluso en Rawls, el filósofo kantiano del siglo XX más admirado y citado por Muguerza), es decir, como estrategia para maximizar la consecución de nuestros fines. A Muguerza no le gustaba mi uso

de la expresión ‘racionalidad práctica’, al que objetaba que fuera distinto del uso que hace Kant de la expresión *praktische Vernunft* (razón práctica). Obviamente es distinto, y por eso evité la palabra ‘razón’, usando en vez de ella ‘racionalidad’, a fin de marcar las distancias.

La palabra ‘razón’ es tan confusa que ya apenas se usa en la filosofía actual. El mismo Rawls no la usó en su libro *A theory of justice*. Muguerza, sin embargo, seguía utilizándola con gran frecuencia y desparpajo, aunque daba la impresión de que en cada frase tenía un significado distinto, y en alguna quizás incluso ningún sentido. ¿Es la razón el cerebro, o alguna de sus partes, como el córtex? ¿O alguna capacidad genérica, como la capacidad lingüística, o la de pensar? ¿O es la razón la lógica? ¿O algún método? ¿Es lo mismo la razón que la racionalidad, o incluso que la moralidad?

Puesto a aclararlo, Muguerza decía: “Emplearemos... el término ‘razón’ (*Vernunft*) en la acepción más general que este detenta para Kant”. Kant define la razón o *Vernunft* como “la facultad que proporciona los principios a priori del conocimiento”. La razón pura es definida a continuación como “la facultad que contiene los principios que permiten conocer algo exclusivamente a priori”. La razón pura práctica, finalmente, contiene el principio a priori de la moralidad. Pero ni tanta facultad apriorística parece compatible con la psicología actual, ni el mismo Muguerza comulga con el apriorismo trascendental que implica.

Muguerza nos daba todavía otra pista: “*lógos* [...] era la palabra de que los griegos se servían para expresar lo que hoy nosotros entendemos por razón”. En griego, *lógos* significa palabra, oración, lenguaje, definición, descripción, regla, fórmula y otras cosas más. De hecho, los escolásticos traducían muchas palabras griegas distintas —*diánoia*, *nóesis*, *lógos* y otras— por *ratio*, lo cual no contribuía precisamente a la claridad y univocidad de esta última. En Aristóteles, *lógos* significa oración, lenguaje o regla, excepto en un par de pasajes de la Ética Nicomáquea, en los que significa *frónesis*. Pero Muguerza dice que la razón de que él habla no es la prudencia (traducción habitual de *frónesis*). Supongo que tampoco es meramente el lenguaje, pues sonaría raro decir que la extensión universal del lenguaje exige el comunismo libertario, como él afirmaba de la razón.

Lo que menos parecía gustarle a Muguerza de la teoría de la racionalidad es que no coincidiese con la ética kantiana. Pero es que en Kant hay una separación tajante entre el mundo sensible y el mundo inteligible, entre el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu, que es incompatible con una visión científica del mundo. Por otro lado, en el lenguaje hay una gran variedad de términos para referirse a cosas positivas en sentidos distintos, como la salud, la belleza, la ciencia, la moralidad, la racionalidad, etc. En concreto, la racio-

lidad (como método para maximizar la obtención de fines) es algo distinto que la moralidad (el respeto de los demás como restricción de nuestra propia acción). El usar la misma palabra para cosas distintas solo puede contribuir a la confusión conceptual.

De hecho, en la polémica que mantuve con Javier sobre la racionalidad —por escrito y en frecuentes conversaciones— abordamos muchos otros temas aparte de la cuestión terminológica, pero no es este el lugar para describirlos. Baste con señalar que, aunque nuestra discusión fuera a veces intensa, siempre la manteníamos con gran cordialidad. Todos los amigos de Javier conocemos esa manera suya de mirar a nuestros ojos con un destello de luz en los suyos y esa expresión facial tan llena de amistad, complicidad y sentimiento. Por mucho que discutiéramos, y aunque a veces echáramos de menos algo más de rigor en los conceptos, nunca echábamos a faltar el cariño que proporciona la amistad.

Lo que debemos a Javier Muguerza

What we owe to Javier Muguerza

JACOBO MUÑOZ

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN. Javier Muguerza ha sido uno de los protagonistas más activos e influyentes, a la vez que más representativos, del proceso de renovación de la filosofía española puesto en marcha a finales de la sexta década del pasado siglo. Este proceso, que fue el de la introducción en nuestro medio de los paradigmas filosóficos centrales del siglo XX –del análisis en todas sus variantes a la dialéctica, sin olvidar la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía existencial–, renovó y transformó de forma decisiva el mapa de la filosofía española. Los entonces llamados "jóvenes filósofos", para los que Muguerza fue un modelo a seguir, fueron pronto conscientes de compartir unos objetivos que tomaron cuerpo en un programa filosófico de lucha entre "lo viejo" –lo oficial– y "lo nuevo" –lo real–. Este programa fue expuesto en sus líneas esenciales en las entradas del *Diccionario de filosofía contemporánea* de Miguel Ángel Quintanilla y debatido en la Semana de Filosofía Contemporánea organizado en 1976 en la Universidad de La Laguna por el Departamento de Filosofía, dirigido entonces por el propio Muguerza. Muguerza ha cultivado la meta-filosofía, la filosofía analítica, de Frege al segundo Wittgenstein, así como la filosofía moral y política desde posiciones siempre originales, aunque en cierto modo caracterizables como "kantianas".

Palabras clave: Javier Muguerza; filosofía española; filósofos jóvenes; filosofía contemporánea.

ABSTRACT. Javier Muguerza has been maybe one of the more active and influential –not to mention more representative– leading scholars in the renovation process Spanish Philosophy started last century in its late 60's. This process, consisting in the introduction of the great philosophical XXth century paradigms –from Analysis in its various forms to Dialectics, and including Phenomenology, Hermeneutics and Philosophy of Existence– renewed and transformed in a decisive way the map of Spanish Philosophy. The so-back-then-called 'young philosophers', to whom Muguerza exerted as model, were soon enough aware of their shared purposes, purposes that ended up as embodied in a confrontational philosophical programme between "what is old" –official– and "what is new" –real–. This programme was displayed in its essential traits in the Miguel Ángel Quintanilla's *Diccionario de filosofía contemporánea* entries and discussed within the frame of 1976 Contemporary Philosophy Week organized by the Department of Philosophy (Universidad de La Laguna), whose chair was Muguerza himself. Muguerza has cultivated a sort of Meta-philosophy, Analytical Philosophy from Frege to the second-age Wittgenstein, as well as Moral and Political Philosophy, standing on ever original positions, though characterizable as "Kantian" ones.

Key words: Javier Muguerza; Spanish Philosophy; young philosophers; Contemporary Philosophy.

Cuando en una soleada mañana de mediados de los sesenta del pasado siglo me disponía a traspasar uno de los grandes portones que protegían las entradas de la vieja Facultad Literaria de la Universidad de Valencia, fui abordado por un catedrático de Lógica incorporado no hacía mucho a la misma a cuyos cursos y seminarios por entonces acudía regularmente. Llevaba yo en la mano un libro recién publicado por el que se interesó. Su autor: Bertrand Russell. Su título: *Lógica y conocimiento*. Firmaba la traducción Javier Muguerza, nombre que en aquel momento no me decía nada. El catedrático me sacó de mi ignorancia: Javier Muguerza estaba convirtiéndose en el filósofo “central” de la España no oficial —o, más bien, antioficial— de aquel interminable tardofranquismo. Es más, subrayó que para encontrar algo parecido había que retrotraerse al Ortega de los años de preparación de la Segunda República. Ni que decir tiene que desde ese momento seguí fielmente su rastro, es decir, sus actividades académicas, sus artículos y, finalmente sus libros. Hoy transcurrido ya medio siglo decisivo para el destino de la filosofía española y consumado el proceso de actualización de la misma que por entonces daba sus primeros pasos, creo que el diagnóstico de aquel catedrático era acertado. Y clarividente. Pronto comprobé, en efecto, que Javier Muguerza era uno de los protagonistas más activos e influyentes, más representativo, si se prefiere, de tal proceso, que renovó y transformó radicalmente el mapa filosófico de nuestro país. Y lo era, además, en perfecta sintonía con el agitado momento histórico que vivía en aquel momento España.

Hablar, por tanto, de Javier Muguerza es, por de pronto, hablar de una generación identificada, en sus primeros pasos, con los por entonces llamados “Jóvenes filósofos”, una generación cuyo *Sénior* vendría a ser precisamente él, de modo similar a como Fernando Savater sería su eslabón más joven. Esta generación, usando de manera muy libre éste término no siempre pertinente, se encontró con una universidad desmantelada, aunque en plena ebullición, y con una gran pobreza en sus entonces escasas Facultades filosóficas: Desinformación, anacronismo, inercias de todo tipo. Se tenía la impresión de que todo estaba por hacer y la palabra “cambio” sintetizaba muy bien las aspiraciones filosóficas, culturales, sociales y políticas que movían a cada vez mas profesores y, por supuesto, a estudiantes, algo que no dejaba de plantear un reto estimulante. Incluso apasionante. En su tarea de “normalización” de la cultura española que no dejaba de recordar el programa de “europeísmo”, formulado por Ortega en los años de preparación de la Segunda República, ésta generación pudo contar, de todos modos, con algunos representantes de la generación inmediatamente anterior a ella, una generación-puente de la que destacaron maestros como Fernando Montero Moliner, Carlos París, Manuel Sacristán o Emilio Lledó. Pero también con José Luis López-Aranguren, de quien Mu-

guenza siempre se reconoció discípulo. Aquellos “filósofos jóvenes” tuvieron pronto la conciencia de compartir unos ideales que tomaban cuerpo visible en un programa de lucha filosófica ente lo viejo –lo “oficial”– y lo nuevo –lo “real”–. Este proyecto encontró una primera formulación explícita en ocasiones memorables, de la que cabría destacar dos: la representada por la publicación del *diccionario de filosofía contemporánea* de Miguel Ángel Quintanilla que vio la luz en 1976 y por la Semana de Filosofía Contemporánea organizada ese mismo año por el Departamento de Filosofía de la Universidad de La Laguna, a la sazón dirigido por Javier Muguerza que había sucedido en esta tarea, por cierto, a Emilio Lledó que reunió a buen número de los filósofos mas o menos comprometidos con el cambio, esto es con un “pensamiento liberador”, en abierta ruptura con lo “viejo”, es decir, con una concepción caduca y petrificada de la filosofía consagrada, en los planes de estudio desde 1939 a las síntesis aristotélico-tomista.

El *diccionario* de Miguel Ángel Quintanilla, por su parte, aspiraba a “contribuir al desarrollo y a la difusión de las aportaciones más interesantes de la filosofía contemporánea”, ofreciendo a la vez “un testimonio, casi manifiesto, de lo que pensaban los jóvenes filósofos españoles de la época”. Lo que ahí estaba en juego, era pues, un “objetivo testimonial”: El testimonio de una aspiración, en un momento de profundas transformaciones a “lo nuevo”, es decir a la incorporación a nuestro ámbito de una serie de escuelas y tendencias vividas como filosóficamente “revolucionarias”, impugnadas muchas veces entre ellas, todo ello en un ambiente tenso y de gran autoexigencia intelectual y moral. En realidad, se trataba de los grandes paradigmas filosóficos del siglo XX, del analítico en todas sus vertientes al fenomenológico, del filosófico-existencial al hermenéutico y del materialista crítico y dialéctico al entonces incipiente posestructuralista. La pugna tanto en el orden del método como en el sustantivo entre estos paradigmas se traducían en apasionados debates, como, por ejemplo, el que entre el análisis y la dialéctica organizó en *Revista de Occidente* el brillante y malogrado Alfredo Deaño, uno de los discípulos más sobresalientes, por cierto, de Javier Muguerza. Pero se tradujo también en debates no menos apasionados de orden metafilosófico. La contribución de Javier Muguerza a este *diccionario* puede ser asumida como el ejemplo más representativo de ésta “maligna fiebre” generacional, muy característicamente presente en sus trabajos juveniles, como los que dedicó en su día al problema de Dios en la filosofía analítica, así como a las relaciones entre ética, lógica y metafísica. Algo que su solo título –*De inconsolatione philosophiae*– indica ya bien a las claras. El recorrido muguerziano por lo que “la filosofía es o no es, ha sido o no ha sido, será o no será”, desarrollado con precisión y elegancia insuperables, hacia justicia a la extensión y complejidad del tema. Y a la vez resultaba

muy representativa de los problemas filosóficos a los que su autor se enfrentaba y seguiría enfrentándose durante toda su carrera. Difícilmente hubiera podido ser de otro modo en un filósofo como él, cuyas reconstrucciones, participaciones en discusiones y explicaciones de los grandes temas/problemas de ese vasto dominio, fueron desarrollados siempre en dialogo continuo con clásicos como Kant y con contemporáneos cuya lista abarcaría muchos miembros entre los que cabe destacar a cuantos han brillado y brillan con luz propia, como Frege, sobre quien Muguerza hizo su tesis doctoral, y los de Rawls, Habermas o Rorty. Aunque su diálogo lo fue sobre todo –y su colaboración en este diccionario lo probaba suficientemente– con los grandes paradigmas centrales de la filosofía del siglo XX, entre los que siempre se movió “transversalmente”. Y bastaría con recordar los territorios por el recorridos a lo largo de su vida profesional: el análisis filosófico, los marxismos, el giro lingüístico del filosofar, el neopragmatismo, la filosofía de la ciencia, las cuestiones más relevantes de la ética y la política de todos los tiempos, la ética discursiva o dialógica y, en definitiva, cuanto afecta a la naturaleza y sentido de la acción moral humana. Hablé de transversalidad. También cabría hablar de superación de las usuales barreras disciplinarias que tanto han pesado y pesan sobre cuántos olvidan el carácter totalizador de la reflexión filosófica. En esta larga y onda reflexión Muguerza criticaría, además, y quizá sobre todo las falsas dicotomías que, como recordaba Marx llevó a muchos a proponer soluciones “extravagantes”, se enfrentaría a los dilemas morales esenciales, tipificaría con mano certera el tránsito de la razón teórica a la razón práctica y, al hilo del mismo, de la problemática de la racionalidad como tal. Estos son los presupuestos, en cualquier caso, de su exaltación tardía del disenso y de la duda, que le aproximaría al “*dubito, ergo sum*”, que tanto atrajo también, por citar a alguien próximo a él en algunos aspectos de su obra, a Amartya Sen. Pero también los de su constante preocupación por la fundamentación de nuestras preferencias morales. En este sentido puede decirse sin duda que su trabajo sobre la falacia naturalista y la argumentación moral, esto es, sobre el paso de “es” al “debe”, es un clásico de la filosofía española contemporánea, que convirtió entre nosotros en verdaderamente central ese tópico durante muchos años. Si a eso se añade la inusitada riqueza de la información por él manejada y la alta calidad estética y el rigor de su prosa, se comprenderá bien su honda y sostenida influencia intelectual y político-cultural. Sin poner en duda claro es que ese rigor no fue nunca el de esas piezas altamente especializadas que tanto abundan en nuestro medio y que no tienen otro destino que el siempre frágil del consumo gremial. De hecho, Muguerza es uno de los “grandes” del ensayo filosófico español de todos los tiempos, en cuyo cultivo coincide, sin agotar la lista, con escritores contemporáneos como Unamuno, Ortega y María Zambrano.

* * *

A los paradigmas arriba citados habría que añadir, por una parte, el constituido por un pensamiento autodenominado “negativo”, que irrumpió con gran fuerza por entonces, y por otra, un movimiento de renovación del academicismo, un espacio de “neoacademicismo” que comenzaba a dar —y ha seguido dando— frutos notables. Este neoacademicismo, llamémosle así, cobijaba en aquel momento varios tipos de pensamiento “reconciliador”, “integrador” de lo negativo y lo disonante, “afirmativo”, que se desarrollaban en varios planos. El más importante de ellos era el institucional, el propiamente académico, que cifraba y encontraba su reconciliación en la transmisión de los conocimientos, en su carácter de “datos positivos”, de “respuestas a un problema”. En este nivel, la coherencia, conseguida al precio de cualquier simplificación necesaria era un signo de estabilidad imprescindible para una enseñanza digna de ese nombre. Con una atención especial, heredada de la escolástica tardía, a las condiciones de dicha transmisibilidad, que muchas veces era objeto exclusivo o preferente del propio pensamiento. A nivel político, este modo de hacer venía caracterizado por el respeto al poder establecido. A nivel religioso por la no beligerancia. El filósofo quedaba finalmente reducido a historiador de la filosofía, concentrado en el comentario absolutamente internalizado de unos textos “canónicos”, prudente ante lo nuevo y cargado de respeto en su relación, más o menos reverencial con los clásicos, limados por lo general de sus asperezas. Y así, Spinoza podía llegar a ser incluso un piadoso deísta, Hume, un prudente caballero y Kant, un rescatador de la metafísica tras el rodeo de su crítica. Los más audaces llegaban hasta Husserl e incluso a un Heidegger en pleno viaje de la metafísica de la sustancia a la ontología de la afinitud. En fin: la *via modernorum* como silenciosa a la par que esforzada salida del tomismo. Entre los jóvenes filósofos este retorno a los grandes clásicos de la Modernidad tenía también algún representante, aunque en este caso el retorno lo fuera desde presupuestos heterodoxos. Piénsese por ejemplo en el sólido *Spinoza* de Vidal Peña.

En las antípodas de ello el pensamiento negativo, que hacía de Nietzsche su referente central recomendaba la negación de lo vigente, exaltaba el ejercicio de la duda y el desaprendizaje del mundo —de “lo dado”—, llevaba a poner en cuestión la presunta necesidad del texto establecido de las cosas, desacreditaba las apologías de lo existente, buscaba fallos en el tejido de la realidad y recomendaba, en fin, llevar las contradicciones de la llamada sabiduría oficial hasta su polo más alto. Frente a lo académico, este pensamiento alentaba la exigencia de lo inenseñable que no se aviene a respetar las normas de la transmisibilidad y no quiere limitarse a ocupar el espíritu, porque lo que desea es arriesgarlo. Para sus representantes, la enseñanza no era adoctrinamiento, sino un ejercicio de seducción... frente al sistema, en fin, el fragmento. Y también el antiestatalismo, el antieconomicismo y un concepto de revolución mucho más

hondo y radical, según decían ellos, que el de la otra corriente crítica, no menos plural, del momento: la que se decía heredera de Marx, que alentaba una racionalidad crítica que decía no ser menos rigurosa, sino todo lo contrario. Este paradigma fue, por otra parte, pronto abandonado por sus defensores iniciales. Por su parte los “dialécticos” sabían que no es posible recomponer un alma a este mundo desalmado sin tocar sus fundamentos materiales. Y paralelamente, la lógica y la filosofía de la ciencia, así como la analítica del lenguaje de Frege a Wittgenstein entraban con gran fuerza en nuestro teatro filosófico. De modo, pues, que por un lado se hablaba de revolución radical, de politeísmo, de crítica implacable de todo lo establecido, de recuperación del goce, de redención (Benjamin), de emancipación, supresión de la división entre trabajo intelectual y físico, etc., por otro se hablaba de rigor analítico, de racionalidad entendida como deductividad, de crítica empirista del significado, de la necesidad de reconstruir analíticamente el *factum* centrándose en la estructura lógica de las teorías científicas y sus niveles lingüísticos, de espaldas a todo interés por su génesis y de “superación” de la metafísica. En ambas tradiciones brillaron con una poderosa luz las aportaciones de Javier Muguerza.

Contempladas aquellas batallas desde el presente me atrevería a decir que se saldaron con un éxito realmente impensable entonces. No creo, pues, que haya nada que oponer, sino todo lo contrario a unas consideraciones al respecto hechas por Fernando Savater en el 2008: “Sin exaltaciones chovinistas podemos decir que lo que ahora se piensa y escribe en España (sobre filosofía) puede parangonarse con lo más interesante en el mismo campo de la producción europea. Merece la pena, pues, efectuar una revisión sucinta y concreta del inmediato pasado que precede a nuestro esfuerzo actual”. Otra cosa ha sido, claro es, el destino de la paralela lucha por la reforma del funcionamiento de la institución...

Al hilo de aquellas batallas fue tomando cuerpo la evidencia, como ya sugerí a propósito de Javier Muguera de que la reclusión entre los límites, más o menos estrechos, de aquellos paradigmas no era realmente fructífera. O, de que, al menos, no hacía justicia a la complejidad de no pocas de las grandes cuestiones filosóficas. Pasó, pues, más bien a imponerse la idea de que era preferible asumir de cada uno de ellos lo que en un momento dado podía resultar útil, o pertinente. A conciencia, claro es, de que son los problemas lo que vertebran la historia de la filosofía, y de que resulta más rentable comparar como han sido planteados y tratados, aunque muchas veces no resueltos, en unos paradigmas o en otros. Y así se abrió paso una concepción “abierta” de la filosofía de acuerdo con la cual ésta es una reflexión crítica –“transversal”– acerca de los fundamentos, los métodos y las perspectivas del saber teórico, de la práctica y de la creación, tan antigua como nuestra propia cultura.

Como escribió, en efecto, Muguerza en una ocasión, el filosofar del futuro será crítico o no será. En el vivo entendido, claro es, de que la crítica de la que aquí se habla es y deberá siempre ser una crítica capaz de elevar a conciencia explícita y asumir los criterios con los que opera. Sin olvidar que en cuestiones políticas y morales, esos criterios son el territorio argumental de una razón práctica que no busca autonomizarse respecto de la teórica. Sería, por otra parte, un error denegar a la filosofía analítica, muy alejada entonces del escolasticismo que finalmente la colonizaría, su condición de filosofía crítica. No son pocas en efecto las telarañas filosóficas que ayudó a disipar.

Puede, en este sentido, decirse que la filosofía encuentra sus motivaciones más profundas en la ciencia, el arte y la práctica política, de modo que no admite la escisión, tan común en ambientes “positivistas”, entre conocimiento y autoconocimiento. Que dicha reflexión ha sido cultivada del modo más cabal por algunos científicos o literatos, es cosa que va de suyo. Hay en efecto, páginas de Einstein, de Lévi-Stratuss o de Thomas Mann, pongamos por caso, de sustancia filosófica, muy superior a la de volúmenes enteros de no pocos filósofos “puros”. Pero esto solo documenta un alto nivel de autoconciencia en aquellos. En la medida, por último, en que nuestros saberes y haceres, nuestros sueños y nuestras expectativas, incluso nuestras pasiones y pulsiones vienen siempre históricamente situados –algo no incompatible con la posible vigencia transhistórica de alguna de sus piezas–, la filosofía, y su larga y sostenida meditación sobre la razón, por decirlo con Javier Muguerza, puede ser asumida también como la autoconciencia crítica de una cultura en un momento histórico dado.

Lo que aquí está en juego, pues, es ante todo una actividad que agudiza tanto la capacidad crítica del hombre, o lo que es igual, su capacidad de habérselas reflexivamente con el mundo, de clarificarse sus propios condicionamientos y los objetivos que dan sentido a su conducta y, en concreto, a sus conocimientos, como su capacidad autocrítica. Habría pues, que hablar, como bien sabía Kant, más del filosofar que de la filosofía, sobre todo de la filosofía entendida como una suma más o menos cerrada de filosofemas “puros”. Pero sin olvidar, claro es, que esta actividad ha dado de sí a lo largo de los siglos piezas positivas, sin las que nuestro suelo vital y cultural no sería el que es, desde su propia e impresionante tradición, en la que destacan los mapas de mundo elaborados por los grandes filósofos que han ido sucediéndose, y que cada época ha reinterpretado a la luz de sus intereses y presupuestos metateóricos, a las diferentes teorías de la argumentación. Y desde los instrumentos intelectuales que nos permiten, por ejemplo, distinguir entre creer y saber, o lo que es igual entre lo que es una visión del mundo y lo que es una teoría científica a las grandes tramas categoriales. Sin olvidar los territorios constituidos ya en discipli-

nas pos-filosóficas, como la psicología y la sociología, ni –todavía menos– los resultados de la secular búsqueda filosófica de lo justo y lo bueno.

Cada generación tiene, como los libros o las vidas, su destino. ¿Y qué mejor destino que un reto? Incluido el de transformar los significados constituidos, interpelar y discutir los discursos hegemónicos, crear nexos de sentido siempre frágiles y limitados, trabajar, en fin, en el sentido de una cultura crítica de intencionalidad emancipatoria. Eso es lo que hace, como siempre sostuvo Javier Muguerza, de la filosofía una escuela de libertad.

Javier Muguerza, política y psicología moral de la obligación ética de la gratitud.

Una reflexión personal

Javier Muguerza, politics and moral psychology
of the ethical debt of gratitude. A personal reflection

ANTONI DOMÈNECH

Universidad de Barcelona

RESUMEN. Una reflexión personal centrada en dos encuentros filosóficos con Javier Muguerza, uno en México, D.F. en 1987, y otro en Bariloche, Argentina, casi veinte años después, en 2006. Una reflexión sobre la gratitud, tanto individual como colectiva, y sobre algunas de sus complicaciones. Una reflexión sobre las deudas políticas e intelectuales contraídas por mi generación y por la de Muguerza con el exilio republicano español. Y una reflexión sobre algunas inopinadas sutilidades de la psicología moral de la gratitud, particularmente de la gratitud debida en la vida académica e intelectual.

Palabras clave: exilio republicano español; obligación ética; psicología moral; vida intelectual y académica; filosofía contemporánea.

ABSTRACT. This is a personal reflection centered in two philosophical encounters with Javier Muguerza, one in Mexico City in 1987, and the other in Bariloche, Argentina, almost twenty years later, in 2006. It is a reflection on gratitude, both individual and collective, and some of its complications. A reflection on the intellectual and political debts owed by the Spanish philosophers of my and Muguerza's generations to the Spanish republican exile. And a reflection on some unexpected subtleties of the moral psychology of gratitude, particularly the one owed in academic and intellectual life.

Key words: Spanish republican exile; ethical obligation; moral psychology; intellectual and academic; life; contemporary philosophy.

Conozco a Javier Muguerza desde hace muchos años. Exactamente desde que en 1976 ganó una cátedra en la Universidad Autónoma de Barcelona, y por distintos motivos que no vienen ahora al caso, yo, recién licenciado, terminé ayudándolo (y luego substituyéndolo por unos meses) en algunas de sus clases. Fue mi primer empleo académico. Hemos tenido desde entonces una relación guadianesca, pero más o menos intelectualmente continua, a veces fértil y siempre personalmente cordial.

Respondo con mucho gusto a la invitación que me han hecho los compiladores de este volumen, algunos de ellos discípulos y colaboradores cercanos de Javier. Me hallo, pues, en un caso, no tan frecuente, en que gusto y deber, devoción y obligación, vienen a coincidir. Porque todos los filósofos españoles de mi generación tenemos un deber de gratitud con Javier. Y es precisamente

de las complicaciones filosóficas, políticas y aun psicológico-morales del deber ético de gratitud de lo que voy a escribir aquí.

MÉXICO, 1987

Sólo dos veces, que yo recuerde, hablé de este asunto explícitamente con Javier. La primera fue en otoño de 1987, cuando coincidimos casi dos semanas en México en distintos acontecimientos académicos desarrollados sobre todo en el Instituto de Filosofía de la UNAM y en la Universidad de Toluca. Era mi primer viaje a México. Y vivían todavía algunos de los filósofos españoles republicanos tan generosamente acogidos en el exilio mexicano por el gobierno de Lázaro Cárdenas, señaladamente Adolfo Sánchez Vázquez y Eduardo Nicol. Por razones de mi militancia política juvenil, yo tenía ya relación con Adolfo, a quien había visto un par de veces en España y que me recibió en México con aquella calidez sobria y tan suya. De Nicol no conocía sino —superficialmente— algunos de sus libros, y no tenía la menor relación con él. Ni ¡-jay!— interés por tenerla. Lo escuché dictar una conferencia ante un público entre el que no faltaban algunos de los muchos discípulos mexicanos que llegó a tener. Confieso que no me impresionó particularmente. Al terminar, hubo almuerzo de congresistas, dispersos en varias mesas. A los postres, Javier, comensal de Nicol unas cuantas mesas atrás, vino a buscarme con una regañina muy pertinente. Algo así como: “hazme el favor de acercarte a saludar a Nicol, que ha preguntado por ti y es catalán de origen como tú. ¿Cómo es posible que con tu historial político y tu reconocida pasión por la II República española, te desentiendas tan groseramente de uno de los últimos representantes vivos del exilio republicano patrio?”. No lo dijo exactamente así, claro; porque Javier ha tenido siempre la rara y encantadora virtud social de conseguir que las regañinas a los más jóvenes invitaran con frecuencia al regañado a reírse por lo pronto de sí mismo. Y no hará falta decir que, en este caso, el joven avergonzado obedeció muy sonrientemente al punto.

Αἰδεῖσθαι αὐτόν, la vergüenza de uno propio, es el comienzo de toda ética: lo dejó dicho hace dos milenios y medio Demócrito, no por casualidad el filósofo por antonomasia de la risa para la pintura barroca del XVII. El caso es que mi avergonzamiento no fue, digamos, personal: el sentimiento de haber faltado a alguna etiqueta, haber violado un protocolo académico o algo así. Fue una vergüenza más política y, si así quiere decirse, más colectiva. Lo supiéramos o no, los intelectuales antifranquistas de mi generación nos habíamos olvidado injusta y trágicamente del exilio republicano. No hace falta leer *La gallina ciega* de Max Aub, esa iluminadora y terrible crónica de su corto viaje de regreso a la desarrollista España de fines de los 60, para imaginar el dolor que eso causaba a los que llevaban ya largos años de penoso y, a las veces, penosísimo exilio.

Por lo demás, el proceso de transición política que, a partir de 1977, empezó a restablecer las libertades públicas en nuestro país fue también la institucionalización oficial de ese doloroso e injusto olvido.

Los filósofos españoles de mi generación no sólo estamos en deuda de gratitud con Javier Muguerza por haber contribuido de manera importante a poner al día e internacionalizar la discusión filosófica en el páramo filosófico de la España tardofranquista. Yo al menos lo estoy también por haberme ayudado él a comprender el interés y la importancia de las aportaciones intelectuales en distintos campos que, ocultadas, censuradas y ninguneadas en su propia patria, siguieron haciendo desde el exilio los españoles, y no sólo, aunque muy señaladamente, en México: Max Aub, Luis Jiménez de Asúa, Américo Castro, Felipe Sánchez Román, Rosa Chacel, Wenceslao Roces, Margarita Nelken, Nicolau d'Olwer o María Zambrano, pero también, en filosofía, José Gaos, Eugenio Imaz (a cuya nieta, la interesante bióloga y ecologista Mireya Imaz tuve el placer de conocer personalmente en esa primera estancia de 1987), Adolfo Sánchez Vázquez o Eduardo Nicol.

Hablamos largamente de esto con Javier en ese viaje a México de 1987. Él pertenecía a otra generación de académicos antifranquistas que no se habían olvidado del exilio. El proyecto filosófico-institucional que entonces tenía entre manos Javier, un Instituto de Filosofía dentro del CSIC, al que había tenido la generosidad de vincularme al comienzo proponiéndome como miembro de un Consejo Asesor inicial, tenía entre sus propósitos principales el de reestablecer puentes. Buscó —y encontró— a los discípulos mexicanos de Gaos, de Nicol, de Sánchez Vázquez: a Fernando Salmerón, a Alejandro Rossi, a Juliana González. Creo yo que en la idea de ayudar a configurar desde España una comunidad filosófica hispánica transoceánica, de recuperar para la cultura filosófica de nuestro castigado país el legado de los filósofos republicanos exilados y —¿por qué no decirlo?— de reparar, ya fuera modestamente, una terrible injusticia histórica.

Pero el exilio intelectual español, que mantuvo una cierta unidad hasta los 60, estaba ya “disuelto”, como pertinentemente ha subrayado Gregorio Morán en su gran y vitriólico libro reciente sobre la cultura española de la segunda mitad del siglo XX *El cura y los mandarines*. Esa “disolución” podía verse de varias maneras en el México de 1987. Una, truculenta, pero superficial: Adolfo Sánchez Vázquez y Eduardo Nicol, por ejemplo, apenas se hablaban. Otra, más profunda. Las escuelas de discípulos mexicanos que habían logrado reunir habían dejado de existir como tales. De los dos principales discípulos de Gaos, uno, Rossi, había evolucionado ya hacia la filosofía analítica de corte norteamericano (también en buena medida hija del exilio antifascista, esta vez alemán), para, luego, abandonar la investigación filosófica y dedicarse con cierto

éxito a la creación literaria; y el otro, Luis Villoro, había hecho ya en 1987 una interesante evolución de la fenomenología del maestro Gaos hacia la filosofía analítica y el marxismo crítico, para, luego, en sus últimos años, derivar en un sentido latinoamericanista más o menos influido por el postcolonialismo. Adolfo Sánchez Vázquez, un marxista humanista crítico, acababa de romper entonces con sus principales discípulos, obnubilados con el marxismo estructuralista antihumanista de Althusser, primero, y, más adelante, pasados no pocos de ellos a un pensamiento tan superficialmente liberal e ignaro como su antiguo antihumanismo supuestamente “ortodoxo”.

En suma: quien esperara encontrar en el México filosófico de 1987 los frutos en sazón de nuestros maestros republicanos transterrados que nos habían sido vedados a los españoles, tenía que llevarse un buen chasco. Porque la verdad es que el panorama filosófico no podía parecerse más al español; estaba dominado por las mismas “modas” filosóficas internacionales, buenas, malas o malísimas, pero casi siempre superficialmente recibidas y, lo que es peor, burocrático-clientelarmente organizadas en la vida académica. Como en España, aquellos viejos maestros transmisores de conocimientos, pocos o muchos, pero siempre *gratis et amore*, y por lo mismo, queridos y admirados por sus discípulos, habían sido no pocas veces substituidos por zafios patrones de estancia, señores de horca y cuchillo tan estériles intelectualmente como —el adverbio es de Javier— “mefíticamente” autoritarios, meros facilitadores ya de becas, canonjías varias y carguitos universitarios a cambio de pleitesías ridículamente insinceras: un suelo moralmente yermo en el que de ningún modo puede prosperar la gratitud. También de eso, que no auguraba nada bueno para su proyecto transoceánico, hablamos con Javier entonces.

BARILOCHE, 2007

Doy ahora un salto de casi 20 años. En septiembre de 2006 coincidí con Javier en uno de aquellos simposios filosóficos internacionales organizados en Bariloche por nuestro común amigo Óscar Nudler. El de ese año no resultaba particularmente interesante. Así que la tentación de escaparse y hacer una excursión de un día por el lago era demasiado fuerte como para ser resistida. Cuando subí al barco, bien acompañado que iba de la filósofa argentina María Julia Bertomeu y de la historiadora francesa Florence Gauthier, nos encontramos con la sorpresa de que Javier y su esposa, Conchita, habían sucumbido a la misma tentación.

Pasamos todo el día juntos. Javier acababa de pasar por (y sufrir) un episodio académico bastante feo del que yo, por mi posición académica, me había visto obligado a ser testigo de primera fila. Así que la conversación derivó fá-

cilmente hacia las complicadas relaciones discípulo-maestro, la gratitud intelectual y esas cosas.

—“Me acuerdo mucho de Manolo Sacristán [fallecido en 1985]. Tuvo una vida demasiado corta y terriblemente trágica, sí, pero al menos tuvo discípulos como tú y como Paco Fernández Buey que nunca habéis dejado de honrar con la debida gratitud su memoria”.

Puesto que el contexto de la conversación era la terrible degeneración de la vida académica en los últimos años, hice sobre poco más o menos una reflexión como la que sigue:

Maestros en el sentido pleno, filosófico, si así quieres decirlo, de la palabra, yo he tenido dos, Manolo y Wolfgang Harich. Es curioso que ninguno de los dos tuviera algo parecido a poder académico en el sentido actual y degenerado del término (al menos en el gremio filosófico). Manolo fue expulsado de la Universidad por el franquismo en 1964, y no consiguió volver con una posición académica de catedrático sino muy al final de su vida. Wolfgang, como marxista crítico disidente, fue procesado y condenado a 10 años de cárcel (de los que cumplió 8, 6 en régimen carcelario de aislamiento total) por el régimen estalinista de Ulbricht en 1956: murió en 1995 sin volver jamás a la vida universitaria. Fueron dos seres humanos excepcionales de vidas muy accidentadas y hasta —sobre todo en el caso de Wolfgang— trágicas. Aprendí mucho de ellos, y todo lo que me enseñaron —y no sólo lógica, filosofía, historia y crítica literaria, sus respectivas especialidades— me lo ofrecieron *gratis et amore*. Goethe dijo una vez algo que su estudioso Wolfgang Harich solía repetir con cierta frecuencia: que sólo aprendemos de quienes amamos. ¿Y cómo no amar a quien te da *amoris causa*?

Como me di cuenta de que la afirmación podía ser interpretada como una crítica implícita (y en su caso, bastante injusta) a su papel de hombre con gran poder académico, recordé enseguida que tal vez el propio Manolo Sacristán, tan amante del teatro de Marivaux, opondría objeciones escépticas a esa fácil inferencia generalizadora. Las comedias de Marivaux enseñan que no siempre los favores gratuitamente prestados generan amor:

—“Fulanito anda hablando mal de usted...”

—¡Caramba! Pues ahora mismo no recuerdo yo haberle hecho nunca a Fulanito ningún favor.”

A cuenta de la sutil perfidia de Marivaux echamos unas buenas risas en el lago de Bariloche en 2006. Años más tarde, he comprendido que el asunto de las complicaciones inesperadas que pueden atravesarse en el camino de las obligaciones de gratitud ocupó mucho a la psicología moral de la Ilustración dieciochesca. En la *Autobiografía* de Benjamin Franklin, por ejemplo, puede encontrarse este memorable paso:

“En 1736 [...] un nuevo miembro de la Asamblea General hizo un largo discurso contra mí, a fin de favorecer a otro candidato. Sin embargo, yo resulté elegido [...] Y no me gustaba la oposición que a partir de entonces me hacía este nuevo miembro, un caballero de gran fortuna y buena educación. Pero no quería ganarme su favor prestándole el menor respeto servil. Y no lo hice. Pero, pasado un tiempo, empleé otro método. Habiendo oído que tenía en su biblioteca un libro muy raro y curioso, le escribí una nota expresándole mi deseo de poder leer el libro y pidiéndole el favor de que me lo prestara por unos cuantos días. Me contestó afirmativamente sin tardar. Se lo devolví al cabo de una semana con otra nota agradeciéndole de la manera más expresiva el favor. Cuando volvimos a coincidir en la Cámara, me dirigió la palabra (cosa que no se había dignado a hacer jamás) del modo más cortés. Desde entonces me manifestó repetidamente su deseo de ayudarme en todo lo que se me ofreciera, de modo que nos hicimos grandes amigos, y nuestra amistad duró hasta el día de su muerte. He aquí un caso que viene a ejemplificar la verdad de una vieja máxima que yo tenía aprendida: ‘Quien una vez te ha hecho un favor que le has pedido tendrá más predisposición a hacerte otro favor que quien pueda sentirse obligado por un favor previo que le has hecho tú’.”

Querido Javier: cuando volvamos a coincidir, y ojala sea pronto, tenemos que proseguir aquella conversación de Bariloche sobre la “mefítica” corrupción caciquil-clientelar de nuestra vida académica y sobre la complicada psicología moral de las obligaciones de gratitud, incluso en casos claros de favores hechos *gratis et amore*. Entretanto: recibe un abrazo agradecido de tu colega y, sin embargo, amigo.

La razón (dialógica) con esperanza: mis encuentros con Javier Muguerza

The Reason (as Dialogue) with Hope: my meetings with Javier Muguerza

CARLOS NIETO BLANCO

Universidad de Cantabria

RESUMEN. Este artículo evoca mi relación filosófica con Javier Muguerza y su influencia en temas como el giro lingüístico, la ética discursiva y el pensamiento español, con especial referencia a la obra de José Ferrater Mora.

ABSTRACT. This article evokes my philosophical relationship with Javier Muguerza and its influence on issues such as the Linguistic turn, Discourse ethics and the Spanish thought, with special reference to the work of José Ferrater Mora.

Palabras clave: Javier Muguerza; José Ferrater Mora.

Key words: Javier Muguerza; José Ferrater Mora.

Corría la primavera del año 1972 cuando se celebraba en Salamanca la todavía entonces denominada IX “Convivencia” de Filósofos Jóvenes —que a partir de 1974 adoptaría el nombre de “Congreso” de Filósofos Jóvenes—, una ocasión en la que las generaciones jóvenes nos incorporábamos al pensamiento filosófico más vivo, rompiendo el férreo cerco neoescolástico impuesto por el franquismo, lo que permitía la comunicación entre algunos académicos situados en la oposición al régimen y jóvenes profesores y estudiantes. En mi caso era la primera vez que acudía a este evento singular, cuyas sesiones se celebraban en uno de esos Colegios mayores, de factura escurialense, que al decir de las malas lenguas, protegieron en su día a la ciudad del Tormes, creando una suerte de “cinturón de castidad”, cuando todavía eran centros de tipo religioso, pero que la secularización creciente había rebajado a la categoría de meros Colegios mayores, como pasaba con aquel en que residíamos y trabajábamos.

Fue allí cuando vi por primera vez a Javier Muguerza, sobre quien tenía alguna vaga noticia de su existencia, aunque en aquella ocasión no cambié con él ninguna palabra. Emergió sonriente entre el auditorio, con un porte distinguido, concitando la atención de los presentes al tomar parte en una discusión, cuyo asunto no recuerdo, pero que seguramente haría honor al tema de la Convivencia: “Ideología, Ciencia, Filosofía”. Quizá la causa de esa cierta expec-

tación pudiera estar relacionada con el hecho de su próximo nombramiento como flamante Profesor Agregado de Filosofía de la Universidad de La Laguna, precisamente a alguien como él. De su físico recuerdo —casi puedo asegurar que gesticulaba con la pipa en la mano, apéndice que durante años formó parte de su atuendo— a una persona con un cierto aire “anglosajón” o “angloamericano”, impresión seguramente disparatada por mi parte, pero reforzada por su modo de expresarse, haciéndolo con claridad, parsimonia “analítica” y elegancia, en abierto contraste con el *more carpetovetónico* de desdichada presencia todavía en nuestros pagos filosóficos por aquellos años tardofranquistas. Entre los recuerdos filosóficos asociados a su nombre en aquella Convivencia se encontraba la defensa, junto con algunos y frente a otros colegas, de la filosofía de la ciencia de Popper, pero eso sí, encuadrados con humor en una sedicente “izquierda popperiana”.

En 1973 publiqué un breve artículo periodístico en el suplemento cultural de un diario local, informando sobre la existencia de la Escuela de Frankfurt. Por aquellas fechas había leído el primer trabajo de Javier titulado “Teoría crítica y razón práctica (A propósito de la obra de Jürgen Habermas)”, artículo que posteriormente fue incorporado a su primer libro *La razón sin esperanza* (pp. 141-173). La lectura de ese texto, que cité en mi comentario, supuso para mí una sorpresa y representó la vía que me permitiría encajar parte de mis intereses filosóficos en los suyos. En contra de la idea preconcebida que yo alimentaba, Javier Muguerza no era un filósofo analítico al uso —dejando con el paso del tiempo de serlo, sin más—, sino que en su pensamiento alentaba la preocupación por las cuestiones prácticas —éticas, sociales y políticas—, haciendo que sus intereses filosóficos se proyectaran en diálogo entre el pensamiento analítico y un marxismo de inspiración frankfurtiana como el de Habermas. Y para ello no solo llamaba a ejercitar el *diálogo*, sino que invocaba la *complementariedad* entre tradiciones filosóficas rivales. Esta circunstancia abriría para mi relación con Javier Muguerza un nuevo horizonte —sobre el que luego volveremos para mantener la cronología del relato—, que desbordaba lo que entonces me parecía ya el estrecho marco de la filosofía analítica, a pesar del servicio que nos prestó en 1974 convirtiéndose en editor de la obra *La concepción analítica de la filosofía*, y en autor, para mi gusto, del mejor texto escrito en castellano sobre el tema, el titulado “Esplendor y miseria del análisis filosófico”, que era la introducción que antepuso al libro de referencia.

En 1980 el XVII Congreso de Filósofos Jóvenes, bajo el lema “Razón, Ética, Utopía”, nos hizo viajar hasta otra primavera, la de Murcia, y allí volví a ver a Javier. Creo recordar que fue entonces cuando cambié mis primeras palabras con él, dando comienzo a un diálogo ininterrumpido que ha tenido al teléfono, siempre gestionado por la amabilidad de Conchita, de intermediario inevitable,

para aminorar la distancia que media entre Santander y Madrid. Lo abordé tras su intervención matutina el domingo de Pascua, mientras degustábamos un piscolabis con el que, contraviniendo las espartanas costumbres de esos Congresos, la generosidad de nuestros compañeros murcianos nos había regalado, con un subido Jumilla mediante, propio de aquellos años.

Por esas fechas yo ya había aprobado las oposiciones a cátedra de Instituto, y puesto que el trabajo estaba garantizado, pretendía compaginarlo con la realización de la tesis doctoral, para lo cual había recuperado el interés por el estudio de la filosofía de José Ferrater Mora, pues tanto sus trabajos de ontología como el hecho de tratarse de un filósofo perteneciente al exilio republicano, acrecentaban mi interés por su obra y la curiosidad por su persona. Sabía las dos cosas que necesitaba saber en ese momento: que Javier era amigo personal de Ferrater Mora, hacia quien podría conducirme, y que tenía en gran estima su obra. El resto podría correr por mi cuenta. De resultas de esta conversación recibí los mayores ánimos y estímulos para llevar adelante el trabajo, pudiendo conocer a Ferrater Mora en Oviedo, en octubre del año siguiente, cuando formó parte del Jurado Internacional de los Premios Príncipe de Asturias —que recibiría en 1985—, a quien di noticia de mi proyecto, que saludó con orgullo.

Tanto la idea de diálogo como la de complementariedad, anteriormente aludidas, están presentes en el pensamiento de Ferrater Mora y en la interpretación que Muguerza hacía de la obra del filósofo catalán, convirtiéndose en el reclamo que podía guiar mi acercamiento a su filosofía. En las conversaciones que a partir de 1981 mantuvimos sobre el tema, Javier siempre resaltó como un mérito de Ferrater la presentación de la filosofía actual a modo de una plataforma de diálogo entre tendencias, orientaciones o tradiciones filosóficas rivales, expresándolas hasta llevarlas al límite de sus tesis, cuando ya solo podemos habérmolas con absolutos. Pero como sostenía Ferrater, llegados a este punto, cada “ismo” revela sus limitaciones, pues el absoluto no existe, solo es un concepto-límite que sirve de complemento a su opuesto. Por ello Ferrater Mora propuso bautizar su concepción ontológica como “integracionista”, y aunque a Javier no le entusiasmasen todas las posibles connotaciones de este término, no dejaba de reconocer que la “integración de conceptos” y, sobre todo, la “actitud integracionista”, podían rendir filosóficamente en cualquier tipo de circunstancia.

Un buen día la realización de la tesis doctoral llegó a su fin, pasando con éxito los trámites oportunos de su defensa, y en 1985 la publicó la Universitat Autònoma de Barcelona con el título de *La filosofía en la encrucijada*. Para dicha ocasión ya había conseguido que Javier Muguerza me hiciera el honor de escribir el prólogo en el que dialogaba conmigo sobre la mejor hermenéutica

que convendría aplicar al pensamiento de Ferrater Mora. El libro se presentó en Madrid un frío 28 de enero de 1986, en una sesión vespertina, a la que Javier había “convencido” de modo imperativo a sus colegas de Departamento de la UNED –según alguno de ellos me reveló más tarde– para asistir al acto, el cual servía de preludio a la solemne sesión de investidura de José Ferrater Mora como Doctor *honoris causa* por la UNED, que se celebraría horas más tarde en el Paraninfo de la calle San Bernardo.

La presentación del libro, en presencia del propio Ferrater Mora, corrió a cargo de los profesores Cirilo Flórez, que había sido el director de la tesis, y de la recientemente desaparecida Esperanza Guisán, cuyo pensamiento utilitarista lo concebía muy en sintonía con el de Ferrater, al contrario que Muguerza, quien deploraba que el ser humano quedase escondido bajo el ropaje del naturalismo ontológico de su amigo. Finalizada la susodicha presentación, nos desplazamos todos al viejo caserón de San Bernardo y allí tuvimos ocasión de escuchar dos bellas intervenciones filosóficas: la *laudatio* de Ferrater, que corrió a cargo de Javier Muguerza, y el discurso de agradecimiento de aquel. Cuando años más tarde, en 1994, Salvador Giner y la propia Esperanza Guisán pusieron en pie un libro homenaje con el título *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, allí coincidieron por vez primera un texto mío y otro de Javier, precisamente su *laudatio*, que se daba a conocer trenzado con la respuesta de Ferrater Mora, ambos encuadrados bajo el título de “Elogio y vituperio de la distancia”.

Yo conocía por Javier sus gestiones para la publicación de un libro homenaje a Ferrater y sabía de las dificultades que acarreaba semejante empresa. En 1981 le entregué un texto que me había solicitado para la ocasión ante una hipotética publicación de todos los trabajos en la Editorial Taurus, posibilidad que nunca se convirtió en realidad. Ante la deriva que iba tomando este asunto, la paciencia de Ferrater —que entendía los compromisos de una manera bastante menos laxa que Javier— se iba agotando, y en algún momento fui testigo de que pudo enturbiar la amistad entre ambos. Cuando en 1993 José Lasaga editó la correspondencia cruzada entre José Ferrater Mora y Antonio Rodríguez Huéscar, ante la amarga queja de Ferrater por lo que consideraba una inexplicable demora en la publicación del libro, dio la oportunidad a Javier para que incorporara, a modo de descargo, su punto de vista sobre el asunto.

Todavía habría de darse una nueva oportunidad de que Ferrater Mora se cruzara en nuestras vidas, lo que aconteció cuando la Editorial Ariel nos invitó a tomar parte el 19 de diciembre de 1994 en la presentación de una nueva edición del *Diccionario de Filosofía* dentro de su sello, que tuvo lugar en la Residencia de Estudiantes de Madrid, compartiendo mesa con José Luis L. Aranguren, Salvador Giner, Josep Maria Terricabras y Priscilla Cohn Ferrater Mora.

Muchos años antes, al comienzo de la década de los ochenta, la amistad con Javier y el reconocimiento de su contribución filosófica me habían animado a invitarlo a Santander cuando tuve ocasión de organizar Ciclos de Conferencias en la Fundación Botín, o adquirir algún tipo de responsabilidad en las tareas de formación del profesorado, a través del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Cantabria, o del Centro de Profesores. Su presencia en mi ciudad, y la ocasión de vernos en circunstancias más informales, se produjo también mediante el nuevo impulso que la Península de La Magdalena adquirió tras la victoria socialista del año 1982, cuando la Universidad Internacional Menéndez Pelayo recobró el esplendor perdido de los años treinta y reorientó sus Cursos de Verano sobre bases nuevas, invitando a participar a personas como él, a través de los nuevos equipos rectorales, encabezados por la figura de Raúl Morodo.

Pero los intereses filosóficos que mantendrían la llama de nuestra amistad habrían de tomar otra deriva e inspirarían una parte de mi trayectoria cuando fui penetrando en la constelación de cuestiones alumbradas por el cultivo de la ética que interesaba a Javier Muguerza —convertido ya en la década de los ochenta en una suerte de “hermano mayor” de la *etiksche Gemeinschaft* hispana—, y que no eran otros que los que derivaban de la aplicación de la racionalidad a las acciones humanas, esto es, los concernientes a la razón práctica. Para mí representó todo un descubrimiento escucharlo disertar alguna vez sobre lo que encontré publicado en 1980 con el título “La sociedad como lenguaje”, un lúcido Prólogo a la obra de Raúl Gabás: *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, y que apareció en la Editorial Ariel de Barcelona.

Allí pude comprobar por vez primera que el “giro lingüístico” del que Rorty daba cuenta en 1967, como un fenómeno de incumbencia exclusiva de la Filosofía analítica, se había generalizado en la segunda mitad del siglo XX al resto de las tradiciones filosóficas más relevantes, como la Fenomenología por medio de la Hermenéutica, y el Marxismo por mor de la deriva comunicativa de Habermas, para muchos el último frankfurtiano, asuntos todos ellos que fueron aflorando cuando Javier Muguerza publicó en 1990 su anunciado y celebrado libro *Desde la perplejidad*, donde las cuestiones éticas quedaban iluminadas por un sabiduría filosófica superior. Mi segundo proyecto se estaba ya gestando, y aunque tardó años en ver la luz, maduraba en esa dirección. Finalmente se publicó en 1997 con el título de *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, y en el capítulo que dediqué a la ética discursiva me permití dialogar con Javier Muguerza, reinterpretando en términos consensualistas su “imperativo de la disidencia” (Nieto Blanco, 1997: 309-310).

El interés por el pensamiento hispánico y la necesidad de tender puentes entre los filósofos españoles del interior y del exilio fue uno de los estímulos

que llevaron a Muguerza a entrar en contacto con Ferrater Mora, de la misma generación que el otro maestro de Javier, el profesor Aranguren, quien había lanzado en 1953 su famosa llamada al diálogo con el exilio republicano en el mítico artículo “La evolución intelectual de los intelectuales españoles en la emigración”, a la que respondió con prontitud desde los Estados Unidos donde residía el propio Ferrater Mora. Pero con exilio o sin él, a Javier Muguerza le interesaba potenciar la comunidad filosófica iberoamericana que hacía su filosofía en español, para lo cual alentó varios proyectos, como la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, así como diversos encuentros, congresos y reuniones que permitieron vernos las caras entre los colegas de las dos orillas atlánticas. Por invitación suya participé en 1986 en el “II Encuentro hispano-mexicano de Filosofía”, celebrado en el marco de la UIMP en el Pazo de Mariñán, A Coruña, y en 1993 en El Escorial, en este caso para hablar sobre Ferrater Mora, en el Curso por él dirigido denominado “Herencia y recuperación del exilio filosófico español de 1939”. El interés por este tema nos permitió coincidir de nuevo en una publicación, dirigida en este caso por Antolín Sánchez Cuervo, titulada *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*; él escribiendo sobre José Gaos y yo sobre José Ferrater Mora.

Fue durante aquel verano de 1986 cuando le anuncié a Muguerza mi intención de concursar a una plaza de Profesor Titular de Filosofía que convocaba la Universidad de Oviedo, animándome encarecidamente a presentarme. Cuando finalmente lo hice en diciembre de ese mismo año, ganando el concurso, no podía sospechar que existiera algo así como la llamada “endogamia universitaria”, que explicaba la imposibilidad de tomar posesión de la plaza, después de haberla obtenido. Este suceso se convirtió en uno de los primeros casos de esa crónica negra de la universidad española que por aquellos años comenzaba a despuntar. En Javier y en otros amigos y colegas encontré siempre la comprensión, el apoyo y solidaridad necesaria.

Creo que el Muguerza de 1977, tan desesperanzado como analítico, o quizá a fuer de analítico, ha ido dando paso a otro que ha sabido introducir la esperanza en el discurso racional, albergando en su seno los ideales de justicia de una humanidad doliente, sin renunciar al contenido emancipatorio de la ética. Un texto suyo que me gusta comentar con mis alumnos se titula “Ética pública, derechos humanos y cosmopolitismo”. Representa el colofón de un grueso libro, que oficia casi de manual de ética, editado al alimón con su colega Carlos Gómez, titulado *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. En la parte final del mismo, y tras jugar con la necesidad de vivir con “alas” y “raíces”, resume su pensamiento en los siguientes términos:

Si el cosmopolitismo con alas habría de ser *global* y el cosmopolitismo con raíces habría de ser *local*, cabría decir, sirviéndonos de un neologismo de reciente acuñación, que el cosmopolitismo no podría ser sino *glocal*. [...] De modo que ser cosmopolita es saber levantar el vuelo, pero sin renunciar a las raíces. Y es estar enraizado, pero sin dejarnos por ello recortar las alas. Que es la única manera en que los seres humanos, y no tan sólo sus derechos, podrían llegar a ser verdaderamente humanos, esto es, tales que nada humano les sea ajeno (Muguerza, 2007: 541-542).

BIBLIOGRAFÍA

- Ferrater Mora, J. (1994): *Diccionario de Filosofía*, 4 vols., Barcelona: Ariel.
- Ferrater Mora, J. y Muguerza, J. (1994), “Elogio y vituperio de la distancia”, en Giner, S. y Guisán, E. (eds.), *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 285-298.
- Lasaga, J. (ed.) (1993): “Correspondencia José Ferrater Mora-Antonio Rodríguez Huéscar”, en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 16, pp. 7-34.
- Muguerza, J. (1973): “Teoría crítica y razón práctica (A propósito de la obra de Jürgen Habermas)”, en *Sistema*, 3, pp. 33-58.
- Muguerza, J. (ed.) (1974): *La concepción analítica de la filosofía*, 2 vols., Madrid: Alianza.
- Muguerza, J. (1977): *La razón sin esperanza (Siete trabajos y un problema de ética)*, Madrid: Taurus.
- Muguerza, J. (1980): “La sociedad como lenguaje”, Prólogo a Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona: Ariel, pp. 1-15.
- Muguerza, J. (1990): *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, México-Madrid-Buenos Aires: F.C.E.
- Muguerza, J. (2007): “Ética pública, derechos humanos y cosmopolitismo”, en Muguerza, J. y Gómez C. (eds.), *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid: Alianza, pp. 510-549.
- Muguerza, J. (2010): “Ortega en Latinoamérica: el legado filosófico de José Gaos”, en Hermida de Blas, F. y Sánchez Cuervo, A. (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid: Biblioteca Nueva / CSIC, pp. 56- 81.
- Nieto Blanco, C. (1973): “Pensamiento y crítica de la sociedad: notas informales sobre la Escuela de Frankfurt”, en *El Diario montañés*, Suplemento cultural, 29.12.
- Nieto Blanco, C. (1985): *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Prólogo de Javier Muguerza, Barcelona: Servicio de Publicaciones de la Universitat Autònoma.

- Nieto Blanco, C. (1994): “Naturalismo filosófico y dialéctica en el pensamiento de Ferrater Mora”, en Giner, S. y Guisán, E. (eds.), *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 15-36.
- Nieto Blanco, C. (1997): *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, Madrid: Trotta.
- Nieto Blanco, C. (2010): “Cultura y política en el pensamiento de José Ferrater Mora”, en Hermida de Blas, F. y Sánchez Cuervo, A. (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid: Biblioteca Nueva / CSIC, pp. 126-163.
- Nieto Blanco, C. (2013): *La religión contingente*, Oviedo: Nobel. Finalista del XIX Premio Internacional de Ensayo Jovellanos.

Javier Muguerza o la amistad

Javier Muguerza or friendship

JAVIER GOMÁ

Fundación Juan March

RESUMEN. Estas páginas argumentan que Javier Muguerza no es sólo un excelente amigo, sino que en su personalidad está el convertirlo todo en amistad. Esa conversión incluye el magisterio filosófico escrito y oral. Este trabajo cuenta el modo como el profesor Muguerza, por medio de comidas informales y la conversación amistosa que se creaba, contribuyó decisivamente a que el autor saliera de su autodidactismo y concluyera su primer libro.

Palabras clave: Amistad; autodidactismo; magisterio; tesis; ideal

ABSTRACT. This paper argues that Javier Muguerza is not only an excellent friend, but that his personality converts everything into friendship. This conversion includes his written and oral philosophical teachings. The paper recounts the way in which professor Muguerza, through informal lunches and the amicable conversations they created, contributed decisively to the writer's escaping his autodidacticism and finishing his first book.

Key words: Friendship; autodidacticism; teaching; thesis; ideal

Hablar de Javier Muguerza es hablar de amistad. Su personalidad, genuinamente amical, tiende a convertir toda relación humana, diría incluso que toda actividad humana, en ocio amistoso. Lo suyo es *amistar*; unir en amistad. Las líneas siguientes contienen un breve testimonio de la nuestra, más reciente que la de la mayoría de los colaboradores de este homenaje, pero tan decisiva en mi biografía como la supongo en la de los demás, porque atravesó mi vida como un acontecimiento benigno.

Conocí a Javier en la Fundación Juan March, con la cual él había establecido una relación que se remontaba a muchos años atrás y que con el paso del tiempo asumió casi todas las modalidades posibles. En 1962 recibió una beca para desarrollar la investigación “Frege: el problema de las entidades abstractas en semántica (metalógica)”. Una vez, picado por la curiosidad, pedí al archivo de la Fundación la llamada *Memoria* del becario Muguerza y me impresionó hondamente la severa disciplina, la parsimonia científica y la extraordinaria seriedad filosófica del trabajo de este —entonces— jovencísimo in-

vestigador. Más tarde, la Fundación le otorgó una segunda ayuda que le permitió realizar en 1982 una estancia en el National Humanities Center (EEUU) y llevar a cabo el estudio “Evaluación histórico-crítica del legado filosófico del neopositivismo en el pensamiento contemporáneo”. Los temas elegidos para una y otra investigación indican la evolución en los intereses filosóficos de Javier Muguerza durante esos veinte años que los separan. Fue uno de los más eminentes introductores de la filosofía del lenguaje en España pero, una vez asimilada por nuestra academia, él mismo inició un giro hacia el pragmatismo que, en cierta manera, le llevó más allá del universo lingüístico. Para terminar con el relato de su colaboración con la Fundación Juan March, debe añadirse que se prolongó de forma regular en los años siguientes: pronunció conferencias en su sede de la calle Castelló de Madrid, escribió reseñas para la revista *Saber Leer*, coordinó –junto a Pedro Cerezo– una serie de artículos para su boletín mensual bajo la rúbrica “La filosofía, hoy” y fue miembro de su comisión asesora entre 1996 y 1998. En esta última condición trabé yo contacto con él.

Al poco de incorporarme a la Fundación en 1996, empecé la redacción del libro que luego se titularía *Imitación y experiencia* (2003), el primero de cuatro dedicados a la ejemplaridad, una tetralogía que dio salida a ideas mías muy antiguas, intuitas por primera vez allá en la adolescencia, pero que habían permanecido durante largos años en estado latente, incomunicadas, en ansiosa búsqueda de una forma literaria que les fuera propia. En determinado momento, renuncié a mi propósito primitivo de exponerlas en un solo volumen y de pronto, al tomar esa sencilla decisión de economía literaria, parcialmente dilatoria, se abrieron las compuertas interiores que las retenían, como aguas estancadas, y el caudal de libros, uno tras otro hasta el cuarto, empezó a fluir con naturalidad a lo largo de los siguientes quince años. Pero, antes de eso, aún en el curso 1997-1998, hay que imaginarse a un individuo en su treintena, contumazmente atenido, como náufrago al madero, a su intuición originaria, alimentada por infinidad de lecturas heterogéneas, poseedor de un plan bien definido, pero... sin oficio literario, sin obra ni publicaciones, sin específica formación filosófica, sin dirección, sin posición académica ni investigadora y, como era de temer a la luz de lo anterior, afectado de un exceso de autodidactismo.

Eso mismo debió de pensar José Luis Yuste, director de la Fundación, cuando, en uno de nuestros despachos profesionales habituales, interesado un día por mis cuitas literarias, al escuchar mis confusas razones, sin más trámite pidió a su secretaria le pusiera con el profesor Muguerza. Enseguida, contactó telefónicamente con él y, tras resumirle mi asunto, le rogó me recibiera para darme la orientación que la situación requiriese.

Pocos días después, el distinguido profesor me citó en un restaurante. Acudí anhelante esperando encontrarme al académico prestigioso, avaro con su im-

portante tiempo; al grave filósofo en que —imaginaba— se habría transformado aquel joven becario autor de tan sólido estudio sobre Frege; al admirado cate-drático, tieso y formal, dispuesto quizá a mostrarse colaborador conmigo por la recomendación recibida, pero sin ahorrarme la condescendencia con que sue-len sazonarse estas entrevistas tan desiguales.

En lugar de ello, me encontré a Javier Muguerza y cualquiera que, como yo, lo haya conocido en persona sabe lo que esto significa y puede calcular dónde quedaron mis desenfocadas expectativas.

He observado que quien, en el cultivo de una disciplina, alcanza un grado eminente, muchas veces esta superioridad se debe, por paradójico que parezca, a que esa persona posee intereses intelectuales y vitales que desbordan los con-fines de dicha disciplina. Descubre fuentes exteriores a ella que le ayudan a re-novarla. Así, un gran jurista suele ser alguien que es más que un jurista; un gran científico en la mayoría de los casos no se limita a ser exclusivamente un cien-tífico bueno y competente. De igual manera, consideramos a Javier Muguerza un filósofo egregio porque, a todas luces, es más que un filósofo. Ha escrito tex-tos filosóficos —artículos, ensayos, libros— de grandísima influencia que le han conferido ese magisterio que todos le reconocen, pero su curiosidad —y su pla-cer— trascienden ampliamente los muros de la estricta filosofía. No hay mani-festación humana, sobre todo las superiores —arte, literatura, música, ciencia, política, derecho—, que no lo interpele en lo más vivo y le incumba con fuerza. Y son justamente estas fuentes extrafilosóficas las que, a mi juicio, fe-cundan su inigualable contribución filosófica.

Tan importante, o aún más, que su magisterio por medio de los libros —so-bre el que muchos podrían disertar con más competencia que yo— es el que practica a través del trato directo, personal. En mi caso particular, lecciones pe-riódicas a mesa y mantel.

La comensalidad, una de las más antiguas manifestaciones de sociabilidad humana, sirvió de escenario a Javier para su trabajo de socialización y puli-mento de ese autodidactismo que su pupilo arrastraba. Entre plato y plato, le preguntaba yo sin cesar, una y otra vez, por teorías, autores, movimientos fi-losóficos, antiguos y modernos, y él me daba algunas veces una contestación explícita, razonada, moderadamente erudita sin ostentación, pero otras mu-chas, sobre todo si concernían a nombres conocidos y vivos, lo hacía con len-guaje no verbal —sonrisas indulgentes o pícaras, evasivas, murmullos, mo-hínes—, respuestas estas últimas extremadamente elocuentes para mí y tan eficaces como las primeras para insertar el argumento de mi libro en el con-texto de algunos debates contemporáneos dándome el impulso, por ejemplo, para asociar la teoría de la imitación a la tradición del pragmatismo filosó-fico que tan bien él conocía.

Se trataba de un ejercicio de mayéutica inversa —porque quien aprendía era aquí quien interrogaba—, presidida por la inteligencia del maestro, su bonhomía, la confianza mutua y algo así como una bella casualidad que conspiraba a favor de la amistad. Me repetía que el tema de mi libro —la imitación de otro— era un terreno sembrado de minas para quien, como él, había abogado por la autonomía de la razón, pero se apresuraba siempre a añadir a continuación que aceptaba el riesgo de buen grado porque, decía citando a Hölderlin, allí donde el peligro anida acaso surja la salvación. Puede que con ello no quisiera más que salpicar la conversación con una cita elegante, pero yo me tomé el comentario como una tarea muy seria: mi libro debería poner mucho énfasis en el carácter racional de la imitación, racional también para el sujeto moderno y autónomo.

Me animó a que presentara el libro como tesis doctoral en la universidad (último estadio de mi socialización pendiente). Y aceptó ser su director. Superada la defensa, ya doctor en filosofía, le mandé una carta expresándole mi gratitud más profunda. Le decía en ella que había aprendido en su ejemplo el sentido auténtico del *dictum* epicúreo: “la amistad por encima de la justicia”. “Eso siempre”, me contestó por teléfono al llamarme para hacer acuse de recibo de la carta. Y no porque Javier estuviera confesando en ese momento abundantes nepotismos y, contra la ley, reconociera haber concedido contratos o cargos públicos injustamente, movido sólo por la amistad. No. Era más bien que para Javier, por encima de la ley abstracta, está siempre la ley concreta, la ley que uno tiene al amigo. En esto Javier se comporta como un nominalista radical.

Le pedí un prólogo para la publicación de este primer libro. Escribió una extraordinaria recensión de *Aquiles en el gineceo*, siguiente título de la tetralogía. Aceptó invitaciones más para dar más conferencias en la Fundación Juan March. Ya sin la coartada de la tesis, la comensalidad periódica se consolidó como costumbre y su buen consejo —verbal y no verbal— también.

Es la nuestra una amistad muy desigual por muchas causas y, en especial, por una: he sido yo, con mucho, abrumadoramente, el más beneficiado de ella, quien ha salido ganancioso y mejorado. Y no sólo por los conocimientos que me ha transmitido. En no menor medida, por el modo *amigable* de hacerlo. Javier es el rey Midas de la amistad. Lo repito: lo convierte todo —incluyendo la filosofía— en ocio amistoso. Y un mundo transformado en amistad constituye el más alto ideal humano, un ideal particularmente bienvenido porque, en el caso de Javier, ni siquiera tiene la pretensión de serlo.

La ética en cuarentena

Ethics in quarantine

FERNANDO SAVATER

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN. De cómo el autor, amigo que mucho aprendió de Javier Muguerza, dedicó esfuerzos a intentar explicar la ética desde el afán de promover y proteger la alegría humana. Y de cómo, al perder su propia alegría, decidió renunciar al estudio de la ética por no sentirse merecedor de tal sabiduría.

Palabras clave: alegría; ética.

ABSTRACT. On how the author, friends who much learnt from Javier Muguerza, devoted his efforts to try and explain Ethics in his aim of promoting and protecting Human happiness. And on how, having lost his own merriness, decided to give up that study as he felt himself void of worth for such wisdom.

Key words: happiness; ethics.

De cómo el autor, amigo que mucho aprendió de Javier Muguerza, dedicó esfuerzos a intentar explicar la ética desde el afán de promover y proteger la alegría humana. Y de cómo, al perder su propia alegría, decidió renunciar al estudio de la ética por no sentirse merecedor de tal sabiduría.

*“Cada virtud cardinal del hombre es para él una causa de soledad.
La inteligencia aísla. La independencia aísla. La franqueza aísla.
El valor aísla. La sabiduría aísla”. (Henri de MONTHERLANT)*

Debo y quiero escribir unas líneas para al menos estar presente en este homenaje a Javier Muguerza, no por haber cumplido ochenta años sino por cómo ha empleado ese tiempo vital y la gratitud que yo personalmente y tantos otros le guardamos por ello. No es fácil enfocar un escrito laudatorio de estas características que escape a la rutina de lo “entrañable” o al academicismo de un *paper* más para el currículum. Dejar desbordar el cariño y la gratitud es una opción tentadora, cuando se trata de expresar sentimientos que tan sincera e inequívocamente me invaden cuando pienso en él. No necesitaría sobreactuar ni reblandecerme para esta tarea, porque pocas figuras de mi santoral laico más íntimo merecen como él que le diga lo mucho que le aprecio y lo mucho que

le debo. Y situar esos merecidos encomios en sus circunstancias históricas, en otras épocas más difíciles de las cuales ya quedan sólo recuerdos aproximados a quienes las vivimos —en el barullo arrebatado, comprometido y menesteroso de la juventud— y que ahora apenas se comprenden, aunque algunos que no las vivieron se empeñan en volver a contárnoslas con los acentos mal puestos, lo cual nos hace a los viejos negar escéptica y melancólicamente con la cabeza. En mi caso además se añade otra variable porque en mi estado anímico actual, caído en desgracia después de muchos años de felizmente inexplicable alegría, la visión nostálgica (la nostalgia, ese dolor por lo lejano e irremediabilmente perdido) se convierte casi en una cláusula automática de estilo. Y si algo he aprendido después de cometer demasiadas páginas es a desconfiar de cualquier automatismo autocomplaciente, sobre todo de los más sinceros...

De modo que lo más apropiado sería tratar de escribir algo medianamente “profesional” sobre esa cuestión filosófica, la ética, sobre la que reflexionó tanto Muguerza y nos ayudó a pensar a otros. Pero de la ética ¿qué voy a decir yo ahora, demasiados años después de haber dejado de hablar de ella en las aulas, cuando se ha convertido popularmente en una instancia de reconvención al prójimo en lugar de ayudar a considerar mejor la libertad propia? ¿Cuando se ha hecho casi antipática a fuerza de recibir elogios sectarios e indocumentados? Acabo de escuchar un debate ante universitarios entre dos políticos que todo el mundo califica de “emergentes”, Pablo Iglesias y Albert Rivera. Al plantearse el tema de la filosofía, a partir de la pregunta de un estudiante, ambos han deplorado su creciente irrelevancia en bachillerato; y han ilustrado bien esta carencia cuando se les ha pedido que recomendasen obras filosóficas. Pablo Iglesias ha dicho que su adversario debería leer la “Ética de la razón pura”(?) y Rivera ha respondido que para él cualquier obra de Kant es válida, aunque no ha logrado mencionar ningún título concreto del preclaro autor, al que finalmente ha confesado no haber leído...aún. Pero la ética que no nos la toquen, procuraron dejar claro ambos, porque sería caer en los mismos vicios que nuestros adversarios...es decir, que el contrincante que tenían enfrente. Como me dijo hace poco un compañero también jubilado de estas lides: “Mira, por fin he logrado la mejor definición de ética, que nadie se atreverá a negar. Ética es lo que les falta a los demás”.

Y para mí, si logro recordarlo, ¿qué fue realmente la ética, mas allá de las lecciones sobre el viejo pero *evergreen* Aristóteles, los estoicos y Epicuro, Kant, Nietzsche...? Fundamentalmente algo relacionado con la alegría: una forma de estar en guardia contra todo lo que amenaza nuestra alegría por ser humanos y puede convertirla en aprensión o repugnancia. Arte de comprender, conservar y fomentar la alegría, he ahí otra definición mucho menos unánimemente aceptada aunque a mi juicio preferible a la que proponía mi compañero y cité

antes. No hace falta aclarar que el mejor defensor de este punto de vista es Spinoza. Lo más destacado y apreciado que sabemos de la alegría es que no puede ser recompensada, porque ella es la mayor, quizá en realidad la única recompensa. Lo mismo vale para ese sostén de la alegría que es la virtud: quien espera premio por ella no sólo la *desvirtúa* (es la palabra justa) sino que ignora en qué consiste su carácter propiamente moral. Hay medallas al mérito en tal o cual campo socialmente productivo, pero el mérito no es la virtud sino su rentabilización utilitaria. A la virtud le basta con su alegría concomitante, la de saberse capaz de la humanidad y digno de ella, pero no como partícipe de la especie sino como individuo irrepetible y único que la reinventa. Por supuesto, esta vinculación con la alegría no quiere decir que la virtud sea fácil o “divertida” (a veces la diversión nos priva de grandes alegrías lo mismo que el patinete no aumenta sino que nos priva del placer de caminar): Spinoza la califica de ardua, como todas las cosas mejores. Ardua sí, aunque nunca triste; necesita esfuerzo en muchas ocasiones, pero nunca es *penosa*, si por tal se entiende que abunda no sólo en penalidades —trabajos de amor— sino en penas, en aflicciones. La virtud fatiga en ocasiones, incluso abrumba, pero nunca *aflige*. No es que valga la pena, sino que vale más que la pena y la aniquila.

La alegría parte de una constatación triunfal aunque por ello mismo trágica: lo más grave que podía pasarnos —nacer, iniciar la vida como tarea *consciente*, ya nos ha ocurrido. El resto sólo pueden ser incidentes necesariamente menores... Si nos empeñamos en diseccionar la alegría, el tema más digno de reflexión y a la par el que puede ser disfrutado menos reflexivamente, podremos decir por ejemplo que consiste en afirmar, aceptar y aligerar la tarea de la vida. *Afirmar* la realidad del mundo —es decir, su indiferencia ante nuestros anhelos y propósitos— frente a las supersticiones que la ocultan, la embellecen o la calumnian; *aceptar* el precio en dolor, limitaciones de todo tipo, pérdida y frustración, finalmente muerte que debemos pagar como peaje ineludible de nuestro trayecto vital; *aligerar* las fatalidades de la existencia, humanizando su opacidad hostil natural por medio de artificios creadores que superen con la libertad el imperativo básico de la necesidad, en forma de la ética misma, la política, el arte, la ciencia, la poesía, la filosofía... Concretamente la perspectiva ética apuesta por la rememoración racional de la alegría humana frente al entristecimiento desesperado (y no menos humano, desde luego) que enloquece ante la mortalidad inexorable que hará que todo lo individual desaparezca como si nunca hubiera sido. La actitud ética implica adoptar circunstancialmente la estrategia de la inmortalidad, es decir, obrar y preferir a los demás como si fuésemos invulnerables y no debiésemos primordialmente salvaguardarnos. De tal modo que la muerte ante la que danzamos queda asumida como horizonte irremediable pero descartada y repudiada como principal maestra de la vida.

Si no recuerdo mal, este ha sido el *basso ostinato* que resuena como fondo en cuanto he tratado de decir con tono más relativamente personal sobre ética. Ahora me parece que consiste en proponer un empeño no sólo hercúleo sino quizá también ilusorio. Es decir, quijotesco. Hoy me parece tan inalcanzable la alegría, tan inevitable la tristeza... Pero también recuerdo que don Quijote, derribado en la playa de Barcelona por el Caballero de la Blanca Luna y apremiado con la lanza al cuello para renegar de la belleza sin par de Dulcinea, aún tuvo fuerzas para resistirse y volver a proclamarla, diciendo “no es bien que mi flaqueza defraude esta verdad”. Así dijo el de la más triste figura y aligeró su alma.

Javier Muguerza. Una mirada desde México

Javier Muguerza. Considerations from Mexico

ELISABETTA DI CASTRO

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN. Entre las aportaciones de Javier Muguerza a la filosofía contemporánea destaca el "imperativo de la disidencia". Como las decisiones por mayoría no son necesariamente justas, recupera la relevancia del disenso, la distinción entre legalidad y legitimidad, y entre derecho y justicia. La justicia es considerada un ideal a alcanzar con el que se pretende erradicar su contrario, es decir, las injusticias presentes.

Palabras clave: Javier Muguerza; disenso; justicia.

ABSTRACT. The "imperative of dissent" is one of the most important contributions of Javier Muguerza to contemporary philosophy. He restores the relevance of dissent, the distinction between legality and legitimacy and between law and justice because the majority decisions are not necessarily fair. Justice is considered as an ideal to achieve to eradicate its opposite, the present injustices.

Key words: Javier Muguerza; dissent; justice.

Javier Muguerza es uno de los principales filósofos contemporáneos españoles cuya obra ha cruzado tempranamente el Atlántico para llegar a Latinoamérica. En especial, en México es ampliamente reconocido su esfuerzo por defender e impulsar el desarrollo de la filosofía en español, sin que deje de estar abierta a la producción filosófica en otras lenguas. No fui su discípula, pero habiendo tenido la suerte de conocerlo y convivir con él en diversas reuniones académicas, además de su cálida y afable personalidad, destacan en Muguerza algunas apreciadas características que no es frecuente ver reunidas en nuestros filósofos: es un hombre de su tiempo, no sólo tiene una buena formación que rebasa el ámbito disciplinario de la filosofía y que va desde autores clásicos a los debates contemporáneos, sino también se preocupa por tener una buena información sobre el acontecer del mundo que nos ha tocado vivir. El diálogo que promueve no se centra exclusivamente en el estrecho margen de los argumentos por sí mismos, —que frecuentemente lleva a perder de vista el sentido de la discusión—, sino que en él siempre están vinculados a problemas relevan-

tes de nuestro tiempo; es generoso al reconocer las aportaciones de los otros, más allá de la diversidad de posiciones y formaciones teóricas; sus referencias no se reducen al pensamiento europeo, sino que recupera también el estadounidense y latinoamericano; sabe escuchar al otro pero también clara y cortésmente disentir de él, por lo que más que adversarios los otros son interlocutores que le dan pie para seguir reflexionando sin dejar de presentar un posicionamiento frente a los problemas planteados. A esta larga lista de atributos, que podría extenderse aun más, no se puede dejar de agregar que fue además impulsor de instituciones, —como son el Instituto de Filosofía del CSIC, la revista *Isegoría* o la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*—, en las que construyó puentes entre diversos espacios y corrientes filosóficas.

Como lo han destacado diversos colegas,¹ en sus inicios Muguerza enfrentó a la “escolástica oficial de su tiempo” desde la filosofía analítica, a la que más tarde criticó su estrecho concepto de razón. El distanciamiento con esta corriente filosófica lo abrió a otras posiciones sin dejar por ello de ser riguroso y preocupado por los buenos argumentos. En su obra, la razón, a la que no podemos renunciar, se presenta sin embargo como limitada; por ello se ha señalado que el autor pasó de “la crítica de la razón sin esperanza a cierta esperanza en la razón”. Por otra parte, acorde con la enseñanza que recibió de su maestro José Luis Aranguren, fue el impulsor de la ética en España, área desde la cual, además de formar a diversas generaciones, ha planteado algunos de los principales problemas que a la fecha se siguen debatiendo en la filosofía. En su obra se ha reconocido especialmente una veta kantiana, la cual le permitió, entre otras cosas, formular su original “imperativo de la disidencia” como fundamentación negativa de los derechos humanos, tema del que nos ocuparemos a continuación en tanto una de sus principales aportaciones al debate filosófico contemporáneo.

Desde la década de los ochenta del siglo pasado,² podemos encontrar la preocupación de Muguerza por el problema de la justicia desde una perspectiva ética

¹ Cf. por ejemplo, Aramayo, R. R., “Las (sin)razones de la esperanza en Javier Muguerza e Immanuel Kant”, en *Isegoría*, No. 30, 2004; Gómez, C., “Individualismo y cosmopolitismo. (El pensamiento ético-político de Javier Muguerza)”, en *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, eds. R. R. Aramayo y J. F. Álvarez, Madrid, CSIC-Plaza y Valdés, 2006; Camps, V. “La impronta filosófica de Javier Muguerza”, en *Laguna. Universidad de La Laguna*, No. 22, 2008.

² Cf. por ejemplo Muguerza, J., “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)”, *Sistema*, No. 70, 1986; Muguerza, J., “Habermas en el ‘reino de los fines’ (Variaciones sobre un tema kantiano)”, *Dianoia*, No. 33, 1987; Muguerza, J., “Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (Un anticipo)”, *Doxa*, No. 4, 1987; Muguerza, J., “La alternativa del disenso. (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)”, en *El fundamento de los derechos humanos*, ed. G. Peces-Barba Martínez, Madrid, Debate, 1989.

en la que la toma de decisiones no es una cuestión de verdad o falsedad (como en el ámbito científico) ni de sujetos ideales o trascendentales sino de sujetos reales e históricos (“individuos de carne y hueso”, nos dice). El autor destaca cómo en la teoría del contrato se postula que la justicia de una decisión colectiva descansa en el recuento de votos de los ciudadanos, es decir, que ésta haya sido tomada por mayoría. La propuesta contractualista que considera justas las decisiones tomadas democráticamente y, por tanto, exige su obediencia, puede vincularse con el siguiente imperativo categórico kantiano: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”;³ imperativo que a su vez puede ser reformulado por la ética comunicativa habermasiana de la siguiente manera: “en lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad”.⁴ Sin embargo, ya sea con Kant o con Habermas, Muguerza encuentra un grave problema en la teoría del contrato: las decisiones mayoritarias, democráticas, no necesariamente son justas; éstas pueden ser injustas si tratan a la minoría o incluso a un sólo hombre como un medio o un instrumento y no como un fin en sí mismo.

Para su planteamiento Muguerza recupera otra versión del imperativo categórico kantiano: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.”⁵ Y destaca que aquí por humanidad Kant no entiende una naturaleza humana o sus diferentes concreciones históricas, sino más bien una categoría moral: el ser humano es un fin en sí mismo, y no puede ser tratado simplemente como un medio, porque está dotado de razón y de dignidad. Obviamente, en la historia de la humanidad podemos encontrar muchos ejemplos de seres humanos que han tratado como meros medios a otros seres humanos (el autor nos recuerda especialmente del siglo pasado a Auschwitz, el Gulag e Hiroshima, pero sin duda se podrían también mencionar acontecimientos de otros siglos y otras latitudes), y ello lo han hecho (y podemos agregar que se sigue haciendo) “racionalmente”, es decir, de acuerdo a la razón; se trata en estos casos de una racionalidad que está divorciada de la ética y que ha sido ampliamente cuestionada desde los inicios de la propia Modernidad.

³ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*, México, Porrúa, 1995, pp. 39.

⁴ Muguerza, J., “Kant y el sueño de la razón”, en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, ed. D. M. Granja, Barcelona, UAM-Anthropos, 1994, pp. 145-146.

⁵ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 44-45.

Frente a la teoría del contrato, —que postula como justa una decisión colectiva si ésta es tomada con base en la mayoritaria y con ello plantea la obligación de respetar el derecho y la democracia—, Muguerza destaca como un problema crucial los límites de esta obligación ya que la obediencia a las decisiones colectivas tomadas democráticamente no garantiza por sí misma que éstas sean justas. En los límites a la obediencia entra en juego una de las diferencias básicas en la filosofía política: la legalidad y la legitimidad, la cual se ha entendido de diversas formas a lo largo de la historia del pensamiento político. Muguerza hace el siguiente planteamiento: en el caso de una decisión colectiva tomada democráticamente que no sea justa, —que trata a otros seres humanos como medios y no como fines en sí mismos, como objetos y no como sujetos—, tenemos una decisión vinculante que es legal pero su legitimidad es cuestionada; en esta situación, sostiene el autor, estamos obligados a disenter, “estamos *éticamente obligados* a desobedecer, aun si jurídicamente no lo estamos o incluso estamos obligados a prestar a la ley nuestra obediencia.”⁶

Sin necesidad de recurrir a la idea de un derecho natural, es desde la ética desde donde Muguerza puede plantear la diferencia entre derecho y justicia: no todo derecho positivo es justo ni toda exigencia de justicia ha llegado a ser derecho. Las exigencias morales, que son previas al derecho, se hacen en nombre de la justicia y se pretende que se materialicen en un derecho justo; sin embargo, ni en este último coincidirían plenamente el derecho y la justicia ya que siempre hay la posibilidad de pensar en un derecho más justo del hasta ahora conocido. En la historia de cómo las exigencias de justicia han llegado a plasmarse en el derecho positivo, el autor señala que lo relevante no ha sido tanto el consenso sobre la justicia del reconocimiento de los mismos, sino el disenso ante la injusticia de su falta de reconocimiento por parte de los excluidos del disfrute de los derechos en cuestión.⁷

Para Muguerza la diferencia entre justicia y derecho es crucial;⁸ el derecho remite a un hecho institucional, en cambio la justicia remite a la utopía, a ese horizonte que hace “caminar para delante”, que hace “avanzar al derecho” para

⁶ Muguerza, J., “Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (Un anticipo)”, *op. cit.*, p. 344.

⁷ Cf. Murguerza, J., “Cosmopolitismo y derechos humanos”, en *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global*, ed. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

⁸ La relevancia de esta diferencia lleva al autor a cuestionar incluso el nombre de las instituciones: “De donde la improcedencia de afirmar que ‘los jueces se encargan de impartir justicia’ cuando lo que habría que decir en su lugar es que ‘se encargan de aplicar el Derecho vigente’, como también resulta improcedente hablar de Ministerios de Justicia cuando lo más correcto sería hacerlo de ‘Ministerios de Asuntos Jurídicos’ u otra denominación más modesta por el estilo de ella.” (Muguerza, J., “A vueltas con la idea de un progreso moral”, *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, N° 8, 2013, p. 30).

hacerlo más justo. Uno de los ejemplos más relevantes de esta diferencia fundamental es la historia de la lucha por los derechos humanos: antes de su reconocimiento legal, éstos eran sólo “exigencias morales” que reclamaban una justa demanda. En este sentido, mientras la justicia sea un ideal a alcanzar (al igual que otros ideales de la humanidad, como son la paz o la democracia), el pensamiento utópico seguirá vivo, acompañando a las sociedades en su desarrollo.

Sin embargo, el pensamiento utópico en el que está pensando Muguerza no es el que confunde los ideales con las ilusiones, o cuya lucha esté alejada de la eficacia; se trata de un pensamiento utópico que está estrechamente vinculado con el “aquí y ahora de la realidad” a partir de una “vía negativa”, es decir, la lucha por los ideales se lleva a cabo a través del rechazo de sus contrarios: en el caso de la justicia lo que se pretende es erradicar las injusticias (así como la paz se opone a la guerra y la democracia a las tiranías). Pero incluso en el caso de que estas luchas lleguen algún día a ser exitosas, el pensamiento utópico no debería desaparecer porque, como señala el autor, “y si por ventura se instaurasen algún día en nuestro mundo una paz, una justicia y una democracia ampliamente extendidas y razonablemente estables, tendríamos además que ser conscientes de que nada ni nadie habría a pesar de ello capaz de conjurar los retrocesos, el retorno de la humanidad a la prehistoria o su despeño en la disutopía. Es decir, nada ni nadie habría capaz de conjurar la conversión de los sueños de la razón en pesadillas...”⁹

Muguerza reconoce explícitamente que su tesis del disenso y de la vía negativa está en sintonía con otras propuestas. Entre ellas menciona la obra de Luis Villoro quien, desde México y apoyando al movimiento zapatista, insistió en la prioridad ética de la percepción de la injusticia para tratar de erradicarla.¹⁰ Esta ruta negativa que lleva a entender la justicia desde su ausencia, tiene la virtud de partir e insistir en las situaciones de injusticia concretas y diversas, no de abstractas universalizaciones que no reconocen las diferencias históricas, sociales y culturales en las que cada sociedad se desarrolla y en las que las personas y grupos viven día a día.

México y España tienen historias y contextos diversos, pero también muchos puntos de cruces y de encuentros. Muguerza supo ampliar la mirada hacia México, sus realidades y reflexiones críticas, y es reconocido en nuestro país y otros de la región latinoamericana como un punto de partida crítico y sugerente. Sus textos siempre dicen algo pertinente que nos lleva a revisar nuestras ideas y argumentos.

⁹ Muguerza, J., *Ibid.*, p. 31

¹⁰ Cf. Villoro, L. *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Tríptico renacentista: Muguerza, Sacristán y Lledó

Renaissance triptych: Muguerza, Sacristán y Lledó

ÁNGELA SIERRA GONZÁLEZ

Universidad de La Laguna

RESUMEN. En este trabajo se relacionan algunos rasgos de la vida y obra de Javier Muguerza, Manuel Sacristán y Emilio Lledó. En este sentido, este texto no pretende otra cosa que señalar convergencias y divergencias entre éstos, en la medida que forman un tríptico de influencias intelectuales y éticas de plena actualidad.

Palabras clave: Ética, ciudadanía, filosofía, utopía

ABSTRACT. This paper discusses some characteristic of the life and work of Javier Muguerza, Manuel Sacristán and Emilio Lledó. In this sense, this text does not aspire anything but point out similarities and differences between them, to the extent that form a triptych of intellectual and ethical influences relevant today.

Key words: Ethics, citizenship, philosophy, utopia

1. CUESTIONES PREVIAS

Una reflexión sobre Javier Muguerza no puede eludir algunas cuestiones que aparecen de manera recurrente en su trayectoria filosófica, tales como la ética, la razón, el disenso y la utopía¹, otorgándole a su filosofía una fisonomía heterogénea y rica, pero, también, otorgando a su obra una complejidad que dificulta cualquier acercamiento a la misma. Y, abordarla es más complejo, si cabe, al establecer puntos de relación y coincidencia con dos filósofos más, como Manuel Sacristán y Emilio Lledó, que han compartido con él un protagonismo indudable en la transformación de la filosofía española. Esto es precisamente lo que se pretende determinar en este trabajo, algunos puntos de coin-

¹ Vicente Ramos Centeno, introdujo en el título de una reflexión suya sobre el pensamiento de Javier Muguerza todas estas cuestiones ("Javier Muguerza: Ética, Razón, Utopía, Disenso", *Albolafia*. Revista de Humanidades y Cultura, N° 2, 2014, pp. 55 a 66) y, aunque estos conceptos no agotan todos los plurales intereses teóricos de Javier Muguerza, sí es cierto que indican cuáles son los más significativos de su trayectoria.

cidencia y también de divergencias. ¿Se han influido, mutuamente, en problemas teóricos que han tratado o no? ¿Han caminado en paralelo sin cruzarse? Es evidente que no. Al menos no a nivel personal. Como es sabido han coincidido no sólo en un momento histórico particular de la filosofía española, cuando su desconexión con la filosofía anglosajona y continental era una realidad, sino que los tres, –no de la misma manera ni a través de los mismos recorridos teóricos–, han roto el aislamiento en que ésta se hallaba. Así, que intentar mostrar las coincidencias y divergencias en la teoría y en la acción, de Muguerza, Sacristán y Lledó, en las décadas ominosas de la clausura de la filosofía española, debe de hacerse. En los límites de este trabajo no se pretende otra cosa que señalar algunos rasgos que comparten y que son significativos de cómo y cuándo se producen coincidencias y convergencias. Cada uno tiene recurrencias teóricas que le distinguen y separan, pero hay actitudes que les acercan. No se entra aquí a fondo en su análisis. Sería imposible.

2. TRES RECORRIDOS

Javier Muguerza ha sido –y es– uno de los principales representantes del actual pensamiento ético-político. Y, aún sigue siendo, frente a los cambios políticos y sociales sobrevenidos, uno de los filósofos más influyentes de la contemporaneidad española. Para algunos, incluso su magisterio ha adquirido un aura sólo comparable con la de los maestros más grandes. De ahí, que sus antiguos alumnos lleguen a hablar de él con una devoción comparable a la que demostró Hannah Arendt por el “mago de Messkirch”².

Además de ser una figura fundamental para entender la historia reciente de la universidad española, Muguerza contribuyó junto con Manuel Sacristán (1925) y Emilio Lledó (1927) a la aparición de un impulso renovador de la filosofía, en distintos momentos. Los tres son figuras claves en la medida que han renovado el pensamiento filosófico en España y, a su vez, se han relacionado entre sí³. Los aspectos en que han renovado la filosofía española son plurales. Javier Muguerza con la introducción de la filosofía analítica y de la ciencia, la filosofía crítica y las corrientes morales y políticas que se desarrollaban en Eu-

² Messkirch es el lugar de nacimiento de Heidegger. Sus alumnos lo apodaban “El mago de Messkirch”, en alusión a su ciudad natal, sita en el distrito rural de Baden-Württemberg.

³ Sus relaciones se estrecharon tanto en Barcelona, como en Madrid. De hecho, Muguerza y Lledó coincidieron como profesores de la UNED y Manuel Sacristán, poco antes de morir, estaba gestionando un último proyecto docente, a saber, incorporarse a la Facultad de Filosofía de la UNED, como catedrático de Metodología de las Ciencias Sociales. Si la muerte no lo hubiera impedido se hubieran reunido en la Facultad de Filosofía de la UNED, Muguerza, Sacristán y Lledó.

ropa⁴. Todas estas corrientes son recorridos teóricos que Muguerza anduvo para oponerse a la escolástica oficial de su tiempo interesándose, también, por los problemas del lenguaje ordinario. Manuel Sacristán, con la lógica matemática, la filosofía de la ciencia y el pensamiento marxista⁵ y, finalmente, en el caso de Lledó⁶, con la introducción de la hermenéutica, pero, éste último, también, desplegó su interés por visibilizar nuevas miradas sobre algunos autores como Platón, Kant, Fichte, Schopenhauer o Rainer María Rilke. Filósofos y poetas, mezclados. No en vano en su tesis doctoral había tratado el concepto *poiesis* en la filosofía griega. Con estos tres autores el pensamiento español reemprendió su conexión con el pensamiento europeo⁷. Su relación con la filosofía continental y anglosajona produjo un cambio decisivo de orientación, pues, introducen otra forma de conciencia, distinta de la tradición tomista. Existen, sin embargo, diferencias en su formación e incorporación al impulso renovador, pues pertenecen a distintas generaciones. Sin ir más lejos, Emilio Lledó se licenció en Filosofía en el año 1952, de manera que estudió bajo esos rígidos programas aristotélico-tomistas, como, igualmente, lo hizo Sacristán que finalizó sus estudios antes de 1954, fecha en la que se desplazó a Alemania para estudiar lógica matemática y filosofía de la ciencia.

No sucedió lo mismo con Javier Muguerza. Él se doctoró en Filosofía en 1965 y, por tanto, pertenece a una generación distinta de la de los otros dos. Pero, hay que señalar que, de un modo u otro, los tres están vinculados al seno de ese impulso renovador materializado, en primer lugar, en el grupo de filósofos de la posguerra, que se formaron en el período más riguroso del nacio-

⁴ De la década renovadora de los setenta son las siguientes obras: *La concepción analítica de la filosofía* (1974) o *La razón sin esperanza* (1977). Posteriormente vinieron otras obras de gran alcance teórico como *La alternativa del disenso* (1988) o *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo* (1990).

⁵ Por esa época publica los siguientes libros: *Introducción a la lógica y al análisis formal* (1964); *La formación del marxismo en Gramsci* (1967); *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968); *La tarea de Engels en el Anti-Dühring* (1968) y *Lenin y la filosofía* (1970). Pero la obra de Manuel Sacristán es ingente.

⁶ Lledó contribuyó a la renovación, especialmente en la década de los setenta, de ese tiempo son las siguientes obras: *Filosofía y lenguaje* (1971) y *Lenguaje e historia* (1978), varias veces reeditados. Asimismo hizo un balance *La filosofía, hoy* (1975), influyó mucho en esos años de efervescencia creativa. Otras obras influyentes fueron, *La memoria del logos* (1984), *El epicureísmo* (1984), *El silencio de la escritura* (1991). Es interesante observar que uno de sus períodos más fecundos fue, sin embargo, después de haber abandonado la universidad tales como *El surco del tiempo: meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria* (1992), *Memoria de la ética* (1994), *Imágenes y palabras: ensayos de humanidades* (1998) *Elogio de la infelicidad* (2005), *Ser quien eres. Ensayos para una educación democrática* (2009).

⁷ Desde los años cincuenta empezaron a estudiarse en España autores que constituían el pensamiento que entonces se hacía en Europa, como analíticos y marxistas.

nal-catolicismo⁸, como es el caso de Sacristán y Lledó, que entraron en la universidad en un sombrío paréntesis de la historia de la filosofía española en el que el escolasticismo establecía los límites teóricos posibles. El contexto académico era desalentador. El propio Lledó en una entrevista reciente confesó:

Aquí yo me moría de aburrimiento, de tristeza. Con todo el respeto para algún profesor bueno que había, el sistema era horrible: asignaturas, exámenes, apuntes, los dichosos apuntes⁹.

Con todo se puede incluir en este grupo, salvadas las distancias, a aquellos que, como Muguerza, se incorporaron después del paso de Ruiz Jiménez por el Ministerio de Educación y de que éste emprendiera su tímida apertura¹⁰. Con Ruiz Jiménez quedaba ya lejos la Ley de Reforma de la Segunda Enseñanza, del 20 de septiembre de 1938 que estipulaba que la educación debía poner de manifiesto la “pureza de la nacionalidad española, la categoría superior universalista de nuestro espíritu imperial y de la hispanidad, como defensora y misionera de la verdadera civilización”¹¹. Perduró durante décadas, la fuerte conexión entre catolicismo y Estado, o, nacional-catolicismo, como legitimador del régimen. Llegó hasta 1975, aunque en los últimos años entrará en crisis¹².

De cualquier modo, a pesar de vivir momentos académicamente distintos Muguerza, Sacristán y Lledó tienen una vinculación no sólo por los acontecimientos tan significativos que han vivido¹³ bajo la dictadura; sino por ser los

⁸ No está de más recordar por su relevancia histórica que en julio del año 37 se había firmado un documento esencial en la historia del franquismo y de la Guerra Civil: la *Carta colectiva de los obispos españoles a los de todo el mundo con motivo de la guerra de España*. Una Carta que expresaba de manera rotunda el decidido apoyo de la Iglesia católica al levantamiento militar del 36.

⁹ http://www.ieturolenses.org/revista_turia/index.php/actualidad_turia/cat/conversaciones/post/emilio-lledo-la-raiz-del-mal-esta-en-la-ignorancia-el-egoismo-y-la-codicia/

¹⁰ Ruiz Jiménez fue Ministro de Educación, entre 1950 y 1956. Fue destituido como consecuencia de la Huelga Estudiantil de febrero de ese año. El régimen de Franco respondió a dicha huelga con decenas de detenidos, el cierre de la propia universidad y el decreto de estado de excepción durante tres meses.

¹¹ Exposición de Motivos de la Ley de Reforma de la Segunda Enseñanza, del 20 de septiembre de 1938.

¹² Con la democracia la Iglesia española se autonomizó, pero se convirtió, de manera eficaz en un grupo de presión, de poder “acrecentado”, según Alfonso Pérez-Argote, en los primeros años del siglo XXI por su influencia, en ciertos sectores de la clase política española. Véase Alfonso Pérez-Argote, “Sociología histórica del nacional-catolicismo español” en *Historia Contemporánea*, nº 26, 2003, pp. 207-237.

¹³ Desarrollaron parte de su vida académica bajo el franquismo y “sufrieron” sus políticas universitarias, como las implementadas por Julio Rodríguez Martínez, como Ministro de Educación, que cerró el departamento de Filosofía de la Complutense y expulsó a Carlos París de esta Universidad.

tres modelos de una cultura intelectual, que no era el resultado de la superposición de las sucesivas recepciones del tomismo, que se habían ido depositando, sobre el fondo tradicional escolástico de la filosofía académica.

¿Hay algunas diferencias? Lledó y Sacristán eran coetáneos, pertenecen a la generación de filósofos –aún por estudiar– nacidos en la década de los 20 del siglo pasado con quienes se inicia la primera renovación de la filosofía española de la posguerra civil¹⁴ y los intentos de relacionar ésta con las corrientes filosóficas europeas. Fueron la primera hornada que innovó en un contexto absolutamente asolado por el exilio de los filósofos de la denominada “generación del 14”¹⁵ que tuvo su líder intelectual en José Ortega y Gasset¹⁶. Para comprender el esfuerzo de renovación que llevaron a cabo, ha de tenerse en cuenta que, cuando acceden a la universidad y cursan estudios, ésta había sido reorganizada profundamente por el cambio de los contenidos docentes y la llamada “depuración” de los titulares de cátedras de la II República¹⁷. A través de este proceso de “depuración” se excluyó de la universidad a los que habían accedido a ésta durante la II República¹⁸. A la depuración se unió el cambio de los contenidos docentes, pues el Régimen consideró necesaria una revisión de la

¹⁴ Posguerra que, como todo el mundo sabe, duró cuarenta años.

¹⁵ Entre ellos se cuentan, además de Ortega, Gabriel Miró, Ramón Pérez de Ayala, Gustavo Pittaluga, Manuel Azaña y Gregorio Marañón; y desde planteamientos estéticos distintos, pero en ciertos puntos comparables, el poeta Juan Ramón Jiménez y el inclasificable *vanguardista* Ramón Gómez de la Serna. También se les conoce como novecentistas o generación del novecientos, por su coincidencia con el movimiento que Eugeni d’Ors, desde Cataluña, definió como *noucentisme*. Es característico en la mayor parte de ellos la elección del ensayo y del artículo periodístico como vehículo esencial de expresión y comunicación. Generación de 1914 es una etiqueta historiográfica que designa a un grupo generacional de escritores españoles intermedio entre las generaciones de 1898 y de 1927. El término fue acuñado por Lorenzo Luzuriaga, pedagogo y miembro de la Liga de Educación Política, en un artículo de 1947 donde reseña las *Obras Completas* de José Ortega y Gasset. Eligió ese año por ser en el que apareció el primer libro importante de Ortega (*Meditaciones del Quijote*) quien, también en el mismo año, se confirmó como un intelectual con gran presencia pública gracias a su conferencia sobre *Vieja y nueva política*.

¹⁶ Lledó conoció a algunos de los grandes de la filosofía del siglo pasado. A través de Julián Marías compartió alguna tarde con Ortega y Gasset, “un viejete enternecedor”, poco antes de su muerte en 1955.

¹⁷ Esta depuración se reguló por un cuerpo de leyes y normas establecidas como desarrollo de un decreto que la regulaba, el Decreto 108, y el control de la depuración se convierte en una competencia del Ministerio de Educación, que paulatinamente va estableciendo una serie de organismos estatales, creados específicamente para gestionar ésta. Entre los organismos estatales más importantes estaban las distintas Comisiones Depuradoras Provinciales, formadas por funcionarios.

¹⁸ Se justificó, por aquél entonces tal acción argumentando que la enseñanza durante la República había estado en manos inapropiadas. Por si fuera poco, se sometió a los “depurados” a humillaciones y acoso, que condujeron a muchos al exilio.

instrucción pública, para poder extirpar las “falsas doctrinas” presuntamente arraigadas durante el periodo republicano¹⁹.

Así que, aunque había algunas diferencias en el entorno académico después del paso de Ruiz Jiménez por el Ministerio de Educación, en lo sustancial –el contexto teórico– las similitudes se imponían. Por ello, los tres completaron sus estudios en fuentes francesas, inglesas o alemanas. Como era de esperar, de acuerdo con la época de formación que cada uno vivió, la renovación filosófica a la que contribuyeron guarda entre sí diferencias y similitudes. A Javier Muguerza, puede incluirse en ese grupo de escritores y ensayistas rupturistas que buscaron una institución filosófica normalizada desde el punto de vista científico y docente.

No era el caso de Manuel Sacristán con un planteamiento más rupturista, si cabe, pues, intentará la normalización recurriendo a las principales corrientes del marxismo contemporáneo. Si bien, situado en un marxismo crítico, abierto a la evolución de la ciencia y de la sociedad. Pero, además, sus intereses filosóficos no se confinaban sólo en el marxismo. Era un buen conocedor de la filosofía griega y del pensamiento moderno, su formación filosófica y su dedicación posterior, dentro y fuera de la Universidad, le convirtieron, igualmente, en un especialista de la filosofía alemana, de Kant a Hegel y de Marx a Heidegger.

Por otro lado, para Lledó el filosofar forma parte de la memoria colectiva y el estudio de la historia de la filosofía no debería, según él, desviarse de un análisis claro y contextualizado de la memoria, imbricando, tempranamente, el estudio de la filosofía con el resto de la producción cultural y social de su tiempo. Además, por otra parte, se esfuerza en proponer a la filosofía como la constitución de un espacio de libertad para la crítica fundada en la razón.

Hay un punto de coincidencia entre los tres, a saber, la reivindicación del cambio político y del contexto académico.

3. MAESTROS Y DISCÍPULOS

Así que, las coincidencias se entrelazan, pero aparte de éstas, hay algo más que une a Muguerza y a Lledó: su particular experiencia docente en la Universidad de La Laguna y es que ambos fueron catedráticos en esta universidad. Emilio

¹⁹ Especialmente intensa fue la depuración que se produjo con los libros de texto escolares, periódicamente los distintos boletines provinciales hacían pública la relación de libros de texto autorizados por las autoridades educativas franquistas. La depuración afectó a todos los maestros, desde la enseñanza pública a la privada, incluyendo también a la religiosa, desde la primaria hasta la universidad, y también afectó a las Escuelas Normales.

Lledó en 1964 obtuvo la cátedra de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos y, en 1972, Javier Muguerza obtuvo la misma cátedra. En ese momento Muguerza era considerado como una *promesa de la filosofía española*. Ambos, quizá por razones diversas, han considerado su estancia en esta universidad como una de las etapas más felices de sus vidas. De hecho, fueron catedráticos por primera vez en La Laguna. Muguerza se refiere a su experiencia universitaria de entonces en los siguientes términos:

la Universidad de La Laguna, es la universidad que más he amado en mi vida, en la que más feliz he sido por encima o por debajo de cualesquiera dificultades que hayan podido presentarse y de la que nunca me debería haber marchado...²⁰

Pero lo cierto, es que acabó marchándose de ella como catedrático de Ética y Sociología –hoy Filosofía Moral y Política–, si bien, antes de hacerlo, dirigió durante cinco años el Departamento de Filosofía –de 1972 a 1977–. Y, según su propia expresión fueron para él, años “inolvidables”²¹.

Esta misma expresión, “inolvidable”, serviría para describir la docencia de Javier Muguerza. Sus alumnos de La Laguna le recuerdan como maestro de “ciudadanía”, tanto en sus dimensiones éticas como políticas. A lo largo del curso iba fundamentando los conceptos filosóficos en el marco de debates teóricos que expresaban una multiplicidad de matices y sentidos, porque siempre podrían darse concepciones que no encajasen en las interpretaciones tradicionales. Entendía el espacio docente como resultado de la concurrente participación, deliberación y confrontación teórica de tendencias. Siempre decía que la Filosofía era plural y variada, siendo de presumir –y de desear– que las concepciones filosóficas difirieran las unas de las otras. Fue en el seno de estos cursos donde se generaron multitud de discusiones y debates sobre los problemas de la filosofía, pero, también, de la democracia. Debates que se hacían eco de la contradicción entre las fuertes aspiraciones de cambio social y un horizonte histórico limitado que parecía no tener salida.

Nada extraño, en cuanto que el modo de entender el filosofar, para Muguerza, era el diálogo y el debate. Desde su perspectiva, la reflexión teórica, mediante el debate encuentra su estímulo y empuje en las experiencias y problemáticas. Marcando así de entrada una distancia irreconciliable con todo registro de servidumbre o dogmatismo. La puesta en cuestión de todo dogmatismo era expresión de su querencia por la libertad y seguramente es la razón por la que

²⁰ Javier Muguerza (2008): “Una propuesta filosófica (acompañando una evocación)” en *Revista Laguna*, nº 22, p. 23.

²¹ Javier Muguerza (2008): *ibidem*.

la mayor parte de la obra de Muguerza, de un modo u otro, es una reflexión sobre el diálogo y el valor de la palabra. Diálogo que, asimismo, posee, a su juicio, dos caras: el diálogo con uno mismo, en tanto que reflexión y pensamiento íntimo, y el diálogo con los demás. De este dialogar múltiple, con nosotros mismos y con los otros, surge nuestro estar en el mundo bajo una mirada lúcida, aunque dubitativa y distanciada.

Pero, también está la capacidad de problematización de Javier Muguerza. No está de más recordar para explicar su trayectoria, que en uno de sus textos *Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia*²², Muguerza caracterizaba su aproximación a ésta como un ejercicio de “problematización”. Del mismo modo, caracterizaba los conceptos debatidos, incluido el de ciudadanía, desde una visión problematizadora, sin renunciar a hallar coincidencias, pero, sobre todo pretendía hallar los rasgos distintivos y contrapuestos de sus interpretaciones. Enseñaba la diferencia²³ y los fracasos. La presentación de estas cuestiones se entretecía de manera transversal en una descripción reflexiva y crítica de la época, mediante la impartición de un programa docente que se prolongaba “indefinidamente”. Transcurrían semanas sin salir del primer tema del programa. Era algo más que un temario, era una manera de explorar y ver el mundo. Y, en medio de este proceso, era central que el conocimiento filosófico no orillase las relaciones de poder histórico-políticas. Una muestra, sin duda, otra vez, de coraje. En una época, la década de los 70, en que se estaba en las postrimerías de la dictadura franquista. Ciertamente, en un ambiente de oscurantismo, a todos los niveles, dado que el último gobierno del almirante Carrero Blanco se convirtió en el último bastión de los inmovilistas del Régimen de Franco, y Julio Rodríguez, como Ministro de Educación, se hizo cargo de la tarea de meter en cintura al mundo de la enseñanza y por lo pronto a la Universidad, como señala el propio Muguerza en el texto “Una propuesta filosófica (acompañando una evocación)”²⁴. Sin embargo, Muguerza en el espacio de interacción académica logró crear una isla de libertad intelectual. Rodeado de alumnos y compañeros, que le han sido fieles, –intelectual y perso-

²² Javier Muguerza, *Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia*. Conferencia pronunciada en el Instituto Luis Vives del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, durante la Sesión de la Sociedad Española de Filosofía correspondiente al mes de noviembre de 1970.

²³ Esto es, desde una comprensión de los derechos, por lo que hablar de ciudadanía implicaba para Muguerza hablar de los derechos que tienen los individuos. Pero, a su vez, se refería al *status* de la ciudadanía, refiriéndolo a la capacidad de regulación y control del Estado. La ciudadanía como principio democrático.

²⁴ Javier Muguerza (2008): “Una propuesta filosófica (acompañando una evocación)”, *Revista Laguna*, nº 22, p. 23.

nalmente—, después de su marcha, convertidos como diría más tarde en “entrañables amigos”²⁵. En un momento histórico tan complejo en el Seminario de Ciencias y Humanidades se congregaba, semana tras semana, lo mejor del profesorado joven de la Universidad de La Laguna. En ese seminario, según Muguerza:

nos reuníamos para intercambiar noticias y discusiones sobre los trabajos de cada quien, desde la matemática intuicionista al realismo jurídico o desde la astrofísica y las últimas novedades de la cosmología a las de la lingüística generativo-transformacional, pasando por la teoría de las revoluciones científicas en la filosofía contemporánea de la ciencia o la evolución de la ética postanalítica.²⁶

Lledó vivió una experiencia parecida de compañerismo y de efervescencia intelectual, así recuerda que, en aquellos años de La Laguna:

no escribía ni publicaba nada, no hacía más que preparar clases, pero era porque me parecía un privilegio el poder tener delante a aquellos jóvenes (que siempre sentí como compañeros), y creábamos, conjuntamente, un espacio colectivo en el que yo hablaba y ellos escuchaban. Es decir, se creaba un espacio público a través de las palabras, del lenguaje.²⁷

Tenía Lledó sólo treinta y siete años, cuando ganó la cátedra de la Universidad de La Laguna, de ahí que se sintiera muy cerca de sus alumnos. Su relación con ellos era la expresión de cómo entendía la educación y la función del educador, en términos de una educación democrática. Es más, para él, si la sociedad no era democrática no lo podía ser tampoco el sistema educativo. Resulta imposible —dice Lledó— pretender una educación democrática “si no se sabe bien qué quiere decir democracia”²⁸.

El juicio de los alumnos de entonces sobre Lledó como maestro es coincidente, también, lo es respecto de su cercanía y disponibilidad lo que suponía una ruptura del modelo de la vieja educación dogmática y jerarquizada. Para educar, a su juicio, habría que, partir de “la idea genial de Kant de que el ser humano es lo que la educación hace de él, además la educación es esencial, en el sentido de que tiene que ser creadora de libertad”²⁹ no de obediencia. Según

²⁵ Javier Muguerza (2008): *ibídem*.

²⁶ Javier Muguerza (2008): *op. cit.*, pp. 25 -26.

²⁷ Emilio Lledó, “Entrevista a Emilio Lledó”, *Filosofía Hoy*, noviembre, 2014, por Gabriel Arnaizk.

²⁸ Emilio Lledó. (2009): *Ser quien eres*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, p. 199.

²⁹ Emilio Lledó, *El País*, 18 de noviembre de 2014.

Lledó, somos, nos formamos, nos deformamos y nos transformamos por medio de la educación. Sus alumnos de la Universidad de La Laguna señalan estos aspectos que le distinguían como maestro, así, uno de ellos, Juan Cruz, dice: “podías plantearles dudas, discutirle, mostrarles un respetuoso desacuerdo. Y siempre estaba, jamás te daba la espalda porque tú le dijeras que no opinabas como él o que no aceptabas sus planteamientos”³⁰.

Por lo que respecta a Sacristán la relación con los discípulos es mucho más compleja, si se tiene en cuenta como único centro de irradiación las aulas universitarias. En ese caso fue fragmentaria, dado que su paso por la universidad fue relativamente breve, en comparación con Muguerza y Lledó. Su docencia sufrió interrupciones por su “activismo” político³¹. Entre 1956 y 1965 impartió clases de lógica y filosofía en la Universidad de Barcelona³². A consecuencia del citado “activismo”, Sacristán es excluido de su puesto de profesor ayudante en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Barcelona en 1965. Su sistemática marginación institucional condicionó su trabajo y el influjo que tendría su obra. Pero, al margen de la institución logró, sin embargo, hacerse un espacio propio. Para entonces, entre 1964 y 1974 era ya acreedor de un creciente prestigio intelectual, como estudioso del marxismo y de la filosofía analítica, en general, y de Antonio Gramsci y su filosofía de la praxis, en particular. Volvió a impartir clases en la Universidad de Barcelona a partir de 1976 y enseñó metodología de las ciencias sociales en la Facultad de Económicas hasta 1985 y durante un par de años en México, en la UNAM. Precisamente, su “activismo” es una clave para interpretar su influencia, como filósofo, dado que ésta no se agotaba en los alumnos que asistían a sus clases ni en quiénes le leían³³, ni siquiera en los colegas que compartían sus intereses y propósitos. Con algunos de ellos formó un grupo de educadores que realizaban tareas de alfabetización de trabajadores en L’Hospitalet de Llobregat, una población obrera pegada a Barcelona, estos educadores eran coordinados por Jaume Botey³⁴. Con esa clase de alumnos ajenos a las instituciones académicas compartía una voluntad de cambio revolucionario.

³⁰ Juan Cruz (2011): *Cuadernos del Ateneo*, n° 29 – Junio, p. 14.

³¹ Para conocer estas circunstancias de su vida el libro de Salvador López Arnal y Pere de la Fuente (1996): *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino.

³² En ese período, durante 1958, escribió una panorámica de la filosofía contemporánea después de la Segunda Guerra Mundial.

³³ Su primer manual de lógica, *Introducción a la lógica y al análisis formal*, para algunos, ha quedado como el primer libro riguroso de introducción al análisis formal publicado en España tras la Guerra Civil.

³⁴ Sobre estas experiencias docentes Botey escribió el libro *El llibre Blanc de l’ensenyament a l’Hospitalet* (1984). Ajuntament de Hospitalet de Llobregat, Barcelona.

Por cierto, Lledó también recordará, mirando hacia atrás, que su experiencia más feliz, como docente fue cuando se hallaba en Heidelberg y enseñaba en un bar gramática alemana a los emigrantes andaluces a los que nadie les había enseñado siquiera gramática castellana:

El deseo de aprender, de enriquecerse, lo encontré en las clases que daba en una cafetería (...) “Por eso –dice– no acepto el tópico de la pereza andaluza que alguna vez he escuchado de boca de algún político catalán. Eso es odioso³⁵.

Volviendo a Sacristán, hay que decir que muchos de sus alumnos extraacadémicos le recuerdan con razón como un “maestro” porque para ellos lo fue y su docencia era tan intensa y rigurosa como en las aulas de la universidad. Como docente, fue un profesor universitario riguroso, preocupado por los problemas formales y materiales de la docencia, pero, también, fue un activista por ello no fue un filósofo tradicional. Es decir, concentrado en su trabajo teórico al margen de la vida social y política.

Este hecho le da un perfil propio y diferenciado, porque era “militante”, como representante de una línea dada de acción³⁶. Tenía una afiliación y un compromiso ideológico. Y, como militante, esperaba promover un cambio a nivel político. Apoyaba un proyecto con todo lo que representaba. Ni Muguerza ni Lledó lo fueron. Al contrario ser independientes de militancias políticas o teóricas ha sido una de sus virtudes. Pero eso no significaba que estuvieran al margen de la vida social y política. Todo lo contrario. Ciertamente, la militancia, como conducta o actitud de aquel que se esfuerza por defender una causa fue perdiendo prestigio en la Transición. A base de decepcionar. El mismo Sacristán vivió la decepción. Pero, si se alejó de partidos no lo hizo de los movimientos sociales y, con independencia de esta circunstancia, su militancia a favor de causas diversas dejaría una impronta profunda en la recepción de su pensamiento y de sus seguidores, porque en el caso de Sacristán hay que emplear ese término. Quienes más cerca han estado de él, son Fernández Buey³⁷ y Juan Ramón Capella³⁸, pero, en torno a la revista *Mientras Tanto* ha habido toda una pléyade. Se podría decir que la militancia ha sido una marca de identidad de sus trabajos, pero no una limitación. Según Martínez Lorca:

³⁵ Emilio Lledó: SUR.ES, 12 octubre 2015

³⁶ Como dirigente del PSUC, colaboró en la revista *Nous Horitzons* y fue uno de los impulsores del Primer Congreso de Cultura Catalana.

³⁷ Véase *Sobre Manuel Sacristán* (2015), El viejo topo, Barcelona.

³⁸ Consúltase *La práctica de Manuel Sacristán, una biografía política* (2005), Trotta, Madrid.

A partir de la creación a finales de 1979 de la revista *Mientras Tanto*, que defendía una alianza socialista, ecologista y feminista, Manuel Sacristán intentó consolidar una cultura de resistencia al capitalismo rampante. Sus aportaciones últimas al pacifismo y al ecologismo político muestran no sólo su lucidez sino también la raíz moral que define su concepción misma de la política³⁹.

Pero no perdió de vista el contexto académico. Por ello, Sacristán inició uno de los debates más controvertidos de éste, con su célebre texto sobre *El lugar de la filosofía en los estudios superiores*⁴⁰. En ese texto fue categórico: la filosofía no es un saber sustantivo y, sobre todo, no lo es con respecto a la ciencia, la filosofía ha de realizarse a través y sobre un conocimiento positivo, práctico o artístico. En esa discusión estuvo enfrentado con Gustavo Bueno y, en parte, provocó una división en el entorno académico respecto de esta cuestión.

En realidad, no sólo reflexionaba sobre la filosofía, sino sobre lo que podría ser una universidad democrática en un estado multilingüístico y plurinacional. Y, en cierto modo, también reflexionaba en ese texto sobre la universidad misma como institución y su significado.

Muguerza, Sacristán y Lledó tienen en común bastante más de lo que aparentan: para empezar, a diferencia de la mayoría de los filósofos profesionales, no han sido meros “funcionarios académicos” convertidos en especialistas del saber práctico, o en guardianes de la tradición encargados de transmitir sus valores, sino que han sido verdaderos guías culturales. Lo importante era crear libertad intelectual y capacidad de pensar. Saber sobre el pensar. Ese ha sido uno de sus rasgos distintivos y comunes.

4. ¿MAESTROS DE CIUDADANÍA?

No es que pretenda practicar, al señalar estos aspectos que he tratado, una *Sociología de las filosofías* como dijera Randall Collins en su libro homónimo⁴¹, pero sí subrayar cómo el entorno intelectual circundante influye en la filosofía de Muguerza, Sacristán y Lledó y cómo ellos influyen en éste. Es difícil disociar su filosofía de los cambios acaecidos en los últimos años de la dictadura y de la propia transición. Ni Muguerza, ni Sacristán ni Lledó han sido filósofos tradicionales, es decir, concentrados en su trabajo teórico al margen de la

³⁹ Andrés Martínez Lorca en *Homenaje a Manuel Sacristán* (Programa emitido por Radio-3 de RNE, en Radio UNED, el 17 de noviembre de 2010).

⁴⁰ Fue incluido es el segundo libro publicado por Nova Terra (1968), como parte de la colección Debate Universitario.

⁴¹ Randall Collins (2009): *Sociología de las filosofías: una teoría global del cambio intelectual*, Editorial Hacer, Barcelona.

vida social y política, sino pensadores comprometidos, con los problemas de su tiempo, o sea, “intelectuales comprometidos” si se me permite la licencia poética. Decía Tony Judt que uno de las transformaciones más significativas de las últimas tres décadas tiene que ver con la “desaparición de los intelectuales”⁴² y, en particular, con el crepúsculo actual de su influencia⁴³ social. Sin embargo, ese no el caso de estos tres filósofos, su influencia no ha hecho más que crecer con el paso del tiempo, como un ejemplo de compromiso ético y de independencia, con o sin “militancia”. Para Tony Judt los intelectuales comprometidos eran determinados individuos que se arrogaban la misión de interpelar los poderes, denunciar el orden establecido o desmitificar las ideas dominantes. Desde su punto de vista, eran figuras que concebían su reflexión y su acción, ante todo, como la empresa de un ciudadano que adquiere la responsabilidad de un compromiso de revelación del mundo y que, en su práctica política, no separaba las ideas de la vida.

En muchos sentidos eso es lo que han venido haciendo Muguerza, Sacristán y Lledó durante décadas. Han sido impulsores de una cultura de la libertad, pero, también, de la resistencia a la violencia y a la desigualdad. Han enseñado a ser ciudadanos. Y, han reivindicado el comportamiento ético, expresivo de la raíz moral que define su concepción de la política, pero, también, sus discursos teóricos, representativos de una intransigencia ante el mal social. De hecho, se ha nucleado en torno suyo —o en su lejanía— un grupo de filósofos con intereses compartidos insertos, a su vez, en un grupo extenso de intelectuales cuyo principal foco de interés era la transformación de la cultura y la sociedad. Tal vez no lograda, pero al menos propuesta como objetivo.

Ciertamente, en las últimas décadas del siglo pasado se produjo una crisis irreversible de la relación de los intelectuales con la política. Este periodo de *desencanto* ha tenido profundas repercusiones en el campo teórico y producido una mutación en el paisaje intelectual que, a su vez, ha tenido como consecuencia el fin de ciertos paradigmas de intelectuales como el representado por Sartre⁴⁴, surgido

⁴² Tony Judt (2008): *Sobre el Olvidado siglo XX*, Taurus, Madrid.

⁴³ Los intelectuales habían aparecido por primera vez como protagonistas de la escena pública en Francia con el caso *Dreyfus*. Alfred Dreyfus era un oficial judío procedente de Alsacia que fue condenado 1894 a la deportación de por vida con documentos falsificados. En 1898, Emile Zola, promovió la revisión del caso Dreyfus con el escrito *J'Accuse* el que incriminaba al Gobierno de la conspiración para condenarle. Voltaire y Víctor Hugo se habían puesto al servicio de grandes causas, pero hasta el caso *Dreyfus* no se había hablado del término *intelectual* como sustantivo para designar una función. Se convierten en una dirección de conciencia.

⁴⁴ Sartre fue, sin duda, el intelectual más popular de su tiempo, el espíritu y el símbolo de un país. De él se dice que encarnó como ningún otro el siglo xx a través de su obra y su actitud ante la vida. Fue considerado por muchos como el filósofo más destacado de su tiempo. De hecho, se llegó a decir que era el filósofo que mayor influencia ejerció en sus contemporáneos.

como modelo en un contexto histórico de cambios políticos y transformaciones socioculturales en las que la expansión de la educación pública desempeñó un papel decisivo. Pero se está de vuelta de todo eso. También en Francia. Pero no se está de vuelta de la práctica ética en la vida y en la obra y mucho menos en España.

Ese es un punto de coincidencia de estos filósofos. Si Muguerza, Sacristán y Lledó no siguen el modelo sartreano, al menos no literalmente en lo que éste representaba, circunstancialmente, de protesta, crítica y oposición política, sin embargo, hay, también, en su reflexión una denuncia del orden establecido, interpelando, a su manera, los poderes y las autoridades consagradas y desmitificando las ideas dominantes. Se encuentra presente en su pensamiento una constante defensa de la función crítica, de la afirmación de la autonomía del pensar y de denuncia del “abuso” de autoridad. Y, si la proyección política es una dimensión inherente al universo sartreano, en la medida en que la considera como un elemento esencial del mundo, para Muguerza, Sacristán y Lledó la política no puede obviar la dimensión ética y no han dejado de insistir en ello.

Por otro lado, su experiencia filosófica es inseparable de su vivencia humana, y, es justamente esta unidad de vida y pensamiento la que les ha convertido, de diversa manera, en “maestros de ciudadanía”. Otros lo han sido antes que ellos. Sin duda, pero, su pensamiento y acción constituye una referencia obligada actualmente. Son maestros de ciudadanía no casualmente ni por circunstancias históricas, sino por su coherencia.

5. UNA NOTA FINAL

La coherencia y la ética han sido –y son actualmente– ejemplos aislados en momentos de vileza y corrupción. Pero estén o no en el título de los trabajos de Muguerza, Sacristán y Lledó se convirtieron en territorios fundamentales de su pensamiento. Se puede decir que constantemente transitan, en casi toda su obra, sobre estas cuestiones relacionándolas entre sí. Son casi obsesiones y, sin temores, no dejan de posicionarse sobre el papel de estos conceptos. Pero hay un aspecto que comparten y que Muguerza trató, especialmente, la utopía, que Sacristán intentó hacer realidad. Sobre ésta –tan denostada– dirá:

habría que saber combinar dosificadamente la perspectiva de la idealidad utópica con el aquí y ahora de la realidad –*the view from nowhere con the view from somewhere*, por así decirlo– si se quiere dotar a nuestra lucha por los ideales de una mínima eficacia⁴⁵.

⁴⁵ Javier Muguerza (2013): “A vueltas con la idea de un progreso moral”, *BAJO PALABRA, Revista de Filosofía*, II Época, nº 8, p. 31.

Sin eludir la polémica, en su texto “A vueltas con la idea de un progreso moral” Muguerza sale del registro claustrofóbico que identifica utopía y totalitarismo. En cierto modo, se pregunta, en qué sentido puede la utopía contribuir a la renovación de la política, e, incluso, desde su texto cabe preguntarse de qué manera la utopía puede entroncarse con la crítica a la dominación totalitaria. Rehuyendo en el mismo de una única concepción: la utopía negadora de la diversidad y de la heterogeneidad. Al contrario, en muchos sentidos, invalida toda posibilidad utópica en una sociedad homogénea y compacta. Va a contrapelo. De hecho, orilla el tópico que identifica la utopía con la estructura de la dominación totalitaria nazi, o estalinista. O, su reducción a una clase de “cerramiento” a toda forma de exterioridad, social y temporal. Dicho de otro modo, a toda forma de alteridad. Si Muguerza no dice lo mismo que Miguel Abensour, cuando señala que “[...] una sociedad sin utopía, privada de utopía es exactamente una sociedad totalitaria”⁴⁶, sin embargo, se esfuerza en romper con la asociación entre totalitarismo y utopía, llevada a cabo por algunos pensadores contemporáneos, insistiendo en la tesis según la cual el utopismo conlleva la destrucción del espacio político.

Las prudentes cautelas de algunos ante las corrientes hegemónicas antiutópicas que, existentes en el seno del pensamiento liberal, les lleva a cobrar distancia con ciertas formas de compromiso político, brillan por su ausencia en el discurso de Javier Muguerza que, abiertamente, invita a dotar a la lucha⁴⁷ por los “ideales” de eficacia. Una muestra de coraje frente a quienes ante las varias formas distintas de dominio, de orígenes históricos, sociales e ideológicos diversos, sienten una suerte de incomodidad enfrentados a la sola posibilidad de descender a lo inmediato y concreto y tomar partido, como si fuese la “neutralidad” el único valor posible. Es más, contra aquellos que niegan toda posibilidad factual de la utopía y, en consecuencia, la sitúan fuera de la historia – fuera del tiempo y del espacio- Muguerza señalará que:

cabría afirmar que la utopía es contraria a los hechos únicamente en la medida en que aquélla entraña una preferencia moral por otros hechos, de suerte que su contrafacticidad sería perfectamente compatible con su «sed de facticidad», esto es, con la pretensión de que tengan lugar aquellos hechos en los que la utopía busca encontrar su cumplimiento.⁴⁸

⁴⁶ Miguel Abensour (2000): *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Sens & Tonka, París, p. 19.

⁴⁷ El valor de la “lucha” lo ha demostrado Javier Muguerza sobradamente en múltiples ocasiones, pero, en especial, hay un recuerdo conmovedor de su apoyo a los estudiantes de filosofía encerrados en el Aula Magna para que se aprobara la creación de la Facultad de Filosofía en la Universidad de La Laguna.

⁴⁸ Javier Muguerza (1990): *Desde la perplejidad*, Madrid, Taurus, p. 160.

La tensión entre *realidad* e *idealidad* no es negada, –tensión cuyos resultados hayan podido generar excesos–, pero reconocer la intencionalidad de la utopía, dirigida a lograr cambios políticos y, también, morales no supone en sí la aceptación como un estigma de la inviabilidad de los fines perseguidos. Si nadie debe olvidarse del mundo y perderse en el reino de las “inviabiles” buenas intenciones, ello no implica que no se deba dar cabida a que el *ser* tenga un *deber ser*.

Sin duda, ese reconocimiento era ir contracorriente en un momento en que la única utopía “posible” era la realidad histórica. Una utopía indiscutible que se había impuesto por la vía de los hechos. Pero, Muguerza corta las amarras con las tendencias liberales autocomplacientes y autoindulgentes en su análisis de la realidad histórica. Y, si bien no pretende anteponer la utopía al sentido de la historia, tampoco quiere supeditar a ésta toda intención de cambio. Por ello quiebra esa unanimidad que reduce la utopía a distopía. Como Sacristán y Lledó, que no han dejado de reivindicar la utopía de una filosofía que mire a la sociedad y que responda a sus interrogantes, pero, también, a sus exigencias.

Un filósofo de amplio espectro: ciencia y ética con metafísica

A wide gamut philosopher: science and ethics with metaphysics

J. FRANCISCO ÁLVAREZ

UNED. España

RESUMEN. A partir de algunos recuerdos y anécdotas se pretende llamar la atención sobre la forma de hacer filosofía de Javier Muguerza. La filosofía de la ciencia y la filosofía moral son dos dimensiones de su práctica intelectual que han persistido estrechamente unidas durante toda su producción. Desde “Esplendor y miseria del análisis filosófico” (1974) a “Ética y metafísica (Una reconsideración de la cuestión)” (2009) se percibe una continuidad argumental que resulta muy pertinente para la actual reflexión sobre las prácticas científicas y la axiología de la ciencia.

Palabras clave: Javier Muguerza; análisis filosófico; ética y metafísica; La Laguna; razonabilidad.

ABSTRACT. From some memories and anecdotes it is to draw attention to the way of doing philosophy by Javier Muguerza. The philosophy of science and moral philosophy are two dimensions of his intellectual practice that have persisted closely together throughout all his production. From “Splendor and misery of philosophical analysis” (1974) to “Ethics and Metaphysics (A reconsideration of the question)” (2009) it is perceived a plot continuity that is very relevant to the current reflection on scientific practices and axiology of science.

Key words: Javier Muguerza; Philosophical Analysis; Ethics and Metaphysics; La Laguna; Reasonability.

“Sí la filosofía no nos incita a reflexionar sobre dicha posibilidad
—la de un diálogo verdaderamente racional— ya me dirás para qué sirve”

Javier Muguerza. *Carta a Alicia Axelrod*. New York, N.Y., otoño de 1987

“Generalizando, lo importante de la filosofía no estriba nunca tanto en
responder a sus interrogantes cuando en dejármolos abiertos y, a través de
ellos, darnos precisamente que pensar...”

Javier Muguerza, “Ética y Metafísica (una reconsideración de la cuestión)”
Isegoría, N.º 41, julio-diciembre, 2009, p. 63

Un boletín oficial del Estado de septiembre de 1973 redujo en tres meses la duración del correspondiente curso académico. Comenzó el curso en enero de 1974 según el calendario “juliano”, jocoso nombre que se asignó en memoria del ínclito ministro de educación franquista que había tenido tal ocurrencia. Así que, aunque los llamados por entonces delitos de opinión me retuvieron un corto tiempo en la cárcel de Tenerife hasta marzo de 1974, no perdí excesivas clases de mi primer curso de estudios de la licenciatura en Filosofía. Además, una feliz coincidencia hizo que un funcionario de prisiones, que iniciaba también sus estudios de filosofía en la Universidad de La Laguna por la misma época, asistiese a las clases de lógica e introducción a la filosofía que allí ofrecía Javier Muguerza y además me facilitase los apuntes que tomaba tres veces a la semana. En esos apuntes pude leer por vez primera lo que estaba a punto de aparecer publicado como “Esplendor y miseria del análisis filosófico” amplísimo estudio introductorio de Muguerza a sus lecturas *La concepción analítica de la filosofía*.

Esos fueron mis primeros contactos con Javier, una relación a distancia que pronto se transformó en vínculo presencial discipular y amistoso. En los más de cuarenta años siguientes, de una u otra manera, he estado cerca de la vida y actividad de Javier Muguerza, me reconozco públicamente y sin pudor como uno de sus discípulos y me satisface compartir amistad con él y su familia.

En todo ese tiempo he podido beneficiarme de su magisterio y disfrutar de su amistad. Son muchas y diversas las historias académicas, y no académicas, que hemos vivido y que hemos compartido, pero al celebrar su ochenta aniversario me doy cuenta de que estamos hablando de más de la mitad de su vida y de la práctica totalidad de mi vida académica, pues ese año de 1974 comencé los estudios de filosofía en la Universidad de La Laguna, universidad para la que Muguerza había obtenido, no sin dificultades político-administrativas, una plaza de profesor permanente.

Lo que significaron para aquella institución los cinco años de permanencia y el intenso trabajo de Muguerza allí está por escribirse. Aunque el reconocimiento como Doctor Honoris Causa con que le honró la Universidad de La Laguna en marzo de 2007, a iniciativa de la Facultad de Filosofía, sea ya un indicador tenue de una deuda enorme como se pone bien de manifiesto en la nota laudatoria escrita para la ocasión por Pablo Ródenas¹, la obligación principal la tenemos los y las estudiantes que por aquellos años nos movíamos a su alrededor recibiendo sus sugerencias académicas, su estímulo intelectual y el apoyo personal.

¹ Utray, Pablo José Ródenas. “Laudatio: Javier Muguerza en Canarias. (El legado de una lección moral).” *Laguna: Revista de filosofía* 22 (2008): 13-22. Accesible desde [http://publica.webs.uil.es/upload/REV%20LAGUNA/22%20-%202008/01%20\(Pablo%20R%C3%B3denas%20Utray\).pdf](http://publica.webs.uil.es/upload/REV%20LAGUNA/22%20-%202008/01%20(Pablo%20R%C3%B3denas%20Utray).pdf)

En conversación reciente con el actual Rector de la Universidad de La Laguna, Antonio Martinón Cejas,² y el de la Universidad de Alcalá, el también canario Fernando Galván Reula, recordábamos la importancia de la presencia allí de Javier, y como de ello da testimonio el video sobre las protestas universitarias de mayo de 1976 en relación con la exigencia del segundo ciclo de los estudios de filosofía. El video se inicia precisamente con la presencia de un Muguerza joven, con su pipa y una clara disposición a ponerse al frente de unas justísimas reivindicaciones³. Por esa época Javier iba a cumplir sus primeros cuarenta años, hoy con ocasión de los cuarenta siguientes me resulta difícil separar los recuerdos de vivencias y las enseñanzas recibidas.

Mientras terminaba la redacción de estas páginas me llega la triste noticia del fallecimiento de Osvaldo Guariglia, filósofo argentino que estuvo muy relacionado con el Instituto de Filosofía del CSIC, particularmente en la época en que Javier era su director “en funciones”; de inmediato me viene a la memoria una anécdota que viví y en parte protagonicé en 1987 en Toluca (México) durante las sesiones del Congreso Internacional de Filosofía organizado por la Asociación Mexicana de Filosofía. En el trasfondo se encuentra parte de lo que quiero comentar sobre racionalidad y argumentación. Después de la cena en grupo, comenzamos a charlar sobre temas diversos, inevitablemente se comentaban los cambios políticos en España, los incipientes pasos de la democracia, el primer periodo del gobierno socialista, por supuesto las réplicas del sismo que asoló ciudad de México en 1985, los problemas de las luchas sociales en México y la recuperación democrática en Argentina, el gobierno de Alfonsín y, también, la sempiterna broma de Javier sobre su edad. Javier le decía a Guariglia que era algo más joven que él, cosa que Osvaldo no quería admitir y por ello Javier planteó al respecto una apuesta: quien la perdiese debía invitar a una botella de buen tequila. Propuso que ambos me entregasen sus pasaportes, para que yo mismo actuase de árbitro sin necesidad de mostrar en público los documentos y que al comprobar yo mismo las respectivas fechas de nacimiento en los pasaportes dijese quién era más joven y, consecuentemente, ganaba la apuesta. Obviamente ganó Muguerza pues en el pasaporte aparecía

² Quien participó activamente en los seminarios interdisciplinarios que Muguerza impulsó nada más llegar a La Laguna y de lo que dejó constancia Muguerza en su trabajo “La teoría de las revoluciones científicas” (1975) que apareció como introducción a la importante compilación de Lakatos y Musgrave (1965) *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Allí dice Javier: “Debo la mayor parte de mi información acerca de estos extremos ... a una ponencia presentada por mis compañeros de la Facultad de Ciencias José Luis Montesinos y Antonio Martinón en el Seminario de Ciencias y Humanidades del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Laguna”

³ El video puede verse en <https://www.youtube.com/watch?v=xDrOeUbx5iw>. Muguerza aparece en varias ocasiones, en particular del minuto 0:28 al 0:32 y del 27:05 al 27:18

claramente registrada como fecha de nacimiento el año de 1939, dato que, como sabemos, era tres años posterior a su nacimiento efectivo. Desde luego estaba detrás una historia de guerra, violencia incivil, destrucción de archivos, etc. Muguerza había nacido en julio de 1936. Como algún amigo comentó, posiblemente sentía auténtica desazón al ver su fecha de nacimiento vinculada a fecha tan cruel. En su Carta al foro coineño sobre la memoria histórica (2010)⁴, se hace una profunda y emotiva reflexión sobre lo que supusieron aquellos acontecimientos para su propia vida y cómo nos corresponde hoy confrontarnos con la memoria de aquellos sucesos. Resulta muy elocuente la referencia a Jaime Gil de Biedma:

Un por entonces joven poeta familiarmente procedente del bando vencedor en la contienda, pero no obstante disconforme con la situación que le había tocado en suerte vivir, dejó escritos estos versos que hubieron luego de mover a la reflexión a gentes más jóvenes de análoga procedencia familiar:

“De todas las historias de la Historia
sin duda la más triste es la de España,
porque termina mal (...)”.

Terminar mal podía querer decir en nuestro caso dejar abiertas las heridas si es que no añadirles otras nuevas, hurgar en ellas despiadadamente e impedir a fin de cuentas su cicatrización sometiéndolas a la implacable acción de esa sustancia corrosiva que es el rencor.

Lo mismo que la repetición de unas palabras que había dicho años antes

“(…) Mi familia está enterrada bajo el altar mayor de la Iglesia de San Juan y los nombres de sus caídos figuraron durante muchos años en la correspondiente lápida conmemorativa de uno de los muros de ese templo, mientras que los del otro bando nunca figuraron en ella y con frecuencia ni tan siquiera se sabe dónde se hallan sepultados sus restos (...)”. Reitero hoy una vez más esas palabras, que solamente pretendían llamar la atención sobre la falta de equidad con que en nuestro país se encuentra aún repartido ese derecho elemental de todo ser humano que es el derecho de enterrar a sus muertos y celebrarles duelo, derecho representado de manera ejemplar a lo largo de tantos siglos de nuestra cultura, desde Sófocles a María Zambrano, por la figura trágica de Antígona.

La gran mayoría de los presentes conocía el dato fehaciente de la fecha de nacimiento de Muguerza, y parte de la historia que resumía, pero todos seguimos la broma. Incluso Osvaldo Guariglia, quien con toda gallardía y altitud de

⁴ El breve texto puede leerse completo en http://www.fundaciongarciaaguera.org/Javier-Muguerza_CartaForoMemoriaHistoricaCoin.php.

miras reconoció que había perdido, invitó a la correspondiente ronda de tequilas. Se habían establecido unas normas y se aceptaba la correspondiente resolución del caso, aceptando una cierta teoría más bien alejada de la verdad como correspondencia. Durante años hemos seguido celebrando la broma y más de una vez lo hemos hecho poniendo en tensión la clave kantiana sobre el no mentir, que tan del gusto de Guariglia era.

Establecer un criterio a satisfacer, para una vez alcanzado proceder a la decisión, forma parte de la racionalidad mínima que inevitablemente deberíamos contemplar en nuestras prácticas, pero eso no significa que nos quedemos tranquilos con nuestras decisiones.

La discusión sobre la moralidad de nuestros actos sigue presente y seremos nosotros, en la soledad de nuestra consciencia, quienes definitivamente tendremos que emitir un juicio sobre esa moralidad. La conexión entre la moralidad y la decisión no se entendería bien si no establecemos alguno de los nexos entre esos dos ámbitos. Uno de esos nexos, que me parece que Javier bien podría aceptar, lo podemos encontrar en el ámbito de la argumentación teniendo en cuenta que un componente fundamental de la condición humana (más allá de la naturaleza humana) es la construcción de agentes argumentativos.

A veces se insiste al comentar la obra de Muguerza en la existencia de un periodo analítico, vinculado a la filosofía de la ciencia y la lógica, tras el cual se daría paso a una etapa de filosofía moral. En otros momentos me he referido a que, en mi opinión, esa es una interpretación inadecuada que deja fuera los principales ejes de tensión de la reflexión que han sido nucleares de su pensamiento. No voy a insistir aquí en ello, entre otras cosas porque no hace mucho⁵ que he abordado un problema central, el del individualismo ético, y sus conexiones con problemas ontológicos y metodológicos que están también operando en la reflexión de Muguerza sobre la ciencia. Lo que ocurre con Muguerza es que es un filósofo de amplio espectro que de manera insistente ha roto las barreras disciplinares que se han tratado de establecer en el seno de la reflexión filosófica contemporánea.

En una nota en recuerdo de Bertrand Russell, publicada en 1970 en *Cuadernos para el Diálogo*, decía Muguerza que a la filosofía analítica le habían tildado de filosofía unidimensional. Si ese era el caso:

Pocos filósofos se habrán hecho menos acreedores al calificativo de «unidimensional» que Bertrand Russell. Quienquiera que recuerde sus llamadas de atención sobre el futuro del pensamiento libre en nuestra sociedad industrial, sus ad-

⁵ J. Francisco Álvarez(2014): “El individualismo ético como defensa de la igualdad”, *Isegoría*, 50, pp. 225-243

vertencias ante el advenimiento de la amenaza tecnocrática, su incitación a la socialización del ocio y los modernos recursos para la plena realización del hombre –todo ello perfectamente compatible, por lo demás, con un vehemente entusiasmo por la ciencia y la técnica y un no menos vehemente aborrecimiento de la metafísica de Hegel–, no tendrá otro remedio que considerarle como el representante más ilustre de lo que tal vez cabría llamar *la otra dimensión de la «filosofía unidimensional»*.⁶

Una mirada poco atenta estaría tentada de aplicar a Muguerza una similar crítica de unilateralidad, sobre todo si trata de mostrar supuestas etapas radicalmente diferentes de su producción intelectual. Pero ello no le haría justicia ni al filósofo moral ni al filósofo de la ciencia. Estamos ante un filósofo pluridimensional, de amplio espectro. Lo que caracteriza su producción, desde mi punto de vista, es esa amplitud de miras. No se puede comprender bien su posición respecto a la filosofía moral si no es atendiendo a su posición respecto a la ciencia. Y desde luego, no se puede concebir su filosofía de la ciencia sin una comprensión precisa de su filosofía moral, de su filosofía social e incluso de sus compromisos metafísicos. Su tesis doctoral sobre la conceptografía de Frege nos puede poner en antecedentes; sin duda fue un trabajo de tanta exigencia intelectual que seguramente se ha apoderado de Javier durante toda su vida. En 1975 me dejó un ejemplar de su tesis y fue mi lectura de verano, junto a sus traducciones de Russell y algunos textos de Occam y Hume que me había recomendado leer.

Con el tiempo me atrevería a decir que el individualismo ético defendido por Muguerza es una fuente inagotable de solidaridad superadora del solipsismo al considerar a los otros semejantes como seres individuales capaces de razonar. En particular y, sobre todo, capaces de argumentar. En este mismo núcleo conceptual se encuentra para mí la razón de la aceptación plena del imperativo categórico kantiano por parte de Javier Muguerza. En estos momentos me encuentro trabajando sobre la alternativa del disenso como herramienta conceptual para abordar aspectos centrales del discurrir de la práctica tecnocientífica contemporánea, algunos avances espero presentar en el encuentro internacional sobre filosofía política de la ciencia, que para el próximo septiembre y en nombre de la Asociación Filosófica de México está organizando nuestro común amigo y filósofo mexicano Ambrosio Velasco.

El seminario de ciencias y humanidades, que durante los años de estancia lagunera impulsó Muguerza, animaba a un estudio atento de la historia de la ciencia y estimulaba el enfoque transdisciplinar. Entre las diversas cosas que allí

⁶ Muguerza, Javier: “Adiós a Bertrand Russell”, Cuadernos para el Diálogo, n° 77, 1970 págs. 37-39.

aprendí quizás lo más importante fuese la actitud de plena disponibilidad de Muguerza a compartir abiertamente el conocimiento, con una total apertura y libre accesibilidad que hoy podría calificarse como actuar de acuerdo con una licencia Creative Commons 4.0. Más de una vez he recordado con nostalgia el papel de mediador que en mi caso ha jugado Muguerza en relación con muchas personas que han influido o ayudado en mi trabajo académico como Miguel Ángel Quintanilla, Juan Carlos García-Bermejo, Ulises Moulines, Ludolfo Paramio, Fernando Salmerón, León Olivé y, por supuesto, Luis Vega, Ana Hardisson o Ángela Sierra. Ahora bien, como le gusta decir a Javier, mejor es no discurrir por esa vía porque lo peor de la nostalgia es que la de ahora ya no es como la de antes.

En la corta nota introductoria a mi tesis doctoral (1984) escribí hace ya más de 30 años unas palabras dirigidas a mi director de tesis y que hoy repito aún más convencido que entonces: “El Dr. Javier Muguerza Carpintier ha ejercido su tarea de dirección efectiva más allá de la concreta realización de esta tesis. Con sus actitudes personales e intelectuales, Javier Muguerza me ha demostrado en la práctica, desde que siendo su alumno le conocí en 1973, que la libertad (no sólo de investigación) suele estimular la contrapartida de responsabilidad personal y, fuera de toda mezquindad, exige el reconocimiento de las deudas contraídas sean intelectuales o de otro tipo. Los agradecimientos pierden su posible carácter retórico cuando son expresión íntima de nuestra forma de conceptualizar la realidad”.

Y terminaba con la frase que me permito la licencia de repetir: “Hasta qué punto las, aparentemente neutrales, cuestiones de teoría de la ciencia pueden influir en nuestras actitudes ético-políticas es tema que dejamos totalmente abierto”. Desde luego no sabría decir, ni siquiera hoy, qué parte de esa opinión era debida a la influencia directa de los trabajos y opiniones de mi director de tesis y qué parte era fruto de una reflexión personal, que se iba alejando críticamente del marxismo ortodoxo y avanzaba hacia los espacios de la filosofía de la ciencia de inspiración más o menos analítica y que incluso llegó a coquetear con el término marxismo analítico. He seguido discutiendo con Javier esas cuestiones y llegando a la conclusión de que las influencias que ejercen nuestras concepciones generales del mundo sobre nuestras posiciones de valor son muy relevantes, tanto, al menos, como lo son las influencias que nuestros valores morales tienen sobre el tipo de teoría que estamos dispuestos a sostener y articular. No hay una correlación directa entre los dos campos, desde luego no pasamos del ser al deber ser de manera simple y directa pero no son ámbitos totalmente separados: los canales de influencia son muchos y variados.

Más de una vez me han preguntado por qué marché de La Laguna y quizás sea esta una buena ocasión para vencer la timidez y decirlo abiertamente.

Principalmente lo hice para poder seguir trabajando con Javier Muguerza y con Luis Vega. Ese paso, en épocas en las que no teníamos internet ni correo electrónico, me facilitó el encuentro con un amplio y diverso grupo de investigadores en su mayoría muy impregnados de la actitud flexible, abierta y renuente al sectarismo que ejercitaba Muguerza. Posiblemente no todo es positivo en la conformación de los grupos de investigación y las colectividades académicas, pero vale la pena recordar el papel activo y estimulador del trabajo colaborativo, aún con las especificidades individuales del trabajo filosófico y la reflexión atenta a la propia conciencia, que en toda ocasión Muguerza ha tratado de impulsar. Al menos quiero decirlo para que no escriban sobre ello solamente plumas malévolas que incluso quieren utilizar rencorosamente, como crítica *ad hominem*, el hecho de que muchos de los investigadores seamos funcionarios del Estado o hayamos superado oposiciones, como, por cierto, lo han hecho prácticamente todos los profesores desde primaria a universidad en este país, incluyendo a varios de los autores de esas críticas. Que el funcionariado posiblemente no sea el modelo contractual que mejor pueda servir para potenciar la capacidad docente e investigadora de nuestras universidades, no quiere decir que la precariedad contractual, las instituciones privadas y la gestión empresarial sean la clave para incrementar la calidad de nuestro trabajo.

“Hoy el contramaestre está sobrio” podría ser el lema y la malsana estrategia argumentativa de esas lenguas bífidas que quieren sembrar la duda cuando no tienen ningún elemento objetivo de crítica y ataque.

En ocasión reciente y ante un comentario crítico que me permití hacer ante la situación política en España y en el que utilicé con intención exculpatoria la expresión “el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones”, con mirada profundamente irónica me señaló Javier Muguerza: “¿buenas?”. Desde luego no dudaba de que ese camino perverso fuese el subproducto derivado no intencional de actos intencionales y no de simples conexiones causales, pero ponía en duda que aquellos actos pudieran caracterizarse sin más de buenos. Los efectos no deseados de nuestras acciones son múltiples y variados, pero no simplemente resultan de cadenas derivadas de actos cargados de intencionalidad moralmente aceptable, bien pueden ser consecuencias no plenamente esperadas de actos totalmente reprobables.

Me sitúo lejos de planteamientos que hablan de neutralidad axiológica de la ciencia y muy lejos de quienes defienden que con la ciencia somos capaces de alcanzar un conocimiento objetivo con independencia del sujeto de conocimiento. Estos últimos es frecuente que digan que el problema ético, caso de encontrarse en algún lugar, se encuentra exclusivamente en las aplicaciones que hacemos de la ciencia, y que, si tiene importancia, en todo caso sería un pro-

blema a estudiar en relación con las tecnologías. Incluso hay quienes han sostenido que la posible mala aplicación de la ciencia (su maldad social) procede precisamente de su bondad epistémica.

Sin embargo, lo que pretendo defender es que en la misma construcción de la ciencia se plantean los problemas éticos, que estos son insoslayables. Por lo que se refiere al gran debatido tema de la racionalidad no ha sido infrecuente escuchar decir que el mejor ejemplo de racionalidad que tenemos es el de la ciencia y que, por ello mismo, se trata de extraer esa noción, caso de que parezca que tiene interés, de la práctica de la ciencia. No me parece una mala propuesta inicial, pero suponer que esto se logra desde una visión neutral sobre una ciencia neutral parece cuando menos doblemente ingenuo. En parte recuerda la tesis hegeliana (tan repudiada por Muguerza) de que todo lo real es racional. Parecería que el producto científico es el paradigma de lo racional y que no hay otra solución para los problemas generados por la ciencia que más ciencia y de la misma familia.

Desde mi punto de vista, la cuestión tampoco se reduce simplemente a que adoptemos una determinada posición moral y que ella nos conduzca a la realización de un tipo u otro de ciencia; al pensar y actuar así seríamos presa de una ingenuidad similar a la exhibida por quienes consideran la ciencia como una herramienta todopoderosa y sin valores.

El tema más bien consiste en que la ciencia se produce a partir de todo un conjunto de valores que no tienen justificación última y definitiva, pero que esa pluralidad de valores, con sus diversas ponderaciones, produce un tipo de resultados que no es unívoco ni tampoco se obtiene de manera determinista mediante algún supuesto universal y bien definido método científico. Sin embargo, ese procedimiento tentativo, plural, de inciertos cimientos, produce un conjunto de resultados más “eficaces” y una comprensión de la práctica científica “más adecuada” que aquel otro método ideal.

Se trata de entender que se procede a una constante selección de información a partir de principios no justificados plenamente, principios de deliberación y que con ellos construimos la ciencia. Esos principios que actúan en la construcción de la ciencia son selectores activos de información y dejan pasar unas informaciones e impiden que pasen otras. El resultado es un conjunto de relaciones efectivas para la práctica y que están orientadas por los fines que nos hemos planteado, incluso en ocasiones nos pueden hacer ver que podemos hacer otras cosas. Esas nuevas relaciones son las que constituyen a la ciencia, amplían nuestra capacidad de acción y por ello plantean y duplican los problemas éticos, amplían nuestra capacidad de acción y nuestra responsabilidad porque podemos hacer otras cosas. La responsabilidad del científico se encuentra en

el hecho mismo de que abre posibilidades de acción nuevas. Se amplía así el campo de la responsabilidad.

¿Por qué está estrechamente unida la ciencia y la ética? Desde mi punto de vista la noción de ciencia entendida como el establecimiento de relaciones bien se puede considerar como una extensión de la posición de Otto Neurath, quien consideraba la práctica de la ciencia como la elaboración de un mosaico en el que quienes contribuyen a él incluso pueden cambiar la estructura del mosaico. La idea de una ciencia que no pretende establecer una noción de verdad como correspondencia con los hechos, sino como el establecimiento de relaciones, transforma el problema de la comprensión y reconsidera los marcos estrechos de la predicción (por ejemplo, incluye a la predicción que se autocumple).

Nada más difícil pero nada más necesario que partir de una noción de racionalidad en la que se refleje del conjunto de la propuesta. Más que una teoría de la racionalidad es conveniente una teoría de la acción racional e, indirectamente, una propuesta sobre la razonabilidad. Una perspectiva naturalista de la acción racional debería tener en cuenta los procesos evolutivos y los elementos materiales, organizativos, reflexivos, de la experiencia científica. Sin embargo, no puede dejar de lado que estamos ante una práctica humana y social. La razonabilidad como condición humana.

Una rancia tradición filosófica parece decirnos que no se puede pasar del ser al deber ser. De cómo son las cosas a cómo deberíamos comportarnos. Sin embargo, defenderemos que la opción ética, en muchos casos, resulta previa y nos sirve de filtro de la información para elaborar incluso la noción de objetividad relativa a la posición. Si no tenemos en cuenta el marco axiológico desde el principio no podremos incorporar posteriormente dicha información, porque ya ha quedado fuera.

La noción de objetividad relativa a la posición (Amartya Sen) puede servirnos, por ejemplo, para comprender mejor la actividad científica, sobre todo en el periodo de la tecnociencia contemporánea. Resulta de interés para mostrar que los valores actúan en los diversos contextos de la actividad científica y que por ello es una tarea interesante la construcción de una axiología de la ciencia capaz de mostrarnos determinadas matrices evaluativas que constituyen la red en la que se urde, en la que se teje, el conjunto de prácticas sociales transformadoras que conforman la ciencia.

No pretendo hacer decir a Muguerza ninguna de las tesis que he tratado de señalar, simplemente he querido mostrar algunos caminos que me ha sugerido con sus escritos y su conversación. Por todo ello, gracias.

II

ADAGIOS INTELECTUALES

Javier Muguerza: un esbozo biográfico-intelectual y algunas paradojas

Javier Muguerza: a biographical-intellectual sketch and some paradoxes

CARLOS GÓMEZ

UNED

RESUMEN. Tras el anunciado esbozo biográfico, y tras apuntar un hilo de lectura de su obra, se repara en algunas de las paradojas que recorren la producción de Javier Muguerza: en lo referente a cuestiones de motivación de la ética, en su toma de posición entre filosofía analítica, teoría crítica frankfurtiana y existencialismo, y, finalmente, en lo que respecta al problema de la fundamentación de la ética.

Palabras clave: Javier Muguerza; Ética; motivación y fundamentación de la Ética; filosofía analítica; teoría crítica frankfurtiana; existencialismo.

ABSTRACT. Following the biographical sketch and after suggesting a guiding thread for reading his work, some of the paradoxes that the work of Javier Muguerza discusses are noted: paradoxes referring to issues of ethical motivation, the position he takes between analytic philosophy, Frankfurtian critical theory, and existentialism, and finally, regarding the problem of constructing the foundations of ethics.

Key words: Javier Muguerza; ethics; motivation and foundation of ethics; analytic philosophy; Frankfurtian critical theory; existentialism.

1

En diversas ocasiones me he ocupado de la obra de Javier Muguerza¹. En la contribución a este homenaje con motivo de su 80 cumpleaños, auspiciado por Ro-

¹ La primera se puede hacer remontar al Simposio internacional *La filosofía en Portugal y España*, celebrado en el Instituto de Filosofía del CSIC en diciembre de 1997, donde tuve una ponencia sobre “La ética en España: José Luis Aranguren y Javier Muguerza”. Una amplia reseña de *Desde la perplejidad* apareció como “La desconsolada tenacidad de la ética” (Gómez, 1991). En 1993 se publicó “La ética de nunca acabar. Entrevista a Javier Muguerza” (Gómez, 1993). En 2001 se celebró en la Universidad Complutense de Madrid (auspiciado asimismo por el Instituto de Filosofía del CSIC y el Colegio de Doctores y Licenciados de Madrid) el Congreso *Fragmentación y/o unidad de la razón. En torno a la obra de Javier Muguerza*, en el que mi conferencia versó sobre “La esperanza en la razón. A propósito de J. Muguerza”. Ese texto, con modificaciones, sirvió de base para “Individualismo y cosmopolitismo. El pensamiento ético-político de J. Muguerza”, que es donde más ampliamente lo he considerado y fue mi contribución (Gómez, 2006) al libro de J. F. Álvarez y R. Rodríguez Aramayo, eds., (2006), *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*. En 2007 se celebró en Madrid la *XV Semana de Ética y Filosofía Política*, en la que una mesa redonda, que tuve el honor de presidir, tributó un homenaje a Javier Muguerza con motivo de su nombramiento como Profesor Emérito, estando recogidas las intervenciones de los ponentes (C. Amorós, V. Camps, A. Cortina, C. Gómez, F. Quesada y C. Thiebaut, además del propio J. Muguerza) en *Laguna*, 22 (2008). También en mis *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX* (Gómez, 2002a), uno de los cuales es de J. Muguerza, realicé, en la “Introducción”, una presentación sucinta de su trayectoria intelectual (pp. 70-74).

berto Rodríguez Aramayo, actual director de *Isegoría*, tras un esbozo biográfico-intelectual, consideraré tan sólo algunos de los rasgos fundamentales de esa obra, sin entrar en análisis más pormenorizados –para los que remito a alguno de los que acabo de mencionar–, y concluir con algunas de las paradojas que la misma presenta.

Yo no sé si la filosofía, frente al paso seguro, tranquilo y burgués, es, como quería Ortega, “puro heroísmo teórico”. Pero en la navegación filosófica de Javier Muguerza, y pese al desenfado estilístico de muchos momentos, hay tensiones e incertidumbres no resueltas y que incluso se tienen por irresolubles, en muchas de las cuales se recogen problemas clásicos tratando de elaborarlos a la altura de nuestro presente. Y, claro, esa navegación no siempre es entonces reposada, sino, a trechos, un tanto tempestuosa o habiendo de vencer contratiempos y dificultades. En el lenguaje de los antiguos marineros “segunda navegación” era la que, en ausencia de viento, las velas no se henchían y había que avanzar a golpe de remo. Platón recurrió a esas imágenes para referirse a dos navegaciones distintas: la primera era la realizada a favor de las concepciones antiguas, mientras que la segunda, más esforzada, representaba el intento de encontrar su propia posición y, por tanto, era más zozobranante, como hecha sobre una balsa:

Pues acerca de estos temas, a mí me parece Sócrates, como seguramente a ti, que saberlos de un modo claro en la vida es imposible o algo difficilísimo, pero el no comprobar a fondo lo que se dice sobre ellos o desistir de hacerlo antes de examinarlos por todos lados es propio de cobardes. Por lo cual, sobre esas cuestiones hay que lograr una de estas cosas: o aprender de otro cómo son o descubrirlas por uno mismo, y si ninguna de las dos resulta posible, tomar la explicación mejor y más difícil de refutar de entre las humanas y embarcarse en ella como sobre una balsa, para surcar, navegando, la existencia. (Platón, *Fedón*, 85c-d).

Cuando publicamos nuestro libro *La aventura de la moralidad* (Gómez y Muguerza, 2007), le sugerí a Javier que incluyéramos en la portada una reproducción de *La balsa de la Medusa*, de Théodore Géricault, idea que acogió con agrado. Y es que, como advertíamos en el Prólogo, lo de “aventura” no habría que tomarlo en el sentido de un reclamo adolescente, que de ninguna forma responde ya a la edad de los autores, sino “a la entraña de lo que la tarea moral comporta, en su doble vertiente de riesgo y de ilusión, de protesta y de propuesta” (*Ibid.*, p. 18). “Aventura”, en efecto, tal como lo define el *Diccionario* de la Real Academia, es “una empresa de resultado incierto”. Y es quizá esa incertidumbre la que Géricault, aprovechando el incidente del naufragio de la fragata francesa Méduse, frente a las costas de Mauritania en 1816, acertó a plas-

mar en la obra, transida de tensiones sin solución –como las que, en otro orden de cosas, nos ofrecen algunos pasajes de la cercana *Eroica* de Beethoven–, tanto en los planos distribuidos en el cuadro (de los muertos, que aparecen tendidos y desnudos abajo, a las figuras sentadas y abatidas que nos conducen hacia la parte superior, en la que algunos, erguidos y reclamando ayuda, mantienen aún la esperanza de ser rescatados) como en la composición general del mismo en forma de aspa, de manera que la mirada del espectador es reclamada por fuerzas antagonistas: los marineros que agitan sus trapos pidiendo socorro a algún posible navío o a algunas personas en tierra y el viento que hincha la vela en dirección contraria. Esto es, la tensión entre el posible auxilio que los llevara a la orilla, a la salvación, y la fuerza de los elementos que los arrastra mar adentro hacia la perdición. La lucha entre la esperanza y la desesperación, la vida y la muerte.

Bien, yo espero que la balsa a la que se refiere Platón no siempre esté en una situación tan comprometida como la de *La balsa de la Medusa*, porque entonces, y dado que a casi todos los engulló el mar, apañados vamos. Pero, por apacible que nuestra navegación filosófica y vital sea, difícilmente se podrán evitar las inseguridades e incertidumbres que nos ligan a contingencias –sociales, intelectuales, biográficas– imposibles de cancelar. Y aunque a todos nos gustaría que se cumpliera en nuestra vida el lema que figura en el escudo de armas de la ciudad de París, *Fluctuat nec mergitur*, “Navega, pero no se hunde”, lo cierto es que una navegación de ese tipo siempre comporta riesgo y, a veces, hasta una cierta sensación de naufragio, aun cuando, en ausencia de determinación, también hace posible la belleza de nuestra libertad finita, que serían como los cabos o extremos entre los que nuestra travesía se ha de realizar.

Pues vayamos con algunos de los surcos de la de Javier Muguerza.

2

Javier Muguerza Carpintier nació en Coín (Málaga) el 7 de julio de 1936, pocos días antes de que estallase en España la Guerra Civil². Ésa que Unamuno calificó de incivil y que a los pocos días de comenzar le dejó huérfano de padre. Luis Muguerza Bernal, de ascendencia vasca, ejercía de farmacéutico en la localidad y era más bien apolítico. Procedía de una familia monárquica, otrora carlista; una familia, pues, de derechas –con algunas excepciones–, pero no fas-

² En Coín se ha formado un grupo de Filosofía, que viene celebrando bianualmente desde 2002 diversas Jornadas Filosóficas, en las que han participado, además de profesores de Enseñanza Media y de diversas universidades andaluzas, Celia Amorós, Victoria Camps, Francisco Fernández Buey y el propio Javier Muguerza, entre otros.

cista ni falangista. El 13 de agosto de 1936, el abuelo de Javier Muguerza fue asesinado sin juicio previo, junto a cuatro de sus hijos, entre ellos, el padre de Javier. Este hecho marcaría profundamente su posterior evolución: andando el tiempo, y pese a ser él hijo de los vencedores, apoyaría con denuedo la reconciliación con los hijos de los vencidos (además de intentar trabar contacto con la filosofía en el exilio y en general latinoamericana), la denominada política de reconciliación nacional, a la que en ese momento prestaba su apoyo el Partido Comunista de España, en alguna de cuyas células militó Javier Muguerza por algún tiempo, sin considerarse marxista (más bien tan sólo “compañero de viaje”) y menos aún filosóficamente marxista.

La familia se trasladó a Madrid, donde Muguerza cursó el bachillerato en el Colegio del Pilar, regentado por marianistas, y que era uno de los colegios predilectos de las clases acomodadas madrileñas, del que saldrían después un buen número de relevantes cargos públicos, también de la posterior democracia. Aunque el adolescente Javier era un magnífico estudiante, su carácter contestatario hizo que fuese expulsado del mismo, encontrando refugio durante el último curso en el Colegio Estudio, de carácter liberal y laico, heredero de la Institución Libre de Enseñanza, dirigido entonces por Jimena Menéndez-Pidal. En él tuvo como profesor de Filosofía a Antonio Rodríguez-Huésca, discípulo de Ortega, y pudo asistir, en el Instituto Internacional de Boston, dependiente de la embajada estadounidense, y con el que el colegio mantenía excelentes relaciones, a conferencias de Julián Marías. Tras cursar un año de derecho y realizar un viaje a Alemania (Marburg y Frankfurt), sería finalmente Filosofía la licenciatura que habría de seguir en la Universidad Central, luego denominada Complutense.

En el libro de Roberto Mesa *Jaraneros y alborotadores*, se documentan los sucesos de febrero de 1956, que constituyen las primeras protestas estudiantiles de importancia frente al régimen franquista. En la nota policial *Grupos activos de comunistas e institucionistas en la Universidad de Madrid*, de 10 de noviembre de 1955, se daba cuenta de las “actividades de dichos grupos en relación con la preparación del Congreso de Escritores Jóvenes y con el homenaje laico a Ortega”, lo que al régimen le parecía nefando, citándose como *capitoste* comunista a Enrique Múgica Herzog, mientras que como “jefe de los estudiantes institucionistas” aparecía un joven de “magnífico expediente académico, llamado Javier Muguerza”. La nota continúa señalando que, con un grupo de amigos, había fundado una revista poética llamada *Aldebarán*, en recuerdo de Unamuno, y que estaba en continuo contacto con los profesores del Colegio Estudio e incluso, a través de Rodríguez-Huésca, con algunos exiliados. En conjunto, “son gente desorientada, pero con buena intención, comen-

zando por el institucionalista Javier Muguerza. Lo peor es que van a hacer el juego a los mayores”. El objetivo de los institucionalistas es “organizar un grupo republicano bien preparado profesionalmente en todos los aspectos, a fin de intervenir inteligentemente cuando tengan ocasiones propicias” (Mesa, 1982, pp. 30-39).

En los disturbios de 1956, el Colegio Estudio y el Instituto Internacional de Boston fueron asaltados por un grupo de falangistas. Mientras tanto, Javier Muguerza, que era delegado de Filosofía en la Facultad, fundó la Asociación Universitaria de Filosofía, de la que formaban parte, entre otros, Fernando del Val, Fernando Sánchez Dragó y Alberto Saoner. Algunos de los miembros de la célula del Partido Comunista en la que se había integrado asistieron, en agosto de 1957, al Congreso Mundial de la Juventud, celebrado en Moscú, siendo detenidos a su vuelta y, en consecuencia, Javier Muguerza habría de pasar un año en la cárcel de Carabanchel, lo que le llevaría además a perder el pasaporte y, por tanto, a no poder salir de España hasta la muerte del dictador. Todo lo cual no le impidió concluir su licenciatura en 1963 con premio extraordinario. De su talante por aquellos años puede dar idea el comentario que, mucho tiempo después, durante un Congreso celebrado en México, me hizo su gran amigo Alberto Saoner, Catedrático de Filosofía Política en la Universidad de Baleares: “Javier Muguerza era entonces un chico matriculosísimo –es decir, con muchas Matrículas de Honor–, izquierdosísimo, abiertamente anticlerical y, llegado el caso, todo lo impertinente que se pudiera ser”.

Ayudante de Ángel González Álvarez, que había heredado a Ortega en la cátedra de Metafísica, Javier Muguerza glosaría mucho más tarde con cariño su figura, pese a la distancia ideológica entre ambos, y sin tanto afecto –más bien “sin rencor, pero con ira” no exenta de sentido del humor– el de la Facultad y la Sociedad Española de Filosofía:

En realidad, con don Ángel no hacía falta ninguna reconciliación, pues se trataba de una persona de derechas a la que la política, en el fondo, le traía completamente sin cuidado. Un día me manifestó su temor de que la masa vociferante de estudiantes que se manifestaba por los pasillos de la Facultad pretendiese impedir una conferencia del profesor Louís de Raeymaecker, canónigo de Lovaina autor de plúmbeos textos de filosofía que en aquella época circulaban con profusión entre nosotros, y no olvidaré la sensación de alivio que experimentó al asegurarme yo que lo que los manifestantes pretendían no era sabotear al pesadísimo canónigo loveniense sino tan sólo derribar el régimen de Franco. Desde un punto de vista filosófico, se mostraba sinceramente convencido de que la neoescolástica había venido a cerrar el paréntesis de la modernidad, restaurando y consolidando la tradición de la filosofía perenne, y creo que se hubiera sentido muy a gusto en el

mundo intelectual descrito –por lo demás, de modo admirable– en *La filosofía en la Edad Media* de Étienne Gilson: un mundo, después de todo, fielmente reproducido –con la fidelidad, esto es, de las caricaturas– en los debates de la Sociedad Española de Filosofía, donde piadosos seglares concelebraban con una caterva de frailes de todos los hábitos y pelajes, que se dirigían unos a otros llamándose Su Reverencia y discutían acaloradamente sobre los problemas más abstrusos. Por desgracia, no todo era allí pintoresquismo. Junto a personajes deliciosamente anacrónicos, no faltaban, como ya he dicho, inquisidores. Don Ángel, desde luego, no figuraba en esa nómina y nuevamente puedo aducir mi propio ejemplo. El año y pico que trabajé con él me dejó hacer literalmente lo que quise, como por ejemplo asistir con tanta o mayor asiduidad a los seminarios de Ética del profesor Aranguren que a los suyos de Metafísica. Como ayudante de Ontología, me encargó dar en clase algunos temas del programa, que desarrollé libremente... (Muguerza, 1992b, 224-225).

Fue González Álvarez quien firmó la dirección de su tesis doctoral que versaría sobre Gottlob Frege. Tras ausentarse de la Universidad una temporada, para concluirla, se reincorporó en 1965 como ayudante de José Luis López Aranguren, que, sin embargo, sería expulsado ese mismo año de la Universidad, junto a Enrique Tierno Galván, Agustín García Calvo y José María Valverde. No obstante, como Muguerza ha reconocido en múltiples ocasiones, sería ante todo Aranguren quien ejercería para él el papel de maestro, junto al que le gusta reconocer a José Ferrater Mora (Muguerza, 1990, p. 666)³, y, en la enumeración más amplia que conozco, además, Pedro Cerezo, José Gómez Caffarena (con quien estaría vinculado a través del Instituto Fe y Secularidad de Madrid, que reunió a filósofos, sociólogos, psicoanalistas y teólogos de muy diversas tendencias, gracias al clima de diálogo y apertura propiciado por Caffarena), Emilio Lledó, Víctor Sánchez de Zavala y José María Valverde (Muguerza, 2010b, p. 109). Un magisterio, el de Aranguren, que acabaría de canalizar sus intereses hacia la Ética. La voz queda y dubitativa de Aranguren contrastaba con la inflada oratoria de otros profesores, tanto como su apertura a la filosofía moderna y contemporánea (de Kant al neopositivismo, el marxismo, la fenomenología o el existencialismo) con el anquilosamiento repetitivo de la Escolástica recolada que solía entonces imperar:

La voz un tanto lánguida que brotaba de un cuerpo como el suyo –un cuerpo de faquir desparramado sobre la mesa gracias a la inverosímil elasticidad de un contorsionista– nada tenía que ver con la oratoria docente habitual en esos años, hie-

³ Nombrado Doctor *Honoris Causa* por la UNED, en 1986, sería Javier Muguerza quien leyera la *Laudatio*.

rática y altisonante como si se la impartiera desde un púlpito, sino fluía, por el contrario, distendida y coloquialmente, bajo la forma de un susurro dubitativo bastante más capaz de sugerir interrogantes que de apabullar a sus oyentes con contundentes conclusiones, pese a lo cual habría de consignar que los efectos que el simple estilo de Aranguren producía sobre la hueca solemnidad del discurso imperante resultaban decididamente perturbadores, si es que no subversivos, pues después de una sola de sus clases era prácticamente imposible seguirse tomando en serio las de la mayoría de sus colegas de Facultad (Muguerza, 1993, p. XXIV).

La expulsión de Aranguren fue seguida por la dimisión de Javier Muguerza, que se refugiaría en la asignatura de Fundamentos de Filosofía de la Facultad de Políticas y Económicas, en la que se encontraba un orteguiano, Paulino Garagorri. Pero el estado de excepción declarado en 1969 (que llevaría a Muguerza –y a otros profesores, como Elías Díaz– a estar desterrado unos meses en un pueblo de Albacete) no fue precisamente beneficioso y sólo el encargo del Claustro de la Universidad Autónoma de Madrid de organizar una Facultad de Filosofía de nueva planta permitió al profesor Carlos París, en colaboración con Javier Muguerza, abrir sus puertas a los proscritos y nuevas incorporaciones como las de Santiago González Noriega, Pedro Ribas o Fernando Savater. Tras esa “fundación”, Javier Muguerza obtuvo, pese a lo agitado de las oposiciones, que fueron recurridas, una plaza de Profesor Agregado en la Universidad de La Laguna, donde desarrolló un buen número de actividades, colaboró en la creación de una completa Facultad de Filosofía (incluido el Doctorado) y dejó un nutrido grupo de alumnos y colaboradores, que le siguen profesando gran afecto, como prueba el nombramiento de doctor *Honoris Causa*, que le fue concedido por esa Universidad en 2007, corriendo la *Laudatio* a cargo del profesor Pablo Ródenas.

Un episodio que nos puede dar un poco el tono de los avatares académicos fue la oposición a la cátedra de Metafísica de la Universidad Autónoma de Madrid, a la que, pese a haberla firmado, Javier Muguerza no pudo concurrir por haberle denegado la Secretaría General del Movimiento el certificado de adhesión a sus Principios. Muguerza interpuso un recurso solicitando la revocación de dicha negativa y pidió al tribunal, presidido por el miembro del *Opus Dei* Millán Puelles, la suspensión de la oposición hasta que se resolviera el recurso, petición que fue desechada. La manera de argumentar de Javier Muguerza tampoco habría de favorecerle, pues, entre otras cosas, decía:

No entro a discutir la oportunidad o inoportunidad de que un organismo tan aparentemente ajeno a cualquier clase de concernencias filosóficas como la Secretaría General del Movimiento tenga a su cargo la tutela de los altos destinos de

la Metafísica (Ontología y Teodicea). A lo sumo me permitiría señalar la incongruencia que supone ofender a mis colegas y compañeros de oposición con la expedición de un certificado de firme adhesión a estos o aquellos principios, cuando es bien sabido que las adhesiones de los filósofos a cualquier clase de principios –por fundamentales que sean– únicamente podrían ser dubitativas, inseguras y vacilantes. Por más que mis manifiestas preocupaciones metafísicas me impidan contentarme en política con algo menos que la realización del Reino de Dios sobre la Tierra, quien me conozca sabe que no tengo empacho alguno en definirme políticamente como un conservador moderado (línea Peel-Gladstone) y que, si no he dudado de mi aborrecimiento al fascismo, ello no ha sido tanto por considerarlo de derechas cuanto porque siempre he creído ver en él el exponente de una mentalidad incompatible con las mínimas exigencias del decoro intelectual⁴.

En 1977, se trasladó a Barcelona como catedrático de la Universidad Autónoma y allí pudo trabar e intensificar la relación con Manuel Sacristán y el grupo de *Mientras Tanto* (Francisco Fernández Buey, Antoni Domènech, Juan Ramón Capella), Eugenio Trías o Victoria Camps, hasta que en 1979 pasó a ocupar en Madrid la cátedra de Ética y Filosofía Política de la UNED, que serviría de embrión para la ulterior consolidación de la Facultad de Filosofía de dicha Universidad, de la que sólo se ausentaría ya durante un par de estancias en el extranjero y, sin abandonarla del todo –pues la frecuentaba a menudo–, durante la comisión de servicios de los años 1986-1992 para refundar el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), que desplegaría una magnífica labor y del que fue primer director, así como fundar y dirigir la prestigiosa revista *Isegoría*. Al jubilarse en 2006, fue nombrado Profesor Emérito de la UNED, en la que actualmente, desde 2012, es Profesor Colaborador Honorífico.

3

En los trabajos arriba citados y particularmente en “Individualismo y cosmo-politismo. El pensamiento ético-político de Javier Muguerza” (Gómez, 2006b), he analizado con algo más de detalle, que aquí no es posible, las líneas básicas de la trayectoria filosófica de Javier Muguerza. Bástenos ahora indicar que, tras su tesis doctoral, se consagró en principio a las teorías contemporáneas de la ciencia, como la de Th. S. Kuhn, a través de su estudio *La teoría de las revoluciones científicas* (Muguerza, 1975, 1998a), y a *La concepción analítica de*

⁴ El texto lo tomo de una fotocopia del diario *ABC*, que en su día me proporcionó el propio Javier Muguerza. Desgraciadamente, he podido comprobar ahora que en la misma falta la fecha de publicación, que no he logrado encontrar.

la filosofía, a través de una generosa selección de textos aparecida en Alianza Editorial (Muguerza, 1974), con amplia introducción del propio Muguerza que lleva por título *Esplendor y miseria del análisis filosófico*, y en la que ya era perceptible la distancia crítica que guardaba respecto a esa manera de entenderla y practicarla, aunque él mismo jugó un relevante papel en su puesta en circulación habitual en los medios filosóficos hispanos.

No será por lo demás la única ocasión en que los hermosos títulos de las obras de Javier Muguerza parafrasean –en muchas ocasiones para darles un giro muy distinto– el de obras clásicas. Si el de esta ocasión evoca tanto *Miseria de la filosofía* de Marx como *Miseria y esplendor de la traducción* de Ortega, su siguiente obra, *La razón sin esperanza* (Muguerza, 1977) parece remedar, sólo que invirtiéndolo, el de la conocida obra *El principio esperanza* de E. Bloch (Bloch, 1977-1980), con una cita del cual se abre: “La razón no puede prosperar sin esperanza ni la esperanza expresarse sin razón”. También *Desde la perplejidad* retoma, trastocándolo, la *Guía de perplejos* de Maimónides. Y, sin pretender un listado exhaustivo de esas inspiraciones, a los títulos ya comentados se podrían agregar: “De inconsolatione philosophiae” (Muguerza, 1976)/*Consolación de la filosofía*, de Boecio; “La profesión de fe del increyente: Un esbozo de (anti)teodicea” (Muguerza, 1995a)/La profesión de fe del vicario saboyano de Rousseau; “Cien años de veracidad” (Muguerza, 2007)/*Cien años de soledad*, de García Márquez (homenaje al padre Mindán Manero en su cien cumpleaños); “Habermas en el reino de los fines” (Muguerza, 2010c)/*Alicia en el país de las maravillas*, de Lewis Carroll, etc.

En cualquier caso, *La razón sin esperanza*, dedicada a José Luis L. Aranguren⁵, se presenta como una autocrítica de la razón analítica y abrió la cerrada discusión que se llevaba dentro de esos confines a su confrontación con otras corrientes y planteamientos, como el marxismo de la Escuela de Frankfurt y Ha-

⁵ El reconocimiento de Muguerza hacia Aranguren se ha manifestado en múltiples momentos. Cf., entre otros, Muguerza 1993, 1995b, 1996a, 1997b, 1997c, así como la amplia entrevista “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Encuentro con José Luis L. Aranguren)”, primero publicada en E. López-Aranguren, J. Muguerza, J. M. Valverde (1993), edición hoy agotada, y más tarde en el número 15 (1997) de la revista *Isegoría*, consagrado íntegramente a Aranguren, con ocasión de su fallecimiento; figura asimismo como epílogo de la antología de textos de Aranguren que preparé en 2010 (Gómez, 2010). Pero ese sostenido reconocimiento no implica, como se sostiene en el, por otra parte interesante, libro de Francisco Vázquez *La Filosofía española. Herederos y pretendientes* (Vázquez, 2009), que la figura de Aranguren sea “una construcción” de Muguerza. En las *Jornadas sobre la transición filosófica española*, celebradas en la Fundación Ortega de Madrid en junio de 2010, así se lo indiqué, pública y amicalmente, al autor, poniendo como ejemplo, sin ir más lejos, el mío propio, interesado ya en la filosofía de Aranguren, antes de conocer, o conocer apenas, a Javier Muguerza. Antonio García-Santesmases, compañero mío en la Facultad de Filosofía, se sumó a esa discrepancia y el propio Javier Muguerza no ha dudado en señalar que “en rigor se trató de todo lo contrario” (Muguerza, 2010b, p. 109).

bermas (que tanta literatura iba luego a desatar) y, por ahí, con la hermenéutica; las ciencias sociales, de la antropología a la historia; el racionalismo crítico de K. Popper y H. Albert, y un largo etcétera en el que se incluyen las primeras referencias en castellano a autores tan debatidos en décadas posteriores como John Rawls o Ch. Taylor. En conjunto, supone un alejamiento aún mayor de la razón analítica, pues, aun cuando dicha razón quería proclamarse heredera de la crítica kantiana, realizada con medios lingüísticos, lo cierto es que el grueso de sus cultivadores acabaría por descartar, por ilegítimas, cuestiones metafísicas e intereses de la razón a los que el propio Kant nunca volvió la espalda, si bien su canalización había de correr a cargo, más que del uso teórico de la razón, de su uso práctico y, por tanto, había de conectar la propia razón con postulados de esperanza, todo lo racional o razonable que se quiera, pero esperanza al fin y al cabo, de la que la razón analítica parecía desentenderse sin más –de ahí su calificación en cuanto razón *sin esperanza*–, abocando, de la mano de los positivistas terapéuticos, por ejemplo, a la ruina no sólo de la metafísica, sino de la propia razón⁶. Y aunque, para Javier Muguerza, la articulación entre las preguntas kantianas acerca de *¿qué debo hacer?* y *¿qué me es dado esperar?* es problemática, no por ello quería renunciar a la validez de las mismas, por más que éstas no encontraran resolución e incluso presentaran visos de ser irresolubles.

No obstante, quien creyera ver aquí las puertas abiertas para, remontando la aridez de la razón analítica, echar las campanas al vuelo –sean campanas eclesiásticas o civiles, se trate de entusiasmos escatológicos o intramundanos– habría pronto de decepcionarse. El inconformismo con la reducción positivista de la razón trataba, ante todo, de hacer prender el fuego de otros pro-

⁶ El alejamiento del que hablamos se observa asimismo bien en el amplio comentario que Muguerza realizó sobre la ética de Wittgenstein en “Las voces éticas del silencio” (Muguerza, 1992a), en el que procura resaltar la estirpe kantiana de Wittgenstein más que -o además de- la figura de “filósofo analítico” con la que se tiende a identificarle con excesiva frecuencia y exclusividad y donde, sin tener que apelar solamente a los excesos de la posición sintactista u otras similares, y aun reconociendo la influencia del segundo Wittgenstein en el desarrollo de la ética analítica posterior al tachar el prejuicio de que el lenguaje es algo único, J. Muguerza no ha dejado de preguntarse si semejante influencia no se habrá revelado acaso *demasiado* fecunda: “Ante la proliferación de obras de supuesta inspiración wittgensteiniana que llevaban por título los de *Ética y lenguaje*, *Análisis del lenguaje moral*, *La lógica del discurso moral*, etc., se ha podido decir entre irónica y consternadamente que el silencioso Wittgenstein hubo de promover, andando el tiempo, una auténtica algarabía. Pero, como alguna vez he recordado, de eso no cabe culpar a Wittgenstein, quien habría hecho suya la advertencia del Evangelio de San Mateo según la cual ‘de cada palabra vana que los hombres digan habrán de dar cuenta el día del Juicio’. Por lo que a mí respecta, desde luego, no quisiera estar ese día en el pellejo de más de uno de tales filósofos morales analíticos” (Muguerza, 1992a, p. 157).

blemas teóricos y otras urgencias prácticas “por debajo de la asepsia, la aridez y el prosaísmo” de esa razón analítica, y tras “desentumecer la yerta piel de la razón sin esperanza, avivarle el aliento de una cierta esperanza en la razón” (Muguerza, 1977, p. 64). Pero, por lo que a la razón se refiere, su legítima apertura a cuestiones e intereses sofocados por el ejercicio analítico de la misma, no era ninguna voz de alerta porque junto a esos problemas se avistara también la avenida de esperanza que nos condujera a su solución. Pues, aunque sería consolador pensar, con Bloch, que la razón es expresión de la esperanza, el libro se cierra con la pregunta de si la caracterización de la razón analítica como razón sin esperanza no habría de extenderse a la razón en cuanto tal, que es, sin embargo, según concluye, “con esperanza, sin esperanza, y aun contra toda esperanza, nuestro único asidero” (*Ibid.*, p. 289). Expresión en la que no creo difícil encontrar un eco del soneto unamuniano “Razón y fe”, aunque invirtiendo el sentido de Unamuno, para el que había que procurar ganar la vida que no fina y dejar huella “con razón, sin razón o contra ella”.

De esta forma, sin necesidad de reclamarse kantiano ni kantólogo, la impronta de Kant iba a ser cada vez más acentuada en el pensamiento de Javier Muguerza, al menos en lo que se refiere a los problemas que él legó a la reflexión posterior, entre los cuales la relación de la ética y la religión o, si se quiere, entre la razón práctica y los postulados de esperanza no ha sido desatendida, si bien, para Muguerza, esos postulados (a diferencia del de la libertad, que resulta imprescindible) no añaden un ápice a lo más característico de la ética kantiana, es decir, la categoricidad del deber que para nada requiere, según él, de ninguna teleología, por lo que la ética kantiana seguiría siendo la que es tanto si hubiera algo como si no hubiera nada que esperar (Muguerza, 1991a)⁷. Y aunque ello no niega necesariamente la posible apertura a una visión de esperanza, Muguerza se encuentra aquí más cerca de la nostalgia y el anhelo de Horkheimer que de la confianza blochiana en la llegada a una “patria de la identidad”, que, teológica o secularizada, nadie estaría en condiciones de asegurar. Ello no significa restar a la ética su ímpetu utópico, sólo que éste (al que gusta denominar “utopía vertical”) se caracteriza más por la exigencia que por el resultado, más por renovar en medio del curso de la historia la distancia entre el ser y el deber-ser que por la confianza en que ambos puedan alguna vez confluir en un estado de cosas cumplidamente apaciguador.

⁷ Entre nosotros el principal defensor de una visión de conjunto diferente es J. Gómez Caffarena, sobre todo en *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983. Sobre estas cuestiones puede verse también J. Muguerza y R. R. Aramayo, eds. (1989).

Estas y muchas otras cuestiones son abordadas en su densa y extensa obra *Desde la perplejidad*⁸, de la que aquí no cabe hacer siquiera un breve resumen. No obstante, y por apuntar tan sólo a uno de los hilos que la atraviesan, cabría decir que las tensiones entre universalidad y autonomía de los principios éticos –que es uno de los problemas heredados por la reflexión filosófica de los planteamientos kantianos y al cual han pretendido hacer frente, entre otras, las éticas discursivas–, lleva a Muguerza a recoger el aliento emancipatorio que en ellas anima, sin necesidad de plegarse a las propuestas de K. O. Apel o de J. Habermas. Por referirnos sólo a éste, Muguerza recela de los ribetes cognoscitivistas de la ética habermasiana y del supuesto de que la discusión acerca de la corrección de las normas que hayan de regirnos tenga necesariamente que desembocar en un consenso entre todos los afectados. Pues la inevitable presuposición –contenida en toda argumentación– de poder llegar a entender al otro no implica que hayamos de llegar a un entendimiento con él, pudiendo el diálogo desembocar asimismo en un pacto o compromiso –no necesariamente engañoso–, que canalizaría la violencia sin uniformizar puntos de vista irrecusablemente plurales.

De acuerdo con ello, más que en la primera de las formulaciones del imperativo categórico kantiano –la que se podría denominar el imperativo de la universalizabilidad, que es la que han tratado ante todo de trasponer dialógicamente las éticas discursivas–, Javier Muguerza ha puesto el énfasis en la segunda de esas formulaciones, aquélla que todavía no nos dice cómo hemos de obrar, pero sí al menos cómo no hemos de hacerlo, a saber, tratando al otro como un simple medio para nuestros intereses en el olvido de que todo ser humano es al mismo tiempo un fin en sí. Formulación a la que Muguerza propone denominar *imperativo de la disidencia*, porque sin necesidad de rechazar la regla de las mayorías como procedimiento de decisión política, impediría que cualquier mayoría, por abrumadora que fuere, pudiera alzarse por encima de la conciencia de cada cual. Ese imperativo, pues, no legitima a un individuo para imponer sus propios puntos de vista a una colectividad, pero sí para desobedecer cualquier acuerdo o decisión colectiva que vaya en contra de sus principios, los cuales no pueden ser sometidos a referéndum.

Con una visión más positiva de la libertad negativa y más negativa de la libertad positiva que la que Habermas mantiene, la crítica de Muguerza insiste en que, si bien de acuerdo con el giro lingüístico de la filosofía, el trayecto de la ética con-

⁸J. Muguerza, *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, FCE, 1990 (3ª ed., 1996). Algunos textos que podrían considerarse “borradores” han sido traducidos al alemán con el título de *Ethik der Ungewissheit* (Muguerza, 1991b). Una edición abreviada en trad. inglesa, *Ethics and Perplexity* (Muguerza, 2005).

temporánea podría dejarse definir como el que va de la conciencia al discurso, quizá tal viaje sea un viaje de ida y vuelta, pues, por múltiplemente condicionada que se encuentre, la conciencia es instancia irreductible de la ética⁹.

Individualismo ético (a no confundir con el individualismo ontológico ni metodológico), que posibilitaría una fundamentación disensualista de los derechos humanos –como la que Muguerza ha tratado de mantener en su trabajo *La alternativa del disenso*¹⁰– así como corregir los excesos comunitaristas de los que piensan estamos últimamente referidos al medio social o étnico que nos haya tocado en suerte vivir, por cuanto, sin olvidar los peligros de abstracción del proclamado universalismo ético, la atención o el enraizamiento en el contexto no tiene por qué atarnos a él. De ahí, en fin, que en la tensión entre universalidad y autonomía, de la que comenzamos hablando, sea *la autonomía la que alcanza el primado*, mientras que la universalidad, más que un punto de partida que idealiza nuestra realidad, sería la realización (si es que alguna vez se realiza) de un ideal¹¹.

4

Sin perseguir todos esos problemas, en el tono más coloquial del homenaje que se le ofreció en marzo de 2007 en la UNED de Madrid, con motivo de su nombramiento como Profesor Emérito de la misma, y en el que participamos Celia Amorós, Victoria Camps, Adela Cortina, Fernando Quesada, Carlos Thiebaut y yo mismo, que tuve el honor de presidir, me referí a lo que denominé “Las paradojas de Javier Muguerza”, y de aquel texto me sirvo, con ciertas modificaciones, para concluir ahora el nuestro.

⁹J. Muguerza, “De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?” (Muguerza, 1997a), en J. A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de J. Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, 63-110. El libro recoge las ponencias presentadas en el curso “La recepción de Habermas en España”, celebrado en El Escorial en 1994. A las intervenciones de J. A. Gimbernat y J. Muguerza se sumaron las del propio Habermas, C. Lafont, Th. McCarthy, I. Sotelo, F. Vallespín, A. Wellmer y L. Wingert. Cf. asimismo, del propio J. Muguerza, “El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal. (Una reflexión ético-jurídica sobre la ley y la conciencia)”, *Doxa*, 15-16 (1994), 535-559. De alguna de estas cuestiones me ocupé en Gómez, 2007.

¹⁰ “La alternativa del disenso”, en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, ed. de G. Peces-Barba, Madrid, Debate, 1989, 19-56. (La edición inglesa se encuentra en “The Alternative of Dissent”, ed. G. B. Peterson, *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. X, Cambridge, 1987).

¹¹J. Muguerza, “Primado de la autonomía. (¿Quiénes trazan las lindes del ‘coto vedado’?)”, en R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (eds.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995, 133-154. Se encuentra recogido, junto a “La alternativa del disenso”, en *Ética, disenso y derechos humanos. (En conversación con E. Garzón Valdés)*, Madrid, Argés, 1998.

Cuando finalicé mi licenciatura en Filosofía, que realicé después de la de Historia Contemporánea, en la Universidad Complutense de Madrid, obtuve una beca de investigación que me permitió realizar mi tesis doctoral. Mas el cerrado ambiente de nacionalcatolicismo que predominaba todavía —impasible el ademán— a esas alturas de mediados de los años 70 en aquella Facultad me hizo desistir del intento de integrarme en ella y realicé oposiciones a Instituto de Enseñanza Media, que al menos me garantizaban independencia económica e ideológica, aunque lamentaba que ello pudiera suponer mi despedida de la vida universitaria. No obstante, algunos años después, concursé a una plaza de profesor ayudante de Ética convocada por el departamento de Filosofía Moral y Política de la UNED, dirigido entonces por Javier Muguerza, y, para mi sorpresa —dado que no nos conocíamos y sé lo difícil que es entrar en esas condiciones en un equipo universitario—, la obtuve. Mejor dicho, yo sí le conocía y había leído alguna de sus obras, pero no había habido ocasión de que nos presentaran. De modo que cuando, después de resolverse el concurso a dicha plaza, fui por primera vez al Departamento me encontré con Javier Muguerza saliendo del despacho, casi en el pasillo, y me acerqué a él diciéndole: «Soy Carlos Gómez y aunque no nos conocíamos...». Pero no me dejó continuar, quizá por una cierta timidez a la que le resultara un tanto embarazoso partir de ese supuesto, o quizá porque temiera que me lo resultase a mí, el caso es que enseguida me respondió: “¡Claro, claro que nos conocemos!”. Y yo no iba a insistir en que no era el caso. Y le dejé seguir. (Bueno, después le he dejado seguir en muchas otras ocasiones). Estuvimos hablando poco tiempo, porque —raro en él— iba apresurado no sé adónde, me preguntó por mis intereses filosóficos, me comentó algo de los suyos y me dijo: «Dentro de unos días hacemos un aparte en el bar y comentamos más despacio todo esto». Efectivamente lo hicimos poco después y al rato de conversación en el bar del Consejo de Universidades, yo me encontraba cómodo, creo que él también y de algún modo era como si nos conociésemos desde hacía mucho tiempo. Aunque naturalmente el conocimiento habría de venir poco a poco después, a lo largo de estas más de tres décadas que desde entonces han pasado y en las que hemos tenido ocasión de encontrarnos en las actividades de la Facultad ante todo, pero también en congresos o encuentros realizados en diversas instituciones o lugares, así como en los paseos que, tras las actividades departamentales y a la caída de la tarde, hemos solido dar junto a algunos amigos, como Manuel Fraijó o Antonio Santesmases, a lo largo de una senda ancha y clara, jalonada de almendros y cerezos —que tienen plantados, cerca de allí, los estudiantes de agrónomos—, a la sombra del azul encorvamiento del Guadarrama. En cualquier caso, todo lo que sea pasar de una evocación para hablar en público de temas personales me causa por lo general una enojosa impresión, por lo que habré de evitarlos, sin evitar no obstante de-

cir que, en este cuarto de siglo amplio, esa relación ha sido en conjunto, o al menos para mí ha sido, francamente cordial. Claro que a lo largo de varios lustros también surgen interpelaciones y discrepancias, porque, como observara el clásico, *multas inappellatio dissolvit amicitias*, la falta de interpelación disuelve las amistades. Pero esas discrepancias las he procurado afrontar, para decirlo con un título de porte bergmaniano, cara a cara, lo cual da después una inmensa libertad para, «sin los cuidados graves de quien al ajeno arbitrio está atenido», de los que hablaba fray Luis, disentir (o consentir) sencillamente en función del propio criterio u opinión.

Pasando pues a los aspectos públicos de Javier, es decir, más a su obra que a su persona, aun cuando siempre sea difícil deslindar nítidamente entre ambas, creo que la mejor muestra del reconocimiento que esa su obra ha suscitado en mí es el haberla leído con interés e incluso haberla comentado en diversas ocasiones. Como ya he indicado, a esos comentarios remito a quien pudiera estar interesado, dado que no he de repetirlos en esta sección final, entre otras cosas porque eso de la repetición, sobre todo a alguien implicado en el mundo psicoanalítico como es mi caso (Gómez, 2002b), me temo que no se tomara en sus posibles sentidos heideggeriano o hegeliano, ni siquiera en el musical, sino más bien en el de la compulsión a la repetición que, como se sabe, fue el camino que más derechamente condujo a Freud a la postulación de las pulsiones de muerte, y, en la medida en que me es posible, yo prefiero tomar partido por las eróticas. En vez de repetir, pues, preferiría esbozar algo así como una *addenda*, que quizá podría dejarse recoger bajo el título «Las paradojas de Javier Muguerza». O, mejor, «Algunas de las paradojas de Javier Muguerza», porque si pretendiera enumerarlas todas me temo que vendría a ser algo así como el cuento de nunca acabar. Me contentaré con aludir a tres de ellas.

Quizá la más llamativa, y ya en alguna ocasión se ha advertido sobre la misma, resida en que siendo Javier Muguerza el abogado, el apóstol, el profeta, o como se prefiera denominarle, del disenso, después, no siempre, pero muy generalmente, no ahorra esfuerzos por los consensos (y ello ya desde su época de apuesta por la política de reconciliación nacional), lo que no deja de ser curioso. Curiosidad a la que quizá alguien pudiese considerar algo así como una vívida autocontradicción performativa, que yo ahora no valoro, sino que simplemente constato. Pero más allá del mundo de los constatativos y los performativos, quizá esa paradoja revele que, frente a lo que el propio Javier Muguerza defiende, no siempre es el descontento el motor más profundo de la ética. Es cierto que tal tesis la suele acompañar de la cita de un autor —o un personaje— que yo tiendo a traer a colación muy positivamente, como lo es Juan de Mairena, por lo que si Javier Muguerza se extravía en tal tesis —como alguna vez le he dicho y yo creo que ahí lo hace— lo hace en muy buena compañía.

Pero, solo o acompañado, no es preciso restarle importancia a la protesta ni grandeza a la moral del deber para convenir con Ortega —sin por eso resucitar sus desafueros ontologizantes y pindáricos— en que el deber es tan sólo el *Ersatz*, el sustituto de la ilusión, pues “hemos de hacer, siquiera por deber, lo que no logramos hacer por ilusión” (Ortega, 1972, 245). Pero las ilusiones —no siempre ilusorias, como Bloch se encargó en ilustrarnos y Freud no tuvo más remedio que conceder— van engendradas por el deseo y ahí es donde yo quería llegar, pues considero irrebasable antropológicamente —antropología psicoanalítica obliga— el carácter del deseo. Ciertamente que el deseo, en lo que tenga de aspiración a algo positivo, es siempre mucho más difícil de formular que la protesta, que viene a ser como su impresión en negativo. Pero la mejor decibilidad de ésta no implica su prioridad. Trasponiendo para mis intereses una célebre formulación a propósito de la libertad y la moral, yo diría que la protesta, la indignación incluso como quiere Tugendhat, pueden ser el primer testimonio de la actitud moral, pero no su razón esencial, o, dicho a la kantiana, el descontento sería la *ratio cognoscendi* de la actitud moral, pero el deseo sería su *ratio essendi*. Claro que de los deseos, temáticamente me refiero, Javier Muguerza ha querido saber muy poco, pese a que su obra, en muchos trechos, está transida de ellos. Por mi parte, tiendo a no mirar con recelo el mundo del deseo —sin dejar de considerar lo fácil y variado que es extraviarse en él— ni a incluirlo bajo la órbita de lo patológico, se entienda esto en sentido coloquial, psicoanalítico o incluso kantiano. Y creo que las críticas que de aquí pudieran derivarse a la obra de Javier Muguerza habrían de alcanzar, en realidad, también al propio Kant, sin que ello implique dar un fácil carpetazo a la moral del deber. Esboqué algo de esa situación en mi artículo “Defensa de la compasión, en contra de sus entusiastas” (Gómez, 1997) y más tarde en el análisis (Gómez, 2011) que realicé del libro *El gobierno de las emociones* de Victoria Camps (Camps, 2011). Comentando en cierta ocasión con Javier Muguerza algunos de esos problemas, a propósito de la crítica de Schiller a Kant, me respondió: “¡Ah, sí, pero es que yo soy un kantiano-schilleriano!”. Humorada que venía a reconocer la problemática, sin por ello adentrarse en sus vericuetos.

Pero lo cierto es que algo similar sucede con las orientaciones filosóficas preferentemente cultivadas por Javier Muguerza. De las tres grandes corrientes que se suelen diferenciar en el pensamiento filosófico del siglo XX, Javier Muguerza contribuyó crucialmente —aun si desde el principio, como vimos, con una distancia crítica que no haría sino aumentar— al estudio e implantación en España de la filosofía analítica; se ha ocupado asimismo ampliamente del marxismo, sobre todo en su versión frankfurtiana, y también lo ha hecho de la hermenéutica, siquiera sea en esa versión de la hermenéutica ofrecida por K. O. Apel. Y sin embargo, de lo que yo estimo que es su actitud filosófica más de fondo, que

no sé si cabría calificar de existencialista, pero sí de carácter existencial, no ha dicho apenas nada. Un talante que estimo se encuentra cada vez más nítidamente presente desde *La alternativa del disenso*, por ejemplo, a su *Primado de la autonomía* o a su reciente «Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?)», por citar tan sólo unos cuantos jalones en los que ese afloramiento cobra cada vez, aunque oblicuamente siempre, más fuerza. Tono existencial que ha persistido como el bajo continuo que acompaña a la melodía, aunque los temas de ésta sean otros, quizá porque, como en tantas ocasiones, de lo más íntimo no se habla. Si es que no todo queremos achacarlo a la paradoja.

En todo caso, cercano a la paradoja, pero yendo incluso más allá de ella, para ceñir la última a la que me quiero referir, es la actitud que mantiene con el dichoso problema de la fundamentación. Quizá, desde sus confesadas incertidumbres, en *La razón sin esperanza*, respecto al tránsito del *es* al *debe* a sus últimas publicaciones, no haya habido problema que más le haya preocupado, como alguna vez he tenido ocasión de comentar con Victoria Camps. Y sin embargo, cada vez que lo nombra es como si no le cupiese más remedio, como si fuese un subproducto de la argumentación, cuando en realidad la ha estado guiando durante páginas y páginas. Si uno lee desde este punto de vista sus *Venturas y desventuras de la ética comunicativa*, capítulo centrado en definitiva en la *Ética del discurso* habermasiana, que no en vano se subtitula «Notas para un programa de fundamentación» (Habermas, 1985), Javier va demorándose en la teoría de la razón, después en la teoría del lenguaje, que no es sino la otra cara de la moneda, se ocupa de esa difícil pieza que es la teoría kantiana del reino de los fines, en definitiva no deja de plantearse durante cientos de páginas no sólo la pregunta qué debo hacer, sino incluso por qué debo hacer lo que debo. Mas cuando finalmente la aborda de modo frontal parece como si no hubiese estado hablando de ello y que si al cabo lo hace es porque no puede evitarlo, pues en ética *qué le vamos a hacer*, dice como condescendiendo, no es fácil prescindir de las cuestiones fundamentales pero, dado que todavía es más difícil esquivarlas que resolverlas, no tengo inconveniente en responder (la condescendencia sigue), etc., etc., etc. Aunque los precedentes como se ve son ya reveladores, debió decidir realizar un *tour de force* cuando se animó a calificar de fundamentalistas —¡nada menos!— a los que se preocupan por el tema de la fundamentación. (Como si él no lo hiciese y como si el intento de fundamentar, esto es, de dar razones —sean más o menos concluyentes—, no fuese el mejor antídoto frente a cualquier veleidad fundamentalista). La primera vez que le oí semejante disparate (pues, ¿de qué otro modo podría considerarlo?) fue en un curso de verano de la UNED, celebrado en su sede de Ávila. Yo le había presentado y estaba junto a él en la mesa, y en la tercera o cuarta fila se encontraba también Adela Cortina (Cortina, 1985), que nos acompañaba durante

el curso, y con la que me crucé una mirada de estupor cercana a la indignación (sí, en este caso a la indignación, no a la ilusión) porque semejante dislate lo dijese con tal desparpajo ante los alumnos. Naturalmente intentamos llamarle al orden, pero más valiera no haberlo hecho, porque eso le pone en el disparadero y le lleva a la fruición. Y así, en el último escrito que al respecto le conozco (Gómez y Muguerza, 2007, cap. 9) se despacha bien a gusto calificando todos los neologismos que propone de simples barbarismos, aunque evita el más obvio de todos, que quizá fuese el de fundamentador, así como recurrir a una perifrasis, expedientes más socorridos que equiparar el fundamentalismo con la preocupación por lo fundamental. A la que, para no quedarse corto ni andarse con remilgos, en otras ocasiones ha calificado de reflexión con «funda-mental», esto es, algo así como si los que se preocupan por la cuestión de la fundamentación pensasen con preservativo (entre los cuales, supongo, habría que incluir a Habermas, Apel *e tutti quanti*). Pero qué le vamos a hacer, de las perplejidades y obstinaciones de las que hablaba con su famoso amigo Zalantzamendi ahí le sale el obstinado, *l'ostinato*.

Mas como prometí no hacer un catálogo de todas las paradojas y obstinaciones de Javier Muguerza, querría concluir tan sólo señalando que, en diálogo con muchos de los problemas cardinales de nuestro tiempo, tal diálogo no sólo se establece con sus versiones europeas y usamericanas, sino asimismo con las propuestas en España y otros países latinoamericanos, según lo muestra su interés por las obras de José Gaos, Fernando Salmerón, Luis Villoro o Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros, o la empresa de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* –dirigida por Manuel Reyes Mate, León Olivé, Osvaldo Guariglia y Miguel Ángel Quintanilla– y de la que ha sido uno de sus principales promotores. A lo que es preciso agregar las diversas “fundaciones” académicas y universitarias que ayudó a poner en marcha, las revistas en las que ha colaborado y dirigido (*Isegoría*, especialmente) o el apoyo a la consolidación institucional del *Feminismo filosófico* y otras materias que discurren desde la *Filosofía de la Religión* a la *Filosofía de la Ciencia y la Tecnología*. Así, de diverso pero persistente modo, la andadura filosófica de Javier Muguerza testimonia la vitalidad de la discusión filosófica y ética en nuestro país, que en muy buena medida él ayudó a fraguar y consolidar.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, J. F. y Rodríguez Aramayo, R., eds. (2006): *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Bloch, E. (1977-1980): *El principio esperanza*, trad. de F. González Vicén, Madrid, Aguilar, 3 vols.. (Hay reed. en Madrid, Trotta).
- Camps, V. (2011): *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder.
- Cortina, A. (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*, Salamanca, Sígueme.
- Fraijó, M. y Masiá, J., eds. (1995): *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- Gimbernat, J. A., ed. (1997): *La filosofía moral y política de J. Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Gómez, C. (1991): “La desconsolada tenacidad de la ética”, *Sistema*, 101 (1991), pp. 105-121.
- Gómez, C. (1993): “La ética de nunca acabar. Entrevista a Javier Muguerza”, *Disenso*, 2 (1993), pp. 10-12.
- Gómez, C. (1997): “Defensa de la compasión, en contra de sus entusiastas”, *Sistema*, 139 (1997), pp. 45-66.
- Gómez, C. (2002a): *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 5ª reimp. 2012.
- Gómez, C. (2002b): *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Madrid, Biblioteca Nueva-Asociación Psicoanalítica de Madrid.
- Gómez, C. (2006): “Individualismo y cosmopolitismo”, en J. F. Álvarez y R. Rodríguez Aramayo (2006), pp. 449-478.
- Gómez, C.: (2007): “Una reivindicación de la conciencia (De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral)”, *Isegoría*, 36 (2007), pp. 167-196.
- Gómez, C. (2010): *José Luis L. Aranguren. Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*, Madrid, Trotta-UNED.
- Gómez, C. (2011): “Razones y emociones”, *Isegoría*, 45 (2011), pp. 765-770.
- Gómez, C. y J. Muguerza, eds. (2007): *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*, Madrid, Alianza, 5ª reimp. 2013.
- Gómez Caffarena, J. (1983): *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad.
- Habermas, J. (1985): “Ética del discurso, Notas sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. García Cotarelo, Barcelona, Península, pp. 57-134.
- López-Aranguren, E.; Muguerza, J.; Valverde, J. M. (1993): *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Madrid, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.

- Mesa, R. (1982): *Jaraneros y alborotadores. Documentos sobre los sucesos estudiantiles de febrero de 1956 en la Universidad Complutense de Madrid*, Madrid, Editorial Complutense.
- Muguerza, J., (1974): “Esplendor y miseria del análisis filosófico”, en J. Muguerza, ed., *La concepción analítica de la filosofía. I*, Madrid, Alianza, pp. 15-138.
- Muguerza, J. (1975): “La teoría de las revoluciones científicas. (Una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia)”, en J. Muguerza, ed., *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, pp. 13-80.
- Muguerza, J. (1976): “De inconsolatione philosophiae”, en M. A. Quintanilla, ed. (1976), pp. 162-183.
- Muguerza, J. (1977): *La razón sin esperanza. (Siete trabajos y un problema de ética)*, Madrid, Taurus, 2ª ed. 1986.
- Muguerza, J. (1989): “La alternativa del disenso”, en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, G. Peces-Barba ed., Madrid, Debate. (Se encuentra recogido asimismo en Muguerza, 1998b).
- Muguerza, J. (1990): *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, FCE, 4ª ed., 2006.
- Muguerza, J. (1991a): “Kant y el sueño de la razón”, en C. Thiebaut, ed. (1991), pp. 9-36.
- Muguerza, J. (1991b): *Ethik der Ungewissheit*, Freiburg-Munich, Karl Alber.
- Muguerza, J. (1992a): “Las voces éticas del silencio”, en C. Castilla del Pino, ed. (1992), pp. 125-163.
- Muguerza, J. (1992b): “Ángel González Álvarez (1916-1991)”, *Isegoría*, 5 (1992), pp. 223-226.
- Muguerza, J. (1993): “José Luis L. Aranguren en el recuerdo”, *A Distancia, Cuadernos de cultura*, pp. XXII-XXVIII.
- Muguerza, J. (1994): “El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal. (Una reflexión ético-jurídica sobre la ley y la conciencia)”, *Doxa*, 15-16 (1994), pp. 535-559.
- Muguerza, J. (1995): “La profesión de fe del increyente. Un esbozo de (anti)teodicea”, en M. Fraijó y J. Masiá, eds. (1995a), pp. 185-213.
- Muguerza, J. (1995b): “El largo viaje ético de Aranguren”, *El País*, 4 de marzo de 1995.
- Muguerza, J. (1996a): “Los puntos suspensivos”, *ABC* de 18 de abril de 1996.
- Muguerza, J. (1997a): “De la conciencia al discurso: ¿Un viaje de ida y vuelta?”, en J. A. Gimbernat, ed. (1997), pp. 63-110.
- Muguerza, J. (1997b): “La herencia de Aranguren”, *Anuario 1996, Difusora Internacional Planeta-De Agostini*, p. 112.
- Muguerza, J. (1997c): “L’individu davant l’ètica pública”, *Aula de Ciència i Cultura, 1 (per una cultura democràtica. Les dimensions polítiques de la moral contemporània. Homenatge al Prof. J. L. L. Aranguren)*, pp. 83-93.

- Muguerza, J. (1998a): “La introducción de Kuhn en España. (Una visión retrospectiva)”, en C. Solís (1998), pp.75-93.
- Muguerza, J. (1998b): *Ética, disenso y derechos humanos. (En conversación con Ernesto Garzón Valdés)*, Madrid, Argés.
- Muguerza, J. (2005): *Ethics and Perplexity. Toward a Critique of Dialogical Reason*, ed. De J. R. Welch y J. L. Doran, Amsterdam-Nueva York, ed. Rodopi (Value Inquiry Book Series).
- Muguerza, J. (2007): “Cien años de veracidad”, *Isegoría*, 36 (2007), pp. 370-374.
- Muguerza, J. (2010): “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Encuentro con José Luis L. Aranguren)”, en C. Gómez (2010), pp. 371-410.
- Muguerza, J. (2010b): “Una mirada atrás y otra adelante. (Respuesta a Francisco Vázquez)”, *Daímon*, 50 (2010), pp. 105-114.
- Muguerza, J. (2010c): “Habermas en el reino de los fines”, *Télos*, Vol. XVII/2, (2010), pp. 55-89.
- Muguerza, J. y Rodríguez Aramayo, R., eds. (1989): *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Madrid, Tecnos.
- Ortega y Gasset, J. (1972): *¿Qué es filosofía?*, Madrid, revista de Occidente, 8ª ed.
- Rodríguez Aramayo, R., Muguerza, J. y Valdecantos, A., eds (1995): *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós.
- Solís, C. (1998): *Alta tensión. Historia, filosofía y sociología de la ciencia. Ensayos en homenaje a Th. S. Kuhn*, Barcelona, Paidós.
- Thiebaut, C., ed. (1991): *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica.

Javier Muguerza: de la analítica a la ética¹

Javier Muguerza: From Analytic Philosophy to Ethics

ENRIQUE BONETE PERALES

Universidad de Salamanca

RESUMEN. Son tres las “críticas” que el pensador español Javier Muguerza ha ido construyendo a lo largo de cuarenta años de producción filosófica, desarrolladas en sus escritos más importantes: crítica de la razón analítica, de la razón dialéctica y de la razón dialógica. En rigor, no estamos ante tres periodos de su biografía intelectual. No hay rupturas. Se trata más bien de preocupaciones constantes en sus reflexiones desde comienzos de los setenta. Es en el marco de la ética y de la teoría política donde ha construido Muguerza una posición filosófica más personal, que evoluciona desde un enfoque analítico a la defensa moral del disenso. Se apuntan en este breve ensayo tres de los rasgos principales de su itinerario intelectual: 1) Sócrates o la filosofía como debate, 2) Kant o el imperativo de la disidencia, 3) Aranguren o el magisterio sin escuela.

Palabras clave: filosofía analítica; diálogo; giro ético; ética discursiva; consenso; disidencia; autonomía; conciencia moral.

ABSTRACT. Over forty years of philosophical production, the Spanish thinker Javier Muguerza has developed three critics along his main Works, namely: critique of analytic, dialectic, and dialogical reason. Strictly speaking, they do not constitute three different periods of his intellectual biography. There are not clear cuts. Rather, they constitute three constant concerns from the 1970s on. Muguerza has built a more personal philosophical approach in relation to ethics and political theory, which has evolved from an analytic approach to a defence of moral dissent. This brief essays points out three of his philosophical journey's main traits: 1) Socrates or philosophy as debate, 2) Kant or the imperative of dissent, 3) Aranguren or Magisterium without school.

Key words: analytical philosophy; dialogue; ethical turn; discursive ethics; agreement; dissent; autonomy; moral conscience.

En Coín (Málaga) nació Javier Muguerza, de antecedentes vascos y andaluces. Era el año 1936, de infausto recuerdo. Su itinerario filosófico se inició en las aulas de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid –primero como estudiante y después como ayudante del catedrático de

¹ La primera versión de este texto: E. Bonete, “El itinerario filosófico de Javier Muguerza”, en M. Garrido y N. Orringer (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, pp. 777-782.

Ética, por entonces, J. L. Aranguren— en las que, a comienzos de los sesenta, empezó a destacar como joven filósofo, de formación lógica y analítica (su tesis doctoral versó sobre Frege). Ha sido catedrático de Filosofía Moral en la UNED, habiendo profesado antes en La Laguna y Barcelona. Amplió estudios en las universidades de Frankfurt y Marburgo así como en la de Nueva York y en el *National Humanities Center* (Carolina del Norte). Fue fundador en 1990 de *Isegoría*, y director durante años de esta prestigiosa revista de filosofía moral y filosofía política, editada por el IFS del CSIC (Madrid).

A modo de esquema interpretativo —no exento de cierta simplificación— cabría afirmar que tres son las “críticas” que Muguerza ha ido construyendo a lo largo de cuarenta años de producción filosófica, desarrolladas en sus tres escritos más importantes: “crítica de la razón analítica” (*Esplendor y miseria del análisis filosófico*, 1973)², “crítica de la razón dialéctica” (*La razón sin esperanza*, 1977)³ y “crítica de la razón dialógica” (*Desde la perplejidad*, 1990)⁴. En rigor, no estamos ante tres periodos de su biografía intelectual. No hay rupturas. Se trata más bien de preocupaciones constantes y entreveradas en sus reflexiones desde comienzos de los setenta. Conviene anotar, por ejemplo, que la última de las críticas, *Desde la perplejidad*, incluye las dos anteriores, pues la presencia del “giro lingüístico” en las éticas dialógicas, así como su inspiración neomarxista o frankfurtiana, no es del todo desechable. Sin embargo, el marco en el que Muguerza ha construido una posición filosófica más personal ha sido al desarrollar a finales de los ochenta un llamativo “giro ético” en sus escritos. La crítica minuciosa a los presupuestos y las implicaciones de la ética dialógica está en el trasfondo de las propuestas de Muguerza: un individualismo ético de base kantiana, un imperativo de la disidencia y una “fundamentación disensual” de los derechos humanos (esbozadas en diversos escritos, pero concentradas las tres propuestas en el texto de la *Tanner Lectures* presentado en 1988 para ser debatido por numerosos filósofos)⁵.

² “Esplendor y miseria del análisis filosófico” (1973), Introducción extensa (propiamente un libro) a la antología de textos en torno a *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 15-138.

³ *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977. Para una crítica de esta obra, especialmente lo referente al polémico “preferidor racional”: E. Bonete Perales, *Éticas contemporáneas*, Tecnos, Madrid, 1990, cap. V, pp. 244-257.

⁴ *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, F.C.E., Madrid, 1990.

⁵ J. Muguerza, “La alternativa del disenso. En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos”, en el volumen colectivo editado por G. Pecés-Barba, *El fundamento de los derechos humanos*, Ed. Debate, Madrid, 1989, pp. 15-56. La conferencia de Muguerza y las intervenciones críticas de los demás filósofos fueron presididas por el prestigioso filósofo del derecho de Oxford, H. L. Hart. Hay traducción inglesa por Philip Silver “The Alternative of Dis-sent”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. X, Cambridge University Press, 1989.

Imposible resulta en tan breve espacio referirme con cierto rigor a alguna de las tesis filosóficas más originales de Javier Muguerza. Me propongo sólo apuntar tres de los que considero rasgos principales del itinerario filosófico de este pensador, tan elegante en su estilo literario como fino en su argumentación, siempre sazónada de ironía mordaz. La combinación de una erudición filosófica poco común, una escritura impecable y una lucidez crítica demoledora, han convertido los escritos muguerzianos en una de las cumbres de la reflexión ética de las últimas décadas en lengua castellana. Me limitaré, pues, a reseñar las tres presencias filosóficas constantes en su trayectoria intelectual: 1) Sócrates o la filosofía como debate, 2) Kant o el imperativo de la disidencia, 3) Aranguren o el magisterio sin escuela.

1. *La filosofía como debate*: El debate intelectual ha caracterizado en gran medida la extensa obra de Muguerza, desde sus primeros escritos de inspiración analítica a comienzos de los setenta hasta sus últimas reflexiones presentadas en las ya célebres “Conferencias Aranguren” a mediados de 2007 en la Residencia de Estudiantes del CSIC ante numerosos asistentes, filósofos de diversas generaciones y áreas de conocimiento, que versaron sobre un problema realmente atrevido en nuestro marco intelectual: el horizonte metafísico de la ética. El modo de escribir muguerziano, en esencia, se construye debatiendo –siempre amistosamente– con o contra alguien. La mayoría de sus publicaciones busca disenter de alguna posición intelectual dominante, de alguna tesis sustancial a la que pretende proponer una alternativa poco común. En Muguerza, escribir es debatir, pensar es criticar, filosofar es dialogar. Sócrates es su maestro, los juveniles diálogos platónicos su modelo discursivo. No sorprende que uno de sus más bellos textos sea “De Inconsolatione Philosophiae” (recogido en *Desde la perplejidad*, pp. 53-86), ficticio diálogo entre personajes que representan tres corrientes filosóficas contemporáneas: analítica, neomarxismo y neonietzscheanismo⁶. Un irónico Sócrates está entre los protagonistas. El espíritu dialogante de Muguerza ha sido acreditado con el transcurrir de los años, desde su docencia en la Autónoma de Madrid, hasta su presencia en los debates del Instituto de Filosofía (C.S.I.C.), sin olvidar sus estancias como catedrático de Ética en La Laguna, Barcelona y UNED. En tales contextos la polémica filosófica –oral y escrita– ha sido inherente a su modo de articular razonamientos en foros públicos, no sólo con pensadores españoles y latinoamericanos, sino con filósofos alemanes o norteamericanos. Ya en uno de sus primeros escritos

⁶ La primera versión de este original texto se publicó en M. A. Quintanilla (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Sígueme, Salamanca, 1976 (reeditado bajo el mismo título en KRK Ediciones, Oviedo, 2010).

más notables, *Esplendor y miseria del análisis filosófico*, tras mostrar su reconocimiento a J. L. Aranguren y J. Ferrater Mora por haberle iniciado en la Analítica, recordaba en el prólogo a la primera edición una experiencia intelectual muy expresiva de su modo de “vivir” la filosofía durante décadas:

En el Seminario del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid tuve ocasión de discutir durante los últimos tres años, más de una vez hasta la extenuación, los pros y contras del análisis filosófico y –para ser exactos- de todo lo humano y lo divino. Guardo un recuerdo imborrable de aquellas sesiones, en las que profesores y alumnos acababan convirtiendo poco menos que en cuestiones personales los más abstrusos temas sometidos a debate (y, si bien se piensa, ¿qué otra manera habría de interesarse de verdad por la filosofía?).

No es extraño que varios lustros después el afán polemista de Muguerza perdurase. Un filósofo del derecho tan agudo como el argentino E. Garzón Valdés, comienza un texto crítico con algunas tesis muguerzianas de los años ochenta en estos términos:

Conozco pocos filósofos en lengua castellana que dominen con tan soberana e inteligente erudición la problemática de la ética contemporánea como Javier Muguerza. Menor aún es el número de quienes exponen sus ideas con analítica claridad y toman posición frente a otras corrientes filosóficas, impulsados no sólo por el placer intelectual de la polémica, sino también por el afán de formular propuestas que contribuyen a una mayor vigencia del respeto a la dignidad humana en la complicada vida de nuestras sociedades. Los escritos de Muguerza son, en este sentido, ejemplares⁷.

2. *El imperativo de la disidencia*: Además del debate como modo de filosofar, otro rasgo no menos destacable de las obras de Muguerza lo encontramos en la presencia continuada de Kant, el filósofo de la “razón práctica”. Constituye el trasfondo, por no decir el motor, de sus aportaciones originales a la ética y a la teoría política. El filósofo alemán, en la articulación de sus tres célebres principios éticos (universalización, autonomía, dignidad), ha de ser contemplado como el inspirador del individualismo ético defendido por Muguerza en numerosos escritos de los años ochenta y noventa. Cabe afirmar que el viejo Kant está presente en la bien construida crítica de Muguerza a los excesos del consensualismo actual. Con lo cual, el célebre viaje que propugnaba la ética discursiva desde la conciencia del deber kantiano –individual– al procedimenta-

⁷ J. Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Ed. Argés, Madrid, 1998, p.87.

lismo dialógico –democrático–, ha de emprenderse ahora de vuelta, según Muguerza. La reflexión ética ha de retornar a su núcleo temático: la conciencia personal, sin la cual no hay acciones propiamente morales. Del “diálogo con otros” que busca el consenso hemos de volver al “diálogo consigo mismo”, impulso del disenso. He aquí, pues, el viraje personal de un pensador un tanto solitario en su propuesta teórica: de la ética del discurso a la ética de la conciencia. Ahí radica el “imperativo de la disidencia”, el “decir no” cuando está en juego la dignidad de la persona. Algunos capítulos de su libro *Desde la perplejidad* siguen esta senda de vuelta al primado de la autonomía sobre el de la universalización. Kant es el filósofo más citado en este volumen de 700 páginas, con varias ediciones a sus espaldas, algo inaudito en el panorama filosófico español⁸. Lo cual nos da una idea de la difusión de esta obra no sólo entre nosotros, sino igualmente en países como Argentina o México –donde ha impartido en diversas ocasiones conferencias y cursos–. Este modo de pensar *desde* Kant, *con* Kant y *más allá* de Kant (e incluso *contra* Kant, si es necesario) forma parte de la estrategia argumentativa de Muguerza al tratar problemas éticos relevantes. Un botón de muestra extraído de su crítica a la razón dialógica:

Así como la humanidad se resuelve, éticamente hablando, en individuos, los individuos, y sólo ellos, tienen derecho a usufructuar la perspectiva de la humanidad. Un individuo nunca podrá legítimamente imponer a una comunidad la adopción de un acuerdo que requiera de la decisión colectiva, pero se hallará legitimado para desobedecer cualquier acuerdo o decisión colectiva que atente –según el dictado de su conciencia– contra la condición humana. La concordia discorde, en consecuencia, no sólo habrá de hacer lugar al desacuerdo en el sentido de la falta de acuerdo o de consenso dentro de la comunidad, sino también al desacuerdo activo o disidencia del individuo frente a la comunidad. Pues si la humanidad representaba el límite superior de la ética comunicativa, el individuo representa su límite inferior y constituye, como aquélla, una frontera irrebasable (Desde la perplejidad, p. 333).

3. *El magisterio sin escuela*: A nadie se le escapa la presencia –implícita o explícita– del profesor Aranguren en los escritos de Muguerza, desde aquellos de temática analítica, hasta los últimos, abiertos a cuestiones declaradamente metafísicas, tal como testimonian las “Conferencias Aranguren”⁹. Rasgo constante del itinerario intelectual de Muguerza ha sido su habilidad para desarrollar con

⁸ Este libro, con cuatro ediciones, ha sido considerado como “uno de los textos más importantes de la filosofía en lengua española de la segunda mitad del siglo XX”, J. Muñoz, *Diccionario de Filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid, 2003, p. 608.

⁹ J. Muguerza, “Ética y Metafísica”, *Isegoría*, n° 41, 2009 (Madrid), pp. 11-68.

nueva terminología ideas esbozadas por Aranguren. Se ha definido en numerosas ocasiones como su discípulo:

cosa que soy siquiera en el sentido, un tanto complicado, en el que es menester decir que se es discípulo-no-escolástico-de-un-maestro-que-detesta-la-idea-de-crear-escuela... A lo que hay que añadir que Aranguren no ha sido lo que se dice un maestro cómodo. Aranguren, que jamás pretendió tener discípulos, tampoco acostumbraba a dar reposo a quienes pretendíamos serlo... Aranguren siempre iba por delante y a endiablada velocidad...¹⁰.

Si bien es difícil calibrar la influencia del profesor Aranguren en quienes nos dedicamos hoy a la ética en nuestro país, lo mismo se podría afirmar de Muguerza. A él se debe en gran medida el impulso del área de Filosofía Moral en la universidad española durante estos últimos treinta años. Al igual que su maestro, nunca ha pretendido formar escuela. Pero la presencia de Muguerza en numerosos foros académicos, sus conferencias, sus debates públicos, tanto en España como en Latinoamérica y EE.UU. le han convertido, con el paso de los años, en uno de los mejores exponentes de la ética en nuestro país, de renombre internacional. Algunos de sus escritos han sido traducidos al alemán y al inglés¹¹. Sin pretender formar escuela, muchos lectores y oyentes de sus reflexiones han accedido a la revisión de la filosofía actual de la mano de Muguerza. Sus tesis ético-políticas suelen ser analizadas minuciosamente por diversos pensadores españoles y latinoamericanos¹². Su sombra está omnipresente en el panorama filosófico-moral de las universidades españolas, y la ética le ha servido de plataforma para incursionar a su vez en otras áreas, desde la filosofía de la ciencia¹³ a la filosofía de la religión¹⁴, pasando por la filosofía del de-

¹⁰ Prólogo al libro de E. Bonete, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989, p.11.

¹¹ Selecciones de partes del volumen *Desde la perplejidad* se han traducido bajo el título *Ethik der Ungewissheit*, Albert Verlag, Friburgo-Munich, 1990 y *Ethics and Perplexity: Towards a Critique of Dialogical Reason*, Rodopi, Ámsterdam-Nueva York, 2004.

¹² El mejor ejemplo es, sin duda, el volumen colectivo de más de 500 páginas editado por R. R. Aramayo y J. F. Álvarez, *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Ed. Plaza y Valdés, Madrid-Méjico, 2006. Y más recientemente, el número monográfico de Homenaje a Javier Muguerza en *Laguna. Revista de Filosofía*, nº 22 (2008), en el que se exponen diversas reflexiones sobre la obra y personalidad de este filósofo por parte de destacados intelectuales.

¹³ A. Gómez, "El pensamiento de J. Muguerza en filosofía de la ciencia", *Laguna*, nº 22 (2008), pp. 87-96.

¹⁴ M. Fraijó, "El cristianismo ante el problema del mal. Carta a un amigo increyente", en *Disenso e incertidumbre*, op. cit., pp. 87-138.

recho¹⁵. No es exagerado afirmar que el magisterio de Aranguren en la ética escrita en castellano ha sido en parte heredado por el profesor Muguerza¹⁶. En el prólogo (escrito en 1987) a *Desde la perplejidad* afirma sobre su maestro:

Casi nadie de cuantos en España se interesan por la Ética y sus aledaños deja de deberle algo a Aranguren, pero, en lo que a mí concierne, no es exageración declarar que se lo debo prácticamente todo... Y, como todo el mundo sabe, Aranguren no es tampoco un maestro que tolere la fidelidad escolástica, sino que más bien siempre ha alentado la infidelidad de sus discípulos. Dejando a un lado mis dislates, de los que en ningún caso cabría hacerle responsable, añadiré tan sólo, pues, que hasta mis discrepancias con él son fruto de su magisterio (pp.10-11).

De modo semejante, salvando las distancias y los años, los numerosos discípulos de Muguerza no forman escuela alguna, se hallan sobre todo entre los más duros críticos de sus escritos, entre quienes polemizan con él tanto en público como en privado, entre quienes leen sus obras para “disentir”, las estudian para rebatir, las critican, en el fondo, para agradecer su estímulo intelectual. Entre ellos, modestamente, me encuentro.

BIBLIOGRAFÍA

- Bonete, E., *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989.
- Bonete, E., *Éticas contemporáneas*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Muguerza, J. (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1981.
- Muguerza, J., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.
- Muguerza, J., *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, F.C.E., Madrid, 1990.
- Muguerza, J., “La alternativa del disenso. En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos”, en G. Peces-Barba (ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Ed. Debate, Madrid, 1989, pp. 15-56.
- Muguerza, J., *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Ed. Argés, Madrid, 1998.

¹⁵ Para una visión de conjunto de ésta y otras aplicaciones filosóficas véase: C. Gómez, “Introducción” a *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 69 ss.

¹⁶ En términos de V. Camps: “Fue ciertamente la obra y la enseñanza de José Luis Aranguren lo que dio el primer empuje académico a la ética. Javier añadió algo más: hizo todo lo que pudo para convertirla en una de las ramas más potentes de la filosofía”, en “La impronta filosófica de Javier Muguerza”, *Laguna. Revista de Filosofía*, nº 22 (2008), p. 111.

Muguerza, J., “Ética y Metafísica”, *Isegoría*, nº 41, 2009 (Madrid), pp. 11-68.

Rodríguez-Aramayo, R. y Álvarez, J. F., *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Ed. Plaza y Valdés, Madrid-México, 2006.

De José Luis Aranguren a la generación de Javier Muguerza. Ética y política en la filosofía española

From José Luis Aranguren to Javier Muguerza's generation.
Ethics and Politics in the spanish Philosophy

ANTONIO GARCÍA SANTESMASES

UNED, Madrid

RESUMEN. En este trabajo de homenaje a Javier Muguerza trato de establecer una conexión entre el magisterio de José Luis Aranguren y su influjo en la generación de Javier Muguerza. Los diez años que transcurren entre 1.956 y 1.965 (fecha de su expulsión de la cátedra) son decisivos para comprender la evolución del pensamiento político español contrario a la dictadura. José Luis Aranguren, Enrique Tierno Galván y Manuel Sacristán van a constituir las tres escuelas de pensamiento más importantes a la hora de construir una alternativa cultural y política a la dictadura.

Una alternativa que va a tener continuidad en múltiples nombres; entre ellos sobresalen Javier Muguerza, Elías Díaz y Francisco Fernández Buey. Frente a la tesis de una generación sin maestros los tres muestran que hubo referentes decisivos para ir reconstruyendo las perspectivas del cristianismo de izquierda, del socialismo democrático y de un marxismo abierto a los nuevos movimientos sociales.

Palabras clave: Ética; Política; poder; resistencia; liberal; libertario.

ABSTRACT. In this work of Javier Muguerza's tribute, I try to establish a connection between the teachings of Jose Luis Aranguren and its influence on the Javier Muguerza's generation. The ten years between 1956 and 1965 (date of Aranguren's expulsion from his university position) are critical for understanding the evolution of Spanish political thought against dictatorship. Thus, Jose Luis Aranguren, Enrique Tierno Galván and Manuel Sacristan will constitute the three major schools of thought against dictatorship.

An alternative that will continue through several authors as Javier Muguerza, Elías Díaz and Francisco Fernández Buey. They three show, contrary to the assertion of a generation without teachers, that there were decisive referents to reconstruct the prospects of Christianity left, democratic Socialism and open Marxism to new social movements.

Key words: Ethic; Policy; power; resistance; libertarian; liberal.

Ética y Política es el título de una de las obras más importantes de Jose Luis Aranguren. El libro apareció en 1963. Aranguren era entonces catedrático de Ética en la Universidad Complutense de Madrid y había logrado que su magisterio tuviera un gran impacto. La universidad española había sufrido las secuelas de la guerra civil. Toda la magnífica Facultad de Filosofía de los años treinta había quedado barrida. El dominio de la filosofía escolástica era absoluto. La cerrazón a las corrientes más relevantes de la filosofía contemporánea era total.

No era Aranguren un hombre con vocación política y ni siquiera un intelectual volcado a la política como fueron durante años Unamuno y Ortega. Aranguren llegó tarde a la vida pública. Esa circunstancia le permitió encontrar un lugar propio en el pensamiento español contemporáneo que fue decisivo para la evolución de la relación entre Ética y Política.

Aranguren comienza como intelectual católico y sus primeras obras tienen un carácter religioso. Su proximidad con el grupo de Ruiz Giménez, que intentó una reforma de la universidad y de la cultura española en plena dictadura, le llevaron a considerar la posibilidad de oponer a la vida universitaria¹. Tras obtener la cátedra llegó a implicarse de tal modo en la lucha antifranquista que su impronta fue decisiva en aquellos años de dictadura. Aranguren ha contado, en numerosas ocasiones, que se encontró con un alumnado que quería conocer las corrientes filosóficas actuales ignoradas sistemáticamente en aquella Facultad de Filosofía. Aranguren percibió que los temas que a él le habían interesado (el protestantismo, el catolicismo, el existencialismo, el pensamiento de Ortega) no eran los que querían conocer sus estudiantes. Estos deseaban oír hablar del marxismo, del neopositivismo, de la teoría crítica de la sociedad, de la teoría de la comunicación². Es en ese contexto en el que aparece *Ética y política* que es, por ello, muy diferente a la *Ética*. En la *Ética* Aranguren se había basado en el pensamiento de Aristóteles, de Tomás de Aquino y de Zubiri y había acabado su obra haciendo un canto a la catolicidad de su pensamiento³. En este nuevo libro Aranguren va dando cuenta del pensamiento de los teóricos sociales más relevantes y nos acerca al pensamiento de Max Weber.

Max Weber había defendido la vocación del político como contrapuesta a la vocación del científico. El político es el hombre de la pasión y de la prudencia, de la convicción y del realismo. No hay política sin una finalidad por la que luchar, pero tampoco es posible hablar de política sin estar dispuesto a hacerse cargo de los medios que hay que emplear para alcanzar los fines que se persiguen. ¿Es

¹ Es interesante, para conocer todo el contexto en el que se desarrolla el pensamiento de Aranguren, la lectura de una obra en la que él mismo da cuenta de toda su evolución intelectual. Me refiero a *Memorias y esperanzas españolas* Taurus, Madrid, 1969. Para ilustrar esta evolución es imprescindible consultar el num 15 de la revista *Isegoria Adios a Aranguren* y para este tema especialmente la conversación entre Aranguren y Javier Muguerza “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión”

² *Memorias y esperanzas españolas* pp. 101-110.

³ Dice Aranguren en su *Ética*: “Aunque lo repito éste es un libro de filosofía y nada más que de filosofía, a su manera continúa la línea de otros libros anteriores, porque no puedo evitar que sea del mismo autor. De un autor que por católico, quiere rendir en todas sus obras un testimonio religioso eficaz, sin caer en apologeticas a troche y moche...directa o indirectamente – en adelante, más bien indirectamente, pues, por razones obvias, estoy poco animado a escribir, de modo temático, sobre cuestiones religiosas- todas mis obras son y si Dios quiere seguirán siendo acción católica”(p.12) J.L.Aranguren *Ética* Revista de Occidente, Madrid, cuarta edición 1968.

posible, en ese contexto, entrar en política y salvar el alma? O, por el contrario el que entra en política ¿debe sellar un pacto con el diablo?⁴

En el momento en que Aranguren escribe (1963) no hay en España democracia y, por ello, muchas de las cuestiones que plantea aluden a un contexto que no es el español. Aranguren tuvo la perspicacia de recoger, con mucho acierto, el clima que se vivía en Europa y en Estados Unidos en los años cincuenta y principio de los sesenta. Dos hechos llaman la atención en el recorrido que establece Aranguren y en los modelos que propone para considerar la relación entre Ética y política. El primer hecho es la influencia que había tenido el existencialismo en el contexto de la Europa posterior a la segunda guerra mundial. El segundo la importancia que comenzaba a tener el debate sobre el fin de las ideologías y el imperio de la tecnocracia. El primer contexto remitía a un mundo trágico donde el individuo se ve abocado a decisiones dramáticas que afectan al conjunto de su existencia. En el segundo va imperando el mundo del bienestar, del consumo, de la despolitización y el fenómeno moral que va apareciendo es el de la apatía. Mientras en el primer caso hay que mancharse inexorablemente las manos, en el segundo cabe delegar en los expertos para que éstos tomen las decisiones por nosotros.

Aranguren establece cuatro modelos para analizar la relación entre la Ética y la Política. En el primero prima la Ética sobre la Política. Estamos ante LA REPULSA DE LA POLÍTICA: No cabe pensar en un tránsito de la Ética a la Política porque sería tanto como considerar que es posible intervenir en el mundo sin contaminarse con la realidad del poder, del engaño y de la mentira. Los dos movimientos que Aranguren sitúa en este modelo son el liberalismo y el anarquismo. Los dos parten de una repulsa de la política: “la repulsa de la política ha sido una actitud asumida a la vez, paradójicamente, por una parte de la burguesía cuyo ideal ha sido, durante decenios, el del hombre privado y por una parte del proletariado, cuyo ideal ha sido, por esa misma época, el anarcosindicalismo”⁵ Para el liberalismo: “lo importante era la libertad individual, mediante la reducción del aparato estatal al mínimo. El individualismo y la optimista convicción de la identidad de los fines del individuo y de la sociedad (simple suma de los individuos) empujaron a pensar que el Estado liberal del *laissez-faire*, es decir el menor Estado posible era el régimen político mejor”⁶. Para el anarquismo el Estado es el obstáculo fundamental para la

⁴ M. Weber *El político y el científico* Alianza Editorial, Madrid, 1972 (con un interesante prólogo de R. Aron) Dice Weber: “También los cristianos primitivos sabían muy exactamente que el mundo está regido por los demonios y quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Quien no vea esto es un niño políticamente hablando” (p. 168).

⁵ J. L. Aranguren *Ética y Política* Ediciones Guadarrama, segunda edición, Madrid, 1.968 p. 83.

⁶ *Ética y Política* p. 84.

instauración de una sociedad distinta: “Bakunin preconizador de un socialismo profundamente individualista y, por ello, opuesto al poder del hombre sobre el hombre, veía en el Estado, tanto como en el capitalismo, el obstáculo fundamental para la constitución de una sociedad socialista, sin poder, a la que se pertenecería por libre asociación. Si, pues, el Estado, es el principal obstáculo y el mal absoluto, no hay más remedio que hacerlo saltar, destruirlo, suprimir el dominio del hombre sobre el hombre, reemplazar la competición por la cooperación, instaurar el libertarismo y, con él, el orden social perfecto, una auténtica edad de oro. Pues, destruida la fuente de todo mal, prevalecerá la bondad natural del hombre y se producirá, como oposición a la moral pequeño-burguesa, una admirable eclosión de las grandes, de las generosas virtudes de la clase trabajadora”.⁷

Un segundo modelo es el de aquellos que piensan que la política es una actividad que hay que desligar de la moral. Estamos ante el REALISMO POLÍTICO: la política es una actividad que se ha autonomizado y que responde a una lógica propia. No se gobiernan los principados con padrenuestros decía Maquiavelo. Si la moral remite al mundo de la bondad y de la verdad, la política remite al mundo del engaño, de la astucia y de la fuerza. Poco puede hacer la moral ante ese conflicto de intereses. Este realismo político ha tenido una gran fuerza en la modernidad al proponer la separación drástica entre ética y política frente a la continuidad que defendía la doctrina clásica de la política. Para Aristóteles no era posible realizar la libertad sin intervenir en el mundo de la ciudad. Para el mundo de la modernidad hay que separar los ámbitos privado y público. Por el carácter abiertamente pragmático del realismo político éste oscila entre: “una abierta repulsa de la moral y la pretensión de presentar la política no como opuesta a la moral sino como independiente de ella y regida por leyes estrictamente técnicas, es decir éticamente neutrales... Probablemente la opinión más matizada, dentro de esta tendencia, a la separación entre la política y la moral absoluta es la de Max Weber. La moral absoluta sería, a su juicio, la ética de la convicción de tipo kantiano. Frente a ella el gran sociólogo alemán admite, para el político, una ética de la responsabilidad, atenta a los resultados, a las consecuencias y a las posibilidades, siempre limitadas, de la acción política concreta”.⁸

⁷ *Ética y Política* p. 88.

⁸ *Ética y Política* p. 77: En su obra *El político y el científico* Weber definía de este modo las diferencias entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad: “Con esto llegamos al punto decisivo. Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse conforme a la ética de la convicción o conforme a la ética de la responsabilidad. No es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero sí hay una diferencia abismal en obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena –religiosamente hablando– al cristiano obrar bien y dejar el resultado en manos de Dios o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción” (p.164).

El tercer modelo es el de los que piensan que es imprescindible intervenir en política, que uno no puede pensar en salvar su alma mientras arde la ciudad, la patria es invadida o se sojuzga y humilla al ser humano. Es la política el medio para responder a la injusticia. Pero es un medio que tiene su propia lógica y que nos hace sucumbir al mal que queremos combatir. Para ser eficaces, para combatir el mal, tenemos que pactar con el mal. Aquí es donde aparece con toda su fuerza el debate entre Sartre y Camus. ¿Puedo combatir al opresor sin mancharme las manos?; ¿puedo ser eficaz sin utilizar la violencia? Estamos ante lo ético en la política vivido como IMPOSIBILIDAD TRÁGICA: “la tercera posibilidad de vivir la relación entre ética y política no es sólo más seria que las dos anteriores, sino también más consecuente. Por de pronto no renuncia a ninguna de las dos exigencias, la moral y la política. Quiere afirmar ambas a la vez, lograr una actividad y, a través de ella, una actitud que sea simultáneamente eficaz desde el punto de vista político y justa, desde el punto de vista ético. Pero fracasa o cree fracasar en el intento y vive la “posibilidad imposible” de una síntesis de política y moral”⁹. Entre los autores que Aranguren cita está Merleau Ponty y su obra *Humanismo y terror*:

“Merleau Ponty se propone mostrar la engañosa ilusión de creer que es posible una vida política moral, una vida política no violenta. La violencia se halla en el origen mismo del poder, en la lucha por él, y es, por tanto, el punto de partida de todos los regímenes”¹⁰ “No es posible, según Merleau Ponty, elegir entre la violencia y la pureza, sino solamente entre distintos tipos de violencia”.¹¹

El cuarto modelo es el modelo por el que Aranguren va a apostar y remite a una TENSIÓN DRAMÁTICA entre Ética y Política. Si el tercer modelo nos lleva a la imposibilidad trágica, el cuarto nos conduce a una tensión inexorable si queremos ser fieles a nuestras convicciones y a la vez queremos ser eficaces, si queremos ser fieles a los fines por los que apostamos pero también queremos elegir los medios imprescindibles para llevar a cabo nuestros proyectos:

⁹ *Ética y Política* p. 93.

¹⁰ *Ética y Política* p. 100.

¹¹ *Ética y Política* p.101. En su obra *Humanismo y terror* Merleau Ponty había escrito “Se discute a menudo el comunismo oponiendo a la mentira o a la astucia el respeto por la verdad, a la violencia el respeto por la ley, a la propaganda el respeto de las conciencias, al realismo político, en fin, los valores liberales. Los comunistas responden que, encubriéndose, bajo los principios liberales, la astucia, la violencia, la propaganda, el realismo sin principios constituyen, en las democracias, la esencia de la política exterior o colonial y aún de la política social” (p. 7). Al final del texto dirá: “¿Es culpa nuestra si el humanismo occidental está falseado al ser también una máquina de guerra? ¿Y si la empresa marxista no ha podido sobrevivir sino cambiando su carácter?”(p. 235).

“Pues bien, la comprensión de la relación entre la ética y la política, o dicho en otros términos, la realización de la posibilidad de moralización de la política ha de ser dramática. Comprensión dramática quiere decir afirmación de una compatibilidad ardua, siempre cuestionable, siempre problemática de lo ético y lo político, fundada sobre una tensión de carácter más general: la de la vida moral como lucha moral, como tarea inacabable y no como instalación de una vez por todas en un status de perfección. Comprensión dramática y no trágica equivale a decir que la tensión se pone no en el plano metafísico, sino en el moral”.¹²

Hoy estamos lejos del clima del existencialismo y estamos más cerca de las reflexiones de Weber. En una democracia representativa las reflexiones de Weber acerca de la competencia entre los partidos, acerca de los imperativos necesarios para alcanzar el triunfo electoral, acerca de la importancia del liderazgo, incluso su perspicacia para captar la tensión interna del hombre político entre la fidelidad a su proyecto, y el miedo a las consecuencias que puede conllevar su realización, son motivo constantes de reflexión.¹³

Aranguren logró crear no tanto una escuela doctrinal como un vínculo con muchos de los más cualificados representantes de generaciones posteriores. Siguiendo la estela del maestro podríamos citar a Javier Muguerza, Elías Díaz, Victoria Camps, Ignacio Sotelo, Luis Gómez Llorente, Xavier Rubert de Ventos y a otros muchos más. En todos ellos se nota la impronta de Aranguren especialmente en la tensión entre la Ética de la convicción y la Ética de la responsabilidad. Unos como Muguerza se inclinan claramente por la Ética de la convicción y otros como Elías Díaz por la Ética de la responsabilidad.

El planteamiento de Javier Muguerza parte de un contexto distinto al de Aranguren. Muguerza era uno de aquellos jóvenes estudiantes que requería del maestro una introducción a los temas contemporáneos. Habíamos visto como Aranguren percibió que los estudiantes le demandaban un conocimiento del marxismo, de la Filosofía analítica, de la Teoría sociológica y de las corrien-

¹² *Ética y Política* p.104.

¹³ En *El político y el científico* decía Weber: “Tengo la impresión que, en nueve casos de cada diez me enfrento con odres llenos de viento que no sienten realmente lo que están haciendo, sino que se inflaman con sensaciones románticas. Esto no me interesa mucho humanamente y no me conmueve en absoluto. Es, por el contrario, infinitamente conmovedora la actitud de un hombre maduro (de pocos o muchos años, que eso no importa), que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de la responsabilidad, y, que al llegar a un cierto momento dice “No puedo hacer otra cosas, aquí me detengo”. Esta situación puede, en efecto, presentársenos a cualquiera de nosotros que no esté muerto interiormente. Desde este punto de vista la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que puede tener vocación política” (p.176).

tes más vivas del pensamiento contemporáneo. Muguerza se va a convertir en uno de los introductores de la Filosofía analítica en España. Un introductor de una filosofía que en otros países aparecía vinculada al neopositivismo y a la defensa de la democracia liberal capitalista. En España, por la común oposición al régimen franquista y a la filosofía escolástica, aparece conectada, sin embargo, con el pensamiento de izquierda. El primer libro de Muguerza *La razón sin esperanza* está dedicado a Manuel Sacristán que era uno de los representantes más importantes del pensamiento marxista en nuestro país. Toda la obra refleja este debate entre marxismo y filosofía analítica pero quizás sea en los trabajos sobre B. Russell y sobre J. Habermas donde aparece con más claridad este esfuerzo por recoger lo mejor de la racionalidad científica y por considerar que en el tema de los valores hay que proceder con otro tipo de metodología. Frente a la razón científica se reclama el lugar de la razón práctica.¹⁴

Para Muguerza la fundamentación de la Ética en un mundo politeísta no puede remitir a un fundamento trascendente de la verdad y del bien. Hay que partir de la “Muerte de Dios” y reconocer la pluralidad de interpretaciones sobre el bien. Ya no hay una doctrina comprensiva que sirva de cemento aglutinador de la sociedad en la que vivimos. Ese politeísmo puede conducir a una lucha de todos contra todos, donde no haya ninguna posibilidad de entendimiento, y donde sólo impere la razón de la fuerza, o puede llevar a considerar que frente a la razón de la fuerza, la razón práctica reclama que sólo tengan validez los mejores argumentos, argumentos que puedan ser defendidos en la plaza pública, en condiciones de igualdad, por parte de todos los participantes en el foro público.¹⁵

Esta tarea que Muguerza se impone le va a llevar a coincidir con Aranguren en reclamar una concepción de la democracia como moral. Si optamos por el pluralismo, si aceptamos que sólo debe prevalecer el mejor argumento en la práctica discursiva, tenemos que concluir que sólo en un régimen democrático cabe asumir los valores del pluralismo, del respeto a las minorías, del imperio

¹⁴ J. Muguerza *La razón sin esperanza* Taurus, Madrid, 1977. La dedicatoria de Muguerza dice: “A Manuel Sacristán, a quien – desde otras perspectivas y en un diverso frente- han interesado los temas de que trata este libro, habiendo sabido arrostrar ejemplarmente las consecuencias” (p. 10) Dice Muguerza al final de su trabajo sobre Russell: “A la pregunta de si el liberalismo es hoy viable, habría que responder que sí es viable pero todavía no. La instauración del reino de la libertad nos remite a la utopía, esto es, a un mundo en el que los hombres puedan ser efectivamente razonables, tolerantes y pacíficos y por el que realmente merecería la pena luchar como Russell luchó toda su vida. Este liberalismo utópico resulta por lo demás, perfectamente compatible con una pesimista visión de nuestro mundo como la que Russell hizo frecuentemente suya...” y añadía: “Lo que sostengo es, simplemente, que la filosofía moral, política y social no puede renunciar a instalarse en la utopía pues para ocuparse de los hechos, o de los que llamamos tales, ya están los científicos (y- al menos así lo creen ellos- los políticos realistas)” (p.119).

¹⁵ J. Muguerza *Desde la perplejidad* FCE, Madrid, 1990.

de la ley y la asunción de la regla de la mayoría, como elemento definitorio de los comportamientos políticos¹⁶; la pregunta, sin embargo, se centra en saber de qué realidad política hablamos.

El Aranguren de *Ética y Política* estaba vinculado al contexto existencialista donde se vivía trágicamente el compromiso político, pero recogía igualmente las reflexiones weberianas y se hacía cargo de la vida política dentro de las democracias establecidas. Esta tendencia se planteará a partir de 1965 con mayor intensidad. Aranguren fue expulsado de la universidad española y recaló durante años en Estados Unidos. Allí tuvo ocasión de conocer los movimientos estudiantiles que se enfrentaban a la política norteamericana con motivo de la guerra del Vietnam, tuvo ocasión de vivir de cerca la crisis del sistema político norteamericano con motivo del Watergate y todo esto le hizo ser muy crítico en relación al sistema político establecido, y al turno de poder entre los grandes partidos.

Aranguren comienza en aquellos años a cifrar sus esperanzas en los que están fuera del sistema, en los que participan en las marchas estudiantiles, en los nuevos movimientos religiosos y en la oposición contracultural a la sociedad establecida. Es ahí donde vislumbra la posibilidad de una nueva moral que apueste por la creatividad y que rompa con las normas de las democracias establecidas.¹⁷

Este planteamiento, influido entre otros por Marcuse, influye en su pensamiento a partir del exilio norteamericano. Es ésta perspectiva marcuseana la que está detrás de su análisis de la transición política española, un análisis crítico con el modelo de democracia establecido tras la transición. Frente el juego de

¹⁶ El diálogo entre J. Muguerza y E. Díaz se da entre otros lugares en la obra de E. Díaz *Ética contra política* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990 especialmente en el capítulo primero acerca de la justificación de la democracia y en el segundo acerca de las razones del socialismo.

¹⁷ *Entre España y América* está publicado en Obras completas, t.5, Editorial Trotta, Madrid, 1997. El libro apareció en 1973 y es uno de los menos conocidos y de los más interesantes de Aranguren donde recoge artículos que fue publicando en el diario La Vanguardia y que reflejan de 1970 a 1973 un análisis de lo que está ocurriendo en Estados Unidos. Por citar un botón de muestra Aranguren –al hablar de la crítica radical que se está dando en los Estados Unidos– escribe: “Por un lado la segregación, legalizada o no, pero real, de grupos étnicos enteros de americanos que viven en la pobreza, en medio mismo de la riqueza, y en la desigualdad más injusta, en el seno de la sedicente democracia. Por el otro lado, un ideal cultural insatisfactorio, el de la sociedad tecnológica y de consumo. Es muy fácil el ver en la juventud inconformista americana a los niños mimados que, por tenerlo todo, pueden permitirse el capricho de sentirse insatisfechos. Sin duda es improbable que un campesino andaluz que se muere de hambre se convierta en crítico del consumismo. Sólo quien ha pasado ya por esa forma de felicidad que brinda la sociedad americana puede sentir su insuficiencia...y por si todo esto no fuera bastante para dar pábulo a la crítica radical, el escándalo moral de la injusta y atroz guerra del Vietnam, el de la violencia establecida y ejercitada cotidianamente desde el poder, el del mantenimiento por el gobierno de los Estados Unidos de toda clase de dictaduras y oligarquías, el del despilfarro para la destrucción, el del creciente militarismo e imperialismo” (p. 168).

la política Aranguren opone el juego de la cultura; frente al político establecido propicia la autonomía del intelectual; frente a la ortodoxia de las instituciones predica la heterodoxia como nueva identidad moral.

Muguerza va a conectar en gran medida con esta perspectiva. Muguerza va a distinguir entre el consenso fáctico, al que se puede llegar en el juego político normal, y el consenso moral al que aspira la Ética comunicativa. Para la Ética comunicativa, para la Ética como utopía, no se puede aspirar a menos que un consenso fundado en razones donde todos los afectados hayan podido participar a la hora de tomar una decisión y donde, al modo como Kant y Rousseau pensaban el Contrato social, haya que atender a los derechos y las necesidades de todos más allá del poder que tengan.

Este planteamiento –claramente utópico– está muy alejado de las democracias realmente existentes donde prima el poder económico, y el poder político se ve obligado a someterse a los dictados del capital; está muy alejado de un mundo donde frente a al sistema de Dinero/Poder sólo cabe oponer la resistencia desde un universo de la vida fragmentado y disperso. Esa fragmentación y esa dispersión aparecen en el esfuerzo de Muguerza por reclamar la voz de los sin voz, la fuerza de los excluidos, la memoria de los vencidos. Quizás ese reclamo nunca llegará a ser mayoritario, quizás las democracias establecidas atiendan más a los intereses de las mayorías satisfechas pero siempre cabe oponer, a contracorriente, la voz de la Ética, como una voz que atiende a las causas perdidas para la política establecida. Si Aranguren oponía a la ortodoxia la heterodoxia, Muguerza opone al consenso el disenso.¹⁸

Este planteamiento ha dado a la filosofía española un aire liberal-libertario que aparece en muchos de los trabajos de Muguerza –especialmente en su obra *Desde la perplejidad*– que es probablemente el libro filosófico-moral más importante escrito en España tras la muerte de Franco. Toda la obra se centra en un esfuerzo por dialogar con Habermas e ir más allá de Habermas. Para establecer una continuidad de este libro de Muguerza con el pensamiento de Aranguren es bueno centrarse en la lectura del capítulo “Entre el liberalismo y el libertarismo”, porque refleja muy bien esta situación de crisis del pensamiento marxista y de doble crítica al Estado del bienestar desde una perspectiva neo-liberal y desde una perspectiva libertaria. Desde una perspectiva neoliberal la primacía del mercado sobre el Estado, de lo privado sobre lo público y del capitalismo sobre la democracia, va conduciendo a una reducción de los derechos económico-sociales y de las garantías laborales que provocan una sociedad donde ha ido aumentando la desigualdad, la precariedad y la exclusión. Todo ello se ha agudizado con la crisis que vivimos a partir del 2007.

¹⁸ J. Muguerza *Conversación con José Luis Aranguren* Rev. *Isegoria*, num 15, p.88.

A pesar de esta ofensiva neoliberal, cuya crudeza ha provocado unas consecuencias que no podíamos imaginar, tenemos que recordar, como señala acertadamente Muguerza, que existe otra crítica al Estado del bienestar basada en la burocratización, la servidumbre, la dependencia, y la falta de libertad. Viene de una apuesta libertaria por una mayor democratización. Una democratización desde abajo, que conecta con la democracia como moral de Aranguren. Una democracia que supera los ámbitos estatales y la institucionalización de la vida pública través de los partidos, para abrirse a la perspectiva de los nuevos movimientos sociales.¹⁹

Esa perspectiva liberal-libertaria conecta pero a su vez difiere con el planteamiento de Elías Díaz, discípulo de Aranguren, pero también de Enrique Tierno Galván. Elías Díaz se sitúa también en la estela que marca la obra de Aranguren *Ética y Política*, pero subraya dos elementos que van a marcar las coincidencias y las diferencias con el planteamiento de Muguerza. E. Díaz en su lucha por reivindicar el Estado de Derecho recoge muchas de las reflexiones de Aranguren en orden a articular una institucionalización política de la libertad y del pluralismo. No todo Estado es Estado de derecho enfatizará E. Díaz frente a los teóricos franquistas. Para Elías Díaz, frente al positivismo que confunde la legalidad con la legitimidad y frente al iusnaturalismo que trata de imponer una concepción específica de la naturaleza humana, hay que reivindicar una razón que recoja lo mejor de la cultura científica pero que se abra al mundo de los valores. El mundo de los valores es un mundo plural y en ese mundo es imprescindible el debate ideológico-político para conseguir una clarificación razonada de los argumentos, y un voto consciente de los ciudadanos. Como Tierno nos enseñó hay que aceptar la complejidad de una sociedad democrática, que es lo contrario de la simplicidad, la rotundidad y la intransigencia de las dictaduras.²⁰

Pocos autores españoles han hecho tanto por mantener viva la memoria del antifranquismo como Elías Díaz y por establecer una relación entre esa cultura antifranquista y la recuperación de la cultura política republicana, socialista y humanista que había sido perseguida por la dictadura de Franco.

E. Díaz intentó establecer un puente entre la perspectiva que se iba abriendo paso en el mundo político de la oposición al franquismo y la perspectiva que iba emergiendo dentro de la Filosofía moral. Las dos grandes figuras que explican esta evolución –ambas expulsadas de sus cátedras por la dictadura de Franco– son José Luís López Aranguren y Enrique Tierno Galván. Elías Díaz

¹⁹ J. Muguerza “Entre el liberalismo y el libertarismo” en el libro *Desde la perplejidad*

²⁰ E. Díaz “Tierno Galván: un intelectual frente a la dictadura” en su libro *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, pp. 131-187.

discípulo de Tierno establece con mucho rigor las diferencias y las coincidencias entre estos dos grandes referentes intelectuales.²¹

Tierno es el hombre eminentemente político que va acercándose al planteamiento moral desde la perspectiva del socialismo. Cuando hable de su evolución intelectual Tierno dirá de sí mismo que su llegada al marxismo le aportó un método para interpretar la realidad social, una concepción del mundo y una ética que inspira los valores del socialismo democrático. Es a esos valores a los que remite el pensamiento de E. Díaz a la hora de establecer una conexión entre el Estado liberal y el Estado social. Entre la defensa de los derechos liberales a la libertad de expresión, de pensamiento, de conciencia, a la igualdad ante la ley y los derechos económico-sociales al trabajo, a la salud, a la educación, a la vivienda y a la protección social. Apuesta así por un socialismo que preserve el mejor legado del liberalismo.²²

Ese planteamiento le hace ser mucho más sensible al mundo político-institucional y a las normas jurídico-constitucionales que su maestro Aranguren o su compañero de generación Javier Muguerza. Para E. Díaz es imprescindible la reivindicación del Estado social como el lugar intermedio e imprescindible entre el liberalismo (realmente existente) y el libertarismo (utópicamente deseable). Es igualmente E. Díaz más cercano a la Ética de la responsabilidad que a la Ética de la convicción. El político no debe sólo pensar los fines sino que tiene que evaluar los medios y los instrumentos que necesita para llevar a cabo su acción y medir cuidadosamente las consecuencias de las decisiones que toma. Tan grave como una política sin ética, sería una Ética necesariamente contra política.²³

¿Es posible aunar ambas dimensiones? Son muchos los que consideran que sí y que de hecho es esto lo que está ocurriendo en nuestra sociedad. Si uno se sitúa en la complementariedad entre una democracia liberal eficiente, una economía de mercado competitiva y una sociedad civil próspera y abierta, no ne-

²¹ E. Díaz “La democracia como moral” Rev. *Isegoria*, num. 15 p. 29-37.

²² E. Díaz “Las razones del socialismo” en *Ética contra política* p. 65-131.

²³ E. Díaz *Ética contra política*: “Se trata pues de establecer una válida coordinación, mediación o como quiera llamársele, entre ética y política, o –recurriendo una vez más a los modelos de Weber– entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Me parece que hay que evitar a toda costa la escisión y la ruptura entre esos dos mundos, diferenciables, desde luego, como modo de impedir, entre otras cosas que el pragmatismo más interesado y el oportunismo más empiricista se impongan total y definitivamente. Pero eso también obliga a que la ética no se disfraze de apolítica ni –more fundamentalista– finja creerse más auténtica estando sin más contra la política, es decir contra toda política, sea la que sea, o predicando con fanatismo principios o doctrinas que no tienen que ver con nada, ni racional ni real” (p.10). I. Sotelo también insiste en este punto en su trabajo “Aranguren y el papel del intelectual” en el num. 15 de *Isegoria*, pp. 191-215.

gará las dificultades coyunturales en temas como el empleo, la inmigración, la educación o la seguridad, pero pensará que cabe aunar las distintas perspectivas. De alguna manera la modernidad ha implicado ese cambio en los valores que presiden nuestra sociedad y hemos logrado sustituir los viejos valores de la España nacional-católica, alejados de Europa y refractarios al pluralismo, por los valores vigentes en las sociedades occidentales avanzadas. Un buen ejemplo de este diagnóstico sería el libro de otro discípulo de Aranguren, de Víctor Pérez Díaz, en su libro *Un futuro para España*.²⁴

El diagnóstico de E. Díaz es más pesimista, o si se quiere más consciente de la necesidad de unir los requerimientos de lo que C. Offe denomina “El viejo paradigma” con la perspectiva de lo que él mismo autor llama “El nuevo paradigma”. En el viejo paradigma se daba una compatibilidad entre la democracia competitiva de partidos y el Estado del bienestar keynesiano. Esta compatibilidad no se había producido anteriormente entre la democracia y el capitalismo. La democracia competitiva de partidos implicaba una transformación de las organizaciones políticas que pasaban de ser partidos adscritos a una ideología y a una clase, a ser formaciones interclasistas que se reclaman de posiciones ideológicas muy diversas.

El viejo partido burocrático de masas y el viejo partido confesional eran sustituidos por nuevas organizaciones que buscaban la mayoría electoral, apelando al sentido general de todo el cuerpo social y al interés de la nación. Esta transformación sólo era posible a partir de una desideologización que sacaba de la agenda política los grandes conflictos valorativos que habían provocado la tensión existencial entre concepciones del mundo que habían polarizado la Europa de los años treinta. Este proceso de desideologización que se da en la Europa posterior a la segunda guerra mundial, fundamentalmente en los años cincuenta y sesenta, es el que aparece en España en los años setenta al producirse la transición política a la democracia.²⁵

Toda la literatura de la transición habla del esfuerzo por superar los grandes debates que dividían a las dos Españas en torno a la forma de Estado, la articulación territorial del poder, la cuestión social y la cuestión religiosa. Esta superación conlleva un debate, que aparece desde los primeros momentos, y es el de si hay que abandonar cualquier clarificación ideológica, cualquier esfuerzo por establecer las diferencias partidarias apelando a las distintas ideologías. Así como Aranguren, tras su experiencia norteamericana, tiende a establecer el esfuerzo de búsqueda de una nueva moral fuera de la actividad política institucional, Elías

²⁴ V. Pérez Díaz *Una interpretación liberal del futuro de España* Taurus, Madrid, 2002 p 136-138.

²⁵ Este es el proceso que Aranguren analiza en su obra *La democracia establecida. Una crítica intelectual* Taurus. Madrid, 1979.

Díaz considera insuficiente esta tarea. Persigue dos objetivos en su obra. El primero preservar la memoria histórica, el segundo pensar las razones que permiten fundamentar la aspiración a un socialismo democrático.

Este esfuerzo de Elías Díaz hay que situarlo en un contexto donde se va produciendo, dentro de la generación de Muguerza, una articulación plural del pensamiento político español que abarca al menos tres frentes. El primero apostaría por una recuperación del pensamiento liberal español y en él sería esencial la relectura de la figura de Ortega. En el segundo entraría la reconstrucción del legado del socialismo liberal, del socialismo humanista y del republicanismo y en él entraría la obra de la escuela que inspira E. Díaz. En tercer lugar tendríamos los que apuestan por una reconsideración del marxismo vinculada a los nuevos movimientos sociales. Entre los que apuestan por esta tercera posibilidad sobresalen los discípulos de Manuel Sacristán y, entre ellos, por su cercanía a los temas de la ética política Francisco Fernández Buey.

En la escuela liberal podríamos situar al trabajo desplegado desde la Fundación Ortega, desde la Revista de Occidente y en parte desde el diario El País y la revista Claves de la Razón práctica, por pensadores como Ignacio Sánchez Cámara, Víctor Pérez Díaz o Fernando Savater. Hay desde un liberalismo claramente neoconservador (Sánchez Cámara) hasta un liberalismo que trata de combinar la economía competitiva, el gobierno eficiente y la sociedad civil abierta y próspera (Pérez Díaz) sin olvidar una defensa de la ciudadanía frente al etnicismo y la intolerancia de formas fanáticas de nacionalismo asociadas al terrorismo. Destaca por su valentía y su clarividencia en este último aspecto Fernando Savater.²⁶

En el esfuerzo por recuperar el legado del socialismo, Elías Díaz ha logrado inspirar una escuela que ha recuperado el pensamiento de Fernando de los Ríos, de Julián Besteiro, de Adolfo Posada, de la Institución libre de Enseñanza.²⁷ Este trabajo habría que unirlo a esfuerzos colindantes de lectura de la obra de Azaña y de Araquistain²⁸. La recuperación de la memoria ha ido unida a la búsqueda de las nuevas razones de la democracia y del socialismo con alguno de sus discípulos como F. Laporta, A. Ruiz Miguel o J. Sauquillo.²⁹

²⁶ I. Sánchez Cámara *Ortega y la teoría elitista de la democracia* Tecnos, Madrid, 1984. Fernando Savater ha publicado una obra ingente pero aquí queremos destacar su libro *Perdonen las molestias* Ediciones El País Madrid, 2001.

²⁷ E. Díaz *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón* Alianza Universidad Madrid, 1994.

²⁸ S. Juliá *Azaña: una biografía política* Alianza Madrid 1990 y J. Fuentes *Luis Araquistain* Biblioteca Nueva, Madrid 2002.

²⁹ E. Díaz y J.L. Colomer *Estado, justicia, derechos* Alianza editorial, Madrid 2002 con trabajos entre otros de Cristina Sanchez, Francisco Laporta, Elena Beltrán, Julián Sauquillo y A. Ruiz Miguel.

El planteamiento del último Sacristán ya implicaba un esfuerzo por pensar la crisis del marxismo desde la perspectiva de los nuevos movimientos sociales. La aparición de la revista *Mientras tanto* fue decisiva en este sentido al conectar con el movimiento feminista, el movimiento ecologista y el movimiento por la paz. Estamos hablando de una fecha que puede parecer hoy lejana como 1979, pero ya en ella se plantea esa perspectiva. Es una perspectiva que ha continuado Francisco Fernández Buey hasta su muerte y prosiguen hoy Juan Ramón Capella, Jordi Mir, Jorge Riechmann, Salvador López Arnal, Manuel Monereo y otros muchos³⁰ Aunque no pertenecientes al grupo de Sacristán podríamos incluir en esta perspectiva a Fernando Quesada, gran impulsor de la filosofía política en España, y a Jaime Pastor, defensor apasionado del legado de un marxismo antiestalinista.

¿Cómo aparece la tensión entre ética y política en estas tres perspectivas? En la perspectiva liberal hay una reivindicación de valores, a mi juicio, no siempre conciliables. Así tenemos el valor de la excelencia, de las minorías egregias en el caso de Sánchez Cámara. El valor de las virtudes cívicas, de la capacidad de conectar disciplina con competitividad, creatividad con responsabilidad en Pérez Díaz y el valor del mejor individualismo liberal en defensa de la ciudadanía en F. Savater³¹.

El valor de la igualdad está más presente en la segunda escuela. El socialismo se presenta como heredero del liberalismo, haciendo bueno el mensaje de Fernando de los Ríos, de hacer al hombre libre aunque hubiera que hacer a la mercancía esclava. Igualdad que no es sólo igualdad ante la ley o igualdad de oportunidades para poder competir sino que implica una cierta igualdad de resultados sin la cual las dos anteriores son pura retórica. Igualdad que no puede ser sólo igualdad para los miembros de una determinada nación sino que tiene que implicar una igualdad que supere la escandalosa desigualdad internacional³².

Los valores de un desarrollo sostenible, de una democracia paritaria y de un mundo sin armas ni conflictos bélicos han estado muy presentes en la tercera

³⁰ Fernández Buey y J. Riechmann *Ni tribunos Siglo XXI*, Madrid, 1997. J. R. Capella *Fruta prohibida* Trotta, Madrid, 1997. Hoy cuando se cumplen treinta cinco años de la aparición de la revista *Mientras tanto* los editores han tenido que aceptar que su supervivencia sea sólo digital. Vaya aquí el reconocimiento a la gran labor desarrollada.

³¹ F. Savater afirma en su obra *Perdonen las molestias*: “la cuestión está a la orden del día, llámese multiculturalismo, universalismo, convivencia en el pluralismo étnico o lo que se prefiera. En el fondo el problema siempre es el mismo, la contraposición entre la raíz igualitaria de los derechos individuales y el culto diversificado a las raíces como origen de los derechos de grupo...el Estado pluralista debe garantizar las disidencias culturales de las comunidades locales pero sin olvidar la protección de los individuos disidentes dentro de cada comunidad” (p. 59).

³² Me he referido al tema en mi libro *Ética, política y utopía* Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

escuela, que por ello ha mezclado simbólicamente los colores rojo con el verde y el violeta.

Las tres escuelas se ven hoy requeridas por nuevos problemas vinculados a la globalización. Esta perspectiva implica un cambio de época donde los problemas de la igualdad, de la libertad, de la tolerancia y de la solidaridad adquieren una dimensión completamente distinta. Sociedades que habían logrado una cierta reducción de las desigualdades en el ámbito del Estado-nación se ven ahora abocadas a sobrevivir como islas de riqueza y privilegio en un mundo de miseria³³

Decíamos al principio que Aranguren había terminado su *Ética* hablando de que toda su obra quería ser Acción católica. Mucho tiempo ha pasado desde entonces y la secularización ha avanzado irremisiblemente en la sociedad española, al igual que en el resto de las sociedades occidentales, pero sería absurdo pensar que la tensión entre política y religión y las consecuencias morales que plantea ha desaparecido de nuestro debate. Desde los que han reivindicado un neoconservadurismo como salida a la crisis de valores hasta los que apuestan por una confluencia entre la izquierda y el cristianismo, pasando por distintas formas de liberalismo, nacionalismo y comunitarismo, la religión está ahí y es ingenuo olvidar su potencial, sea éste emancipatorio o patológico.

A final de los años sesenta y principio de los setenta se produce una confluencia entre cristianismo y marxismo que fue fruto tanto de la común oposición al régimen franquista de algunos sectores procedentes del mundo cristiano, como de la perspectiva internacional que en aquel entonces representaba el movimiento de “Cristianos por el socialismo” y los inicios de la “Teología de la liberación”.

Aranguren tenía una gran simpatía por algunos de los participantes en aquellos movimientos pero recelaba de una excesiva implicación de la religión en la política. Influido por la experiencia norteamericana contemplaba con gran simpatía la aparición de nuevos movimientos religiosos vinculados a la contracultura, a la festividad y a la gratuidad. Sus escritos de aquellos años son ensayos de interpretación sociológica acerca del devenir del marxismo y del catolicismo. Más que reformador moral aparece aquí el Aranguren sociólogo de la moral, de la religión y de la vida cotidiana.

Frente a esa posición heterodoxa, libertaria, contracultural de Aranguren, era muy fuerte en aquellos años la confianza en la capacidad de la política como actividad transformadora y en la necesidad de un compromiso ético por parte de los cristianos. Esa fuerza iría declinando con la crisis del marxismo y con la escasa fuerza electoral del comunismo español en los años de la transición.

³³ Es interesante la lectura de la obra del profesor Adolfo Sánchez Vázquez *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* FCE, México, 1999.

Si al final de los años sesenta y principio de los setenta los nombres que acaparan la atención son J.M. Díez Alegría, José M. González Ruiz, A.C. Comín, con el tiempo el debate sobre la religión se irá desplazando hacia reflexiones acerca del neoconservadurismo (Mardones), la ética cívica (Adela Cortina) y la memoria de los vencidos (Reyes Mate).³⁴

Algunas reflexiones conclusivas para terminar este trabajo de homenaje a Javier Muguerza. He procurado glosar la obra de J.L. Aranguren *Ética y Política* porque creo que es a partir de este libro cuando se produce una inflexión, no sólo en la obra de Aranguren, sino también en la reflexión filosófica acerca de estos temas en nuestro país. Aranguren logró abrir un espacio de reflexión que sería fecundamente continuado por sus discípulos y que, de alguna manera, llega hasta nuestros días. Nuestra situación es distinta a la que vivió Aranguren cuando escribió esta obra. No estamos en una situación de dictadura, estamos en una democracia en crisis. Por ello mismo sus reflexiones acerca de los límites de la democracia, de la necesidad de aspirar a una profundización de la democracia, de superar la apatía política y de mantener la tensión entre la realidad fáctica y la virtud ética siguen siendo de enorme actualidad.

El planteamiento de Aranguren da una gran importancia a los individuos como sujetos morales y a los disidentes como creadores, como innovadores, como heterodoxos que logran conmover los cimientos de los poderes establecidos. Esta posición liberal-libertaria la ha encarnado brillantemente Javier Muguerza; es una posición que puede y debe ser matizada por los que pensamos en la necesidad de una mayor implicación del Estado en la corrección de las desigualdades sociales y en la garantía de los derechos económico-sociales. Y ahí se ha centrado durante años las coincidencias y las discrepancias que he tenido con Muguerza.

Esta posición más favorable a un Estado interventor estaba en *Ética y Política* pero fue siendo abandonada posteriormente como vieron Elías Díaz e Ignacio Sotelo. Creo que en este abandono influyó su experiencia norteamericana. Aranguren volvió de América con la idea de la hegemonía de un sistema de poder cada vez más fuerte que concentraba las decisiones a nivel internacional. Abandonada la ortodoxia de Roma y no habiendo participado nunca de la ortodoxia de Moscú, Aranguren pudo sucumbir a la democracia liberal capitalista pero prefirió, manteniendo su apoyo al liberalismo, ir más allá del liberalismo como un gesto de testimonio, de rebeldía moral, de disidencia. Como bien vio

³⁴ La bibliografía sobre este tema es inabarcable. Por citar a algunos autores relevantes J.M. Mardones *Capitalismo y religión* Sal Terrae, Santander, 1993. M. Reyes Mate *La memoria de los vencidos* Anthrophos, Barcelona 1995. C. Gómez Sánchez *Ética y religión* Sal Terrae, Santander, 1993 y A Cortina *Ética cívica* PPc, Madrid, 1995.

Javier Muguerza en la conversación que tuvieron poco antes del fallecimiento de Aranguren concluía así su lento aprendizaje de la insumisión.³⁵ Un aprendizaje en el que le acompañó siempre el amigo que hoy cumple ochenta años.

BIBLIOGRAFIA

Aranguren, J. I. L., *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1997.

Díaz, E., *De la Institución a la constitución*, Madrid, Trotta, 2009.

Fernández Buey, F., *Sobre Manuel Sacristán*, El Viejo Topo, Barcelona, 2015

García Santesmases, A., “Los Intelectuales y la transición española” *Revista Letra Internacional*, pp. 114-115, Madrid, 2012.

Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, Madrid, Fce, 2010.

³⁵ Javier Muguerza conversación con J.L. Aranguren “ Del aprendizaje al magisterio de la insumisión” en *Isegoria* num. 15, pp. 55-91.

Javier Muguerza y la normalización de la filosofía española

Javier Muguerza and the normalization of the Spanish philosophy

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA

Universidad de Cádiz

RESUMEN. Este artículo pretende valorar la contribución de Javier Muguerza a la normalización de la filosofía española. Comienza con una reflexión crítica sobre el concepto de “normalización” y sobre su uso en un metarrelato de la filosofía española, hoy cuestionado. La ruptura de Javier Muguerza con la norma escolástica de la filosofía española consiste principalmente en haber superado la división entre amigos y enemigos, dando lugar a una comunidad filosófica de ámbito nacional.

Palabras clave: normalización; filosofía española; Javier Muguerza; norma filosófica.

ABSTRACT. In this paper we aim to assess the contribution of Javier Muguerza to the normalization of the Spanish philosophy. We begin with a critical reflection on the concept of “normalization” and its use in a metanarrative of the Spanish philosophy, today questioned. Javier Muguerza's rupture with the scholastic standards of the Spanish philosophy consists mainly of having overcome the division between friends and enemies, resulting in a philosophical community nationwide.

Key words: normalization; Spanish philosophy; Javier Muguerza; philosophical norm.

1. INTRODUCCIÓN

Para describir el decurso renovador que caracterizó a lo que, en otro lugar, he denominado “transición filosófica española”,¹ se recurre a menudo al concepto de “normalización”. Algunos de los mejores glosadores de este periodo (José Luis Abellán, José Luis Mora, Gerardo Bolado, Ignacio Izuzquiza, Jacobo Muñoz) identifican lo sucedido con la filosofía española a partir de la década de 1960, como un proceso de “normalización”. Sin embargo no es frecuente que se interroguen por la procedencia y las reglas de uso de una noción que se emplea con mucha alegría, como si no fuera problemática por sí misma. En este trabajo, tomando como guía a Georges Canguilhem (1904-1995), uno de los fi-

¹ Vázquez García, F.: *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009, pp. 5-9

lósofos contemporáneos que más se ha ocupado de escudriñar críticamente las nociones de norma, normalidad, anomalía y normalización, trataré de dilucidar qué sentido legítimo puede tener hoy referirse a una “normalización de la filosofía española”. Posteriormente, valiéndome de las herramientas de la sociología de la filosofía, trataré de ponderar en qué medida la obra y la actividad de Javier Muguerza suponen una contribución o una inflexión decisiva dentro de este proceso.

2. EL CONCEPTO DE “NORMALIZACIÓN” Y SU APLICACIÓN A LA HISTORIA DE LOS CAMPOS FILOSÓFICOS

Como recuerda Canguilhem, una norma no es una “simple existencia o realidad”,² no se trata de un hecho. La norma refiere siempre una existencia (objeto, acontecimiento) a una exigencia. Etimológicamente, “norma” significa “escuadra”. El objeto sólo puede servir de norma por su condición normativa, es lo que permite enderezar porque él mismo está ajustado a la exigencia de rectitud; es decir, porque un sujeto afirma en él una intención normativa y toma al respecto una decisión normadora o normalizante.³ En la etimología, si la norma es la escuadra, lo “normal” es lo perpendicular, lo ajustado a la rectitud exigida al objeto.⁴ En este sentido, recuerda Canguilhem, hablamos de “cuentagotas normal”, de “vía de ferrocarril normal”, de la “escuela normal” o del “niño normal”.

Lo “normal” expresa un sentimiento confuso de inadecuación; esta acepción “popular” o “cosmológica”, en el sentido de Kant, constituye el fundamento de la “norma”, esto es, también kantianamente, del concepto “escolástico”.⁵ En esta misma estela, lo “normal” constituye una noción dinámica y polémica, no estática ni pacífica; remite a una experiencia negativa, de la infracción, de lo irregular, y al proceso para ajustar su existencia a una exigencia: derrotar la anarquía, vencer al desorden conformándolo a un valor.⁶ Este proceso es la

² Canguilhem, G.: “Les normes et le normal” (Curso inédito impartido en la Universidad de Estrasburgo, replegada a Clermont-Ferrand, 1942-43) Fonds Georges Canguilhem, CAPHÈS, signatura G.C.11.2.2, p. 3 (paginación asignada por los archiveros). Utilizaremos ampliamente algunos cursos inéditos de Canguilhem, donde este se expresa más ampliamente que en su obra publicada, acerca de estos problemas. Agradecemos a Mme Natalie Queyroux y a M. David Dénéchaud su ayuda y amable acogida en los Fonds Canguilhem

³ Canguilhem, G.: “Les normes et le normal”, p. 7

⁴ Canguilhem, G.: *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1984, pp. 176-177 y Canguilhem, G.: “Normal et pathologique, Norme et Normal” (Curso inédito impartido en la Sorbona, 1962-63), G.C. 15.1.1, p. 6

⁵ Canguilhem, G.: “Normal et pathologique, Norme et Normal”, p. 3

⁶ Canguilhem, G.: “Normal et pathologique, Norme et Normal”, pp. 3-4

normalización. Como dice Canguilhem, lo normal no es la causa sino el efecto de la normalización; no designa algo fijo sino que apunta a la dinámica que constituye su condición de posibilidad.

Aunque en su matriz originaria la normalización evoca la victoria mitológica del orden sobre el caos primigenio, el concepto de normalización se acuña en un contexto moderno. Alude a un proceso que abarca desde la formación de las gramáticas, con los Estados absolutistas fijando el canon lingüístico obligatorio a través de las Reales Academias de la Lengua, hasta la normalización técnica, industrial, higiénica y escolar que acompaña a la gestación de los Estados secularizados y liberales del siglo XIX.⁷

Entroncando con esta dimensión escolar, la “normalización de la filosofía” se identifica con la institucionalización de su cultivo conforme a un modelo académico y profesionalizado. La normalización de la filosofía es su instauración en el marco político de los Estados liberales, como un ámbito emancipado de la tutela religiosa y del adoctrinamiento ideológico. Se trataría de la gestación de un espacio para la libertad de juicio y el ejercicio de la crítica, garantizados por el propio Estado, un lugar consagrado por otra parte al estudio especializado y a la transmisión escolar de una tradición filosófica, también “normalizada” en un canon de autores, textos y doctrinas. Este perfil del filósofo como funcionario y profesional académico estaría bien representado dentro del mundo germánico por el modelo de la Universidad humboldtiana,⁸ y en el mundo francófono, por la institución filosófica tal como fue definida por Víctor Cousin hasta la supresión de la enseñanza filosófica en el segundo Imperio,⁹ y más tarde por Jules Ferry dentro del proyecto educativo de la Tercera República.¹⁰

En el mundo hispánico, la noción de “normalización de la filosofía” se acuña teniendo como trasfondo esos paradigmas europeos. Generalmente se atribuye al pensador argentino Francisco Romero (1891-1962), la paternidad del concepto,¹¹ aunque en rigor él no se refirió a la “normalización” sino a la “norma-

⁷ Canguilhem, G.: *Le normal et le pathologique*, pp. 175-177; Canguilhem, G.: “Normal et pathologique, Norme et Normal”, pp. 7-13

⁸ Collins, R.: *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Editorial Hacer, 2005, pp. 621-667

⁹ Goldstein, J.: “‘Official Philosophies’ in Modern France: The Example of Victor Cousin,” *Journal of Social History* 1(1968), 3, pp. 259-279

¹⁰ Fabiani, J.L.: *Les philosophes de la République*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988, pp. 45-72

¹¹ López, C. A.: “Normalización de la filosofía y filosofía latinoamericana en Colombia. Vivencia de un proceso”, *Universitas Philosophica*, 58 (2012), pp. 309-327, p. 310-311 y Fornet Betancourt, R. “Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 17 (2000), pp. 117-132, pp. 118-119

lidad filosófica”.¹² Se ocupó de este asunto en un breve artículo titulado “Sobre la filosofía en Iberoamérica”, publicado por primera vez en el diario *La Nación*, el 29 de diciembre de 1940. En el texto, con cierto entusiasmo, se resalta la eclosión, en el mundo latinoamericano, de un “clima filosófico” hasta entonces inexistente, una “opinión pública especializada” en este terreno. Los signos de este acontecimiento serían patentes en la ampliación de la audiencia de la filosofía, en la fundación de instituciones y revistas consagradas al cultivo de esta materia, en el surgimiento de una formación escolar específica y en la formación de una comunidad gracias al “trabajo solidario y conexo”¹³ de pensadores que antaño se encontraban aislados entre sí. Romero insiste en que esta ebullición no significaba la aparición repentina de una corriente filosófica original, fabricada en Latinoamérica, ni en la presencia de un pensador genial en la órbita del subcontinente.¹⁴ El evento, no por silencioso era menos importante; lo que se insinuaba era la forja de una comunidad disciplinar, dedicada a modelar un canon, a estudiarlo y a transmitirlo, garantizando así la continuidad de los esfuerzos, sentando las bases para la futura gestación de tendencias autóctonas y originales. La “normalidad” se identificaba con una suerte de rutinización del saber en moldes académicos análogos a los existentes en las universidades europeas.

La posterior literatura filosófica latinoamericana ha convertido la expresión (“normalización filosófica”) en un lugar común. Se habla desde entonces de la “normalización” de la filosofía argentina,¹⁵ mexicana,¹⁶ colombiana,¹⁷ chilena¹⁸ o peruana,¹⁹ destacándose el papel desempeñado por las instituciones pio-

¹² Romero, F.: “Sobre la filosofía en Iberoamérica” (1940), p. 39, en <https://docs.google.com/file/d/0BxUkh4CpRSSEnmYwMWI1YzUtZWVjMi00OWQzLTkxMzktNGE1ZGEyNjc1ZTQ3/edit?hl=en&pli=1> [consultado el 6 de junio de 2015].

¹³ Romero, F.: “Sobre la filosofía en Iberoamérica” (1940), p. 39.

¹⁴ Romero, F.: “Sobre la filosofía en Iberoamérica” (1940), p. 40.

¹⁵ Barrionuevo, A.: “‘Normalidad’, ‘normatividad’ y ‘normalización’. Reinscripciones kantianas para nuevas institucionalizaciones de filosofía y educación”, *Revista Sul-Americana de Filosofia y Educação*, 14 (2010), pp. 18-35.

¹⁶ Muñoz Rosales, V.: *Filosofía mexicana y hermenéutica analógica*, tesis para obtener el título de maestro en Filosofía, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005, pp. 131-144.

¹⁷ López, C. A.: “Normalización de la filosofía y filosofía latinoamericana en Colombia. Vivencia de un proceso”; Tovar González, L.: “Derecho y política en la normalización filosófica en Colombia”, *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, 146 (2007), pp. 57-82; Pachón Soto, D.: “El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia”, *Estudios Filosóficos*, 46 (2012), pp. 131-152, p. 141.

¹⁸ Silva Rojas, M.: “‘Normalización’ de la filosofía chilena. Un camino de clausura disciplinar”, *Revista Universum*, 24 (2009), 2, pp. 172-191.

¹⁹ Quiroz Ávila, R.: “A propósito de la filosofía peruana. Una reseña sobre *Ser humano, naturaleza e historia*”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24 (2007), pp. 255-260.

neras y por los héroes intelectuales fundadores de estos procesos.²⁰ Se debate acerca de si la “normalización” implica o no un prejuicio eurocéntrico²¹ y si desemboca en un empobrecimiento de la creatividad filosófica. Se discute también si la “normalización de la filosofía” desplegada aproximadamente en el periodo (1930-1945), esto es, en paralelo a la consolidación de una democracia populista, fue la primera, o si, como sostuvo Enrique Dussel, constituye la segunda etapa de una primera normalización efectuada durante el periodo colonial por parte de los escolásticos de las universidades latinoamericanas.²²

No es de extrañar que en Latinoamérica, y como veremos, también en España, tuviera tanto éxito el relato de la “normalización” a la hora de describir esta emergencia de la filosofía académica profesionalizada. Los latinoamericanos han tendido a autocomprenderse (en un sentido no siempre negativo) como una suerte de “infracción” o de “anomalía” respecto a la norma encarnada por la filosofía universitaria europea, y ya se sabe, como señalaba Canguilhem, que la conciencia de la norma implica siempre la experiencia previa y prioritaria de la infracción.²³ Durante siglos, en los mundos ibéricos, la filosofía habría permanecido en un estado montaraz, sometida a la autoridad religiosa o estatal, convertida en dogma o en ideología oficial (caso del positivismo durante el Porfiriato mexicano), o cultivada de un modo “salvaje” por parte de juristas, retóricos y literatos. La “normalización” alude entonces, en primer lugar, a la profesionalización del saber filosófico y a su rutinización académica, pero también a su emancipación respecto a poderes extrínsecos. El reino de la norma sucedería así a un estado de anarquía y, en cierto modo, de “minoría de

²⁰ Estos fundadores, suerte de héroes mitológicos que vencen al monstruo (habitualmente del positivismo dogmático) e instauran el orden, se identifican comúnmente con Antonio Caso y José Vasconcelos en México; Farias Brito en Brasil; Alejandro Korn en Argentina; Andrés Bello y Enrique Molina en Chile; Alejandro Deustua en Perú; Carlos Vaz Ferreira en Uruguay; Cayetano Betancur en Colombia. No siempre queda clara la diferencia entre los “fundadores” de primera generación y los propiamente “normalizadores”, de la generación siguiente (como Francisco Romero en Argentina o Samuel Ramos en México), pues los primeros aparecen como precursores de los segundos, por ejemplo en May Vallenilla, E.: “Francisco Romero y el Nuevo Mundo” (1982), en http://www.bib.usb.ve/ArchivoMayz/archivos_pdf/franciscoromeroynelnuevomundo.pdf [consultado el 6 de junio de 2015]. Sobre el concepto de “fundador”, ligado al de “normalización” en Fomet Betancourt, R. “Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores”

²¹ Zea, L.: “Iberoamérica en su etapa de normalidad filosófica”, *Revista de Filosofía y Letras*, 12 (1946), 23, pp. 137-146

²² Dussel, E.: *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994, p. 32 y Beorlegui, C.: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2004, pp. 486-488

²³ “C’est l’infracción qui confirme la règle” (Canguilhem, G.: “Les normes et le normal”, p. 10)

edad”. La normalización es lo que sustituye al caos (un pensamiento *amateur* y diseminado en figuras aisladas entre sí), pero también a la tiranía (un pensamiento subordinado al dogma eclesiástico o a la doctrina política).

3. TRANSICIÓN FILOSÓFICA ESPAÑOLA: LA NORMALIZACIÓN COMO METARRELATO CUESTIONADO

En el caso español, el concepto de “normalización de la filosofía” se utiliza de un modo muy próximo al encontrado en el universo latinoamericano. Está muy extendido, por una parte, un uso más neutro, más técnico, también presente en Romero, que identifica “normalización” con especialización profesional, encuadramiento escolar, dotación de medios e internacionalización. En este sentido, por ejemplo, se ha podido hablar de una “normalización” de la lógica,²⁴ de la filosofía de la ciencia,²⁵ de la bioética²⁶ o de la investigación feminista en España.²⁷

Pero junto a este primer significado, donde la normalización evoca la creciente división del trabajo y las dinámicas de profesionalización, existe un sentido más político, condición, en cierto modo, de estas mismas dinámicas. Se trata de la normalización como “emancipación”, esto es, el proceso a través del cual el espacio filosófico se autonomiza de la tutela ejercida sobre él por poderes externos como la Iglesia o la autoridad política.

Tanto en el contexto latinoamericano como en el español, ambos significados se entrecruzan, pero además, ambos contextos están entrelazados. En efecto, la mayoría de los comentaristas hispanos considera decisiva la aportación de los filósofos transterrados españoles tras la caída de la Segunda República, para la “normalización” de la filosofía en los países iberoamericanos.²⁸

²⁴ Vega Reñón, L.: “El lugar de Sacristán en los estudios de Lógica en España”, en López Arnal, S., Domingo Curto, A., De la Fuente Collell, J., Mir García, J. y Tauste, F. (eds.): *Donde no habita el olvido*, Barcelona, Montesinos, 2005, p. 20

²⁵ Broncano, F.: “La filosofía de la ciencia y de la técnica”, en Garrido, M., Orringer, N. R., Valdés, L. M. y Valdés, M. M. (coords.): *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2011, pp. 1011-1017, p. 1011 y Marcos, A.: “La filosofía de la ciencia en España durante el siglo XX”, *Eikasía. Revista de Filosofía*, 63 (2015), pp. 177-202, p. 182

²⁶ Guerra, M. J.: “Presente y futuro de la bioética en España: de la normalización al horizonte global”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 27 (2002), pp. 181-192

²⁷ Rodríguez Magda, R. Mª: “Del olvido a la ficción. Hacia una genealogía de las mujeres”, en Rodríguez Magda, R. Mª (ed.): *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 37

²⁸ Estrella, A.: *Libertad, progreso y autenticidad. Ideas sobre México a través de las generaciones filosóficas (1865-1925)*, México DF, Jus Libreros y editores, 2014, pp.115-119; Beorlegui, C.: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, p. 488; Pachón Soto, D.: “El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia”, pp. 140-41; Dussel, E.: *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, pp. 43-44

No hay que olvidar que el artículo de Romero que entroniza esa noción se publica en 1940, cuando se inicia el exilio. Formados principalmente en Alemania, familiarizados con las corrientes intelectuales contemporáneas, elaborando una reflexión autónoma respecto al dogma religioso o a la ideología política, los pensadores de las escuelas de Madrid y Barcelona habrían difundido en América este *habitus* filosófico profesional.

Este argumento tiene su eco correspondiente en España. Algunos de los especialistas más reconocidos sitúan la normalización de la filosofía española en las primeras décadas del siglo XX, con la recepción orteguiana de las corrientes germánicas²⁹ o con la disputa entre Ortega y Unamuno ocupando el centro de atención del campo filosófico.³⁰ Plenamente asentada en coordenadas modernas, independizada del control eclesiástico (a través de un proceso difícil, protagonizado por los profesores krausistas en el siglo anterior), la filosofía española estaría dispuesta a dotarse de los medios y de las instituciones propias de una disciplina profesionalizada, tomando como modelo a la Universidad alemana.

Sin embargo, la tragedia que supuso la Guerra Civil, habría frustrado la culminación de este proceso en ciernes. Apenas alcanzada, la “normalidad” se habría disuelto, regresándose desde entonces a un estado “anormal”. Sometida férreamente a la tutela eclesiástica, la filosofía universitaria se habría convertido en un puro anacronismo, al excluirse los sistemas modernos de la enseñanza, implantándose en su lugar una *philosophia perennis* fundada en la tradición del tomismo. Aislada del panorama internacional y de sus ejes de debate y atención, la filosofía académica española se ajustaría a la imagen del erial, utilizada por muchos comentaristas para retratar el estado de la cultura en la España del franquismo.

Pero del mismo modo que se ha hablado de la “normalización” de una economía española sumida en la autarquía, gracias al Plan de Estabilización de 1959,³¹ se ha hecho referencia a la “normalización” de una filosofía española replegada sobre sí misma y convertida en un anacronismo dentro de la escena europea. Más aún, algunos comentaristas que fueron a la vez protagonistas del proceso, han identificado la “normalización” con una “reconstrucción de la ra-

²⁹ Bolado, G.: “La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega”, en San Martín, J. y Lasaga, J. (eds.): *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 15-41, en http://apps.carleton.edu/proyecto/assets/BOLADO_ORTEGA_INSTITUCION_3_.pdf [consultado el 7 de junio de 2015]

³⁰ Leyte, A. y Romo, F.: “La refundación del pensamiento español”, *La cultura del XIX al XX en España*, Fundación Zuloaga, 2011, en <http://www.modernismo98y14.com/letras-y-artes/filosofia.html> [consultado el 7 de junio de 2015]

³¹ Estefanía, J.: “La larga marcha”, *El País*, 3 de mayo de 1998

zón”. Este es el caso de Elías Díaz,³² José Luis Abellán³³ y también de Javier Muguerza: “tenga usted en cuenta que la filosofía española acaba de salir, como quién dice, de una larga cuarentena en que permaneció postrada en la más asfixiante irracionalidad”.³⁴

Lo que no queda tan claro es el arranque de este proceso normalizador. Elías Díaz lo hace coincidir con el supuesto aperturismo de lo que bautizó como “falangistas liberales” (Laín, Ridruejo, Tovar, etc.). Abellán se refiere a la decisiva aportación de la Generación de 1956, es decir, de jóvenes que participaron en la revuelta estudiantil de ese año o que pertenecían a esa generación (Muguerza, Elías Díaz, José Hierro Sánchez-Pescador, Manuel Garrido, Sacristán, Gustavo Bueno, Mosterín), aglutinados principalmente bajo el magisterio de Aranguren y Tierno Galván.³⁵

Otros prefieren identificar la “normalización” con la labor importadora de las corrientes occidentales contemporáneas, realizada por la denominada generación de los “filósofos jóvenes”. Profundizando en esa dirección, Gerardo Bolado se refiere a la acción combinada de un movimiento de ruptura y de recuperación. Por una parte, como ilustra el caso de Manuel Sacristán, el rechazo de la filosofía académica y la tarea de traducción y recepción de tendencias y autores europeos contemporáneos. Por otra, como ejemplifican los casos de Elías Díaz y José Luis Abellán, un empeño por recuperar la tradición de la modernidad filosófica española, desde el krausismo institucionista y la Generación del 98 hasta el socialismo (Fernando de los Ríos, Besteiro, Araquistáin) o la propia herencia orteguiana.

Otros comentaristas, por último, como José Luis Mora o Ignacio Izuzquiza, localizan la “normalización” en fechas más tardías, vinculándola a la consolidación del régimen democrático nacido de la Transición. El primero considera que la normalización sólo se verificó cuando los pensadores del exilio filosófico republicano quedaron plenamente incorporados a la enseñanza oficial en el medio universitario.³⁶ El segundo identifica la “normalización” con la plena homologación inter-

³² Díaz, E.: *Notas para una historia del pensamiento español actual 1939-1973*, Madrid, EDI-CUSA, 1974, p. 53

³³ Abellán, J. L.: *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición democrática*, Madrid, Espasa, 2005, p. 286

³⁴ Muguerza, J.: *Desde la perplejidad. Ensayo sobre la ética, la razón y el diálogo*, México, FCE, 1990, p. 663

³⁵ Abellán, J. L.: “La reforma del panorama filosófico español: una asignatura abandonada”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 50 (2010), pp. 15-20, p. 16 y Abellán, J. L.: *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición democrática*, pp. 266-295

³⁶ Mora, J. L.: “La recepción del pensamiento filosófico del exilio en España. Una aproximación”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 50 (2010), pp. 77-104, p. 83

nacional de nuestros profesores universitarios de filosofía.³⁷ Esto sólo se habría producido a partir de la década de los ochenta, con la aparición de nuevas secciones de filosofía, la práctica generalizada de la ampliación de estudios en Universidades extranjeras, la traducción y el comentario masivos de obras foráneas y, coincidiendo en esto con José Luis Mora y Gerardo Bolado, la recuperación de los filósofos del exilio y de la modernidad filosófica española.

El discurso acerca de la “normalización” de la filosofía española ha cuajado así en un gran relato que comienza con un momento luminoso pero efímero, eclipsado en la larga noche irracional del franquismo, y al que se retorna, de un modo renovado, en el decurso de la Transición democrática. Pero hay algo que no funciona en esta narrativa de la normalización, un problema que no reside principalmente en la inexactitud empírica, sino en un mal uso de la noción, un error conceptual que se advertía también en el discurso latinoamericano.

Escuchemos de nuevo a Canguilhem. Este recuerda que en todo proceso de “normalización” concurren tres características en las normas invocadas: la polaridad, la sistematicidad y la relatividad.³⁸ Lo primero significa que la normalización implica siempre una referencia axiológica; no se inscribe en el orden de los hechos sino de los valores. Toda normalización se asienta en una escisión entre valores pretendidos y contravalores rechazados. La filosofía “normal” no es la filosofía “promedio” impartida en el mundo occidental; identificar “normal” con “internacionalmente homologada”, significa asociar un valor idóneo a cierta representación de la filosofía elaborada en las universidades de Occidente, rechazando lo que no se ajuste a ese patrón. Lo segundo implica que no existe una única norma en el proceso normalizador. Toda norma se inserta en un sistema, en una totalidad o plan jerárquico de urgencias y valores.

La tercera característica es la más relevante en nuestro caso. La relatividad significa que el proceso de normalización no se instaure sobre una previa materia indiferente y salvaje. Lo que antecede al reino de la norma no es el caos ni lo anormal, sino otro sistema normativo, resultado de un proceso anterior de normalización.³⁹ Por la misma razón, si no existe el caos previo, tampoco hay lugar para una “edad de oro” originaria.⁴⁰ Esto supondría el contrasentido de una normatividad espontánea, primigenia, que no exigiría ninguna normalización.

³⁷ Izuzquiza, I.: “Apéndice hispano”, en *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 202-203

³⁸ Canguilhem, G.: “Normal et pathologique, Norme et Normal”, p. 19 y Canguilhem, G.: “La relativité des normes” (Conférence prononcée au Collège Philosophique, 21 décembre 1950), G.C. 24.9.6, pp.

³⁹ Canguilhem, G.: “La relativité des normes”, pp. 6-10

⁴⁰ Canguilhem, G.: “Les normes et le normal”, pp. 9-10

Asimilando implícitamente el momento de la escuela de Madrid a una suerte de “edad de oro” de la filosofía española, sumida después de la Guerra Civil en el desierto y en el caos irracional, los estudiosos han olvidado hasta hace poco indagar las normalizaciones específicas que representaban tanto el orteguismo como el tomismo oficial. Han tendido a confundir la norma, que es la puesta en forma axiológica de una materia o contenido, con la propia materia o contenido. Han dado por descontado que la importación de nuevos contenidos, esto es, de corrientes intelectuales contemporáneas, instauraba por sí misma un nuevo sistema de normas de la práctica filosófica. Han creído que la importación de tendencias actuaba normalizando a una amorfa y anquilosada filosofía oficial, convirtiendo el erial inculto en un vergel.

El trabajo reciente de José Luis Moreno Pestaña, *La norma de la filosofía* (2013), ha venido en cierto modo a corregir este metarrelato, ocupándose, con detenimiento, de reconstruir el reemplazo de la norma orteguiana por una norma que podríamos llamar, en el sentido de Ortega, “escolástica” y que, lejos de desaparecer con el espíritu renovador de los “filósofos jóvenes”, continúa vigente hasta nuestros días.⁴¹

Resumiendo mucho, la impugnación de la narrativa sobre la “normalización de la filosofía española” en el trabajo de Moreno Pestaña, se concentra en tres argumentos. En primer lugar, aunque es innegable el impacto de la Guerra Civil en las carreras de los filósofos españoles de la época, este acontecimiento no transformó por sí solo el orden del día de la filosofía española. La instauración del tomismo como filosofía oficial, el exilio y la depuración del profesorado alteró de entrada la dimensión institucional de la filosofía. Pero no rompió la continuidad de los contenidos, de las controversias y de la calidad de la reflexión filosófica respecto a la generación anterior a la guerra. El debate entre Julián Marías y Laín Entralgo acerca del problema de las generaciones ilustra esta autonomía relativa del campo filosófico respecto al campo político-militar.

El trastocamiento de la dimensión, no sólo institucional sino intelectual de la filosofía, tuvo lugar bien entrada la década de los cincuenta, a raíz de la campaña contra la filosofía de Ortega. Es entonces cuando la herencia orteguiana quedó eclipsada y el menú de posibles filosóficos ocupado por la *doxa* tomista.

En segundo lugar, lo que caracteriza a la norma filosófica en la órbita de Ortega, es el perfil híbrido adoptado por la filosofía. La reflexión se elabora, no a través de la glosa de la tradición filosófica, sino a partir de un material extraño a esa tradición, constituido principalmente por las ciencias naturales, so-

⁴¹ “Mientras tanto, como se ha señalado en el capítulo anterior, las facultades de Filosofía sufrieron un riguroso proceso de normalización escolástico en general y tomista en particular” Moreno Pestaña, J. L.: *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, p. 110

ciales e históricas. La estrategia de hibridación desplegada por Ortega privilegia a estas últimas. El pensador madrileño no se autocomprende como un filósofo “puro”, sino como un historiador que afronta la tradición filosófica al modo de una dimensión más dentro de la historia cultural. Por esta misma razón, Ortega siempre fue contrario a la instauración de Facultades de filosofía “pura”; su horizonte era el de una Facultad de Humanidades –algo encarnado en cierta manera por la madrileña Facultad de Filosofía y Letras y prolongada más tarde por el instituto de Humanidades.

En tercer lugar, lo específico de la “normalización escolástica” sobrevenida tras la Guerra Civil, pero sólo triunfante en la década de los cincuenta, fue la construcción de la filosofía como un saber “puro”. Los eclesiásticos y seglares de origen modesto y provinciano, encabezados por el padre Santiago Ramírez, que promovieron este modelo, hacían valer la figura del filósofo como lector y exégeta de los textos que conformaban la tradición. Las tesis doctorales consistían en lecturas internas y sistematizadoras del *corpus* constituido por la *philosophia perennis*, o en la confrontación abstracta y descontextualizada, de las doctrinas de distintos filósofos. Se procedía así a un trabajo empeñado en deshistorizar los textos filosóficos, como si expresaran verdades o errores eternos. Toda aproximación a los mismos desde las ciencias históricas, como defendía Ortega, era tachada de “historicismo”, recaída en la sociología o frivolidad mundana. La filosofía no forjaba su reflexión instruyéndola en las ciencias, sino tratando de fundarlas ontológica y gnoseológicamente, con objeto de evitar sus extrapolaciones, conciliarlas con la ortodoxia y exorcizar los reduccionismos.

Pues bien, en la argumentación de Moreno Pestaña, la renovación auspiciada desde los años sesenta por los “jóvenes filósofos” no alteró en absoluto el trasfondo de la norma escolástica. Se limitó exclusivamente a reemplazar los contenidos de la *philosophia perennis* por un canon renovado, procedente de las corrientes contemporáneas importadas de Europa: filosofía analítica, marxismo, nietzscheanismo francés. La escolástica continuaba, aunque ya no se trataba de una escolástica tomista sino analítica, dialéctica o lúdico-trágica. Con algunas excepciones, la identificación del quehacer filosófico con una tarea de exégesis (lectura y confrontación de textos) se habría mantenido intacta en el proceso de “transición filosófica”.

4. JAVIER MUGUERZA Y LA RUPTURA DE LA NORMA FILOSÓFICA

Si se acepta este diagnóstico, ¿cómo hay que juzgar la contribución de Javier Muguerza al desarrollo del campo filosófico español durante los últimos cincuenta años?

Por trayectoria y emplazamiento dentro de las redes filosóficas del tardo-franquismo y la Transición, podría pensarse que Javier Muguerza se sale de la norma del “filósofo puro”, avalando un ejercicio híbrido de la filosofía como reflexión sobre y a partir de la ciencia de su tiempo.⁴² Hay que recordar que sus inicios como profesor universitario lo sitúan en la sección filosófica de la Complutense, como ayudante del Catedrático de Metafísica, Ángel González Álvarez (1963) (bajo cuya dirección elaboró una tesis exegética sobre Frege), es decir, enclavado en el “corazón de las tinieblas” del tomismo oficial. Sin embargo, su atención juvenil por la obra de Ortega, de la mano de Rodríguez Huéscar en el colegio Estudio y su proyección por las cuestiones de orden moral y político, motivada sin duda por la necesidad de elaborar racionalmente una experiencia familiar traumática y originaria, lo condujeron a las clases y seminarios de Aranguren, convirtiéndose en su ayudante (1965).

Esto significaba transitar de una disciplina pura y jerárquicamente dominante (la Metafísica) a una región bastarda y subordinada (Ética y Sociología). A esto se unía una estancia en Alemania bajo el magisterio de Hans Albert, un popperiano interesado en aplicar los supuestos del racionalismo crítico en los ámbitos impuros de la filosofía moral, la política, el derecho y las disciplinas históricas, en abierta controversia con Adorno y sus discípulos.

Por otro lado, el traslado de Javier Muguerza, tras renunciar a su plaza en la Complutense, en solidaridad por la expulsión de Aranguren (1965), a la Facultad de Ciencias Económicas y Políticas, parecía reforzar todavía más su perfil de filósofo híbrido. Como he estudiado en otro lugar,⁴³ en una coyuntura de masificación universitaria, la pauta de reclutamiento durante los años 60-70, de los jóvenes profesores de filosofía destinados a secciones no filosóficas (Económicas y Políticas, Arquitectura, Historia y Filología, Derecho), consistía en acoger a docentes de perfil difuso y vanguardista, familiarizados con la lógica simbólica, las ciencias empíricas o el arte y la literatura. Los exégetas dedicados a escudriñar y fijar el canon de la tradición, habitualmente de orígenes sociales más modestos y provincianos, tendían a concentrarse en las Facultades de filosofía pura. Esta preferencia por un *currículum* mixto y menos convencional se encontraba también en las nuevas secciones de filosofía fundadas desde 1968 (caso de la Autónoma de Madrid o de la Universidad de Valencia).

En la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas, impartiendo la asignatura de Fundamentos de Filosofía, Javier Muguerza encontró, por otra parte,

⁴² Los datos referidos a la trayectoria y a la obra de Javier Muguerza, están tomados de Vázquez García, F.: *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, pp. 231-261

⁴³ Vázquez García, F.: “Un nietzscheanismo de izquierdas en el campo filosófico español (1969-1982)”, *Historia Social*, 79 (2014), 2, pp. 147-166, pp. 153-156

nuevos aliados y protectores, como Paulino Garagorri, que lo puso en conexión con la herencia orteguiana, representada por *Revista de Occidente* (refundada en 1963). En esa órbita colaboró estrechamente con Javier Pradera, vínculo fundamental con Alianza Editorial (sello establecido en 1966 por el hijo menor de Ortega) y con Jesús Aguirre, director literario de Taurus desde 1967.

Esta orientación de filósofo híbrido parece también evidenciarse en los seminarios complementarios que Javier Muguerza puso en marcha junto a Alfredo Deaño, tras la llegada de este a la Facultad de Económicas (1967). Estas reuniones se alejaban del modelo de seminario exegetico, dedicado al comentario de textos clásicos de filosofía. Dominaban en cambio las discusiones transdisciplinarias sobre cuestiones de psicología evolutiva, lingüística generativo-transformacional, historia y filosofía de la ciencia. Los participantes en estas sesiones conformaron el embrión de lo que poco después será el Departamento de Filosofía de la Autónoma de Madrid, dirigido por Carlos París. Muguerza desempeñó un papel decisivo en la promoción del núcleo vanguardista de la Autónoma, que tanto daría que hablar en años venideros. La mera enumeración de algunos de los integrantes de las sesiones dirigidas por Muguerza y Deaño revela la condición híbrida del filosofar allí practicado: Sánchez de Zavala, Juan del Val, Diego Núñez, Carlos Solís, García Bermejo.

No obstante, si se atiende a la labor de Javier Muguerza como importador de tendencias y a las trazas mismas de su obra filosófica, esa condición de filósofo sustentado en la reflexión y la utilización de las ciencias empíricas, parece quedar en entredicho. Esa faceta de difusor de corrientes filosóficas contemporáneas, especialmente de la filosofía analítica, es muy relevante en la trayectoria de Muguerza. Ya en la segunda mitad de la década de los sesenta, acordó con Javier Pradera editar toda una colección de clásicos del análisis filosófico en Alianza Editorial. El proyecto quedó finalmente reducido a la antología titulada *La concepción analítica de la filosofía* (1974). La introducción de Javier Muguerza sigue siendo a día de hoy una de las mejores presentaciones de esta corriente. Las versiones castellanas de los textos seleccionados fueron realizadas en su mayor parte por los componentes de los seminarios complementarios que Muguerza y Deaño dirigieron al alimón.

Puede dar entonces la impresión de que el pensador de Coín, antes que desarrollar una nueva normalización de la filosofía, se limitó a reemplazar la escolástica tomista por una escolástica analítica. La sustitución, en la asignatura de Fundamentos de Filosofía, impartida por Muguerza y Deaño, del manual canónico de Millán Puelles, titulado de ese modo, por el de Hospers, *Introducción al análisis filosófico*, representaría ese mero recambio de la materia, manteniendo inalterada la forma, esto es, la norma.

Pero sucede que nuestro filósofo no se confinó a las tareas de glosa, traducción y divulgación. Usó creativamente los análisis lógico-lingüísticos aplicándolos inicialmente a abstrusos problemas de teodicea. El análisis no era entonces un fin sino un medio, una caja de herramientas utilizada en primer lugar contra el dogmatismo de la escolástica tomista –más o menos remozada de fenomenología, dominante en la Universidad de su tiempo. Se trataba de un instrumento crítico, usado también para desenmascarar las ilusiones del marxismo doctrinario e incluso de la propia filosofía analítica, que corría el riesgo de convertirse, en la circunstancia del franquismo tecnocrático, en un recambio de la inservible *philosophia perennis*.

Muguerza no se limitó por tanto a labores exegéticas. Incorporó en nuestra filosofía los géneros del *paper* y de la *note for discussion*. Empleó con inventiva el diseño, típicamente analítico, de las ficciones conceptuales (el “Preferidor Racional” fue el caso más célebre), la ironía y el diálogo argumentativo antes que el comentario erudito.

Sin embargo sus textos más importantes y conocidos, *La razón sin esperanza* (1977) y *Desde la perplejidad* (1990), tal vez las obras más representativas de la generación de los jóvenes filósofos, no rompen del todo con la norma del filósofo-lector. Ocupándose de asuntos que constituyeron el centro de atención de la filosofía española en las décadas de los 70 (el debate entre razón analítica y razón dialéctica) y los 80 (la crisis de la razón y la modernidad), esos ensayos, consistentes en compilaciones de *papers*, no son en rigor ejercicios hermenéuticos, no consisten en interpretaciones de la tradición. No se trata de comentarios, pero sí de confrontaciones dentro de un *corpus* exclusivamente filosófico. Javier Muguerza organiza sus obras como si se tratara de estados polémicos de la cuestión muy elaborados, incluyendo obras internacionales de primer nivel y, esto es sumamente original, producciones hispanas coetáneas. De este entrechoque de posiciones brota la solución bajo la forma de “terceras vías”, no puramente eclécticas, ya sea una razón esperanzada pero sin garantías teleológicas, ya sea la alternativa del disenso, el individualismo moral y el libertarismo. Pero la lectura que Muguerza propone de los textos confrontados, es una aproximación deshistorizada, donde los enunciados se entrecruzan sin apenas referencia a su contexto social y cultural de posibilidad. Asimismo, problemas como el de la racionalidad o la conciencia moral se abordan recurriendo exclusivamente a lo dicho por los filósofos. Ni la antropología, ni la medicina, ni la historia, ni la sociología ni las neurociencias comparecen en su reflexión.

Lo que sí manifiestan estos ensayos es un redoblado ejercicio de *parataxia*, esto es, una combinación de referencias filosóficas extremadamente variadas. *La razón sin esperanza* desconcertó a los aprendices de filósofos analíticos y dialécticos, porque coaligaba en una misma argumentación las obras de los ári-

dos filósofos morales de *Oxbridge* con las pasiones utópicas de *El principio esperanza* (Ernst Bloch) o con los ecos frankfurtianos de *Teoría y praxis* (Habermas), encofrados en referencias clásicas de Kant, Hegel y Wittgenstein. Al mismo tiempo, sus reflexiones exhibían una mirada estrábica, a la vez teórica y política. En suma, eran ensayos capaces de interesar y encandilar a públicos muy diferentes.

La ruptura de Javier Muguerza con la norma escolástica española no parece consistir por tanto en una renuncia al papel del pensador como comentador de la tradición. No obstante, como señalaba Canguilhem, ninguna norma es única ni existe aisladamente; un rasgo de las normas es su sistematicidad, su entrelazamiento en una totalidad normativa. La norma del filósofo como exégeta, como pensador “puro”, sobrevolando el lodo de las ciencias empíricas, estaba vinculada, en el universo franquista, a otra norma no menos pregnante. El campo filosófico aparecía colonizado, primero institucionalmente y luego intelectualmente, por la norma político-militar heredada de la Guerra Civil; esto es, estaba dividido entre el amigo y el enemigo. La verdadera revolución muguerziana, que es a la vez una revolución cívica en la filosofía española, consistió en romper esta separación.

El pensador de Coín fue en eso el verdadero líder organizativo de la generación de los “jóvenes filósofos”. La raíz de este empeño, como intenté mostrar en otro lugar,⁴⁴ fue la fractura traumática vivida en el ámbito familiar. Para superar esa fisura, Javier Muguerza desplegó un esfuerzo ciclópeo, federando voluntades, tendiendo puentes entre corrientes y figuras enfrentadas, protagonizando una infinidad de encuentros y discusiones, dialogando como nadie ha sabido hacer, con las obras de los propios colegas españoles, tejiendo redes con Latinoamérica y con disciplinas como la teoría política o la filosofía del derecho. En la actividad institucional, refundando el Instituto de Filosofía del CSIC (1986) y poniendo en marcha la revista *Isegoría* (1990), sentó las bases de una auténtica comunidad filosófica española. Esta es su lección, este es su logro principal, amenazados hoy por la tendencia a la hiperespecialización técnica, el imperio de las agencias de calidad e impacto y la fragmentación de las disciplinas filosóficas.⁴⁵ Reactualizar este empeño de Javier Muguerza es por ello al mismo tiempo, recordarnos a todos cual es nuestro deber.

⁴⁴ Vázquez García, F.: *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, pp. 238-245

⁴⁵ Campillo, A.: “El futuro de la filosofía en España”, en *IX Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán. Pensamiento español contemporáneo: el futuro de la filosofía en el sistema educativo*, Calanda, Fundación Mindán Manero, 2014, pp. 11-34, pp. 28-29

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. L.: *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición democrática*, Madrid, Espasa, 2005
- Abellán, J. L.: “La reforma del panorama filosófico español: una asignatura abandonada”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 50 (2010), pp. 15-20
- Barriónuevo, A.: “‘Normalidad’, ‘normatividad’ y ‘normalización’. Reinscripciones kantianas para nuevas institucionalizaciones de filosofía y educación”, *Revista Sul-Americana de Filosofia y Educação*, 14 (2010), pp. 18-35
- Beorlegui, C.: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2004
- Bolado, G.: “La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega”, en San Martín, J. y Lasaga, J. (eds.): *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 15-41, en http://apps.carleton.edu/proyecto/assets/BOLADO_ORTEGA_INSTITUCION_3_.pdf
- Broncano, F.: “La filosofía de la ciencia y de la técnica”, en Garrido, M., Orringer, N. R., Valdés, L. M. y Valdés, M. M. (coords.): *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2011, pp. 1011-1017
- Campillo, A.: “El futuro de la filosofía en España”, en *IX Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán. Pensamiento español contemporáneo: el futuro de la filosofía en el sistema educativo*, Calanda, Fundación Mindán Manero, 2014, pp. 11-34
- Canguilhem, G.: *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1984
- Collins, R.: *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Editorial Hacer, 2005
- Díaz, E.: *Notas para una historia del pensamiento español actual 1939-1973*, Madrid, EDICUSA, 1974
- Dussel, E.: *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994
- Estefanía, J.: “La larga marcha”, *El País*, 3 de mayo de 1998
- Estrella, A.: *Libertad, progreso y autenticidad. Ideas sobre México a través de las generaciones filosóficas (1865-1925)*, México DF, Jus Libreros y editores, 2014
- Fabiani, J.L.: *Les philosophes de la République*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988
- Fornet Betancourt, R.: “Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 17 (2000), pp. 117-132

- Goldstein, J.: “‘Official Philosophies’ in Modern France: The Example of Victor Cousin,” *Journal of Social History* 1(1968), 3, pp. 259-279
- Guerra, M. J.: “Presente y futuro de la bioética en España: de la normalización al horizonte global”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 27 (2002), pp. 181-192
- Izuzquiza, I.: “Apéndice hispano”, en *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 2000
- Leyte, A. y Romo, F.: “La refundación del pensamiento español”, *La cultura del XIX al Xx en España*, Fundación Zuloaga, 2011, en <http://www.modernismo98y14.com/letras-y-artes/filosofia.html>
- López, C. A.: “Normalización de la filosofía y filosofía latinoamericana en Colombia. Vivencia de un proceso”, *Universitas Philosophica*, 58 (2012), pp. 309-327
- Marcos, A.: “La filosofía de la ciencia en España durante el siglo XX”, *Eikasía. Revista de Filosofía*, 63 (2015), pp. 177-202
- Mayz Vallenilla, E.: “Francisco Romero y el Nuevo Mundo” (1982), en http://www.bib.usb.ve/ArchivoMayz/_archivos_pdf/franciscoromeroynelnuevomundo.pdf
- Mora, J. L.: “La recepción del pensamiento filosófico del exilio en España. Una aproximación”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 50 (2010), pp. 77-104
- Moreno Pestaña, J. L.: *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013
- Muñoz Rosales, V.: *Filosofía mexicana y hermenéutica analógica*, tesis para obtener el título de maestro en Filosofía, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005
- Muguerza, J.: *Desde la perplejidad. Ensayo sobre la ética, la razón y el diálogo*, México, FCE, 1990
- Pachón Soto, D.: “El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia”, *Estudios Filosóficos*, 46 (2012), pp. 131-152
- Quiroz Ávila, R.: “A propósito de la filosofía peruana. Una reseña sobre *Ser humano, naturaleza e historia*, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24 (2007), pp. 255-260
- Rodríguez Magda, R. M^a: “Del olvido a la ficción. Hacia una genealogía de las mujeres”, en Rodríguez Magda, R. M^a (ed.): *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 1997
- Romero, F.: “Sobre la filosofía en Iberoamérica” (1940), p. 39, en <https://docs.google.com/file/d/0BxUkh4CpRSEnYwMWI1YzUtZWVjMi00OWQzLTkxMzktNGE1ZGEyNjc1ZTQ3/edit?hl=en&pli=1>
- Silva Rojas, M.: “‘Normalización’ de la filosofía chilena. Un camino de clausura disciplinar”, *Revista Universum*, 24 (2009), 2, pp. 172-191
- Tovar González, L.: “Derecho y política en la normalización filosófica en Colombia”,

- Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, 146 (2007), pp. 57-82
- Vázquez García, F.: *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009
- Vázquez García, F.: “Un nietzscheanismo de izquierdas en el campo filosófico español (1969-1982)”, *Historia Social*, 79 (2014), 2, pp. 147-166
- Vega Reñón, L.: “El lugar de Sacristán en los estudios de Lógica en España”, en López Arnal, S., Domingo Curto, A., De la Fuente Collell, J., Mir García, J. y Tauste, F. (eds.): *Donde no había el olvido*, Barcelona, Montesinos, 2005
- Zea, L.: “Iberoamérica en su etapa de normalidad filosófica”, *Revista de Filosofía y Letras*, 12 (1946), 23, pp. 137-146

¿Juntos o separados en la filosofía analítica?
Un largo recorrido que no pudo ser común
Going into analytical philosophy, jointly or severally?
A protracted journey which we could not share

LORENZO PEÑA Y GONZALO

Instituto de Filosofía del CSIC

RESUMEN. Los itinerarios filosóficos cruzados de Javier Muguerza y del autor de este artículo coinciden en un período analítico. Mientras Muguerza atravesó esa fase para después abrazar otras orientaciones, el autor, llegado más tarde al paradigma analítico, se instaló en él definitivamente. Se examinan críticamente los motivos que impulsaron a Muguerza a dejar atrás su adscripción a la filosofía analítica, especialmente su concepción adjetiva, y no sustantiva, de la filosofía como una ocupación intelectual de mirada oblicua, autodisciplinada por las enseñanzas limitativas de Kant.

Palabras clave: Javier Muguerza; filosofía analítica; filosofía sustantiva; lógica; ontología; filosofía del lenguaje; metafísica; Kant.

ABSTRACT. The philosophical paths followed by Javier Muguerza and by the author of this essay have gone crisscross. Having come earlier to analytical philosophy, Muguerza soon chose to leave it behind, embracing instead other philosophical paradigms, whereas the author, who adopted the philosophical perspective later on, has cleft to it with a lifelong attachment. This essay critically goes into the reasons why Muguerza waived the analytical approach, mainly his adjective, or non-substantive, view of philosophy as an oblique-look intellectual occupation, imbued with Kant's lessons on the intrinsic limitations of any philosophical venture.

Key words: Javier Muguerza; analytical philosophy; substantive philosophy; logic; ontology; philosophy of language; metaphysics; Kant.

El presente artículo consta de dos partes muy desiguales. La primera es un recuerdo de cómo se entrecruzaron las respectivas trayectorias filosóficas de Javier Muguerza y del autor de estas páginas, que —en momentos diversos y de maneras no coincidentes— fueron recalando, si no en los mismos puertos, sí en fondeaderos próximos, sólo que nunca a la vez, habiéndonos esquivado el destino las ocasiones para una conjunción, que —me atrevo a soñar— habría sido fructífera. La segunda parte del artículo (apartados 2 y siguientes) es una crítica de un texto de Javier Muguerza de 1981 que, en su personal trayectoria, marcó la culminación y, a la vez, la superación de su interés por la filosofía analítica, así como el inicio de su nueva andadura posanalítica.

1. NUESTRO FILOSOFAR EN LOS LEJANOS AÑOS 60

Quienes hemos llegado a la vejez rememoramos nuestra mocedad como si fuera ayer, pero a la mayoría de nuestros interlocutores han de resultarles exóticas aquellas circunstancias, formando un mundo que a duras penas consiguen imaginar.

Si eso es así en general, mucho más lo es en el caso de España. Y en lo tocante a los ambientes académicos hispanos más todavía. ¡No digamos en el de la filosofía española!

Remontémonos, para empezar esta historia, a los primeros años sesenta —que son aquellos en los que el autor de estas páginas comienza sus estudios de filosofía en la Universidad de Madrid (hoy Complutense), mientras que Javier Muguerza, recién licenciado (y próximo ya a doctorarse con su tesis sobre Gottlob Frege), daba sus primeros pasos en la carrera de docente universitario, lejos aún del esplendor y la celebridad que adornarán posteriormente su desempeño como catedrático.

Aquellos años eran tan distintos de lo actual que hasta las fotos de la época exhiben un paisaje humano hoy pintoresco. Entre los aspectos visuales que hoy serían más llamativos podemos recordar piñas de falangistas con camisa azul saludando brazo en alto (sin duda ya menos numerosas y nutridas que un decenio antes) así como montones de sotanas y hábitos talarés (muy abundantes en el alumnado de la Facultad de Filosofía).¹ La enseñanza preuniversitaria era sexualmente segregada, lo cual se notaba también en la calle, naturalmente —al ser infrecuente ver grupos mixtos de adolescentes de ambos sexos.

Como «nacional-catolicismo» se ha caracterizado la ideología de aquel régimen.² La juzgo una denominación equivocada, pareciéndome un falso y superficial paralelo con el nacional-socialismo germano. Es difícil meter en casilla alguna lo que se sufría y respiraba, como lo había sido siempre el fascismo español (llamémoslo así convencionalmente): una ideología oportunista y maleable, mezcla de monarquismo, papismo ultramontano (Menéndez Pelayo), falangismo (ya de suyo otro combinado doctrinal de perfiles confusos), militarismo, tradicionalismo y, cada vez más, un militante occidentalismo, a la vez anticomunista y, sobre todo, antiorientista, antiasiático (por extensión, anti-tercer-mundo).³

¹ No se olvide que todo eso precedía al Concilio Vaticano II.

² Para Gregorio Morán, sólo la de su lengua etapa posterior a 1944.

³ Al producirse las independencias africanas —principalmente desde la del Congo Belga en 1960—, la prensa del régimen arremetió contra ellas por constituir un desafío a Occidente. D. Jesús Fueyo proclamaba en el diario *Arriba*: «¿No querían liberalismo? Pues ahí lo tienen. Salvajemente interpretado por los tantanes de la selva».

Suele afirmarse que la neo-escolástica fue la filosofía oficial de aquel régimen. Una verdad a medias. Podríamos decir que sus influyentes y poderosos adeptos posiblemente ambicionaban tal estatuto; pero, en la realidad, nunca llegó a ser así del todo; no resultó posible por lo heteróclito del «movimiento nacional» y del *establishment* franco-falangista bajo sus denominadores comunes de adhesión a la Cruzada y a su Caudillo.⁴

Lo que sí es verdad es que en aquellos primeros años sesenta, lejos de haber decaído o estar en bancarota —como otros aspectos de la ideología del régimen, concretamente el nacional-sindicalismo—, la escolástica —principalmente el tomismo— empezaba más bien un apogeo, que, sin embargo, será, a la postre, de corta duración, al estrellarse con la mutación de ideas que traerán consigo —entre otros factores— el Vaticano II, la inminencia del fin del régimen y los disturbios de 1968 y años sucesivos.

En la primera mitad de los sesenta ¿quién podía prever todo eso? Vivíamos —como Silvio Pellico en *Le mie prigioni*— bajo una opresiva capa de plomo sin avizorar luz alguna. La vida era triste, pobre, mezquina, genuflexa. La vida intelectual, paupérrima, mediocre, encorsetada y cohibida. Ciertamente es que ya quedaban pocos entusiastas de la ideología falangista (dígase lo que se diga, la única que profesó el régimen, hasta sus últimos días). Había ya que buscar con un candil sinceros partidarios del «¡Por Dios, España y su revolución nacionalsindicalista!». Pero todo lo disidente estaba, o prohibido o proscrito del medio académico y condenado al ostracismo.

En aquel lúgubre ambiente, ¿a qué corrientes mirábamos con simpatía los pocos estudiantes de filosofía (en concreto de filosofía pura)⁵ que nos distan-

⁴ Podemos mencionar un nombre: el del falangista D. Adolfo Muñoz Alonso, catedrático de historia de la filosofía, quien profesaba un agustinismo violentamente hostil a la escolástica, que consideraba materialista; no era un personaje cualquiera, sino un alto dignatario del poder, colmado de cargos, honores y prebendas: Rector de la Universidad de Madrid, Director General de Prensa (con Arias Salgado), Consejero Nacional de FET y de las JONS, Procurador en Cortes durante 18 años (desde 1956 hasta su muerte). Para D. Adolfo toda la filosofía estaba encerrada en la frase de Tales de Mileto «El agua es el principio de todas las cosas», no por los conceptos de *cosa* ni de *principio* ni menos de *agua*, sino por el *es*; a lo largo de ocho meses divagaba acerca de tal *es*, siendo ése el único contenido de su curso de historia de la filosofía antigua. Alejábalo de la disciplina neoaristotélica de los tomistas su estilo ensayístico y elucubratorio; de ahí que profesara aversión al Opus Dei (además, evidentemente, de las rivalidades intestinas de un sistema como aquél).

⁵ Es informal esa denominación de «filosofía pura»; claro está que nunca se utilizó oficialmente, para nada. Era el modo coloquial de referirse a la especialidad de Filosofía en las Facultades de Filosofía y Letras. En los planes de estudios de aquella época, la licenciatura abarcaba cinco cursos anuales; los dos primeros, en esa Facultad, eran los «comunes». El 3º, el 4º y el 5º eran los de especialidad. Entre las especialidades figuraban las de historia, filología clásica, filología semítica, filología románica, pedagogía y filosofía; ésta última sólo se impartía en tres Universidades: Madrid, Barcelona y Valencia.

ciábamos de las ideologías auspiciadas por el régimen o comúnmente asociadas al mismo? Sin duda, ante todo, al materialismo dialéctico. Pasaron por ahí, entre muchísimos otros, tanto Muguerza (al parecer muy fugazmente) cuanto quien esto escribe.

Sólo que ya entonces, en esa coincidencia, se da un primer desencuentro. Muguerza me había precedido en unos pocos años, pero él abandonó en seguida ese paradigma; yo fui amigo y compañero de amigos y compañeros de Muguerza, por lo cual, a lo largo de mis estudios de licenciatura, su figura me fue en todo momento muy presente, aun sin tener entonces la fortuna de conocerlo personalmente; mas, cuando él ya había dejado atrás esa efímera etapa marxista es justamente cuando yo abrazo dicha doctrina de manera mucho más intensa y duradera.

Junto con el marxismo, otro imán filosófico para los jóvenes disidentes era el positivismo lógico. Todavía no se empleaba la locución «filosofía analítica» (que justamente Muguerza introducirá en España unos años después). La verdad es que, en general, lo que sabíamos del positivismo lógico era un poco viejo. Hablábamos del *Tractatus* de Wittgenstein y de la obra de Carnap como si representaran el paradigma analítico. Yo nada sabía de Frege (el filósofo al que Muguerza consagra por el mismo tiempo su tesis doctoral) y no mucho de Russell; de Quine no recuerdo haber oído hablar entonces —a pesar de las traducciones de Manuel Sacristán.

Un tercer paradigma atractivo fue el existencialismo; de él me es más difícil hablar. No sé si Muguerza se sintió seducido por Heidegger o por Sartre; a mí me repelieron ambos (salvo el segundo en su obra literaria).

Así, mientras Muguerza estaba evolucionando de su momentáneo marxismo a una filosofía analítica —que, entre nosotros, estaba aún marcada por figuras y concepciones que ya no eran las prevalentes en el mundo anglosajón—, yo abrazaba el marxismo sin dejar de sentir afinidades, no con los planteamientos del círculo de Viena, pero sí con sus temáticas y sus métodos, especialmente la lógica matemática.

En ese cuasi-encuentro —que más fue un desencuentro— median dos terceros: Kant y Hegel. Según lo veremos más abajo, el influjo de Kant en Muguerza fue decisivo —y quizá nunca se ha apartado de él. No puedo juzgar en qué medida era Kant un filósofo atractivo para los integrantes de los círculos estudiantiles a los que me he referido; lo cierto es que no recuerdo tal interés. En mí poco o ningún entusiasmo suscitó la temprana lectura de la *Crítica de la razón pura* (que no emprendí por afición, sino por la presión del profesor de la asignatura de 2º curso «Historia de los sistemas filosóficos»). En cambio, es notorio que Muguerza vio muy pronto en la filosofía kantiana un poderoso instrumento de renovación intelectual y que, desde entonces, nunca ha renegado de esa inclinación.

En lo que atañe a Hegel, dudo que Muguerza haya sido nunca hegeliano, mientras que yo sí lo fui, y mucho. Mi propio marxismo siempre estuvo muy impregnado de hegelianismo; y ni siquiera mi posterior paso a la analítica desvanecerá del todo la huella del filósofo del idealismo absoluto.

Vuelvo a aquellos círculos de los sesenta en la Facultad de filosofía, recordando a Carlos Piera, Jorge Deike, Víctor Sánchez de Zavala, Juan Antonio Delval Merino y tantos otros que —quien más, quien menos— nos movíamos en las líneas que he apuntado, cada cual a su modo. Muguerza estaba en sus propios círculos, muy próximos y en parte superpuestos.

Dentro de las considerables discrepancias que ya entonces se manifestaban en esos círculos, esos tres imanes a los que he aludido marcaban un común rechazo de la filosofía abusivamente considerada como «la del régimen», la escolástica,⁶ no sólo en cuanto a las tesis profesadas, sino también en cuanto al método e incluso en cuanto a la problemática misma. No es baladí que la metafísica venga rechazada tanto por el marxismo (en pos de Hegel) cuanto por el neopositivismo e incluso, en algunos pronunciamientos, por el propio existencialismo. Claro que cada uno entiende lo de «metafísica» a su modo; pero la tendencia general fue la de recusar, no ya tales o cuales tesis de la filosofía aristotélico-tomista (como el hilemorfismo o la dualidad entre potencia y acto), sino la propia pertinencia de las cuestiones a cuya solución se enderezaban tales tesis.

Por paradójico que sea, me pregunto si el más conservador de todo aquel círculo no fui yo, a pesar de mi firme y duradera profesión marxista. Ya entonces fui el menos hostil a la metafísica e incluso a la escolástica, hacia la cual siempre sentí una fuerte atracción y una honda admiración, aun sin adherirme nunca a las ideas de Aristóteles.

Veremos más adelante que lo que Muguerza quiso o creyó hallar en la filosofía analítica (en el neopositivismo y sus epígonos) era una revolución doctrinal; como ya he dicho, temática y metodológica. Esa actitud fue común a todos, aunque en mi particular caso no tanto, pues, en definitiva, aquel marxismo que yo abracé con fervor era otra metafísica; mucho me impresionó la lectura del gran libro del P. Gustav Wetter sobre el materialismo dialéctico, donde se

⁶ La desproporcionada calificación de la neoescolástica como la filosofía del régimen venía facilitada por el hecho de que en Madrid el catedrático de Fundamentos de Filosofía —que se impartía, preceptivamente, en primer año de licenciatura a todos los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras— era el opusdeísta D. Antonio Millán Puelles, Premio Nacional de Literatura Francisco Franco, quien —pese a coqueteos con la fenomenología— era un profeso neotomista. La gran mayoría de los estudiantes de la Facultad nunca recibieron la docencia de profesores que enseñaban en la especialidad de Filosofía pura, como el ya citado Muñoz Alonso, López Aranguren, Gil Fagoaga, Saumells, Sánchez de Muniáin, Rábade Romeo. De haber recorrido ese itinerario discente, ¿no habrían, tal vez, anhelado más escolástica? Por lo menos, así me sucedió a mí.

analizan las similitudes del mismo con la escolástica. Yo constituí la excepción, no la regla.

Cuando la filosofía analítica deje de parecerle revolucionaria, Muguerza cesará de estar adherido a ella (si es que su talante filosófico permite hablar de adhesión en momento alguno); entonces buscará la revolución doctrinal por otros derroteros. Pero ese viraje, a miles de kilómetros de distancia, andará temporalmente próximo a aquel que marcará mi propio rumbo, justamente mi definitiva pertenencia a esa misma filosofía analítica por un motivo nada revolucionario: por ver en ella una coronación de la *philosophia perennis*, con el utillaje conceptual contemporáneo.

2. ¿AGOTAMIENTO DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA?

En 1987 yo me incorporé al nuevo Instituto de Filosofía del CSIC, fundado poco tiempo antes bajo el liderazgo personal de Javier Muguerza. Pocos meses antes tuve la suerte de conocerlo en persona, por una casualidad. Al haber permanecido lejos de España durante casi cuatro lustros, no había seguido los debates filosóficos en nuestro país. Cayó entonces en mis manos la reciente reimpresión de la antología compilada unos años antes por J. Muguerza titulada *La concepción analítica de la filosofía*,⁷ colección abundantemente citada y consultada desde entonces por muchos de los que en el mundo de habla hispana se habían interesado por el filosofar analítico. Muguerza completó con esa publicación su labor magistral de introductor entre nosotros de la filosofía analítica, pero también su propio despegue de la misma. En lo restante de este artículo voy a comentar cuán vivo interés suscitó en mí la lectura de esa obra a la vez que expondré las razones de mis desacuerdos.

La reimpresión de 1986 aparecía con un Prólogo a la segunda edición de J. Muguerza, quien manifestaba ahí que «seguiría suscribiendo la mayor parte de los juicios» que se habían vertido en la Introducción —Introducción íntegramente reproducida con el resto de la obra.

Para quienes somos filósofos analíticos resultaba muy satisfactorio que todavía a mediados de los ochenta Muguerza se interesara por nuestro filosofar como lo hacía en esas largas páginas introductorias —nada menos que 123 grandes páginas, agrupadas en siete secciones, y todo ello bajo el subtítulo de «Esplendor y miseria del análisis filosófico».

⁷ Javier Muguerza (comp.), *La concepción analítica de la filosofía*. Versión española de A. Deaño, J.C. García Bermejo, J. Muguerza, M. Sacristán, V. Sánchez de Zavala, C. Solís y J.L. Zofío. Madrid: Alianza 1986 (reimpresión de la 2ª edición de 1981; la 1ª ed. era de 1974). Hállanse en esa obra textos de Russell, Moore, Carnap, Ayer, Ryle, Quine, Strawson, Smart y otros autores.

No sería una crítica convincente quejarse de que Muguerza destacaba unilateralmente más la miseria que el esplendor. El rincón de la filosofía analítica en el que está ubicado quien esto escribe puede que no sea la atalaya mejor plantada para supervisar todo el panorama analítico. No sé si la posición de Muguerza le daba un campo de mira mucho más vasto, pero desde luego —y según voy a indicarlo— creo que, desde ella, no se percibe del todo bien ese paraje en el que nos encontramos quienes hacemos o hemos hecho metafísica analítica.

Las profundas divergencias de perspectiva entre ese texto de Muguerza y la visión de quien esto escribe radican, ante todo, en una cuestión metafilosófica: sitúase Muguerza en una postura por encima de los paradigmas filosóficos, en un terreno en el cual se avizoran y divisan, desde por encima, los cambios de paradigma (p.16) en filosofía como en otros campos de la cultura. Desde tal punto de vista aventajado, trátase de ver con ecuanimidad al filosofar analítico como uno más entre tantos.

Al aquilatar el vigor de ese filosofar y sus limitaciones, Muguerza cree hallar un agotamiento de la filosofía analítica que, de revolucionaria que había sido (o, casi más bien, que había pretendido ser), habría incurrido en un doble defecto: (1º) escolastizarse, diluyéndose; y (2º) caer a menudo en el mejunje, al dar indiscriminadamente acogida a cuanto se le ofreciera. Al venir, en su evolución, afectado por ese segundo defecto, tal filosofar tenía que ser superado, puesto que, en verdad, el cascarón de una etiqueta prestigiosa ya no encerraba ningún impulso claramente distinguible; y, al estar afectado por el primer defecto —su degeneración en escolástica—, tal filosofar se revelaba como rebasado por la problemática misma y el quehacer filosófico de nuestro tiempo.

Si todo ello fuera así, lo que me resulta extraño es que, al final de su Introducción, Muguerza optara, no por desechar ese paradigma del filosofar analítico, sino por trabajar para una transformación del mismo. Claro que lo hacía con palabras susceptibles de más de una interpretación (p. 138): «la opción por la ‘transformación’ del giro analítico podría ser entendida a la manera de una opción reformista por la ‘filosofía normal’ con exclusión o en detrimento de *otras revoluciones filosóficas* pendientes de advenir. No hay que decir que, en la medida en que el análisis filosófico haya podido un día representar una ‘revolución’ en la filosofía, su consolidación no excluye en modo alguno la posibilidad de una ‘revolución en la revolución’. Pues las revoluciones filosóficas... han de ser permanentes o no serán revoluciones».

Lo que yo me pregunto es si se trataba de revolucionar esa revolución o de trascenderla para ir más allá de ella —de hacer una revolución contra la revolución. Por lo demás, estamos en cosquilleos verbales mientras no se precise

el sentido de esa revolución —algo en lo que yo no estoy de acuerdo con el texto comentado (prescindiendo en este artículo de en qué medida esa obra de 1981 haya correspondido, o no, al pensamiento posterior de Javier Muguerza).

En realidad, no es muy fácil encontrar en dicha Introducción una caracterización concisa y clara de en qué había consistido el carácter revolucionario del filosofar analítico; ni siquiera estoy seguro de en qué medida Muguerza creía en tal carácter. Mas, si era un espejismo o una superchería, ¿a qué querer revolucionar una inexistente revolución? Releyendo hoy el texto, tengo la impresión de que, si Muguerza se abstuvo de tal caracterización, fue por un prurito de respetar la pluralidad de tal filosofar, las peculiaridades de los diversos grandes de la analítica cuyo tenor filosófico iba glosando.

Ahora bien, si en general tales glosas me parecen bien logradas, no veo en cambio cómo puede agruparse todo eso en un movimiento si falta un denominador común; lo más interesante sería debatir acerca de semejante común denominador. Lo otro, ese escrupuloso respeto a lo particular —muy a lo último Wittgenstein tal vez— no nos permite fijar posiciones netas sobre el movimiento estudiado en su conjunto ni, por ende, abrir una discusión en torno a tales posiciones.

Lo que más eché en falta no eran piropos a la analítica —no faltaba alguno, aunque nunca lisonjero—, sino algo que hiciera las veces de una definición del movimiento analítico. Por mi parte, voy a proponerlo (y es una definición osada —esta que yo brindo u otra— lo que me hubiera gustado ver en esas páginas de Muguerza: algo que dé netamente lugar a la discusión).

La definición que yo propongo es la siguiente. Es analítico el método filosófico que se caracteriza por estos tres rasgos:

1º El intento de definir al máximo —por uno u otro tipo de definición, sea explícita, sea en uso— aquellos términos que se introduzcan que no sean expresiones «claras», de sentido común y relativamente improblemáticas (o, cuando no se consigan definiciones, al menos dilucidaciones, algo que venga a ser como conjuntos de postulados significacionales, aunque su uso entrañe algún género de circularidad «virtuosa»).

2º La argumentatividad formal, entendida como el intento de presentar argumentos formales —o, al menos, formalizables— a favor de cuantas más afirmaciones mejor —reduciendo al mínimo lo que se postula porque sí, sin justificación (y eso de «formal» ha de entenderse así: según reglas de inferencia que permitan tener, si no siempre una noción fuerte de prueba —i.e. una noción decidible y recursiva— sí, al menos, una que resulte por

flexibilización de esa noción fuerte); también valen las inferencias inductivas y abductivas, siempre que sean rigurosas.⁸

3º Una sensibilidad y atención especial a los problemas de la relación entre lenguaje y realidad —tomando al lenguaje de un modo u otro, si no siempre como espejo de la realidad, sí al menos como campo de estudio que puede proyectar de un modo u otro luz para nuestra concepción filosófica general.⁹

Añadiría yo que es analítico un pensador contemporáneo en la medida en que cumple estos tres requisitos: 1º) que su método sea analítico;¹⁰ 2º) que los

⁸ Según me lo señala con razón Juan Antonio Negrete, tengo que matizar este criterio, toda vez que admito la existencia de una pluralidad legítima de lógicas (aunque yo personalmente profese una de ellas —juzgando que, habida cuenta de todo, es la mejor fundada). Dándose esa pluralidad de lógicas, habrá una pluralidad de formalizaciones. P.ej., un argumento por silogismo disyuntivo («O A o B; pero no A; luego B») no vale ni para los adeptos de la lógica relevante ni en el marco de mi propio sistema lógico, la lógica transitiva o gradualista. Un argumento que, de la premisa de que una hipótesis dada entraña su propia negación, concluya la falsedad de tal hipótesis será inválido según un abanico de lógicas, entre otras la intuicionista. Podemos multiplicar ejemplos.

Ese pluralismo lógico nos constriñe a flexibilizar nuestro criterio de la argumentación formal, invocando el célebre principio de tolerancia de Carnap: a quienquiera que sea nuestro interlocutor le aceptamos que ofrezca sus argumentos, revelándonos los patrones de ilación lógica a los que se atiene; sólo le pedimos que los explicité y que nos los explique, para que así podamos seguirle.

⁹ Este rasgo constituye lo que se llamó el «giro lingüístico». Verdad es que —en cierto sentido frente a él, o en parte como reacción a él— vinieron luego el giro ontológico de Gustav Bergmann y el giro científico de Wilfrid Sellars. Sin embargo, en mi opinión, Sellars y Bergmann continúan el giro lingüístico. Sus análisis filosóficos tienen siempre en cuenta el lenguaje. En particular, Bergmann, resucitador del atomismo lógico russelliano (en nuevas versiones), no podía en absoluto desentenderse del lenguaje como espejo del ser, aunque en él se trata preponderantemente de un lenguaje artificial deslinearizado. (V. mis dos artículos «El lenguaje deslinearizado de Gustav Bergmann: Examen crítico y búsqueda de una alternativa combinatoria», en *Lenguajes naturales y lenguajes formales II*, comp. por Carlos Martín Vide, Universitat de Barcelona, 1987, pp. 351-60, ISBN 8476651414; y «Notes on Bergmann's New Ontology and Account of Relations», *Philosophy Research Archives* 12, Bowling Green University, 1987, pp. 221-49, ISSN 0164-0771.)

¹⁰ Nótese que lo característico del método analítico es la conjunción de las tres pautas. Dudo que, fuera del ancho campo de la analítica, haya otras filosofías contemporáneas que posean el primer rasgo o el segundo; pero este tercer rasgo, el interés por el lenguaje, desde luego es compartido por algunos «continentales», particularmente los hermenéuticos y los cultores de la gramatología y enfoques afines. De hecho yo estoy, personalmente, convencido de la posibilidad de una fecunda hibridación entre la hermenéutica y la filosofía analítica. (El influjo hermenéutico es palpable en este mismo artículo.)

problemas que estudie se enlacen al ámbito de problemas estudiados en la tradición filosófica, arrancando de los griegos; 3º) que se vincule, de un modo u otro, a la corriente filosófica iniciada con Gottlob Frege.¹¹

Erróneo o no, el recién ofrecido bosquejo tiene la ventaja de delinear un perfil preciso. Muguerza, siempre erudito, hubiera podido objetarme que mi caracterización no parece del todo apropiada para Carnap, Strawson, Austin, Wisdom y otros; que el perfil parece hecho *ad hoc* para los ontólogos, y éstos no son mayoría en la Analítica. A tal objeción cabría responder: que la formulación arriba propuesta es suficientemente flexible para dejar dentro también a todos esos adversarios analíticos de la metafísica (no meramente descriptiva); y que hay grados de analiticidad.

A Muguerza le habría resultado inatractivo en extremo decir que la filosofía de hoy deba seguir trabajando con los problemas de la filosofía tradicional y con sólo aquellos otros que con ellos se enlacen temáticamente (e.d. de aquellos cuyo mero planteamiento no marque una ruptura total con el ámbito de cuestiones debatidas en la *philosophia perennis*). Creo que está claro que, según Muguerza, en los tiempos recientes se han descubierto nuevos problemas, que brotan de las nuevas situaciones humanas, quedando así rebasados los problemas mismos —no ya sus meras soluciones— al irse abriendo nuevos horizontes intelectuales. Nuestro interlocutor entendía que el filósofo no ha de permanecer sordo y ciego ante la realidad cambiante que lo rodea, masticando hasta la náusea variaciones sobre los diálogos platónicos, o la categoría del *ubi*.

Lamentablemente las circunstancias prácticas no facilitaron en 1987 un debate en torno a estos desacuerdos. ¡Cuánto me hubiera gustado tenerlo! Al no haberse materializado la discusión entonces, la imagino ahora en un experimento mental. A esa interpelación de Muguerza, habría respondido esto: no digo, como Jaspers, que la filosofía haya, si acaso, retrocedido respecto de Platón; digo que es filosofía en la medida en que su problemática guarde una conexión suficientemente estrecha con las de Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles y Crisipo —eso sí, con todas las nuevas matizaciones y los nuevos enriquecimientos que se quiera, con los nuevos problemas y puntos de vista.

Vistas así las cosas, le es difícil a un analítico (al menos a uno de mi cuerda) suscribir el aserto de Muguerza de que (p. 25) la obra de Kant «constituye una de las más radicales tomas de conciencia, por parte de la filosofía de

¹¹ Y ¿qué pasa si un filósofo, observando los otros dos requisitos, incumple el tercero? ¿Qué pasa si nunca cita, para nada, a Frege, Russell, G.E. Moore, Carnap, Wittgenstein, Ayer, David Lewis, Quine, G. Bergmann, H. Hochberg, T. Nagel, Derek Parfit, N. Rescher, Peter Singer, J.J.C. Smart, Bernard Williams, T. Williamson, Ruth Barcan Marcus, ni a nadie de esa tradición? (Como presuimos que a alguien citará, ¿a quién? El lector puede enunciar sus propias hipótesis.) ¿Queda por eso excomulgado de la comunidad de filósofos analíticos? En mi concepto, sería un cuasianalítico.

todos los tiempos, acerca de sus propias posibilidades y limitaciones». Como Brentano en la segunda mitad del siglo XIX, optaría yo hoy por un género de filosofar que no sea en clave kantiana. No es de extrañar eso: el enfoque de Kant —sin duda muy sugestivo— cambia la problemática: desde sus planteamientos ya no tiene sentido seguir abordando problemas como los de Platón, Aristóteles y Leibniz, o bien éstos quedan totalmente modificados.

Muguerza parece acercarse a ver las cosas desde un punto de vista que me permitiría calificar de «historicista»: la historia de la filosofía marcha siempre adelante a través de cambios de paradigma; nosotros estamos inevitablemente insertos en un paradigma pero también, aunque sea desde él, podemos avizorar el más allá de ese paradigma, atisbando otros nuevos.¹² Según tal enfoque no cabría pronunciarse sobre los problemas de espaldas al sentido de la historia de la filosofía: plantear problemas como cuestiones eternas, las cuales serían tales al margen del paradigma al que pertenezcan —o al menos del marco del paradigma en el que se planteen—, argumentando sobre ellos con un género de argumentación meramente formal, la cual lo mismo podría valer ahora que en el siglo V a.C.

Un analítico replicaría que sí tiene sentido —y hacer *eso* es hacer filosofía: lo demás, bonito, interesante, apasionante, será hacer *historia de la filosofía*, o sociología de la filosofía, o lo que sea. Desde el punto de vista analítico, pues, no es menester aceptar como revolucionario o como paso adelante todo lo que haya sido cambio de paradigma.

Me hago perfectamente cargo de que Muguerza habría visto mi planteamiento como típicamente escolástico, quizá no tanto por esa socarrona caracterización suya del escolástico (p.133) como alguien que se parece a otro escolástico como un huevo a otro huevo,¹³ sino por (p. 134) la «insensibilidad histórica que lleva, en momentos en que hay cosas más interesantes que hacer

¹² Podemos, a este respecto, traer a colación la teoría de Thomas Kuhn de las revoluciones científicas, que involucran cambios de paradigma de tal envergadura que dos paradigmas diversos y sucesivos son inconmensurables e intraducibles, plantean problemas diferentes y perfilan mundos distintos. Kuhn podía permitirse un relativismo historicista para la ciencia porque él no estaba incorporando esas tesis a ninguna teoría científica, sino que se veía haciendo metaciencia. (Claro que el propio talante de su argumentación nos llevaría a hacer una metametaciencia que relativizaría su teoría metacientífica, y así al infinito.) Un filósofo que abraza el historicismo sobre las teorías filosóficas lo tiene mucho más difícil, pues habrá de, simultáneamente, profesar su teoría y desprenderse de ella.

¹³ Una pulla que vale como recurso polémico, pero que olvida las hondas diferencias doctrinales que separan a unos escolásticos de otros sobre el ser y la esencia, los universales, el libre albedrío, las pruebas de la existencia de Dios, la unión hipostática, la vinculación entre el alma y el cuerpo, el principio de individuación, la relación entre intelecto y voluntad, los criterios de corrección moral, etc.

o en que pensar, a prestar atención desmesurada a minucias que entonces no pasan de minucias, malgastando en ellas sutilezas que resultan ya ociosas».

Si entiendo bien lo que nos quiso decir Muguerza, no sería de suyo malo argüir sobre, p.ej., el principio de individuación; pero, cuando la tarea histórica nos impone otras cosas, lo que se redarguya en torno a ese tema serán sutilezas escolásticas desfasadas.¹⁴

No comparto tal sentimiento: para mí siguen siendo apasionantes y actuales (lo serán *siempre*) las disquisiciones escotistas o tomistas sobre la esencia y la existencia, sobre la unidad y la identidad, o sobre la potencia y el acto. Pasarán los auges y las caídas de los imperios, las guerras y las paces, los regímenes políticos y sociales: dentro de diez mil años seguirá dándose vueltas a los futuros contingentes, al determinismo y el libre arbitrio, a la relación de causalidad, a las contradicciones del movimiento o la identidad de los indiscernibles.

Si Muguerza, ante tan abierta toma de posición, hubiera alegado que con ello se desestiman los problemas candentes del hombre en su situación histórica, habría yo respondido que, lejos de estar reñido con elaborar una teoría ética, una teoría filosófica de la historia y una filosofía de la política, articular un sistema ontológico que nos permita ver claro cómo es la Realidad confiere a tales elaboraciones un cimiento racional; y, sobre la base de esas teorías, cabe racionalmente plantearse los problemas —esos ya extrafilosóficos— de qué actitud adoptar ante las exigencias históricas de nuestro tiempo.

¹⁴ Mi artículo está ofreciendo, no sólo una defensa de la filosofía analítica —en lo que tiene de recuperación temática y metodológica del legado de la escolástica aristotélica—, sino también de esa misma *philosophia perennis*. De ahí que no esté de más una puntualización. La acusación de «escolástica» —en una acepción peyorativa— se ha dirigido, no sólo a los medievales y sus continuadores (principalmente a las tres grandes escuelas de tomistas, escotistas y suarecianos —si bien sería menester recordar otras escuelas, principalmente el nominalismo de Occam y el realismo de Wiclef), sino al marxismo, al neokantismo, a la fenomenología y, desde luego, a la filosofía analítica.

Esa acepción de «escolástica» es un concepto que, seguramente, involucra estas cuatro notas (u otras parecidas): (1ª) partir de un esquema conceptual rígido, inmutable y preestablecido, que ni evoluciona ni se adapta ni se enriquece ni se dinamiza; (2ª) discutir de puertas adentro, como si las únicas opciones dignas de consideración fueran las de otros correligionarios del mismo movimiento filosófico al que está uno adherido; (3ª) no proponer tesis novedosas (salvo en sus detalles o en sutiles matizaciones, que pueden ir al infinito), limitándose, en lo esencial, a dar vueltas a las tesis de los precursores; (4ª) confinar las relaciones con cualesquiera otros enfoques filosóficos a un rechazo en bloque de sus propuestas, sus argumentos, sus conceptos y hasta sus problemas (salvo en tanto en cuanto sean reconducibles a los propios).

Cualquier escuela filosófica que alcance implantación y difusión es propensa a esa degeneración. Hay, además, un motivo pragmático para ser «escolástico» en ese sentido: puede facilitar la carrera académica (salvo, quizá, si se cae en el exceso). Reconozco que pecan de esos vicios unos cuantos *papers* de la filosofía analítica de nuestros días; pero no creo que tengan el monopolio.

Las líneas que preceden revelan también el desacuerdo entre Muguerza y el autor de estas páginas en la posición a adoptar ante la situación filosófica española, las líneas de demarcación y de evolución de la misma. Con Muguerza (p. 117) coincido en afirmar que «no hay en rigor nada a que poder llamar la filosofía ‘española’ del momento como no sea la filosofía que se hace ahora en España».¹⁵

Muguerza trazaba con razón un cuadro sombrío de la filosofía española en la postguerra (pp. 117ss). Mientras Muguerza reprochaba a nuestra Escolástica o Neoescolástica del franquismo «presentar a la filosofía —contra toda corriente— como un saber de primer orden»¹⁶ y —ni que decir tiene— hacer metafísica (pues [p.122] «hacer hoy metafísica por las buenas... es no darse por enterado de la aportación kantiana a la filosofía»), mi reproche es muy otro: lo malo de esa nuestra Escolástica es que no dio de sí ninguna obra grande: nada que pudiera, ni de lejos, parangonarse con el gran trabajo de nuestros Escolásticos del Siglo de Oro; en vez de eso, manuales que, a menudo, despachaban en unas páginas —cuando no en unas líneas— lo que un Juan de Sto. Tomás o un Suárez discutían a lo largo de dilatadas disputaciones.¹⁷ Nuestros neoescolásticos ni siquiera nos dejaron alguna obra comparable en valor a la ofrecida —aunque ya en un plano mucho más modesto que un Báñez o un Molina o un Zumel— por Maréchal, Maritain, Cornelio Fabro, o Gilson.

Lo peor es que esa infertilidad de la neoescolástica española y la postura política que adoptaron sus cultores sumieron en el desprestigio a la gran tradición de la filosofía perenne, dando lugar a que —por una reacción no tan disculpable— los ambientes de la profesión filosófica en España vinieran anegados por la antimetafísica y la antiescolástica, por la fijación con lo «moderno» y el intento de arrancar las raíces ontológicas del filosofar mismo, suplantando las cuestiones metafísicas por cualesquiera otras que olieran a otra cosa. Defectos éstos que, ya entrado el siglo XXI, seguimos arrastrando. ¿No se pueden acaso contar con los dedos de una mano aquellos que, entre nosotros, sostienen tesis sobre la relación entre esencia y existencia, la realidad de los universales, la identidad de las sustancias o la realidad de los mundos posibles alternativos?

¹⁵ Entre paréntesis: que no se incluya ahí a mi propio filosofar, que en 1981 no se hacía en España.

¹⁶ Supongo que quería decir: un saber en el que prima la *intentio recta*, reproche que naturalmente afecta por igual a la mayor parte de la Analítica, pero también a un filósofo como N. Hartmann, p.ej.

¹⁷ En verdad uno se pregunta si de veras nuestros recientes neoescolásticos creían en lo que hacían: ¿por qué no echaron de lleno manos a la obra, enfrascándose en disputaciones del tenor, envergadura, densidad y riqueza de precisiones argumentativas que caracterizaran a los autores que decían admirar e imitar?

En una situación así resulta que la Analítica redescubre su fuerte entronque con la tradición de la filosofía perenne y —más allá de Husserl y de Kant, más allá de Descartes incluso— retoma contacto con las grandes corrientes de la metafísica tradicional. Lo quiere hacer y lo ha hecho. Muguerza no podía ver nada de eso con buenos ojos, increpando a A. Quinton como exponente de lo obsoleto en esa renovación analítica de la metafísica. Leemos en la p. 113: «lo único obsoleto [en la obra de Quinton] no es por desgracia el título, sino todo su adusto aire de tratado sistemático de ontología (coronada por su correspondiente metafísica)». Muguerza se quejaba de lo que parecía la nueva divisa de los analíticos, «*Back to Aristotle!*».

Si ese quehacer de los filósofos analíticos desde mediados de los cincuenta junto con su problemática ontológica los hubiera valorado Muguerza más positivamente, creo yo que su selección habría sido un poco diversa. Algún texto de al menos uno de estos autores no hubiera podido omitirse: Chisholm, Castañeda, G. Bergmann, Geach, H. Hochberg, R. Grossmann, S. Kripke, M. Munitz, A. Plantinga, D. Lewis, por no mencionar otra pléyade de cultores de la metafísica en el filosofar analítico.

Tendrá todos los defectos que se quiera el filosofar analítico, pero desde luego no el de carecer de firmeza e ímpetu en sus posiciones tajantes, en la defensa ardiente de su ideal racionalista. Lejos de dar muestras de languidez, decadencia o componenda ecléctica con quien se ofrezca a algún maridaje de compromiso, el filosofar analítico ha mantenido su vitalidad, a pesar de los agoreros diagnósticos y vaticinios de los desencantados como Hao Wang.

3. EL ENFOQUE METAFILOSÓFICO DE JAVIER MUGUERZA

Antes de pasar a abordar una cuestión metodológica central en el planteamiento de Muguerza —su principal reproche tanto a la Escolástica como a buena parte de la filosofía analítica—, cabe comentar lo que podríamos llamar su punto de vista metafilosófico, según ha quedado ya bosquejado más atrás; a saber: el filósofo no debe encerrarse en una escuela, en una óptica o en un modo de hacer filosofía, sino columbrar, desde por encima, el más allá de cualquier óptica o de cualquier posición en que esté ubicado a fin de tender a trascenderla, enriquecido con la conciencia que ello le dará de la relatividad de tal óptica o posición.

¿Es sostenible tal punto de vista? Me pregunto si —como lo diría Frege— es uno de esos vanos intentos por salirse de la propia piel. Un punto de vista así es vulnerable a un argumento que podríamos seguramente calificar de transcendental: parece una presuposición de toda tesis —y hasta de toda conjetura— la validez de aquel aparato conceptual que se maneja para formular esa tesis o conjetura; tal validez requiere que sea verdadero el cuerpo principal de

creencias u horizonte de intelección en el cual está situado quien abraza esa tesis o emite esa conjetura; sin dicho cuerpo de creencias carecería de sentido (para uno) ese aparato conceptual —o en todo caso no habría manera alguna de determinar un significado de los términos que lo constituyan—.

Siendo ello así —so pena de incurrir en incongruencia, e.d. en incoherencia total— queda excluido emitir la hipótesis de que ese cuerpo de creencias sea totalmente falso, e.d. de que el mismo sea uno más de los muchos acerca de los cuales la historia de la filosofía pronunciará un veredicto que, en lo tocante a su pretensión de verdad, no será absolutorio.

Al no resultar, pues, pragmáticamente sostenible esa hipótesis, hay una buena razón para rechazarla: el principio de autocoherencia. Trátase de un principio metodológico —subyacente a todo argumento transcendental— según el cual no puede ser verdadera una tesis, *T*, tal que será incoherente el cuerpo de creencias resultante agregando *T* a cualquier otro cuerpo de creencias del cual se parta.¹⁸ La razón de la verdad del principio de autocoherencia es que no puede ser verdadera una tesis pragmáticamente autorrefutadora.¹⁹

Reconozco, empero, que no está demostrada la falsedad de una tesis por el mero hecho de ser ésta pragmáticamente autorrefutadora; salvo, eso sí, en caso de aceptar una regla de inferencia que lo autorice, habiendo dos posibles razones epistemológicas a favor de tal regla de inferencia:

¹⁸ Me refiero, evidentemente, a la paradoja del prólogo. Para ponerlo más claro: sea un cuerpo de creencias dado el trío $D = \{C_1, C_2, C_3\}$. Y sea *T* la tesis de que cualquier cuerpo de creencias contiene errores absolutos (asertos carentes por completo de verdad); de donde se deduce que ese trío contiene errores, o sea que al menos uno de entre C_1, C_2, C_3 es totalmente erróneo. Agregar *T* a *D* implica agregarle la disyunción entre las respectivas negaciones *totales* (supernegaciones) de esos tres asertos; lo cual da por resultado un cúmulo de creencias superinconsistente. De ahí que no puedan tomarse en serio las reservas de modestia de los prólogos (del tenor «No desconozco que varias de las aseveraciones de la presente obra no están exentas de error»). El autor está pidiendo indulgencia; pero en serio no puede creer lo que escribe, pues entonces sería deshonesto publicar el libro.

¹⁹ Concedo que habría (malas) soluciones que tolerasen, de algún modo, la presencia en un cuerpo de creencias de tesis pragmáticamente autorrefutadoras. Pocos filósofos han ofrecido tan reiterada atención a la paradoja del prólogo como Nicholas Rescher, quien vuelve sobre ella en una obra reciente, *Reality and its Appearance*, A&C Black, 2011, ISBN 9781441188908. Es verdad que, por inducción, podemos inferir que nuestro cuerpo de creencias contiene errores, puesto que todos los previamente profesados han acabado mostrando alguna flaqueza. En eso se basa la famosa metainducción de Bas van Fraassen, con la cual sustenta su realismo científico opuesto al realismo metafísico. Van Fraassen induce que es falsa nuestra propia teoría (sea la que fuere); lo induce justamente de nuestra propia experiencia histórico-epistemológica. Su solución vendría a ser no aspirar a la verdad (o, al menos, a la verdad en el sentido de la correspondencia con la realidad). (V. Bas van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford U.P., 1980.) No me satisfacen tales soluciones. Es cierto que no podemos estar totalmente seguros de la verdad de nuestro cuerpo de creencias, pero tampoco de su falsedad.

1ª. Un principio que nos constriñe a escoger aquella hipótesis que mejor permita sistematizar y ampliar nuestro cuerpo de creencias.²⁰

2ª. El principio de que no hay verdades absolutamente incognoscibles.²¹

Así pues, frente a una actitud «de vuelta de todo», como la que combate Juan de Mairena, o a un resabido o resabiado relativismo, mi propuesta sería la de seguir trabajando en los problemas filosóficos de siempre, aportando lo que uno buenamente pueda, pero lejos ya de esperanzas ilusorias de garantías epistemológicas inconcusas, lejos, en verdad, de todo fundacionalismo,²² lejos incluso de la errónea idea de que el conocimiento es algo más que creencia verdadera —lejos, pues, de erigir la justificación en un fin de la empresa epistemológica.²³

No tenemos garantía neutral, imparcial, externa a la economía de nuestro propio proceso cognoscitivo; ni, dentro de éste, instancia privilegiada alguna que se autosustente con una evidencia corroborativa por sí suficiente e inamovible. Tampoco la necesitamos ni es sensato que aspiremos a ella. ¡No, no! ¡Manos a la obra del filosofar sobre los problemas filosóficos mismos, sin querer poseer, sobre la corrección del conocimiento, un criterio ajeno, anterior, o superior, al propio conocimiento, al propio flujo o decurso de nuestras meditaciones filosóficas! ¡Adiós a esa pedantería de querer saber nadar antes de echarse al agua!

Y, ya en esa agua procelosa pero dulce del filosofar, retomemos todos los viejos problemas, incluido el de si no es preferible postular un ser *perfecto* en virtud del ideal regulativo de la razón que postula elaborar la mejor imagen del mundo compatible con la evidencia disponible, un ideal que Husserl en su «Idea

²⁰ No es de extrañar que uno de los blancos de van Fraassen sea el criterio de optar por la mejor explicación (la inferencia a la mejor explicación), o sea el canon rector de las inferencias abductivas.

²¹ De hecho muchas verdades quedarán siempre fuera de nuestro alcance, pero de ahí no se sigue que haya verdades tales que sea metafísicamente imposible conocerlas.

²² Cuando Javier Muguerza nos dice que Kant probó los límites irrebables de la filosofía (y, por ende, la imposibilidad de una metafísica cognoscitiva), está sobreentendiendo que, de darse tal metafísica, tendría que poseer plena certeza, basándose en un incommovible cimiento gnosológico. Tal pretensión (el fundacionalismo epistemológico) fue quebrantada ya por los escépticos de la Antigüedad (Pirrón, Arcesilao, Carnéades), cuya posteridad en la Edad Moderna va de Montaigne a Hume. Aparentemente Leibniz, el racionalista e innatista, se ubicaría en el polo opuesto; pero, bien examinada, la teoría leibniziana del conocimiento es poco dogmática: los principios presuntamente *a priori* resulta que los descubrimos abductivamente por brindar la mejor explicación, siendo así como justifica las leyes de su propio sistema: la armonía preestablecida, la continuidad, la optimalidad, la conexión universal, la razón suficiente (aunque haya en eso cierta circularidad). Lo que Kant quiso probar —y ésa es su aportación— es que, no obstante, resulta posible una metafísica no cognoscitiva integrada por ideales regulativos.

²³ No sé si, al adoptar este modesto racionalismo, me acerco un poquito al propugnado por el propio Muguerza en *La razón sin esperanza*.

de la filosofía» de 1909 formulaba como un imperativo para la razón de ver al mundo como el mejor posible; ideal que se puede justificar con un argumento transcendental, a partir de consideraciones epistemológicas que explotan —a la vez que justifican— la regla de inferir (la verdad de) la mejor explicación (disponible) de la evidencia que esté a nuestro alcance: consideraciones, pues, en la línea de teorías del conocimiento científico próximas al holismo de Quine. De donde resulta la postulación de ese ser perfecto como foco de convergencia de la realidad, nudo unificador de la misma, que le da cohesión y sentido: lo real es racional.

La óptica por la que estoy abogando aquí desemboca en reentronizar lo sustantivo en filosofía, retornando así a un planteamiento prekantiano; o sea: hacer filosofía sustantiva. Frente a ella nos topamos hoy con una excesiva tendencia actual a la metafilosofía —que entre los más recientes eurocontinentales llega a ser exclusiva.

4. CUESTIONES DE MÉTODO:

¿ES LA LÓGICA UN INSTRUMENTO FILOSÓFICAMENTE NEUTRAL?

¿ES LA FILOSOFÍA UN QUEHACER SUSTANTIVO?

Llego, pues, a lo que ya anuncié un poco más atrás y que será mi penúltimo comentario al texto de Muguerza: una cuestión de método. En la p. 42 dícenos Muguerza que la lógica es un instrumento filosóficamente neutral.

No comparto ese parecer: no hay una única lógica que sea «la» lógica: la lógica clásica es una más entre otras, igualmente respetables. Cada lógica descansa en una metafísica —expresa o subyacente—, en una visión del mundo que ella articula de manera rigurosa. Y nada obsta para que una lógica incorpore axiomas sobre la temporalidad, la causalidad, la bondad: ya existen lógicas así.²⁴ Los afanes de neutralidad quedaron superados por la evolución de la investigación lógico-matemática. Una vez más lo que todo eso ha revelado es lo insoslayable de uno u otro enfoque metafísico.

Ahora bien, si señalo esto es porque nos permite situar mejor el foco del desacuerdo entre Muguerza y quien esto escribe acerca tanto de qué significa hacer metafísica hoy²⁵ como, especialmente, de cuál es y cómo ha de valorarse el papel de la metafísica en la filosofía analítica.

²⁴De hecho el autor de estas líneas ha trabajado con Txetxu Ausín en los últimos decenios, poniendo en pie nuevas lógicas deónticas. No hemos hecho más que continuar una obra ingente del amplísimo campo de trabajo que se denomina usualmente el de las «lógicas intensionales», en el cual han descollado tan preclaros autores como C.I. Lewis, Ruth Barcan Marcus, G. Hughes, M. Cresswell, von Wright, A.N. Prior, Richard Montague, J. Hintikka, y muchísimos otros.

²⁵Para mí lo mismo que en cualquier otro período histórico.

Vuelvo a la crítica —ya citada más atrás— de Muguerza a Quinton y a sus afanes ontológico-metafísicos: repróchale Muguerza a Quinton (p. 113, *sub fine*) el que «con estos últimos [los neoaristotélicos] (y otros) colegas comparte, por lo menos, la pretensión de llevar adelante su andadura con la lógica por único viático. Y ésa es empresa que hoy debiera parecernos difícil de consumir...»•

Si lo entiendo correctamente (y teniendo en cuenta las observaciones metodológicas del contexto), lo que está sugiriendo Muguerza es que hacer filosofía hoy no es posible más que en asociación y enlace estrecho con las ciencias y con los diversos campos de la cultura, o sea: que el acervo (o «viático») de un filósofo que sea verdaderamente de hoy ha de comprender vastos conocimientos con relación, por lo menos, al ámbito del saber o de la actividad cultural humana que más cercana esté a la problemática filosófica en la que se especialice.

Sólo en confluencia con conocimientos así, extrafilosóficos —y con su auxilio— podrá el filósofo llegar a proponer algo útil y válido. Nunca conseguirá, en cambio, resultados prometedores, que aporten algo nuevo e interesante, si únicamente trabaja con lo que tengan que decir la lógica o el análisis del lenguaje, toda vez que así tan sólo se dejará descarriar y concluirá, p.ej. (vide p. 114, *sub initio*), que el mundo es así o asá porque se deja expresar mediante un lenguaje, como el de la lógica formal o cualquier otro, que posea tales o cuales determinaciones.

Bien: hasta aquí mi lectura de lo que sobre tales temas nos dice Javier Muguerza. Mi comentario va a consistir en matizar todo eso más que en rechazarlo.

Ante todo cabe notar la significación de lo ya más arriba apuntado: la no-neutralidad de determinada teoría lógica. No es banal o anodino el viático de la lógica por la sencilla razón de que ya el mero hecho de optar por esta lógica, en vez de aquella otra, es una opción teórica que sólo cabe efectuar en el transcurso de una determinada concepción filosófica, de un horizonte de intelección que contiene también unas posiciones últimas de valor.²⁶

Quien haga filosofía con el viático de la lógica clásica estará abocado a rechazar como absurda toda contradicción y, por lo tanto, a desechar como irracional toda concepción dialéctica de lo real. Mientras que quien use una lógica

²⁶ No querría que se entendieran tales posiciones últimas como decisiones arbitrarias o inmotivadas, no sujetas al debate. No, en absoluto. Tales posiciones axiológicas pueden y deben estar basadas en razones y, sobre todo, someterse al cuestionamiento racional, a las objeciones, a los reparos, viniendo —en función de tal confrontación— posteriormente modificadas. Pero sí es verdad que, en diversos momentos de nuestro itinerario filosófico, tenemos que hacer un alto, una estación en el camino; en ella adoptamos unas opciones axiológicas a las cuales nos han conducido nuestras precedentes reflexiones; pero, en ese instante, las tomamos como firme asidero, a la espera de ulteriores razones para revisarlas.

paraconsistente podrá muy bien dar sentido a muchas de las tesis defendidas en la tradición dialéctica. Así las cosas, está claro que (si, para simplificar, tomamos aquí esas dos lógicas como las únicas alternativas entre las que haya que escoger) la opción por una de ellas habrá de hacerse desde la base de una orientación filosófica u otra; orientación a la que no serán ajenos unos intereses en el sentido en que un pensador está «interesado» en ver la realidad de una manera cuando el hacerlo es ventajoso ya sea para avalar y sustentar sus valores, sus principios axiológicos y éticos, ya para optimizar su concepción global de lo real —permitiéndole ajustarse a principios epistemológicos como los de máxima cohesión, claridad y simplicidad del resultado.²⁷

Vemos, pues, que en cualquier aplicación de criterios legítimos de opción por una u otra teoría lógica —de entre alternativas viables— intervendrán principios nada neutrales y factores que podríamos llamar «ideológicos» (en una acepción no peyorativa). En verdad esta observación no debiera parecer más polémica de lo que de hecho es: no hace sino aplicar en este punto bien conocidas advertencias de la hermenéutica de un Gadamer o un E. Coreth, p.ej., afines en esto a posiciones holísticas como la de Quine —aunque éste omita en su consideración las «posiciones últimas de valor»— o, en todo caso, no muy dispares, por su enjundia, de una epistemología holística.

Para precisar más lo que precede conviene traer a colación la idea, tan cara a Quine, de la subdeterminación de las teorías científicas por la evidencia disponible; lo cual no significa sino que es posible construir diversas teorías, no equivalentes entre sí, igualmente compatibles con un mismo cuerpo de enunciados observacionales que se suponga provisto de confirmación empírica.

A favor de esa tesis de la subdeterminación de las teorías empíricas abonan tan persuasivas consideraciones que resulta un punto de vista sumamente plausible, aun sin estar aceptado por todos los epistemólogos. Ahora bien, de existir tal subdeterminación, entonces no bastarían enunciados observativos adicionales ni para confirmar una teoría frente a otras alternativas ni para refutarla, probando en su lugar la corrección de alguna de esas alternativas.

Puesto que la filosofía es parte integrante de nuestro cuerpo global de creencias sobre el mundo, el sino de una concepción filosófica será el de cualquier otra teoría; con la única particularidad, precisamente, de lo mínimamente particular que es la filosofía, esto es: de que una teoría filosófica sólo entra en conflicto con la evidencia empírica —o sólo viene confirmada por ella— de manera tan indirecta que es casi siempre más probable que, en la práctica, uno recurra a ajustes en campos extrafilosóficos dejando inalterable la teoría filo-

²⁷ Máxima, eso sí, partiendo de un cuerpo de creencias previo que se trata de recomponer, de modificar, de perfeccionar, no de arrojar por la borda para hundirse en la nada doxástica.

sófica por la que haya optado previamente; pero no está excluida la revisión de la teoría filosófica.²⁸

Admitido ese enfoque holista en teoría del conocimiento, lo único que es menester añadir es que la subdeterminación persiste incluso cuando añadimos requisitos epistemológicos generales como el de la simplicidad. Entre otras cosas, claro, porque el mismo *quantum* de simplicidad puede obtenerse de maneras muy diferentes e incompatibles entre sí; pero también porque, al menos en muchos casos, aun determinando más qué tipo de simplicidad desea conseguirse, subsiste un margen que es el de la subdeterminación.

Es ahí donde intervienen otros criterios para pronunciarse a favor o en contra de tal o cual teoría frente a otras alternativas; criterios que tienen que ver con eso que —siguiendo a Gadamer, Coreth y otros hermeneutas— he llamado más arriba «las posiciones últimas de valor». Criterios como los de, p.ej., optar por la (teoría que nos suministre la) «mejor» imagen del mundo, o que por lo menos se ajuste a normas o ideales de cierta índole; normas e ideales cuya postulación tiene algo que ver con opciones ético-valorativas.

Se da, claro está, una incidencia de esas actitudes valorativas en la medida en que existen reglas plausibles de inferencia algunas de cuyas premisas son asertos valorativos y cuya conclusión es un aserto fáctico;²⁹ concedo que tales reglas de inferencia pueden venir rechazadas sin incurrir forzosamente en irracionalidad; todo lo que estoy aquí presuponiendo es que, dados ciertos supuestos, algunas de tales reglas son racionalmente aceptables.³⁰

²⁸ Ésas son cuestiones de hecho; sobre las de derecho hay que decir que esa metodología tiene a su favor el indicio de que así opera la comunidad de investigadores siempre, y cada investigador por separado, y operando así estamos donde estamos; un argumento transcendental revelaría entonces cuán poco envidiable es la actitud de quien descalifique semejante aproximación metodológica a lo real: la revisión de la teoría ontológica queda abierta como último recurso o cuando, mediante la misma, se obtenga una simplificación global de nuestra visión del mundo —y también una fuga desesperada cuando nuestro *corpus* de opiniones entre en bancarrota, sin que acertemos a reflotarlo con algún ajuste parcial.

²⁹ Sostener que se dan tales reglas de inferencia es neutral respecto a si, convenientemente analizados, los asertos valorativos son o no asertos fácticos. Las reglas de inferencia a las que aludo son las de una lógica axiológica, como puede ser una de la familia de lógicas nomológicas puestas conjuntamente en pie por Txetxu Ausín y el autor de este artículo.

³⁰ Deseo hacer una advertencia, para evitar malentendidos: poco o nada tiene que ver el reconocimiento de que un científico opera según lo he descrito con el proceder del falsario, quien, presuponiendo los resultados, truca o amaña el experimento (puesto que le conviene que su hipótesis quede probada experimentalmente). Digo «poco o nada»: en verdad hay un *continuum* de procedimientos, en esto como en casi todo; la diferencia es de grado; mas una diferencia de grado puede ser una enorme distancia. No es menester ser un embaucador (y los hay) para tener, desde el comienzo, una idea de lo que uno quiere y espera demostrar. Pero hay luego trecho de ahí a una manipulación arbitraria o deshonestas del experimento. Desde luego en la vida hay miles de casos muchísimo menos extremados en los cuales no es fácil saber qué prevalece. Es tolerable un cierto grado de sesgo y de selectividad de datos; para corregirlos están la libertad investigativa y la libre discusión científica.

Por lo demás, qué reglas de inferencia se acepten depende también en parte de qué presupuestos se adopten y de qué actitudes valorativas se tengan. Nada es completamente neutral: ni (1) las reglas de inferencia; ni (2) las actitudes valorativas; ni (3) las creencias sobre el mundo. A menudo será muy indirecto el efecto de una de esas opciones en la construcción teórica; pero, en principio, siempre hay viables alternativas, tanto si tenemos en la práctica suficiente imaginación para que se nos ocurran como si no.

Lo que más me interesa ahora destacar es que esa viabilidad de alternativas —con acoplamientos mutuos de esos tres tipos de factores mencionados— afecta tanto a la lógica como a lo demás en la construcción teórica.

Por otro lado, en la reflexión muguerciana más arriba reproducida venía a equipararse, en cierto modo, la lógica con el lenguaje. Tampoco juzgo que valga esa ecuación. El lenguaje sí es neutral. Mas cualquier lenguaje (incluido el natural, desde luego) es susceptible de numerosas interpretaciones —de numerosos análisis sintácticos y, aún más, de numerosas asignaciones semánticas; optar por alguna interpretación no es neutral, anodino o indiferente, en general, a cuál sea nuestra concepción de lo real —tal o cual concepción de lo real es incompatible con tal o cual interpretación del lenguaje; y, en cambio, ciertas interpretaciones entrañan reconocer que la realidad es de determinada manera.

No es, pues, baladí el viático formado por una teoría lógica y una determinada interpretación del lenguaje. Con él vienen dados determinados supuestos ontológicos, epistemológicos y valorativos.³¹

Mas ¿cómo se justifican entonces esos supuestos? ¿No será menester acudir a argumentos lógicos, lo cual, a su vez presupondrá el previo reconocimiento de una teoría lógica? Desde el prisma de una epistemología coherentista puede articularse perfectamente una teoría del conocimiento que acepte, o bien cierto tipo de circularidad, o bien una regresión al infinito —de alguna índole no viciosa— y que haga ver que, en el fondo, no se da tal dificultad.

Paso a algo que ya toca más de cerca a la posición de Javier Muguerza y, por otra parte, constituye de suyo un tema extremadamente importante. En principio sería muy deseable que (según los deseos de Muguerza) el filósofo se car-

³¹ Más claramente expresado, es esto lo que quiero decir: se presupone una doctrina filosófica determinada —o al menos una disyunción entre varias de tales doctrinas— en la articulación de una teoría —p.ej. física o sociológica— en el sentido de que el modo más natural de justificar esa teoría a partir de la evidencia empírica disponible es, precisamente, esgrimir —a título de premisa— la doctrina filosófica en cuestión, entre otras cosas para así justificar las reglas de inferencia utilizadas. (Trátase, pues, de una abducción: la doctrina filosófica se abduce de la teoría física o sociológica.) Por su mayor generalidad, en cambio, resulta imposible que de la teoría filosófica se pueda abducir una teoría física. Eso sí, una teoría ontológica —o, en general, filosófica— acarreará (dadas ciertas reglas de inferencia) conclusiones que pueden entrar en conflicto con asertos de la física o de otras ciencias.

gara del conocimiento de lo más posible acerca de lo real; justamente una epistemología coherentista como la que se perfila en este artículo —próxima a un holismo como el de Quine— sostendrá que es pertinente para el filósofo —quien se halla en el centro— toda la periferia del saber y de la actividad teórica, pues no existe ningún *a priori*, sino que, en cualesquiera momento y campo del saber, puede aparecer alguna incompatibilidad que podría llevar al filósofo y al lógico, a modificar su teoría en aras de restablecer la coherencia del *corpus* de las teorías científicas en su conjunto.

Ahora bien, gústenos o no, el tiempo del filósofo es limitadísimo: y puede que, mariposeando en pos de conocimientos extrafilosóficos que vengan a dar materia «concreta» a sus cogitaciones filosóficas —para asentarlas en el suelo del quehacer común de los hombres de ciencia y de la aún más amplia comunidad de productores de obras culturales—, acabe el filósofo por extraviarse, desatendiendo el estudio con hondura de su propia temática, de sus propias fuentes y de su propia metodología, todo lo cual requiere y conlleva una tecnicidad también propia que sólo muy luengos años de consagración profesional permiten conseguir, aunque nunca plenamente.

Recordemos que Hegel fue uno de los máximos defensores de la tesis según la cual el cultivo de la filosofía requiere un vasto conocimiento enciclopédico del conjunto del saber disponible (pues, según lo dijo en la *Introducción a la Ciencia de la lógica*, como lo general especulativo, lejos de prescindir de la riqueza de lo particular, la contiene en sí subsumida —aunque también cancelada—, «la lógica no puede apreciarse en su valor más que cuando es el resultado de la experiencia científica», que requiere «un conocimiento más hondo de las otras ciencias»). Verlo así no le impide, a la vez, quejarse del sentir, bastante común, según el cual, mientras que para cada una de las ciencias no filosóficas será menester —antes de poder emitir una opinión autorizada— haberse empapado en sus técnicas y su utillaje conceptual, en filosofía le sería dado a todo hijo de vecino lanzar su parecer por las buenas, sin haberse tomado la molestia de nutrir su pensamiento ni de disciplinarlo con la paciencia, el trabajo y el dolor de ese negativo que es el manejo de la técnica específica que la filosofía requiere.

Dejando ya de lado lo insatisfactorio de ese soberbio empeño hegeliano, es obvio que la evolución ulterior del quehacer científico muestra lo utópico de semejante enciclopedismo.³²

Valga, pues, como ideal meramente regulativo el *desideratum* de un quehacer filosófico que, meticulosamente, incluya en su reflexión abundante ma-

³² En cuanto al supuesto de que lo general subsume la riqueza de lo particular, cualquier comentario desbordaría el marco del presente artículo.

terial «empírico» extraído de un dilatado y acaso especializado conocimiento personal, por parte del filósofo, de ciertos campos extrafilosóficos de la cultura afines a su especialidad filosófica;³³ pero deje de valer como ideal en la medida en que venga a estorbar al más perentorio requerimiento de que el filósofo domine a fondo las propias técnicas filosóficas junto con cuanto ellas entrañan de conocimiento histórico y filológico.³⁴

Así pues, aquel conocimiento de las ciencias que necesita el filósofo es uno que le permita ir tendiendo a corroborar la ausencia de conflictos entre la doctrina filosófica que profese y las tesis que quepa sustentar en las ciencias; una corroboración, claro está, que, siendo inacabable, tan sólo puede consistir en ir mostrando indicios a favor de la plausibilidad de la teoría que se quiere precisamente ir así corroborando;³⁵ a lo cual cabe aspirar como a un ideal asintótico.

Lo que acabo de decir no debe entenderse en un sentido demasiado restrictivo, como una tesis según la cual el filósofo únicamente necesita ocuparse de lo que digan las ciencias para evitar un conflicto con ellas; porque, así entendida mi posición, lo mejor sería que el filósofo se abstuviera de afirmar nada que tuviera que ver con la naturaleza, con el hombre o con el lenguaje; o sea: que en su vocabulario no aparecieran términos que figuren con ocurrencias esenciales en algunos saberes no filosóficos. Eso sería reducir toda la filosofía a la sola ontología; y, además, como es bien sabido, la frontera es difusa.

³³ Más irrealizable sería un modelo enciclopédico a lo Hegel.

³⁴ Lo que estoy argumentando no obsta a que aquel filósofo que se especialice en una determinada disciplina filosófica tenga que dominar también el saber científico de su mismo campo de especialización. Dudo que se haga buena filosofía del lenguaje sin un estudio serio y concienzudo de la lingüística; o buena filosofía de la historia sin amplios y hondos conocimientos historiográficos; o filosofía del derecho sin dedicarle años al aprendizaje jurídico; o filosofía de la naturaleza sin estar compenetrado con los problemas y conceptos de las ciencias naturales.

³⁵ La corroboración o confirmación a que aludo es la normalmente aceptada, a saber: una teoría gana en grado de corroboración o confirmación en la medida en que se comprueba la verdad de conclusiones que se deducen de tal teoría (presuponiéndose ciertas reglas de inferencia, claro está). Tal concepción de la corroboración no está exenta de dificultades, según es bien sabido (paradojas de Hempel y Goodman); pero no me parece que invaliden su fructífera aplicabilidad. Así pues, una teoría ontológica vendrá corroborada por toda la actividad científica, y por la experiencia general de la humanidad, en la medida en que abunden indicios a favor de la tesis de que dicha teoría no entra en conflicto con nada que digan las teorías «aceptables» en las diversas disciplinas científicas. Cuando entre en conflicto una teoría filosófica con una determinada teoría, p.ej., física, pero en cambio sea compatible con otra teoría física alternativa, entonces, naturalmente, no será neutral el fallo sobre si la teoría filosófica entra o no en conflicto con la experiencia y con la ciencia. Un veredicto más ponderado (nunca neutral) demandará tomar en consideración más elementos de juicio: grado de simplicidad y de belleza de la teoría global que se constituya, cohesión con teorías de otros campos y así sucesivamente.

Por tres razones no defiendo esa idea de una filosofía tan frugal, descom-prometida y austera.

- En primer lugar porque es insostenible un minimalismo así —no existe ningún mínimo que, a buen seguro, no vaya a entrar en conflicto con nada que digan las teorías que quepa admitir en campos no-filosóficos de la investigación.
- En segundo lugar, rebajaría el importantísimo papel de la filosofía, desgajándola de la vida comunitaria y colectiva del quehacer cultural y del científico en particular.
- En tercer lugar, separaría a la filosofía de su historia, en la que siempre se han planteado las grandes cuestiones cosmológicas, antropológicas, lingüísticas, teológicas y jurídicas.

Así pues, mi tesis sobre el nudo de articulación entre filosofía y ciencias hay que entenderla en el transfondo de una concepción del propio campo del saber filosófico que sea lo suficientemente abarcadora. Mi tesis es, pues, cuestión sólo de acento; nada más.

En resumidas cuentas: no estoy contra la mutua acción entre investigación filosófica e investigación en los diversos campos científicos.³⁶ Sólo pido que al filósofo no se le exija demasiado. Que el filósofo se dedique a filosofar; cuando se produzca una colisión entre su teoría filosófica y los resultados empíricos de alguna ciencia, será menester proceder a la modificación de alguna de las tesis (no forzosamente de las del filósofo, dada la subdeterminación de las teorías científicas). Ese conflicto no habrá aflorado, seguramente, por la labor exclusiva del filósofo, sino como resultado de muy complejos procesos de comunicación que involucren una serie de eslabones intermedios.

Concluyo ya este largo apartado con una precisión más. Puede que, tras las matizaciones que preceden, sospeche el lector que con ellas (casi) viene a disiparse como el humo (el motivo de) mi controversia con Muguerza en esta cuestión de la relación entre la filosofía y las otras ciencias.

Acaso, en efecto, nuestras posiciones estén mucho más cercanas de lo que pudiera parecer. Sin embargo, subsiste una discrepancia: ¿no cabe atisbar en su posición una tendencia —común en nuestros días— a ver a la filosofía como *ancilla scientiarum* —como una reflexión que sólo encontraría hoy justificación y sentido en el trabajo interdisciplinar con materiales y con especialistas de otros campos investigativos? De ser así, topámonos con un desacuerdo significativo.

³⁶ Pero permítaseme que repita y recalque: como el que mucho abarca poco aprieta, el filósofo (salvo tal vez el puro metafísico) hará bien, al especializarse en una disciplina filosófica, en completar su formación académica y vocacional con el estudio del saber científico que directamente atañe a su campo de especialización.

5. CONCLUSIÓN: METAFÍSICA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA

En España, donde —por razones históricas de todos conocidas— llegó la filosofía analítica con decenios de retraso (pensemos que en los sesenta empezaban a apreciarse en nuestro medio académico —y eso sólo por una minoría de jóvenes disidentes— los trabajos del Círculo de Viena de los años treinta), se ha tendido a reducir la filosofía analítica a lo que parecía más visible de su cultivo: teoría del conocimiento científico completada con la lógica y con la filosofía del lenguaje.

Por razones sociológicas —así como por la ya más arriba aludida reacción antimetafísica—, hemos llegado a una situación en la que muchos de quienes investigan sobre temas o autores más o menos pertenecientes a la Analítica vinieron obligados a hacer profesión de fe antimetafísica, mientras que a quienes se interesaban por temas de ontología, teología filosófica o de teoría del conocimiento les resultaba difícil cultivar tales materias en el ambiente de la filosofía analítica y tomando como interlocutores, de entre los contemporáneos, a filósofos analíticos.

Esta aberración viene determinada por el troceo de la filosofía en «áreas de conocimiento». Las barreras académicas no han impedido del todo el cultivo de una metafísica analítica, pero lo han estorbado considerablemente.

Lo que sí quería destacar es la perspicacia de Muguerza, quien, si bien (ya lo he anotado más arriba), al elaborar la antología que he comentado en estas páginas —llevado en parte por el propio ambiente mayoritario de la Analítica en el momento de su composición—, dio en ella poca cabida a planteamientos ontológicos, se percató, no obstante, de cómo estaban ya asomando en el movimiento analítico las tendencias, hoy preponderantes en él, a dedicar a la vieja problemática ontológica el lugar central y —sin renunciar a la aplicación de las nuevas técnicas rigurosas de prueba y dilucidación— reanudar un fecundo diálogo al respecto con la tradición filosófica prekantiana y hasta precartesiana.

Su acertada percepción la revelan, no sólo sus observaciones críticas en torno a Quinton, su andanada contra el nearistotelismo analítico y su nota a pie de página (en la p. 105) acerca de la obra de G. Bergmann y su escuela, sino, más en general, su invectiva contra el sesgo escolástico que iba tomando la Analítica.

A salvo de las divergencias que he ido hilvanando en las páginas precedentes, la relativamente temprana comprensión de Javier Muguerza de cómo iba evolucionando la filosofía analítica ilumina nuestro acuerdo en el desacuerdo. Tal derrotero contribuyó a apartarlo a él del filosofar analítico, siendo, en cambio, lo que a mí más me acercó al mismo.

Nos separan 55 años del momento de arranque de este itinerario cruzado —que he situado en torno a 1961. Es hora de balance sobre lo que hemos hecho

y sobre lo que nos habría gustado hacer. En momentos diversos y por motivos no coincidentes, Muguerza y el autor de estas páginas compartieron varias de sus orientaciones e inquietudes intelectuales. Queda la nostalgia de que las circunstancias no nos hayan permitido debatir en esas coyunturas de cambio de rumbo del uno o del otro.

Así las cosas, este trabajo no ha aspirado a ser más que un sucedáneo de lo que —de haberse podido llevar a cabo a su debida hora— habría formado parte de una controversia que pudo ser pero que nunca llegó.³⁷

³⁷ La escritura del presente artículo forma parte de mi contribución al proyecto de I+D «Responsabilidad causal de la comisión por omisión: Una dilucidación ético-jurídica de los problemas de la inacción indebida», [FFI2014-53926-R] del MINECO (2015-2017).

El autor agradece encarecidamente la ayuda que, para la redacción final de este artículo, han tenido la bondad de prestarle Blanca Rodríguez, Marcelo Vásconez Carrasco, Javier Cumpa Arteseros, Txetxu Ausín y Juan Antonio Negrete Alcudia.

III
PARTITURAS BIBLIOGRÁFICAS

La filosofía analítica como terapia contra la oscuridad

Analytical philosophy as a therapy against darkness

JUAN ANTONIO RIVERA

I.E.S Cerdanyola (Barcelona)

RESUMEN. Javier Muguerza ha sido uno de los pioneros más eficaces y afortunados en la importación a España de la filosofía analítica. En especial, su «Introducción» a *La concepción analítica de la filosofía* constituyó un momento decisivo en ese proceso. Ésta es una breve reseña de tan famoso texto.

Palabras clave: Javier Muguerza; Filosofía analítica.

ABSTRACT. Javier Muguerza has been one of the most effective and successful pioneers in the importation into Spain of analytical philosophy. In particular, his «Introducción» to *La concepción analítica de la filosofía* was a turning point in that process. This is a brief review of so famous text.

Key words: Javier Muguerza; Analytical Philosophy.

Por la época en que cayeron en mis manos estos dos tomos de *La concepción analítica de la filosofía* (calculo que hacia 1978) yo llevaba unos tres años arras-trándome por el lodazal del marxismo. Aunque es cierto que había hecho algunas lecturas valiosas (*El manifiesto comunista*, el primer tomo de *El capital*), de las demás podría haberme dispensado sin mayor quebranto.

El detenido repaso de los artículos integrados en esta antología (y de la abundante y bien meditada «Introducción» de Javier Muguerza que la encabezaba) contribuyeron, junto con las clases de filosofía del lenguaje que por entonces (estaba en el tercer año de carrera) recibía de José Hierro Sánchez-Pescador, a filtrar una brisa fresca en la habitación llena de humo que era por entonces mi cabeza. Tras leer cosas tan interesantes e inteligibles a la vez, pude decir adiós sin mala conciencia a Gramsci, Lukács, Korsch, Althusser o el mismo Bloch (lo siento, querido Antonio Pérez, pero nunca pude sentir por este autor la devoción que tú le profesabas).

Muguerza sitúa a la filosofía analítica como una de las grandes escuelas de pensamiento (muy internamente fragmentada, eso sí) del siglo XX, junto con

la fenomenología y el marxismo; sin dejar de mencionar por ello otras corrientes, como el existencialismo o el estructuralismo.

Pero, cuando se trata de buscar su filiación histórica, Muguerza se anima a entroncar la filosofía analítica con la de Kant, aunque reconoce que igual de válida hubiera sido encontrar una relación de parentesco con la de David Hume o la de Descartes. O, incluso, por qué no, y remontando el manantial de la historia hasta coger el agua mucho más arriba, con las inquisiciones socráticas sobre el significado de ciertas palabras como preliminar inexcusable para a continuación emplearlas con sentido. Tal parece que la filosofía, entendida como análisis conceptual, tiene muchos padres putativos posibles.

Pero Muguerza resalta con acierto el papel de Kant en contribuir a la demolición de la razón teórica puramente deductiva (lo que Kant llamó «la razón pura»), que inició su cabalgata triunfal por la historia de la filosofía de la mano de Pitágoras, quien tuvo a bien resaltar dos cosas en sí mismas ciertas, pero luego dañinamente exageradas:

1. Que el conocimiento puramente formal (matemático o lógico) es el más seguro de todos, con el consiguiente desdén por los saberes meramente empíricos o basados en la experiencia, que fueron negados incluso como tales saberes por Parménides o relegados a una condición subalterna por Platón o Descartes.
2. Que los objetos matemáticos (el punto geométrico inextenso o el círculo ideal) no son objetos físicos de este mundo sino habitantes de un mundo aparte, dotado de mayor dignidad ontológica, al que Platón llamó «mundo de las Ideas», el único caladero en el que era posible obtener conocimientos firmes y sin fecha de caducidad.

Kant —y antes que él Hume y los empiristas— se encargaron de desmontar este maleficio que había caído sobre los conocimientos empíricos, y el paralelo endiosamiento de los saberes puramente deductivos, practicado por los metafísicos al tiempo que volvían con orgullo luciferino la espalda a cuanto ocurriera en el mundo. Todo este giro empirista vino facilitado, claro está, por los triunfos incontestables de la física newtoniana del siglo XVII, que no podían ser despachados por más tiempo con un despectivo encogimiento de hombros; al menos no por quien fuera un curioso del avance de la ciencia, como lo era Kant, que tomó buena nota de que las predicciones de la ciencia newtoniana eran confirmables o, cuando menos, refutables, mientras que los enunciados de los metafísicos tradicionales eran tales que no se podía demostrar, respecto de ellos,

ni su verdad ni su falsedad (o bien que se pueden «demostrar» ambas, lo que viene a ser lo mismo), con lo que quedaban reclusos en el limbo de una facilonía impunidad intelectual, por ser sin más indecidibles.

A continuación, y tras haber encontrado en Kant a uno de los padres de la criatura, Muguerza repasa con penetración, humor y una prosa elegante y aticista las diversas contribuciones de los filósofos analíticos que comparecen en su antología: Russell, Moore, Carnap, Ayer, Ryle, Waismann, Quine y Strawson, entre otros. En su briosa galopada por los predios del análisis filosófico se cuida, por lo demás, de resaltar su policromía interna. Junto a la corriente dominante de que la filosofía, vista analíticamente, constituye una actividad de segundo orden con respecto a la ciencia o a los códigos morales (en el sentido de que estaría manifestada en un metalenguaje, en que se interpretan, esclarecen o comentan los contenidos científicos o morales expresados en un lenguaje-objeto o lenguaje de primer orden), resalta Muguerza los intentos de volver a la «gran filosofía», de hacer metafísica (bien que más cuidadosa y consciente de sí misma), por parte de analíticos como Anthony Quinton, Peter F. Strawson, Wilfrid Sellars o John Jamieson Carswell Smart. El mismo Muguerza distingue entre un *análisis parafrástico* (o clarificador) y un *análisis sustantivo*, teniendo este último implicaciones ontológicas (es decir, implicaciones acerca de lo que hay en el mundo). Ambos tipos de análisis pueden ir de la mano, como sucedía en el atomismo lógico de Bertrand Russell.

Para terminar, nuestro homenajeado y homenajeable autor pasa a ocuparse de la recepción que esa filosofía analítica estaba teniendo en España; no sin antes dejar claro el erial en que se había convertido la universidad española en punto a creatividad filosófica, colonizada como estaba por un omnipresente y, por lo demás, anodino y torpe escolasticismo, que en muchos casos ni siquiera había pasado por Kant (ni Kant, sobra decirlo, había pasado por él). Entre los adalides del cultivo incipiente por esos días (hablamos de 1974) de la filosofía analítica en España estaban José Hierro, Jesús Mosterín, José Ferrater Mora, Alfredo Deaño, Josep Lluís Blasco o Ulises Moulines. Y, *last but not least*, desde luego, el propio Javier Muguerza, que era contemplado por los alevines de filósofo de esos días, como yo mismo, como el mascarón de proa de toda esta corriente filosófica.

La racionalidad humana como frágil
asidero de la esperanza.
A propósito de *La razón sin esperanza*
de Javier Muguerza
Rationality as fragile foundation for human hope

JUAN CARLOS BARRASÚS

UCM

RESUMEN. La recensión pretende ofrecer una visión panorámica de los contenidos principales aparecidos en la obra de Javier Muguerza titulada *La razón sin esperanza*. Asimismo se propone ofrecer algún apunte contextualizador relevante para comprender el sentido de dicha obra. Por último el autor de la reseña pretende extraer algunas conclusiones mínimamente apuntadas en dicho libro. Corolarios que podrían ser tomadas como guía de orientación general de la actividad filosófica en el presente.

ABSTRACT. This review aims to show a general overview of the issues contended in Javier Muguerza's *Reason without hope*. It is also been attempted to offer some relevant information about context in which this book was written as well as to draw some conclusions minimally outlined in this work. Such conclusions could be taken as general guide for the exercise of philosophy in the present.

Palabras clave: Racionalidad; Filosofía Moral; Esperanza; Ser y Deber Ser; Transición Española.

Key words: Rationality; Moral Philosophy; Hope; Being and Must Being; Spanish Transition.

La primera edición de *La razón sin esperanza* apareció por primera vez en el panorama académico-filosófico español a finales de los años setenta del «corto» o «largo» aunque sin duda ya pasado siglo XX. En esta obra dedicada a Manuel Sacristán, es posible encontrar una colección de artículos —algunos de ellos previamente publicados, otros de carácter inédito— acompañada de un revelador epílogo. Dichos artículos habían sido previamente escritos por el alumno de Aranguren y Ferrater Mora en la década de los sesenta y setenta del siglo pasado. La obra aquí reseñada fue concebida inicialmente como el primer volumen de una proyectada trilogía de la que formarían parte posteriormente títulos como *A ciencia incierta* y *De lo divino y lo humano*, tríada en la que el lector podría encontrar las reflexiones más características de la Ética del autor, así como sus principales tesis de Filosofía de la Ciencia y de Filosofía de la Religión. Desafortunadamente, el público lector aún no ha podido acercarse al segundo y tercer volumen de la trilogía, aunque sí lo puede hacer a esta primera

obra centrada en temas y problemas propios de filosofía moral. Al público lector no le queda sino confiar en poder leer en algún momento las obras inicialmente planificadas.

La lectura de los artículos que componen *La razón sin esperanza* —artículos siempre minuciosamente pensados y bellamente escritos— nos permite atisbar la naturaleza de la problemática política, académica e intelectual en la que se encontraba inmerso el autor del libro en el momento de gestación de sus escritos. Problemática sobre la que se pretende arrojar algo de luz a través de las discusiones presentadas, así como de las tesis defendidas y de las ideas sugeridas a lo largo del libro. Papeles — diríamos hoy— pergeñados en tiempos de ocaso de la dictadura franquista así como de una incipiente y aún por definir transición a la democracia, los capítulos de este libro se hacen eco de manera no siempre explícita de algunos de los debates de política general de la época, así como de política educativa y científica del momento. Con mayor frecuencia y de manera aún más explícita, los escritos toman parte de algunas de las discusiones más características del debate filosófico-académico español de aquellas décadas pasadas en las que las principales corrientes de pensamiento renovador de nuestro país fueron la Filosofía Analítica, el Marxismo más ortodoxo y la Teoría Crítica.

Por último, y de manera central en la obra, los escritos del profesor Muguerza responden al probablemente sempiterno problema existencial e intelectual acerca de las relaciones, tránsitos y mediaciones que el hombre puede establecer entre el ámbito del ser y el ámbito del deber ser. Esta última cuestión de naturaleza estrictamente filosófica —en torno al ser y al deber ser en general, pero también y por extensión en torno al ser y deber ser de España y de su academia filosófica— parece ser el problema vertebrador de las discusiones que el lector puede encontrar en las páginas de esta obra. Y es a este problema fundamental al que el profesor Muguerza dedica buena parte de su esfuerzo intelectual.

Con objeto de mostrar algunos de los elementos esenciales de la problemática de la relación entre el ser y el deber ser, el profesor Muguerza elige como interlocutores principales a algunos de los máximos exponentes de la Filosofía Analítica como G. E. Moore, así como a célebres representantes de la Teoría Crítica como Jürgen Habermas. Los escritos de estos referentes de la filosofía contemporánea —autores bien conocidos por el público filosófico español— son tomados como punto de partida de los debates presentados por el autor y son evaluados de manera pormenorizada y rigurosa, y lo que es más importante, sin voluntad alguna de soslayar los problemas que aparecen sucesivamente en el discurrir de la investigación. En las discusiones presentadas por

el profesor Muguerza, el lector puede encontrar páginas dedicadas a la legitimidad o ilegitimidad del «naturalismo ético» y a la aversión hacia la así llamada «falacia naturalista» o también al linaje más humeano que kantiano de la filosofía analítica contemporánea. Asimismo, es posible encontrar capítulos del libro dedicados a las distintas maneras en las que es posible vincular o desvincular las ciencias del comportamiento con una ética de carácter normativo, a los criterios de los que el hombre puede valerse para calificar una creencia, juicio o acción como «racional» o «irracional», o a las razones últimas que permiten al hombre preferir un código moral y desechar algún otro.

De especial interés son los últimos capítulos del libro —capítulo quinto, sexto y séptimo— cuyas páginas están dedicadas al debate acerca del modo más adecuado de entender y evaluar la argumentación en el ámbito de la filosofía moral, a los intereses prácticos y no estrictamente teóricos rectores del desarrollo de las ciencias sociales, así como a la manida y extensa discusión acerca de las fluctuaciones, dimensiones y olvidos de eso que equívocamente nombramos como «racionalidad occidental». Problemas todos ellos de indudable interés que son tratados con maestría y conocimiento de causa por parte del autor del libro.

Las conclusiones o sugerencias aparecidas en las discusiones contenidas en esta obra bien podrían servirnos hoy como premisas del ejercicio de la filosofía académica. De entre estas conclusiones no deberíamos dejar de prestar atención a las siguientes: el análisis pragmático del vocabulario filosófico u ordinario es, sin duda, provechoso y necesario para evitar confusiones y malentendidos acerca del uso descriptivo, constatativo, valorativo o normativo que en cada caso hacemos del lenguaje. Mas dicho análisis encuentra su límite interno al tratar de dar cuenta de las razones, motivaciones e intereses que se encuentran en el origen de la actividad filosófica mundana o académica. El compromiso genuino para con el propio tiempo — compromiso encarnado y ejemplificado, de acuerdo con el juicio de Muguerza, en la figura intelectual de Bertrand Russell— es, sin duda, muestra de interés cierto por la «cosa humana» y no solo para con los libros escritos por los hombres. En qué pueda consistir hoy tal compromiso, y desde donde se pueda ejercer, es cuestión a la que evidentemente ni el libro de Muguerza ni la actividad pública de Russell pueden responder.

Asimismo, la tan habitual importación de pensamiento producido en países foráneos es sintomático de una actitud intelectual poco simpatizante con el chovinismo o con el provincianismo. Motivo éste de alegría. Sin embargo, ese estar volcado hacia la exterioridad cultural propio de la academia filosófica española, y ese interés por el aprendizaje de los otros no debería convertirse en un ejerci-

cio de mera imitación de modos foráneos de hacer filosofía. De igual manera, el ejercicio del diálogo y de la confrontación entre distintos autores o corrientes de pensamiento —sustentada siempre en el buen conocimiento de la literatura correspondiente— es siempre ejercicio intelectual provechoso en la medida en que muestra el rendimiento y los límites de los distintos enfoques, planteamientos y resultados de la actividad filosófica o científica.

Méritos indudables de este libro son tanto la selección de preguntas del máximo interés existencial y académico en torno a las cuales se desarrollan discusiones guiadas siempre por un espíritu de «diálogo no irenista» —expresión utilizada en algún lugar del libro por el propio autor— entre las distintas maneras de entender la actividad filosófica, así como el rigor y la excelencia argumentativa con la que se discuten los problemas planteados y se defienden las propias tesis. Ninguno de estos méritos serían posibles sin el cultivo de una racionalidad humana sin cuyo desarrollo difícilmente nos sería posible tener esperanza en que la benevolencia y la simpatía humana pudieran encontrar algún camino por el que hacerse valer sobre otras disposiciones, inclinaciones y sentimientos que también forman parte de lo humano.

Dissensio Aude!: sobre el imperativo del disenso (y la prescrita dosis de metafísica al año)

Dissensio Aude!: on dissent imperative (and the prescribed yearly metaphysics' dose)

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR

Instituto de Filosofía del CSIC

RESUMEN. La filosofía de Javier Muguerza nos ha dejado como legado una lectura de la segunda formulación del imperativo kantiano que ha creado escuela. En dicha lectura, aquél es interpretado desde una vertiente negativa, desde la defensa a ultranza de todo fin último [fines-en-sí] ante cualquier injerencia. La disidencia sería *ratio cognoscendi* del fundamento de un derecho. Así también de los derechos humanos. La figura literaria de Bartleby sirve en este trabajo de hilo conductor y piedra de toque de las actitudes de resistencia pro-derechos.

Palabras clave: Javier Muguerza; imperativo del disenso; Bartleby; derechos humanos; fundamentación ética; fines-en-sí.

ABSTRACT. Javier Muguerza's philosophical legacy has bestowed upon us a trailblazer reading of Kant's second formula on the categorical imperative. Interpreted in a negative fashion, as an unflinching defense of all ultimate ends [ends-in-themselves] against any possible meddling, is dissidence the *ratio cognoscendi* of rights-foundation. Thus, of Humans Rights as well. Bartleby's literary figure is used as touchstone and narrative thread for the different pro-rights resistance attitudes.

Key words: Javier Muguerza; dissent imperative; dissidence; Bartleby; Human Rights; Ethics Foundation; Ends-In-Themselves.

"Encontramos esta gran verdad acerca de Nathaniel Hawthorne. ¡Que dice No! Dice no con rayos y truenos; de manera que ni el Demonio mismo sería capaz de hacerle decir que sí. Y es que todos los hombres que dicen que sí, mienten; y todos aquéllos que dicen que no, —bueno, éstos se hallan en la feliz circunstancia del juicioso viajero por Europa, despreocupado [unincumbered]; cruzan ellos las fronteras a la Eternidad con nada salvo su morral, —esto es, su Ego. Mientras esa gente-del-sí [yes-gentry], va por ahí cargada de equipaje, y, ¡malditos sean! Jamás han de pasar la aduana."

(Herman Melville a Nathaniel Hawthorne. El 16 de Abril de 1851)²

¹ Este trabajo se adscribe a los Proyectos de Investigación Philosophy of History and Globalisation of Knowledge. Cultural Bridges Between Europe and Latin America: WORLD-BRIDGES (F7-PEOPLE-2013-IRSES: PIRSES-GA-2013-612644) y Prismas filosófico-morales de las crisis: Hacia una nueva pedagogía sociopolítica (FFI2013-42395-P)

² [There is the grand truth about Nathaniel Hawthorne. He says No! in thunder; but the Devil himself cannot make him say yes. For all men who say yes, lie; and all men who say no, — why,

1. INTRODUCCIÓN. BREVE (POR FRUGAL) HISTORIA DE UN CARÁCTER: BARTLEBY Y COMPAÑÍA

De las tareas de conciliación podría decirse sin muchos rodeos que no vienen a ser sencillas. Ni el Demonio sería capaz de hacernos decir a esto que sí. Y, por qué no, del que se mete a mediador, bueno, podría decirse también que no puede prometérselas muy felices. Sigue resultando un misterio a explicar entonces en qué consiste la satisfacción con que dicha labor ecuménica lo gratifica a uno. Y esto, porque es de la misma naturaleza de la actividad de donde parece colegirse –y no parece ser de otro modo si sabemos lo que decimos, si sabemos lo que en ella leemos– que *puede haber conciliación* si y solo si *es que ha habido o aún hay* un estado previo de guerra. Es *conditio sine qua non*. Dicho esto, las guerras –incluso cuando son teóricas– no se presentan de por sí asequibles.

Los conceptos, y, más acá incluso del *principio de caridad*, hasta las alegorías y los símbolos se prestan por lo común solícitos a comunicarse entre sí. A cerrar en buena sintonía sus querellas. Estaría esto también en su misma naturaleza, se entiende. Se prestarían a dejarse decir y a dejar decir algo sobre ellos sin levantar la voz. Carta esta de paso que permitiría el feliz tránsito entre fronteras, y, en el punto de encuentro, la rúbrica sobre el documento de un armisticio. Pero no son raras tampoco aquellas ocasiones en que resulta de todo punto incómodo, ocasiones en que, el acomodo en la relación narrativa de los símbolos y de los conceptos no es posible. Imposible como imposible es el siquiera avanzar un intento de firmar la paz cuando la cosa va de *caracteres*: *Cruzan ellos las fronteras a la Eternidad con nada salvo su morral, esto es, su Ego*. De modo que ‘*ser un carácter*’ o ‘*tener carácter*’ es remedio infalible las más de las veces para romper con cualquier atadura –‘*así soy yo (y así actúo como una fuerza, por naturaleza)*’– y negar cualquier compromiso –‘*se me ha de tomar como soy*’–. Es aquello del ‘*mantenerse en sus trece*’, situación en la que *se dice antes demasiado o no se dice lo suficiente después*. La presencia del carácter lo explica todo.

they are in the happy condition of judicious, unincumbered travellers in Europe; they cross the frontiers into Eternity with nothing but a carpet-bag, — that is to say, the Ego. Whereas those yes-gentry, they travel with heaps of baggage, and, damn them! they will never get through the Custom House] (Melville, H. *The Writings of Herman Melville. Correspondence*, Lynn Horth (ed.), Northwestern University Press & The Newberry Library, Evanston and Chicago, 1993, pp.184-186). Para una introducción adecuada a las relaciones de Melville con Hawthorne –como estación de llegada– y el movimiento *trascendentalista* americano vale la pena echar un vistazo a Hage, E. *The Melville-Hawthorne Connection: A Study on the Literary Friendship*, McFarland & Co., Jefferson, North Carolina and London, 2014 y, como contribuciones colectivas a Argersinger, J.L.; Person, L.S. (eds.) *Hawthorne and Melville: Writing a Relationship*, University of Georgia Press, Georgia, 2008.

Ni que decir tiene que en éstas que andamos en lo del intento de conciliación, se nos hace aquí harto más difícil tras la vehemente declaración del Melville de poco más arriba. *¿Se dice antes demasiado?* Es esa conciliación con visos de fracaso en que a la declaración en que Hawthorne queda recortado sobre su presunta biografía como la figura *a la que ni siquiera el Demonio sería capaz de doblegar para arrancarle un asentimiento*, esa misma que dice que ‘No’ y cuando lo dice es éste un no tanto con mayúsculas como adornado ‘*de rayos y de truenos*’ [*in thunder*], se le pone enfrente justo en sus antípodas, esa otra figura salida de la pluma de aquél e inmortalizada con preferencia por la Literatura Universal. Si allí Hawthorne puede ser nada menos que el antagonista del antagonista por antonomasia, el bíblico, aquí desde su *agón* moroso, estatuario, “en respuesta a este anuncio”, Melville nos presenta “una mañana en el umbral de una oficina [cualquiera de Wall Street] a un joven impasible; la puerta está abierta porque es verano. Todavía [podría si quisiera][...] recordar aquella figura: pálidamente pulcra, enternecedoramente respetable, irremisiblemente desamparada [no obstante]”. Esa figura es Bartleby³.

¿Pero cómo se puede salir de un Hawthorne y acabar dando con los huesos en un Bartleby? Porque es Bartleby la figura que, sin efectos –o afectos– especiales “lo que dice y reitera”, *sin rayos ni truenos*, “es un PREFERIRÍA NO, *I would prefer not to*. Es la fórmula de su gloria, y cada lector enamorado [de ella] la repite a su vez”⁴. Así, literal y agramatical como él solo. Así que aquí están Hawthorne y Bartleby, frente a frente las *gentes-del-no* [*no-gentry*] y sin mucho que decirse, mas uno tiene un ‘No’ y ‘*quiere que no*’ y el otro no pasa de ser un *preferidor del no*. Literal y diletantemente. *¿Pero miente o hace del no mentir una actividad especializada?* *¿Se puede decir ‘una gran verdad’ y del mismo modo decirse ‘una gran no-verdad’?* *¿En esto del mentir y el decir la verdad, se dice así alguna vez lo suficiente y después?* Porque aquél, ligero de equipaje –ahí muestra su buen juicio, en viajar ligero⁵– cruza las fronteras sin cargas, sin preocupaciones [*unincumbe-*

³ En lo que sigue emplearemos la versión de la historia corta ‘Bartleby, el escribiente’ a cargo de Julia Lavid con las correcciones puntuales a su traducción que veamos más convenientes. Éstas se basarán en el original que se encuentra en McCall, D. *Melville’s Short Novels. A Norton Critical Edition*, W.W. Norton & Co., New York-London, 2002; La versión en castellano se halla en Melville, H. “Bartleby, el escribiente”, en *Bartleby, el escribiente. Benito Cereno. Billy Budd*, Cátedra, Madrid, 2000. Para esta referencia la página es la 83.

⁴ Deleuze, G. “Bartleby o la fórmula”, en *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 98

⁵ “–Bartleby, no importa que no revele su historia, pero permítame suplicarle como amigo, que se ajuste en lo posible a las costumbres de esta oficina. Dígame ahora que usted ayudará a comprobar los papeles mañana o el próximo día; en resumen, *dígame ahora que en un día o dos comenzará a ser un poco razonable; dígallo*, Bartleby

–Por ahora preferiría no ser razonable –fue su respuesta mansa y cadavérica” (Melville, H. *Bartleby, el escribiente...* p. 97)

red]. Se puede decir de él, se deja decir de él en su honestidad, *que 'es un carácter'*. Con sus particularidades. Va y viene a su antojo. Y las responsabilidades que meta en el macuto dependerán de lo que más allá se salve de la sentencia negativa. Ojo, si lo que se dice de Hawthorne es cierto, entonces cualquier artículo apreciado en su valor sigue estando eternamente [*into Eternity*] bajo sospecha, a la espera de una posible sentencia condenatoria que la dispense de los servicios prestados. Pues Hawthorne es *'el que dice que No'*, no el que dice que sí, y la única explicación positiva que tiene cualquier prenda que cae dentro de su saco, que alberga dentro de su *carácter*, es que aún no ha sido expulsada de allí. A Bartleby, sin embargo, todo esto de la economía de las mudanzas solo le suena al final a frugalidad. En eso se lo traduce. Es por eso que quizás hay que mirarlo casi dos veces para verlo. *'Pulcro'* [*neat*] nos vale por escaso. A lo mejor es cosa solo de dietas, porque se nos dice que se alimenta a base de pasteles de jengibre –lo único que pondría a buen seguro en su morral⁶. Éste de aquí no cruza, se nos aparece. A un instante nos encontramos vacío de presencia el umbral de la oficina, pero apenas distraemos la atención y si nos descuidamos nos perdemos que lo ha llenado Bartleby –escaso como es él y todo.

De querer jugar a ser razonables, si se nos preguntara, diríamos que la secuencia de los acontecimientos ha sido que *en respuesta a nuestro anuncio, aparece Bartleby*. Ésa es la cuenta que de cabeza nos hacemos. ¿Pero quién nos dice que no ha sido más bien fruto de la casualidad? ¿Quién nos dice que no *aparece porque la puerta estaba abierta, y que la puerta estaba abierta únicamente porque era verano?*

“Si se acepta esta vía [de solucionar nuestro conflicto], cabría preguntarse en qué consiste [entonces] la diferencia entre” un *asentir* y un *disentir*, y entre un *disentir* y un *no preferir*, o un “consenso y un disenso. Su calidad [...] habrá de depender de la calidad [...] de lo negado”⁷. El *disidente*, una de esas *gentes-del-no*, no está exento de mirar juiciosamente a lo que hace hueco o expulsa de su equipaje.

El disenso –parece recomendarnos el médico de cabecera– *debería ser* una actitud transitoria, *no debería tener* “aspiraciones de estabilidad [...] Lo importante no es la negación en sí, sino lo que se niega”⁸. No debería tener pretensión de convertirse en una costumbre, y *no debería ser una costumbre*. Y esto no sólo para evitarnos el trance en que cada cual juega a su juego *pero preferiría no* [*would prefer not*] jugar al juego de los demás, sino para curarnos en salud ante la hipotética situación en la que halláramos a un jugador *que prefiere*

⁶ *Ibid.* p. 88

⁷ Garzón Valdés, E. “Acerca del disenso (La propuesta de Javier Muguerza)”, en Muguerza, J. *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Argés, Madrid, 1998, p. 99

⁸ *Ibid.* p. 100

jugar a no jugar a ningún juego [would prefer to not]⁹. Que prefiera *jugar y no jugar*. Así que entre el *disentir* y el *disenso*, lo que muestra carácter es decidirse a lo segundo, no convertir el propio carácter en la rutina de lo primero. *Dissensio Aude!* Ernesto Garzón Valdés viene a comentar con ello cómo en su búsqueda de un marco en el que haya *de facto* y no solo *de iure* una serie de fundamentos, una serie de límites, '*fronteras*' [*frontiers*] y '*aduanas*' [*Custom House*] que se impongan por igual sobre el *preferir* que sobre los abogados del *mero querer*, Javier Muguerza habría acuñado con tino cierta variación en torno a aquél lema resaltando la necesidad racional y razonable de determinar umbrales para el ejercicio del propio carácter. Así, existiría "un límite inferior de carácter individual: el de la conciencia de cada cual; [en que] es ella la que determina", la que *quiere y desea*, la que *tiene la intención y prefiere*. La del que elige hasta en su omisión. '*Ser un carácter*' es tener un papel en el drama, entrar en acción. Es este un '*preferir*' pues con objeto, y esto que se elige, un objeto *entre* otros objetos. A saber, lo que aquí se dice es que es un *preferir* traducible por un '*rather*' antes bien que por un '*prefer to*'¹⁰. Esto por delante de aquello. Pero esto son las *condiciones sin condiciones* del *individualismo*. Del '*Ego*' sin más. Ni hay de todo para todos, ni todo cabe en cualquier maleta. Tampoco es prudente, de poder caber, el cargarse uno las espaldas nada menos que con *todo*. Nuestro Hawthorne por de pronto habría llegado a esta sencilla conclusión.

Bartleby, apurando el mismo gesto, habría llegado a su vez a otro peculiar entendimiento del problema: como se corre el riesgo de no pasar por el umbral, mejor curarse en salud y no cargar con nada, tampoco con las reacciones a las negativas. ¡Está muy feo eso de decir que No!; Mejor darlo a entender y no cargar con la culpa! No hay que darse por aludido para no tener que acabar reconociendo a los aludidos [*unincumbered*]: "—Ahora tiene que suceder una de dos cosas [Bartleby]. *O hace usted algo, o algo tendrá que hacerse con usted*. Así que, ¿en qué tipo de trabajo le gustaría ocuparse? [...]"

—No, preferiría no hacer ningún cambio.

—¿No le gustaría ser dependiente en una mercería?

—Es demasiado encierro. Puede que no me gustara ser dependiente; pero *no soy exigente* [*but I am not particular*]"¹¹

Perplejidad. Ante semejantes *desentendimientos* —nos recuerda Muguerza— ha de imponerse "un límite superior de carácter universal [y por ello igual de necesario como contrapeso para que a nuestro morral no se lo lleve un viento]: el del imperativo categórico kantiano en su versión negativa; [donde]

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Deleuze, G. *Op.cit.* p. 98

¹¹ Melville, H. *Op.cit.* p. 110

la persona ‘no puede ser nunca utilizada por nadie (ni siquiera Dios) [ni siquiera por ella misma] únicamente como un medio, sin al mismo tiempo ser un fin’ (Muguerza 1989, 46); éste es el límite de la condición humana”¹². Y éstas son las *condiciones* de su *individualismo ético* militante¹³. Podría interpretarse erróneamente entonces que con esto Muguerza “parecería sentirse más atraído por la negación que por la afirmación. [Que] su insistencia en la formulación negativa del imperativo categórico sería una prueba de ello. La cuestión es saber si esta formulación negativa tiene alguna relevancia conceptual. Creo que no. [En este su caso] una prohibición es traducible sin mayor problema en un mandato de omisión, es decir, un imperativo afirmativo”¹⁴. *Que el disidente no debe ni puede ir cerrando poco a poco todas las puertas ni ir aventando poco a poco de valores todas las estancias sin sentirse incumbido*¹⁵.

En lo que sigue intentaremos frecuentar una vez más algunos de los paisajes que sobre el *imperativo del disenso* Javier Muguerza cultivara bajo forma de textos. Este paseo tiene –eso sí– un itinerario acostumbrado y un ligero desvío des-acostumbrado en lo tocante a su punto de llegada. En el camino transitado, en su argumentación sobre los fundamentos sobre los que se haría posible y, entonces, necesario el sustento de unos ‘*presuntos derechos humanos*’, Muguerza considera insatisfactorias las soluciones que tanto el *positivismo jurídico* como el *consensualismo* adelantan. Aunque pudiera parecer lo contrario, no lo hace mucho mejor la *ética comunicativa* o *del discurso* si es que a él le preguntan. Pero no se quiera adivinar con ello un giro cerrado y no avisado en nuestro deambular:

“naturalmente, no se trata de resucitar la doctrina [...] de los *dos* reinos, el empírico o fenoménico y el moral o nouménico. Pero lo que acaso sí pueda sostenerse

¹² Garzón Valdés, E. *Op.cit.* p. 88; Y –dicho ahora por el propio Javier Muguerza– viniendo desde el otro territorio, del más allá de esta frontera, sucede lo mismo: “Pues si la humanidad representaba el límite superior de la ética [...] el individuo representa su límite inferior y constituye, como aquélla, una frontera irrebasable” (Muguerza, J. *Desde la perplejidad*, FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1990, p. 333)

¹³ Muguerza, J. “La alternativa del disenso (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)”, en Muguerza, J. *Ética, disenso y derechos humanos...* p. 68; Es éste un “punto que he de dejarme en el tintero [y] tiene que ver con el problema de la ‘desobediencia civil’, a la que acaso hubiera que considerar como un apartado o un capítulo de la disidencia en general” (Muguerza, J. *Ibid.* pp. 81-82). Un punto que cabría considerar el capítulo correspondiente quizás a las afueras del problema. Sus postrimerías y extremos: la disidencia de uno mismo como protesta silenciosa o no. ¿Cabría interpretar una huelga de hambre como el paso previo a esto en lo político?

¹⁴ Garzón Valdés, E. *Op.cit.* p. 104

¹⁵ *Ibid.* p. 105; “La ética es un ‘círculo en expansión’ (Peter Singer), la ampliación de lo que he llamado ‘coto vedado’ [de los derechos fundamentales] podría lograrse a través de actos de disenso individuales. La puerta del ‘coto’ [...] [solo] se abriría para dejar entrar nuevos derechos que se considerasen inalienables”, no al revés. (*Ibid.* p. 107)

es que el ‘sujeto moral’ y el ‘sujeto empírico’ no coinciden exhaustivamente el uno con el otro [...] Por ejemplo, ni el peor criminal podría ser nunca reducido a su conducta observable, puesto que ésta no nos permite escrutar sus más recónditas motivaciones ni intenciones, y ese hecho constituye una poderosa razón para seguirle tratando como un sujeto moral, lo que es tanto como decir ‘un fin en sí mismo’. Como sujetos empíricos, otro ejemplo, los seres humanos diferimos en talento, fuerza, belleza, etc., mas nada de ello obsta a que podamos tenernos mutuamente por ‘iguales’ en tanto sujetos morales. De la misma manera que, todavía un ejemplo más, podemos vernos sometidos en tanto que sujetos empíricos a toda suerte de condicionamientos naturales o sociohistóricos, mas no nos será dado decir que ninguno de tales condicionamientos nos impide ser ‘libres’ sin renunciar al mismo tiempo a nuestra condición de sujetos morales”¹⁶.

El *sujeto empírico* no agota los haberes del *sujeto moral*. En el fondo del moral, queda un algo. Un resto. *Decimos de ello, y ello se deja decir*. Y ese algo –no se nos confunda lo que proponemos con un juego de palabras– no es el propio fondo de sarga del dichoso macuto, ya tan zarandeado y tan traído de acá para allá entre fronteras que a poco que lo revisemos meticulosamente algún roto desde luego que vamos a encontrarle... La misma pregunta señala a la idea de que *todo intento de fundamentación jurídico de algo llamado derecho implica en ello a un fundamento extrajurídico* –sin comprometernos junto a Muguerza, Dios nos libre, con los pesados fardos metafísicos de un *iusnaturalismo*. Hay maneras y maneras de ser racional y maneras y maneras de ser razonable. Nadie estaría obligado a tanto. Aquí, al fundamento a que aludimos es ése que permite que una vez bien vaciados los petates sigamos diciendo con sentido que *somos iguales (en algo o respecto de un algo)*. Que la práctica que refleja la preferencia del ‘*somos iguales*’ no sea un sinsentido.

Pero una vez declinada la oferta del *derecho natural* y de lo *natural del derecho*, “después de todo, tal vez un poco de *metafísica* al año no haga daño”¹⁷. O quizás –y éste es nuestro ligero desvío desacostumbrado– la prescrita dosis de *metafísica* que se pueda extraer de la receta de Javier Muguerza sea en su concentración mínima inopinadamente algo más robusta en sus efectos a nuestra constitución ontológica y –*a posteriori*– jurídica. Con ello, donde ante la claridad del planteamiento del autor no puede haber cargo de ‘*tener letra de médico*’, y con la intención de que no haya desdoro del *espíritu de dicha letra* del aquí nuestro galeno, creemos ver en su imperativo en su sentido primero –como una suerte y hallazgo– un nervio más fundamental a sus propósitos de lo esperado.

¹⁶ Muguerza, J. *Op.cit.* pp. 70-71

¹⁷ *Ibid.* p. 70

2. LAS TRIBULACIONES DEL JOVEN PREFERIDOR ARRACIONAL

Nuestros estados de ánimo no son invariables. La pasividad de Bartleby irrita al más pintado. *¿Pero por qué? ¿Qué misterio metafísico alberga?* Primer intento de resolución del tal misterio: uno se “siente [ante esto] extrañamente impulsado a enfrentarse con él en una nueva posición, a sacarle algún destello de ira [incluso] que pudiese responder al propio destello”¹⁸. A iniciar un diálogo contenido entre fulguraciones, por ver si en la honestidad frugal de este Morse sentimental no se pierde nada en la traducción. Al rodearlo, vamos rotando las posiciones por si con una nueva perspectiva descubrimos alguna faceta que se nos había pasado inadvertida. Por si hay candelas que refulgen sin ser advertidas. Y en eso, ensayamos entonces el viejo empeño de la *acción-reacción* [*the good-old action-reaction*]. Es el empeño del científico. *O hace usted algo, o algo tendrá que hacerse con usted* [*Either you must do something, or something must be done to you*]. Y si *algo se hace con usted, a buen seguro hará usted algo*. Y ‘algo’ desde luego se hace con Bartleby, pero no sabemos muy bien si es lo que se deseaba: porque aparece, *¿pero pondríamos la mano en el fuego a que es porque se anuncia una vacante?*; de inmediato, ahí lo encontramos asignado en su rincón, colocado por nosotros tras una mesa en el despacho junto a las puertas correderas, *para tenerlo a mano* [*within easy call*]. Respiramos. Parece que ya hay motivos para el contento porque esto nos descubre que uno de sus rasgos principales es ser “el primero por la mañana, sin interrumpir la jornada, y el último por la noche: *siempre está allí*”. Pero ¡ay!, *¿juraríamos ante un extraño que Bartleby se halla tras el biombo justo porque lo hemos destinado allí, o allí lo encontramos únicamente porque ha venido a quedarse varado? Y, a todo esto, a ver si va a ser más bien porque nunca abandona la oficina*¹⁹. Nos dormimos soñándonos la *tercera ley de Newton*, y resulta que despertamos para encontrarnos siendo la encarnación de la *primera*. Como en esto se acaba acercando la hora de comer y no parece haber cambio alguno en el horizonte, nos decidimos a que lo mejor que uno puede hacer es ponerse el sombrero e irse a su casa para el resto de la jornada “muy afectado [eso sí] por cierto sentimiento de perplejidad”²⁰. Porque Bartleby sigue siendo –muy a nues-

¹⁸ Melville, H. *Op.cit.* p. 89

¹⁹ Melville, H. *Op.cit.* p. 91; “–Qué hace usted aquí, Bartleby?–dije.

–Sentarme en el pasamanos– respondió suavemente.” (*Ibid.* p. 110). “Pero qué derecho humano tiene usted a quedarse aquí? ¿Paga usted alquiler? ¿Paga usted mis impuestos? ¿O acaso es suya esta propiedad?” (*Ibid.* p. 103). Y es que, quizás ocupar una posición no es suficiente para detentar un derecho humano. Quizás lo son pagar el alquiler, pagar los impuestos, ser poseedor de una propiedad...

²⁰ *Ibid.* p. 91

tro pesar— el mismo: *simplemente, siempre está ahí*. Está ahí ocupando una posición. “Pronto se convierte así *en un hecho establecido*”²¹. Bartleby se convierte en uno de esos casos difíciles de los que en corrillos se habla, y ese sentimiento de *perplejidad* que nos asalta y se nos cuela en el hatillo no es sino el resultado del intento de hacer valer nuestras exigencias del límite superior, de *una nueva posición*, ésa que desde su afuera del *deber ser* lo intenta doblegar, sin ocultarse ni ocultarnos, sin engañarnos con las dificultades con que tropieza cualquier aplicación de los principios al acercarlos a su límite inferior. El límite del *ser*, el de *lo particular*. Así que nos decimos que “rebajar [aquellos principios superiores] con el fin de facilitar su aplicación sólo conduciría a desvirtuarlos, mientras que tratar de hacerlos aplicables a costa de desfigurar la realidad equivaldría a incurrir, ilusa o culpablemente, *en una forma de autoengaño*”²². El sentimiento de *perplejidad* es el reconocimiento afectado de la no coincidencia entre un *deber ser* y un *ser*. Mejor entonces tomar el sombrero, calárselo hasta los ojos para no ver a Bartleby, y circular...

Pero como nunca deja de ser mejor el reconocer que el permanecer burlado, como nunca deja de ser mejor el *no dejarnos engañar* por los cantos de sirena que prometen una travesía corta y directa a una costa cercana cuando lo que hay por delante juraríamos que es mar —y después más mar—, entonces *no nos dice toda la verdad* el *positivista*. Pues por ‘*Derecho*’ no puede querer decirse solo un sistema de leyes o un código de normas cuyas piezas ensambladas deberían su identidad de conjunto a una *algo (un poco) más fundamental*, una que ejercería de esa *clave [key]* de bóveda humeana común del edificio de la interpretación de los *mores*. No nos engaña la *norma fundamental* de un Kelsen, ni nos confunde tampoco la *regla de reconocimiento* de un Hart. Avisados están otros, no se engañen entonces con que nos dan gato por liebre los partidarios del *mandato soberano* de Austin, que nada menos que pretenden *crear Derecho*. Sobra decir que magro es el peso en razones con que pueden llenar nuestras bolsas —nos dice Muguerza— o, cuando menos, como decía Henry James sobre cierta dama: *pueden quizás tener muchísimas razones, pero son todas las erróneas*. “A lo que esto apunta es a mostrar su insuficiencia [...] La ley más infame [no] ha de ser tenida por obligatoria con tal de que haya sido producida de modo formalmente correcto”²³. E ironía es que en el mundo formal de la consistencia y la completitud el sistema que se lo ha apostado todo al código sea insuficiente. En éstas, como ladran, cabalgamos: el contenido íntegro de lo que cabe en un ‘*derecho*’ no puede tampoco fiarse a los paladines del *realismo*

²¹ *Ibid.*

²² Muguerza, J. *Desde la perplejidad...* p. 320. El subrayado es mío.

²³ Muguerza, J. “La alternativa del disenso...”, en Muguerza, J. *Ética, disenso y...* p. 27

jurídico. Señala Muguerza que “la escandalosa definición del juez Oliver Wendell Holmes según la cual el Derecho no es sino el conjunto de ‘las predicciones acerca de lo que los jueces harán de hecho’, definición que constituye el acta fundacional del realismo jurídico norteamericano, nunca ha conseguido escandalizarme, como tampoco [lo hace el mismo movimiento reductivo] [...] operado en la teorización del ‘derecho vigente’ por parte de Alf Ross y los realistas escandinavos”²⁴. No deja esto de parecerle algo más sustancial empero, de parecerle que añade algo de peso a la bolsa: porque *por ejemplo, si ni el peor criminal podría ser nunca reducido* –colocado, posicionado en– *a su conducta observable*, no será menos cierto que el escrutinio del juez que lo juzgue tendrá que ser acorde, concorde, sensible a dicha situación. Ponerse en sus zapatos y merecerse además el mismo trato. La *jurisprudencia*, la prudencia que se cierne sobre la regla y la norma del Derecho *para tenerla a mano*, nos dice que los jueces también pueden en ocasiones decidir, *posicionándose antes, esto es, decidiendo primero, y escogiendo después la regla jurídica que mejor se adapte a su decisión –posición– previa*²⁵. En base a razones, pero a razones que son razones entonces *extrajurídicas*. Que son racionalizaciones *propter hoc*²⁶.

Lo que lleva a que no desee “tampoco [Muguerza] hacer recaer sobre la tesis que se propone defender la en otro caso inescusable acusación de que incurre en algún tipo de ‘falacia genética’, de corte historicista o sociologista, al tratar de derivar conclusiones filosóficas a partir del desarrollo histórico de los acontecimientos o de tales o cuales circunstancias de la realidad social”²⁷. Ni siquiera la historia de los *mores* que se va hilando con cada una de las negativas a ser arrinconado más allá del límite inferior es fundamento razonable. Es como mucho un fundamento circunstancial. Ni la negativa que toma cuerpo –precisamente en el *habeas corpus*– del *Bill of Rights* inglés de 1689 ni la protesta reflejada en documento de la *Good People of Virginia* de 1776 ni siquiera la *Déclaration des droits de l’homme* de 1789, como tampoco desde luego la *Declaración de Derechos del Pueblo Trabajador* de la Unión Soviética de 1919, entre tantas otras protestas de éstas que van *con rayos y truenos* del remitente ante el hecho de lo injusto dejan de ser hitos anecdóticos de ser dejados a su suerte en su más que monda primera significación. A saber, *pronto se convierten en nada más que hechos establecidos, ‘meros hechos’ [bloße Ereignisse]*. De ser dejados como *derechos asuntos* sin más se acaban quedando en dere-

²⁴ *Ibid.* p. 31

²⁵ *Ibid.* p. 32

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.* p. 62

chos presuntos. Sin más autoridad racional que la que les dejan las condiciones de lo histórico, de lo social, de lo político. Así, recostada sobre tal lecho de Procusto su propia propuesta, tiene legítimo derecho a entender que tanto la *norma fundamental*, como la *regla de reconocimiento*, el *mandato soberano*, la asimilación de la norma de nuevo cuño al sistema o código preexistente o cada una de las decisiones puntuales de cada uno de los jueces puntuales, no menos que el *consensualismo*, el *contractualismo moderno* o el *convencionalismo*, dejan heridas de muerte cada una de sus pretensiones teóricas al apoyar y dar solo como prueba de su objetividad un fundamento *histórico*, uno que es *fáctico*, que “se limita a expresar [la historia y las historias de] un *compromiso estratégico* de las partes interesadas en lugar de constituir [y consistir después en] el resultado de una *discusión racional* entre estas últimas [...] Ningún acuerdo colectivo de carácter fáctico, ni tan siquiera un efectivo *consensus omnium gentium*, podría tener en sí su propio fundamento racional”²⁸. En buena lógica un efectivo *disensus omnium gentium*, un desacuerdo colectivo de carácter *meramente fáctico*, tampoco.

Aquí está Bartleby. Poco después, sigue en el mismo sitio. Ya no es casualidad. Poco a poco nos vamos haciendo a la idea, y de paso la cuenta de cabeza. Nos vamos contando, narrando, la secuencia de sus posiciones, de sus *loci*. Y no se sabe muy bien dónde empezamos una historia, continuamos con una historieta [*erzählen*], y dónde estamos en el mero llevar las cuentas, en un contar por numerar [*zahlen*]. “Creo que no existe material para escribir una biografía completa y satisfactoria de este hombre. Es por ello seguramente una pérdida irreparable para la literatura [*an irreparable loss to literature*]. Bartleby era uno de esos seres sobre los que no se puede asegurar nada, *excepto quizás a partir de las fuentes originales*, y, en su caso, son muy escasas”²⁹. Pero, en el feliz caso de contar con el material necesario para empezar a enhebrar [*stitch-together*] cada uno de los hechos establecidos de su biografía, de tener en nuestro haber incluso el conjunto *completo y satisfecho*, el *suficiente y necesario*, donde *están todos los que son y están todos los que hay*, aún y todo en ese caso, no queda muy claro —permítasenos la duda— eso de que tal narración pudiera ser echada de menos, *des-contada* —que fuera una pérdida como se nos dice. Y esto porque todo lo que se sabe de Bartleby de primera mano es *lo que nuestros ojos atónitos pudieron ver* [*what ones own astonished eyes could see*], que no es sino *dónde ha estado*: es un joven impasible ‘en el umbral de la oficina’ [*upon my office threshold*], está ‘en un rincón junto a las puertas correderas’ [*at the corner by the folding-doors*], es ése que rodeado de gente ‘permanece inmóvil en

²⁸ Muguerza, J. *Op.cit.* p. 40

²⁹ Melville, H. *Op.cit.* p. 75

mitad de la habitación' [*standing immovable in the middle of the room*], ese otro 'que se sienta sobre el pasamanos' [*sitting upon the banister*], también es al que 'trasladan a las Tumbas [*removed to the Tombs as a vagrant*] por vagabundo", porque claro, el delito por 'ser un mueble' no está tipificado por ley y algo hay que imputarle. Tristemente, es él mismo al final 'vuelto hacia un alto muro' [*fronting the dead-wall*], con la cabeza tocando las frías piedras. Pero Bartleby no es menos él mismo cuando *no debería serlo*: el inquilino en un despacho laboral, un domingo festivo por la mañana; el que teniendo que dejar la oficina sin condiciones, no se da por aludido, también sin condiciones; aquél con el que se fantasea en si no sería apropiado "dejarlo vivir y morir aquí, y luego *emparedar sus restos en el muro*"³⁰. ¿Pero qué diantres hace entonces del cuento de cada una de sus posiciones una historia digna de ser contada?

Es la *metábasis* aquél error categorial consistente en la interpretación de un fenómeno con categorías procedentes de ámbitos que le son extraños. Y causa —claro está— perplejidad. Así, la causa el hecho de que sea posible "la confusión de la vida humana en cuanto *bíos* y la vida animal o la *zoé* [como mera organización, agregado o serie], con la consiguiente ruina de ese género literario conocido como «biografía» (y así [sucede con un posible] relato de la trayectoria biográfica de Aristóteles mediante un escueto «Aristóteles nació, vivió y murió»)"³¹. Cosas que le pasaron, pero que difícilmente se prestan a ser narradas como una especie del 'hizo'. En esto la *falacia genética* sería el caso particular de aquella *falacia naturalista* que ha perdido toda su vergüenza. Aquella que no se ve concernida por la carga de la prueba, que no se hace eco siquiera de la posible responsabilidad para con ella ni se siente aludida por las cuitas de una presunta reclamación. En el reino del *o hace usted algo, o algo tendrá que hacerse con usted*, basta con no hacer nada. En ese reino, la perifrasis larga de semejante mandato puede acortarse con el mismo efecto performativo en un '*algo ha de hacerse (porque es necesario que algo se haga)*', lo que, para nuestro caso equivale a sustituir ese algo por un '*preferir hacer*' [*prefer to (do)*] completo gramaticalmente. Completo en su transitividad.

3. HACIA EL DEBER-SER. LA TRADUCCIÓN LITERAL DEL POSIBLE 'ZUM MUß SEIN'

Pero claro, es bien posible por la pragmática del '*preferir*' el preferir y no ha-

³⁰ *Ibid.* p. 107

³¹ Muguerza, J. "¿Convicciones y/o responsabilidades? Tres perspectivas de la ética en el siglo XXI", en Aramayo, R.R.; Guerra, M.J. *Los laberintos de la responsabilidad*, Plaza y Valdés, Madrid-México, 2007, pp. 30-31

cer. Desear y no desear nada. “La fórmula [de Bartleby] es devastadora porque elimina tan despiadadamente lo preferible como cualquier no-preferido [...] La fórmula [por ejemplo] aniquila «copiar», la única referencia respecto a lo que podría o no ser preferido”, y la única que nos descubría el rasgo principal de lo que Bartleby es, o era. “*Preferiría nada antes que algo*: [puede parecer] una voluntad de nada, [pero en realidad es, *de facto*] el crecimiento de una nada de voluntad” en la medida en que el reino de *lo preferible*, que es el de las posibilidades de esa actividad del ‘preferir’, se va volviendo más y más angosto por momentos³².

A vueltas con las historias de las *genealogías*, su atractivo teórico no nos pilla de nuevas. Hace ya algún tiempo se decía de nosotros que seríamos felices con tan solo contar a nuestro lado con ese geniecillo juguetón –mímico en tantas cosas del cartesiano– de Laplace. Era éste un truhán que disponiendo de las mismas entendederas que el Divino, una disposición esta que no es poca cosa, nos aseguraba como en el marco de una apuesta que, de conocer a ciencia cierta la posición e inercias de una sola partícula en el anchuroso mar sideral que es el Universo, podría con estos mimbres construir y reconstruir los avatares de este último. *Hacia atrás*, en la moviola de la Historia; *hacia delante*, en el cálculo de su futuro y lo porvenir. Se comprende entonces que la decisión inteligente, la decisión razonable llegados al punto –o a la posición– de *hablar de esos seres sobre los que no se puede asegurar nada*, la estrategia segunda recomendada tras la de la confrontación experimental dentro de nuestra vena científica sea ‘*quizás remontarnos a las fuentes originales*’. Porque es ésa de entre toda la colección de posiciones la posición más descriptiva³³. Sin embargo, una insuficiente *de todos mundos posibles*, perdón, *de todos los modos posibles*. Por si no fuera bastante desalentador para nuestros planes, conste asimismo que, a este *Observador Ideal* –del que no se sabe muy bien a qué responde la elección del nombre y qué le aporta ese carácter de ‘geniecillo’ que es su atributo y que promete travesuras– no lo mejora aún el *Espectador Imparcial* [*Impartial Spectator*]³⁴ de un Adam Smith. Un espectador este ya que, por aque-

³² Deleuze, G. *Op.cit.* pp. 101-102

³³ Trasladado a nuestro tema sobre el Derecho, a todo hay quien gane. Y quien crea ganar en el exceso supererogatorio. El *iusnaturalismo* se habría querido hacer tan fuerte en esta preferencia originaria como para no poder pasar cargado de tantos fardos por el umbral de la puerta que conduce, de la Eternidad, a este nuestro mundo.

³⁴ Nos decidimos a traducir este par de conceptos de esta manera por las implicaciones dramáticas que tienen en cada caso. Un espectador [*Spectator*] está dentro de la función ya, un observador [*Observer*] está fuera, y su objetividad consiste en no ser parte de la pieza, en ver objetivamente. El espectador es parte fundamental del drama que tiene lugar sobre el escenario. Los misterios del derribo de la cuarta pared lo demuestran. Algo parecido pasa con la diferencia en-

llo de su imparcialidad ha de conocer las tentaciones de la carne, la mordida de la decisión y la preferencia, pero que en su idealidad apenas ha introducido tímidamente en las turbulentas aguas de *lo que hay* los dedos de los pies: porque *aprueba o desaprueba* [*approves/disapproves*] aquello que observa, pero no deja de ser todavía un esteta.

Hay quien dice no obstante que *toda Estética no es sino una Ética primitiva*, y por lo hasta aquí dicho habría que darle a este que lo dice en parte la razón. La *necesidad* es la justificación de la preferencia. Es una justificación sustantiva.

La *‘primera mordida ética’* sería que asoma las orejas en ese yermo que es el territorio aburrido a ojos de cualquier contemplador de la *genealogía* es la imputación que se merece el *razonador instrumental* que vincula medios a fines. *‘Preferir’* es una actitud proposicional de amplio espectro, una actitud hacia el contenido que alberga la proposición —un *prefiero que p*—, pero de un recorrido tan largo que permite las articulaciones incluso de lo irracional, puedo *‘preferir ser irracional’*. Adentrados en ese nuevo territorio con más paisaje, el territorio en el que rige *el deseo de que algo exista*, el interés en la existencia de un algo, nos cruzamos primero con el predicador de la *máxima utilidad*, que, de discurso más razonable, nos entretiene hasta que lo retratamos como un mero evangelista de la *ética de las consecuencias* —una versión algo más sofisticada si acaso de la *ética de las preferencias*. Así que seguimos la jornada sin parar mientes acompañando a Muguerza, que se nos adelanta. Ahí arriba subido a su columna, está su estilista: el *Preferidor Racional*, el sujeto “instalado [fijo diríamos] en el ‘punto de vista racional’”³⁵. Su posición es una privilegiada que abarca todo lo visible y, en ello, cabe como no podía ser de otro modo —*imposible* de otra manera— todo lo decidible. Por si pareciera poco, el *Preferidor* —puede quedarse el nombre porque lo es por excelencia, donde aquél otro, el *Preferidor Que-Puede-Ser-Irracional* acabaría por no hacerle justicia— tiene buena vista para aprovecharse de su posición ventajosa: es *libre*, está *informado*, es *coherente* en sus juicios. Además es *imparcial*, más que desinteresado no está interesado *propter hoc* en nada en particular. Como no podría ser entonces de otro modo, con semejantes condiciones “[el *Preferidor Racional*] admite [...] la posibilidad de que alguna [forma de vida, alguna decisión] sea *absolutamente*

tre *ideal/imparcial*. La idealidad arrastra a las tentaciones de lo virtual, que no implica de veras. El que es imparcial conoce los peligros de la parcialidad, debe oponer resistencia a estas derivaciones, con lo que sabe del deseo, la intención, y las motivaciones, sabe de lo que es una acción en primera persona. Su dictamen, parte de la obra, se justifica precisamente por ser una acción de mayor calidad sobre las otras acciones. El *Observador Ideal* no tiene por qué entenderse dentro de la acción que se desarrolla.

³⁵ Muguerza, J. *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de ética*, Plaza y Valds, Madrid- México, 2009, p. 280

preferible, siquiera a título ideal, desde su punto de vista racional”³⁶. La sanidad de sus principios, aptitudes y posición le permiten inferir esto. Le permiten la *asunta objetividad* que hace de su juicio uno *universalizable*. Será un juicio que *únicamente incurriendo en un delito de lesa irracionalidad permitiría sostener contra él que es la mejor de las preferencias posibles, pero que no lo es en todos los mundos posibles*. Es un juicio ideal, y en eso, es *ahistórico*. Y ésa –sentencia Muguerza– es “la base de su inoperancia”³⁷.

¿Y cómo es que se transforma la mordida ética a la postre sin dientes del Preferidor Racional en otra algo más incisiva? Nos responde Muguerza mismo: Obviamente “Es cierto que todo *contrato* presupone para ser vinculante la aceptación [informada] y libre de normas auténticas, es decir, morales, por parte de los contratantes, *pero la validez moral misma de las normas presueltas no puede fundamentarse en el hecho de la aceptación*, es decir, siguiendo el modelo de la concertación de un contrato”³⁸. *Caudal de información o transparencia*, y *coherencia* de la misma serían condiciones de la participación libre. La aceptación racional no pasaría entonces de ser un caso especial de *aceptación fáctica*³⁹. La *ética discursiva* habría identificado certeramente el hecho –y con ello habría sacado algún que otro canino a la dentellada– de que la aceptación libre, el signo y señal de la *autonomía*, se constituye sólo en una condición *necesaria*, pero no *suficiente* de la validez. Apel, Habermas, entenderían que en esa discusión se ha de presuponer –*asumir*– la (i) *inclusión en el diálogo de una comunidad de potenciales interesados*, los preferidores y la materia de sus preferencias conforman el dominio del discurso. Son a los que incumbe tal diálogo; (ii) tanto intereses como necesidades *deben poder ser expresados lingüísticamente –o simbólicamente con sentido–*, como vehículo de la comunicación; (iii) todos los implicados gozan de una distribución simétrica –*igualitaria*– de las oportunidades de intervenir en la discusión, y toda coerción procede de la calidad de los argumentos expresados –*tan libres como racionales*⁴⁰. Esto es la *situación ideal del habla*. Las posiciones de privilegio, *privadas, reservadas*, ésas que *ni el Diablo mismo sería capaz de hacernos abandonar*, las mismas que prometían la ventaja al Preferidor Racional, quedan abolidas como fundamento de validez. Si eso es el ‘*punto de vista racional*’ precisamos más bien de un ‘*punto de vista moral*’⁴¹.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.* p. 281

³⁸ Muguerza, J. “La alternativa del disenso...”, en *Ética, disenso y derechos humanos...* p. 41

³⁹ *Ibid.* p. 42

⁴⁰ *Ibid.* pp. 44-45 y p. 52

⁴¹ *Ibid.* p. 52

En *Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?* [¿Cómo es posible la legitimidad a través de la legalidad?] Habermas desplaza en su búsqueda de la sustancialización del principio la *letra* del primer imperativo categórico kantiano al rincón de su posible *espíritu*: La maniobra la “ha cifrado en la propuesta de una transformación discursiva del principio de universalización kantiano [...] Allí donde éste prescribía ‘Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal’, la versión habermasiana le hace prescribir más bien ‘En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión’⁴². La *racionalidad procedimental* se materializa. Se materializa en el desplazamiento de los intereses al plano de la generalización, pero como intereses transformados. A la *imparcialidad* se llega entonces en brazos de la *publicidad*⁴³. Uno *debe querer/preferir p*, siendo que *p* vale porque ‘su máxima sea aceptada-aprobada por todos los demás *si y solo si* posee como propiedad la de tener una calidad discursiva suficiente’, y, no en su lugar *querer/preferir p*’, siendo que *p*’ vale porque ‘quiera su máxima y quiera que dicha máxima posea como propiedad la de ser universal’. Esto es *mera moral (subjetiva)*. O *moral descarnada [bloÙe Moral]*. Es la última máxima kantiana del ‘*pensar ampliado*’ la que salva del *solipsismo ético*⁴⁴. No ha de ser tenida por obligatoria una máxima con tal de que haya sido producida únicamente de modo formalmente correcto...

Y, sin embargo, no deja de ser cierto que el anciano de Königsberg nos prevenía de la presunta justicia de un acuerdo entre demonios racionales. “Nada hay que excluya la posibilidad de que la decisión democrática de una mayoría sea injusta, y el hecho de que las decisiones no mayoritarias ni democráticas también lo puedan ser –y muy probablemente, o con toda seguridad, aún más injustas– no nos proporciona ningún consuelo”⁴⁵. La *ética del discurso* acaba llegando tan lejos como le sea dado llegar a un *consensualismo discursivo*⁴⁶.

⁴² *Ibid.* pp. 54-55

⁴³ *Ibid.* p. 55

⁴⁴ *Ibid.* p. 68

⁴⁵ *Ibid.* p. 56

⁴⁶ Que esto es así lo prueba la idea ya presente en Rousseau de que todo *contractualismo* puede llevar en sí la semilla de su propia destrucción, el *pactum subiectionis*: la posibilidad de que un sujeto –uno de esos *potencialmente interesados*– pudiera renunciar por su propio concierto a su condición de sujeto (*Ibid.* p. 73). Para nuestro caso, el hecho de que las exigencias de *libertad e igualdad* queden reflejadas en la propuesta de Habermas como supuestos de la *situación ideal del habla* no las salva de que puedan ser introducidas como mercancía para el debate y que en una decisión eventual de una mayoría se atentara contra las mismas. Por ejemplo, que se decidiera sobre una minoría oprimida o explotada, una minoría tan pequeña como la formada por un individuo incluso. Y ¿quién dice que la *dignidad* o la mismísima condición de alguna de ellas como

4. EINE KLEINE NEIN-METAPHYSIK

Toda *metábasis* es un error categorial. La categoría adecuada para la interpretación de un fenómeno dentro de un ámbito es empujada dentro de otro, y allí, extraña en país ajeno, no dice encontrarse muy agusto. Incluso el tropo metafórico que no pocas veces salva al huésped de nuevo cuño en semejantes saltos no parece mirarnos hoy con buena cara. Una vez más enfrentémonos con nuestra *metábasis* particular en una nueva posición pues: la preferencia *no ha de ser tenida por obligatoria con tal de que haya sido producida de un modo formalmente correcto*, decíamos. “Parodiando a Kant, cabría incluso decir que «las responsabilidades sin convicciones serían ciegas» y que «las convicciones sin responsabilidades serían vacías»”⁴⁷. Las consecuencias, sin principios que las guíen, carecen de significación. No dicen nada, o bien poco dicen. La carga sin cuenta es difícil de justificar. El mero *asentimiento fáctico*, la historia del cabeceo sincronizado de la *aceptación* sin más, no deja explicación alguna. Por otro lado, *¿cuál es el sentido simétrico de la analogía, el que debería acompañar a la línea de acción que lleva de los principios al objeto contemplado, su consecuencia?* Que de nada nos sirve una situación ideal sin efectos. Quizás un ‘*quedar deslumbrado*’ en el que el objeto de deseo nos llena toda la mirada y simplemente no hay nada sería la pareja adecuada de la ceguera. Nos encandilamos. Aunque no negaremos que la alternativa del que *alucina*, de aquél que entra en la ilusión del ‘*espejismo*’ y la ‘*ensañación*’, no nos deja de resultar igualmente atractiva. Sea como fuere, todos sus pecados son formas de la ‘*inoperancia*’⁴⁸.

No sólo de la falta de mordida –*fiat iustitia et pereat mundus*– sino también de la dentellada reactiva, a ciegas, la del *fiat iniustitia ut supersit mundus*, se puede decir así las cosas que deja abierta y sin solución nuestra problemática⁴⁹. “Nada exacerba tanto a una persona seria como la resistencia

‘persona’ no podrían ser por lo mismo material también al abasto? (*Ibid.* p. 57). Ni siquiera el recurso *ad hoc* de los llamados ‘*complementos*’ de la *ética discursiva* nos hacen recuperar el sosiego: el respeto, la protección de las minorías, la salvaguarda de los fueros del individuo, las garantías de ampliación del concepto de democracia más allá del mero funcionamiento mecánico de la regla de las mayorías... no llegan a tranquilizarnos ni por activa ni por pasiva en que la solución al problema del fundamento está al alcance (*Ibid.* pp. 57-58).

⁴⁷ Muguerza, J. “¿Convicciones y/o responsabilidades...”, en *Los laberintos de la responsabilidad*... p. 26

⁴⁸ Muguerza, J. *La razón sin esperanza*... p. 281

⁴⁹ Muguerza, J. “¿Convicciones y/o responsabilidades...”, en *Los laberintos de la responsabilidad*... pp. 45-46

pasiva”⁵⁰. Si somos serios, firmes en nuestros propósitos, responsables de las consecuencias cosechadas al mundo, *nada exacerba tanto nuestro ánimo como que no haya destello alguno, chispa, que responda al propio destello*⁵¹. Que el mundo quede mudo y a la vez nos contagie su enmudecimiento. El nudo fundamental de la cuestión estaría en observar que, si *convicciones y responsabilidades* deben llegar a entenderse, si deben despertar la una a la llamada de la otra, en ese caso “la ética ya no [ha de ser] confrontada tanto con la política, ni con la tecnociencia, cuanto con la *ontología*”⁵². El problema del *fundamento* [Grundlegung] ha de acabar llamando quiera o no a la puerta fría del *Ser-dicho* si quiere santuario. En opinión de Muguerza, “quien más convincentemente ha indagado la posibilidad de semejante argumentación ha sido Tugendhat, *para quien* [por un lado] *es un hecho empírico* –a cuyo reconocimiento contribuye el estudio de los procesos de socialización– que tanto con respecto a nuestra vida como a la de los demás mantenemos relaciones de *estimación (y desestimación) recíprocas*”, esto es, que el *hecho empírico* es un *faktum* intelectual –del que se puede dar razón sensata– en el que se *aprueba/desaprueba* a un alguien –y uno mismo cabe en un ‘alguien’– de manera mancomunada. Es un hecho que el *deber-ser* se da, que *es*, pero depende de su contestación. No es necesario que *perezca el mundo* o que *el mundo prevalezca*. Es un falso dilema. La de Tugendhat es una *convicción-responsable* pues es “recíproca [y] nos hace sentir a cada quien como ‘uno entre todos’ y sometido de este modo a una moralidad [*deber-ser*] común (a menos, precisa [Tugendhat] de sufrir un *lack of moral sense*, esto es, de carecer de sensibilidad moral, un caso éste que Tugendhat se inclina a reputar de ‘patológico’): sobre un tal hecho se podría pasar luego a construir una ‘moral del respeto recíproco’, moral que Tugendhat considera, a mi entender acertadamente, *como el núcleo básico de toda otra moral*”⁵³. Ese he-

⁵⁰ Melville, H. *Op.cit.* p. 88

⁵¹ *Ibid.* p. 89

⁵² Muguerza, J. “¿Convicciones y/o responsabilidades...”, en *Los laberintos de la responsabilidad...* p. 42

⁵³ Muguerza, J. “La alternativa del disenso...”, en *Ética, disenso y derechos humanos...* pp. 66-67; Axel Honneth –también en unas *Tanner Lectures*– se detenía un tiempo antes sobre el mismo problema referido al *reconocimiento* [Anerkennung] y la *alienación* [Entäußerung] como uno respecto de las patologías del presente (vid. Honneth, A. *Reification. A New Look at an Old Idea*, Oxford University Press, Oxford, 2008). De la simetría virtual de Hempel para la dupla *predicción-explicación* a la simetría recíproca de Tugendhat, que pone sus límites en la idea de fines, y a la moralidad como condición necesaria de la ‘identidad práctica’ del yo (Muguerza, J. *Op.cit.* p. 71). El *hecho empírico* se desdobra de *deber-*

cho empírico es que la responsabilidad despierta a una convicción *si y solo si* hay un *reconocimiento mutuo*. Esto es, *si* es un *pactum subiectionis* que se da entre dos considerados ‘alguienes’, que son los que están sujetos entre sí. Un límite *maximin*. Esto, en el caso de Tugendhat se logra acudiendo “a una formulación distinta del imperativo categórico kantiano [una, se entiende, distinta a la más frecuentada y usual], una formulación sobre cuya trascendencia ética –sin duda superior, para nuestros objetivos, a la del *principio de universalización*–”⁵⁴ nos ha llamado el autor la atención: *obra de tal modo que tomes a la Humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro*, siempre al mismo tiempo *como un fin*, y nunca solamente *como un medio*.

“Ahora bien, ¿*consigue en rigor Tugendhat su propósito de convencernos?*”⁵⁵. Sí y no. No deja de tener su tesis un poderoso influjo sobre nuestro asentimiento. Es sin lugar a dudas una posición más fundamental, superior para nuestros objetivos. Trocadas las cabezas en el escenario de esa nueva posición, nos prometemos avanzar cabalgando el nuevo alcance de nuestras miradas. Y nos lo prometemos asistidos esta vez de buenas razones. Porque hemos llegado al parecer al lecho de roca [*rock-bottom*]. Al del *fin*. Ahora solo se puede ascender *desde ese núcleo básico de la moral* que, gracias a las maravillas de la Física, nos asegura que cuando se ha alcanzado el límite del espacio, lo único factible para la inercia –al fin cierta– es el desatarse en la dirección contraria. Y, sin embargo, para Muguerza –y con razón– el *experimentum crucis* sigue siendo ese individuo *que carece de sensibilidad moral* [*who lacks moral sense*]. Es el público difícil sobre el que hay que necesariamente renovar los intentos argumentativos y de persuasión. Puesto que, ¿*si se lo pierde a él, a qué valor pueden aspirar, qué valor pueden exigir y demandar los otros 99 justos?* El *insensible moral* es piedra de toque. El auténtico *rock-bottom*. El del límite mínimo. La *maxima moralia* exige la administración del cuidado de la *minima metafísica*.

La *convicción-responsable* pide reciprocidad. Pide *simetría*. En esto está su fuerza y está su debilidad –nos advierte Muguerza. Así y con toda su

ser en el feliz momento en que el “ ‘ser sí mismo’ (*Selbstsein*) de alguien, que [Tugendhat] identifica con su ‘existencia’ [*Existenz*], [es] una ‘cuasi-propiedad’ [*Quasi-Eigenschaft*] la cual –más que ninguna propiedad sustancial, en cuanto diferente de las propiedades accidentales, al estilo de la ontología tradicional –tendría que ver para él con la noción kantiana de ‘fin en sí’” (*Ibid.* p. 72)

⁵⁴ *Ibid.* p. 58

⁵⁵ *Ibid.* pp. 67-68

buena fe, la *ethica more symmetrico demonstrata* de Tugendhat, lo mismo que la *asymmetria cordis* de Hans Jonas, a saber, la propuesta de una *ética de la responsabilidad asimétrica*, serían dos caras distintas de la misma moneda⁵⁶. La mordida en carne propia que despierta el *sentimiento moral* smithiano y que empuja la sentencia '*porque es enternecedoramente respetable*' [*pitiously respectable*, que da pena], puede estar ciega para su ética. Pero la mordida en carne ajena que dice '*porque es absolutamente despreciable*', la del *emaciado sentimental*, no es que eche en falta el mismo órgano sensorio. *Per fas*, "a la ética, nada peor podría acontecerle, en mi modesta opinión, que su subordinación a la ontología [es decir, el reducir su pregunta a una pregunta *solo* ontológica], tal y como parece acreditarlo la pretensión de Jonas de *fundamentar en el ser todo deber ser*, puesto que el primer «deber» que impondría entonces el principio de la responsabilidad sería el de preservar a toda costa, esto es, *a cualquier precio* la por lo demás deseable *prevalencia del ser sobre la nada*"⁵⁷. *Et nefas*, los derechos morales *asuntos* –denominación sospechosa por contradicción pragmática

⁵⁶ Guerra, M.J. "Responsabilidad «ampliada» y juicio moral", en *Los laberintos de la responsabilidad...* p. 113; Por supuesto que la *asymmetria cordis* no es fetichista en exclusiva. Puede tener, de hecho, una cara amable no sólo para con el *Ser*, sino también para con los *seres*. Ya que el objeto de sus cuidados no es tan decisivo cuanto la práctica altruista devota del gesto, así, si bien es cierto que "nada exacerba tanto a una persona como la resistencia pasiva. Si el individuo no es de temperamento inhumano, y aquél que resiste es totalmente inofensivo [*inoperante*] en su pasividad, el primero, *con sus mejores modales, intentará caritativamente reconstruir con su imaginación lo que ha resultado imposible de resolver por el razonamiento*" (Melville, H. *Op.cit.* pp. 88-89). Si uno no tiene de por sí un carácter 'inhumano', la operación de proporcionar una *reconstrucción* del carácter humano del otro se torna necesaria. Lo que le sucede a Bartleby es que con la vitriólica fórmula que pronuncia repetitivamente disuelve no sólo la transitividad de su discurso, las *buenas costumbres*, los *mejores modales*, que son los que dictan que los verbos deben acabarse con sus correspondientes complementos, sino que destruye con eso la misma expectativa del receptor del mensaje. El que lo escucha *espera* la conclusión, que no llega. *¿Y qué es voluntad sino cierta capacidad de expectativa?* También queda impedida la capacidad racionante. Bartleby "ha resultado imposible de resolver por el razonamiento" (*Ibid.* p. 89). Hasta los razonamientos, las mejores razones acostumbradas, se derriten: "Me pareció que, mientras me había estado dirigiendo a él, daba vueltas cuidadosamente a toda afirmación que yo hacía; que comprendía perfectamente el significado, y que no podía contradecir la irrefutable conclusión; pero que, al mismo tiempo, alguna consideración superior prevalecía en él para responder como lo hacía" (*Ibid.* p. 87)

Ante el sujeto inofensivo, inoperante, sin nada de voluntad, a-responsable, el remedio reconstituyente de su persona *qua* humana es la imaginación. Una *imaginación moral*. Que usa del *principio de caridad* davidsoniano: le concede significado 'humano'. Puesto que, *¿qué viene a ser la imaginación sino cierta capacidad de imposición de un deber-ser sobre el mundo?*

⁵⁷ Muguerza, J. "¿Convicciones y/o responsabilidades...", en *Los laberintos de la responsabilidad...* p. 45

entre *derecho* y *mores* para Muguerza— son concebidos como previos obviamente a su posible reconocimiento jurídico; la *tesis de la correlatividad de derechos y deberes* de Hohfeld, que parece operar aquí con Tugendhat a un nivel distinto, “se deja resumir en la afirmación de que la idea de un ‘sujeto de derecho’ (*a right-holder*) y la de un ‘sujeto de (el correspondiente) deber’ (*a duty-bearer*) son ideas que se coimplican. Ahora bien, semejante correlación parece funcionar más claramente en el caso de derechos y deberes institucionales [...] *Pero lo que parece claro, en cualquier caso, [y ésa es la principal crítica a la tesis de Hohfeld desde su presentación en sociedad] es que la frase ‘X debe tal y tal cosa a Y’ no siempre indica ‘Y tiene derecho (derecho moral) a recibir tal y tal cosa de X’*”⁵⁸. Por ejemplo, para aquél del *lack of moral sense* está inoperante. En un intento serio de fundamentación, ésta no puede descansar sobre los mismos principios que se intenta fundamentar. Los fundamentos buscados para este nuestro caso *deben ser éticamente trascendentes*, eso se significa por ‘*superiores*’. A la segunda versión del imperativo categórico kantiano, de la que Javier Muguerza también ha echado mano, la ha bautizado éste de “*el imperativo de la disidencia*, por entender que —a diferencia del principio de universalización, desde el que se pretendía fundamentar la adhesión a valores como la dignidad, la libertad o la igualdad— lo que ese imperativo habría de fundamentar es más bien *la posibilidad de decir ‘no’ a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad*”⁵⁹. El ‘No’ funciona como un ‘*ich kann nicht anders, hier stehe ich*’ [no puedo hacer otra cosa, y aquí me mantengo firme]”⁶⁰. Aquí, donde me mantengo, es el punto que trasciende el debate. Que no entra a debate. Que no se discute. *Primitivo*. Lo irrenunciable. Un *fin en sí mismo*. “A mi modo de ver [apostilla Muguerza] la argumentación de Tugendhat se desenvuelve de manera que el imperativo de la disidencia *tendría que presuponer* el principio de universalización” que se encontraría a la base de esa moral recíproca del *uno para todos y todos para uno*⁶¹.

Pero esto deja sin explicar a nuestro hijo pródigo, la oveja negra, el *free-rider*. Y es que el *emaciado moral* solo puede explicarse si lo entendemos

⁵⁸ Muguerza, J. “La alternativa del disenso...”, en *Ética, disenso y derechos humanos...* pp. 24-25

⁵⁹ *Ibid.* p. 59

⁶⁰ Muguerza, J. “¿Convicciones y/o responsabilidades...”, en *Los laberintos de la responsabilidad...* p. 27

⁶¹ Muguerza, J. “La alternativa del disenso...”, en *Ética, disenso y derechos humanos...* p. 68

como un caso derivado, una actitud de segundo orden y por ello *patológica*. Que no es primitiva. “Pero quizás [la presuposición de Tugendhat] sea prescindible, pues el imperativo de la disidencia podría valer en principio *para un solo individuo*, a saber, *el que disiente y hace suya* [esa] *moral del respeto*”, lo que sería un *prius* sobre la resolución ampliada de no tratar a nadie como un *medio*⁶². Sería entonces el orden de las interpretaciones del segundo imperativo el inverso, y la *alternativa del disenso* la que permitiría la composibilidad de la universalización posterior –*límite superior*– sobre el *límite inferior*.

Es la hora del desvío. La hora de la dosis de metafísica que no sepa a ricino. No lo llega a mencionar Javier Muguerza, pero el mandato del segundo imperativo recuerda en cierto modo a un metafísico y sustancializado *principio de contradicción* por su propia formulación. Dice el imperativo que, al actuar se ha de obrar considerando tu persona, del mismo modo que la del otro –*more symmetrico*– *siempre al mismo tiempo* como un fin y *nunca solamente* –en un solo sentido– como un medio. (*Siempre*) *al mismo tiempo* y (*nunca*) *solamente*. La diferencia lógica que la metáfora temporal de ‘*al mismo tiempo*’ modela es la misma que Aristóteles acumula en el decir de su ‘*no al mismo tiempo-no en el mismo sentido*’, pero con una consecuencia moral absoluta. Sustitúyase aquí por ‘*sustancia*’ y ‘*predicado*’ los morales ‘*fin-es-medios*’. Pues podré yo considerar a mi prójimo un *medio-para un fin*, pero será síntoma de enfermedad moral *si solo* soy capaz de percatarme de su inesencial finalidad. Que es *solamente un medio*. De que no es un *fin-en-sí*. No sería a mis ojos ni prójimo. Esto, de ser un estado primitivo es cosa de perversión de mis propias capacidades. En otro caso, ha de ser un estado derivado. *Aquéllos que niegan el principio de contradicción moral, si es que han de decir algo con sentido, con eso mismo lo afirman*.

Decía Javier Muguerza que “no se trataba de resucitar aquí y ahora la doctrina kantiana de los dos reinos [...]pero] que tampoco era menester presuponer, por descontado, ninguna especie de sujeto *ontológicamente* soto- puesto –lo que los griegos llamaron un *hypokeímenon*– ni por supuesto, una *hypóstasis* para esos mismos griegos, al sujeto de carne y hueso que somos cada cual”⁶³. Pero nos queda la duda por lo hasta aquí expuesto de que, por ejemplo, el peor criminal, reducido a su conducta observable, y añadidas a ésta sus más secretas y privadas motivaciones e intenciones; o, esos seres humanos diversos en virtudes y talentos; no menos que el *sujeto empírico*, so-

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.* pp. 71-72

metido como tal a toda suerte de condicionamientos naturales o sociohistóricos... todos ellos soportan y *no parecen presentar impedimento, levantar su voz en disenso, a que podamos seguir aplicando de manera recíproca el adjetivo 'iguales'*. ¿Qué es lo que soportaría el uso y la costumbre de semejante predicado?⁶⁴

Los *fines absolutos, independientes* ontológicamente hablando, los que no son *fines a realizar* —un algo *para otra cosa*, algo que solo halla respuesta a su fundamento en otra cosa— son *categoricos*. Inician y originan su propia clase. Su categoría. Y por eso no pueden ser *nunca completa* o *solamente* reducidos. Es “esa subjetividad, de la que brotan indisociablemente unidas nuestra autoconciencia y nuestra autodeterminación, es donde, en fin, radica la dignidad humana”⁶⁵. Lo que hace que seamos sujetos y no objetos. El ser humano no tiene *precio solo* —que es *universalizable*— sino, en el peor de los casos, *siempre al mismo tiempo dignidad*. Dignidad que dice de ‘*dignitates*’, importancia. Y por eso y solo por eso, es objeto de *respeto*. Puede responder de sí. *Ha de ser él mismo o ella misma quien se tome el primer derecho, el derecho a ser sujeto de derechos*. “*I am a human being* rezaban las pancartas que portaban los seguidores de Martin Luther King ¿Y cómo sería posible negar la condición humana a quien afirma que la posee, aun cuando de momento no le sea jurídicamente reconocida?”⁶⁶.

Pero entonces, quizás no sea preciso tomar a Tugendhat al pie de la letra, ni seguir a Hohfeld al pie del derecho. Bastaría con tomar lo mejor de cada casa: la robustez metafísica de la propuesta de Tugendhat *sin la prevalencia de la ratio cognoscendi sobre la ratio essendi*, y, del americano, la idea que salvaría la *correlatividad* de sus *conceptos jurídicos fundamentales*, la idea de que el sujeto *autoconsciente* y que se *autodetermina* puede perfectamente sacar prove-

⁶⁴ Tanto Montaigne, como Pascal ya han fantaseado con ese experimento mental del *shrinking man*, el hombre decreciente en atributos. Llegan a plantear la pregunta metafísica por antonomasia, que es *¿y qué sucede ante alguien que es una nada?* Otro autor tan dispar, Newton, resolviendo las contestaciones a aquéllos que le preguntaban por su teoría del *sensorio divino* y la *razón suficiente*, detallaba un presunto paseo de Locke por los jardines de la finca en que se hospedaba y en el que respondía a la misma pregunta con un: ‘*Dios simplemente decidió distinguir un punto del espacio del resto*’ (Cf. con la introducción de Antonio Escohotado a Newton, I. *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*, Tecnos, Madrid, 2011). Para una metafórica explicación de lo mismo para con los *fines-en-sí-mismos* podría sustituirse ‘*distinción*’ por ‘*dignificación*’. Ése punto no aniquilable del Universo de Newton se puede comparar con los planteamientos de Jonas (*vid. supra* nota 65) y con la base ontológica de los principios de Tugendhat en *supra* nota 61.

⁶⁵ Muguerza, J. *Op.cit.* p. 71

⁶⁶ *Ibid.* pp. 72-73; Muguerza se aproxima aquí con sus ejemplos al Hegel de “*Wer denkt abstrakt?*” [1807] (Hegel, G.W.F. *Werke*. Band 2, Frankfurt am Main, 1979, pp. 575-581)

cho de sus enseñanzas una vez *'se ha tomado el primer derecho'*. Una vez lo ha instituido. Como un origen, primitivo. Es en ese momento, al bajar a tierra y asumirlo [*become a right-holder*], ese derecho y deber sobre uno mismo, en el que ha identificado con el mismo gesto a aquéllos que *'le deben tal y tal cosa'*. Toda la *Humanidad. Siempre*. Uno entre todos. Para este caso en exclusiva, que *'X tenga derecho a tal y tal cosa'* implica que *'Y debe tal y tal cosa a X'*—*right-holder* dice de *duty-bearer*—. Más allá de Hohfeld, para este caso en exclusiva entonces, que *'X pueda reconocer su deber de tal y tal cosa respecto de Y'* [*duty-bearer*] implica que *'Y posee —lleva sobre sus espaldas el fardo— [right-bearer] un derecho'*⁶⁷. Es el principio moral de los vasos comunicantes de Muguerza⁶⁸.

“—Sé donde estoy —respondió, pero [Bartleby] no quiso decir nada más [...]

—Prefiero no cenar hoy —dijo Bartleby, dándose la vuelta— *Estaría en desacuerdo conmigo*, no estoy acostumbrado a cenar —con estas palabras se volvió lentamente hacia el otro lado del recinto y se situó frente al muro [took up a position *fronting the dead-wall*].

[...]

Durmiendo en una forma extraña en la base del muro, con las rodillas levantadas y apoyado en un costado, con la cabeza tocando las frías piedras, vi al consumido Bartleby. Pero nada se movió. Me detuve; luego me acerqué a él; me incliné, y vi que sus ojos apagados estaban abiertos; por lo demás parecía profundamente dormido. Algo me impulsó a tocarle [...] *¡Ah, Bartleby! ¡Ah, humanidad!*”⁶⁹

⁶⁷ Es significativa la lista creciente de los *derechos humanos* y la lógica que se sigue en dicho crecimiento. Se parte de una primera generación que incluye a aquellos de *carácter personal* como son los que guardan la integridad física —ante la tortura, y las penas o trato cruel o degradante-indigno (artículos del 3 al 11)—, los que protegen la libertad de tránsito y de propiedad (artículos 12 al 17), y, por último quizás aquéllos que velan por el mismísimo pensamiento: derecho a la libertad de expresión, de creencia, de culto, a ser educado y educarse (artículos del 18 al 21) (<http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>). El preámbulo se abre con una metasugerencia: que uno *'no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión'* para defender estos derechos. Que uno no deba recurrir al *disenso*. Igualmente significativos —o más a mi parecer, porque siendo humano uno pasa antes necesariamente por esta primera etapa— son los llamados *Derechos del Niño o de la Infancia*. Éstos ponen el acento en *derechos asuntos* como el *derecho a la vida* —una vez se está vivo, claro está— (artículo 6) o nada menos que el *derecho a un nombre y a una nacionalidad* (artículo 7), derechos éstos que uno diría son *indéxicos*. *Teniendo un nombre*, pudiendo ser llamado, no tiene coartada nadie para tratar a alguien como medio y no como *fin en sí...* (<http://www.unicef.es/infancia/derechos-del-nino/convencion-derechos-nino>)

⁶⁸ Muguerza, J. “La alternativa del disenso...”, en *Ética, disenso y derechos humanos...* p. 76

⁶⁹ Melville, H. *Op.cit.* pp. 114-116

“Todos los hombres que dicen que sí, mienten; y todos aquéllos que dicen que no, —bueno, éstos se hallan en la feliz circunstancia del juicioso viajero por Europa, despreocupado; cruzan ellos las fronteras a la Eternidad con nada salvo su morral, —esto es, su Ego. Mientras esa gente-del-sí, va por ahí cargada de equipaje, y, ¡malditos sean! Jamás han de pasar la aduana.

Querría saber, Sr. Hawthorne, ¿cuál cree usted que es la razón de que cuando se tratan estas cuestiones últimas de la Metafísica, tenga uno que acabar maldiciendo de esta manera?”⁷⁰

BIBLIOGRAFÍA

- Aramayo, R.R.: Guerra, M.J. *Los laberintos de la responsabilidad*, Plaza y Valdés, Madrid-México, 2007
- Argersinger, J.L.: Person, L.S. (eds.) *Hawthorne and Melville: Writing a Relationship*, University of Georgia Press, Georgia, 2008
- Deleuze, G. *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996
- Escotado, A.: Introducción a Newton, I. *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*, Tecnos, Madrid, 2011
- Hage, E.: *The Melville-Hawthorne Connection: A Study on the Literary Friendship*, McFarland & Co., Jefferson, North Carolina and London, 2014
- Hegel, G.W.F: “Wer denkt abstrakt?”, en *Werke*, Band 2, Frankfurt am Main, 1979, pp. 575-581
- Honneth, A. *Reification. A New Look at an Old Idea*, Oxford University Press, Oxford, 2008
- McCall, D.: *Melville's Short Novels. A Norton Critical Edition*, W.W. Norton & Co., New York-London, 2002
- Melville, H.: *Bartleby, el escribiente. Benito Cereno. Billy Budd*, Cátedra, Madrid, 2000
- Melville, H.: *The Writings of Herman Melville. Correspondence*, Lynn Horth (ed.), Northwestern University Press & The Newberry Library, Evanston and Chicago, 1993
- Muguerza, J.: *Desde la perplejidad*, FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1990
- Muguerza, J.: *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Argés, Madrid, 1998
- Muguerza, J.: *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de ética*, Plaza y Valdés, Madrid- México, 2009

⁷⁰ [What's the reason, Mr. Hawthorne, that in the last stages of metaphysics a fellow always falls to swearing so?] (Melville, H. *Correspondence...* pp. 184-186)

BIBLIOGRAFÍA WEB

<http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>

<http://www.unicef.es/infancia/derechos-del-nino/convencion-derechos-nino>

La Guía de perplejos de Javier Muguerza y Alicia Axelrod-Korenbrod

The Guide for the Perplexed of Javier Muguerza and Alicia Axelrod-Korenbrod

JULIÁN SAUQUILLO

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN. El presente artículo subraya la perplejidad que produce leer una excelente disertación de Javier Muguerza sobre Maimónides. El filósofo español contemporáneo siempre acudió a tradiciones filosóficas actuales. Por ello, sorprende su dedicación a un filósofo judío del siglo XII en su obra. Aunque el filósofo cordobés intenta conciliar razón y fe, no deja de practicar una “teología inteligente”. El presente artículo intenta salir de la perplejidad y armonizar el pensamiento de Muguerza con este filósofo medieval. En este sentido, ahonda también en *Maimónides Filósofo* (1981) de Alicia Axelrod-Korenbrod, que motiva la carta de Muguerza a esta filósofa judía algo misteriosa. Esta correspondencia abre nada menos que *Desde la perplejidad* (*Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*) (1990). Al final, una conocida y emocionada carta de Baruch Spinoza, del siglo XVII, a Javier Muguerza, debida a la inmortalidad del alma y a un extraño servicio postal, da una salida provisional a la permanente perplejidad del autor en esta atribulada meditación.

Palabras clave: perplejidad; Maimónides; teología; Spinoza; profecía; Muguerza; razón; fe; Axelrod-Korenbrod; *Guía des Égares*; *Guía de perplejos*; *Talmud*; *Biblia*; filosofía contemporánea; filosofía medieval.

ABSTRACT. This article underlines the perplexity arising from reading an excellent dissertation by Javier Muguerza on Maimónides. The contemporary Spanish philosopher always concentrated on current philosophical trends. It is surprising therefore that he should be interested in a 12th century Jewish philosopher. Since the Cordovan thinker attempted to conciliate reason and faith, although he practised an “intelligent theology”. The current article attempts to bypass perplexity and harmonize Muguerza’s thought with this medieval philosopher; and it also examines Alicia Axelrod-Korenbrod’s *Maimónides Filósofo* (1981). This book motivated Muguerza’s letter to that rather mysterious Jewish philosopher. The letters concerned paved the way for none other than *Desde la perplejidad* (*Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*) (1990). In the end, a well-known moving letter from seventeenth century Baruch Spinoza, derived from the immortality of the soul and an odd postal service, provides a temporary solution to the author’s permanent perplexity and troubled meditation.

Key words: perplexity; Maimonides; theology; Spinoza; prophecy; Muguerza; reason; faith; Axelrod-Korenbrod; *Guide des Égares*; *Guide for the Perplexed*; *Talmud*; *Bible*; contemporary philosophy; medieval philosophy.

“Aquella eterna fonte está escondida
Qué bien se yo dó tiene su manida,
aunque es de noche.

Bien sé que suelo en ella no se halla
y que ninguno puede vadealla,
aunque es de noche.

Sé ser tan caudalosos sus corrientes
que infiernos, cielos riegan, y las gentes,
aunque es de noche.”

San Juan de la Cruz, *Cantar del alma* (1577, 1578)

“El conocimiento discursivo y el conocimiento profético son diferentes
en grado, no en naturaleza, y el racionalismo se suaviza por la iluminación
que nace de la intuición fulgurante, profética.”

Alicia Axelrod-Korenbrod, *Maimónides Filósofo* (1981).

1. LOS ALBORES DE LA RAZÓN

No salgo de mi asombro ¿Por qué visitó Javier Muguerza el mayor compendio de filosofía judía y talmúdica desde el siglo XII? ¿Por qué su epístola con una filósofa de marcados apellidos hebreos inicia su último gran libro? Quizás estas sean ya demasiadas interrogantes. ¿Por qué no? ¿A quién puede no interesarle, después de todo, tal tradición judía? A nadie puede serle indiferente. Pero una preocupación señalada por un filósofo medieval que intenta armonizar fe y razón estaba, en principio, lejos del “giro lingüístico” contemporáneo analizado en *Desde la perplejidad* (1990). Sin embargo, Maimónides merece especialmente nuestra atención por ser un judío cordobés. Sus indagaciones son fundamentales no sólo en su época. La *Guía de perplejos* es aclaración para los filósofos indecisos por las contradicciones que las *Escrituras* sostienen. Además, sus escritos poseen el aliento más transcultural. Nadie puede desentenderse del esfuerzo cosmopolita de Maimónides para traer la tradición árabe y aristotélica de Avicenas, Averroes y al-Fârâbi a la comprensión judía –sobre todo, en España- de la incorporeidad de Dios y los ángeles, la creación del mundo o el lugar filosófico y político de los profetas. Por metafísicos que parezcan estos problemas, algunos pensadores contemporáneos guardan una resonancia directa con esta tradición semita. Por ejemplo, ¿qué relación mantiene el “Angelus Novus” de Paul Klee, que acompañó siempre a Walter Benjamin, con estos ángeles

incorporales de la tradición judía organizada por Maimónides? ¿Es el espanto de este Ángel por el pasado de una historia que no se puede detener en sus horrores una solemne profecía en vez de un mero argumento sobre nuestra historia? La tradición judía es demasiado intrincada y esotérica para poder comprenderlo todo. Menos aún para alguien que no sea judío¹. Pero quien visite tradición tan rica, indudablemente, saldrá transformado². En principio, no debiera extrañar una relectura de Maimónides.

En época de integristas religiosos y nacionalistas, nadie razonable puede ignorar la apertura de mente de quien escribe el libro mayor rabínico y talmúdico en árabe, para, luego, ayudar a su traducción al hebreo. Sin embargo, Javier Muguerza parecía haber girado con esta “Carta a Alicia Axelrod”, aunque sólo fuera puntualmente, de una filosofía mayormente conceptual hacia una filosofía de vida. El giro podía ser un simple deslizamiento, pero suponía un cambio de visión hacia los modelos clásicos de existencia en vez de hacia las dificultosas definiciones de la justicia pública. Maimónides aspiraba menos, después de todo, a indicar qué es el bien que deseaba ponerlo en práctica. Este Maimónides revisitado, primero por Alicia Axelrod-Korenbrod y después por él, llamaba la atención. Extrañaba. El “judaísmo” es una “forma de existencia” distinta de las que había estudiado el maestro de Muguerza³. Después de todo, no es suficiente con admirar a un puñado de judíos laicos, como Spinoza, Freud, Marx y Simmel, para interesarse así en la filosofía judía. No bastaba con ser judío a la manera indicada por George Steiner –llenar la propia casa de discos y libros y formar en ella un laberinto del que no cabe salir⁴– para dar cuenta a la mencionada filósofa, en una carta inmejorable, de su propia perplejidad a los pies de un pensamiento abstruso, hasta lo esotérico, como el de Maimónides. Casi todos llenamos la casa de libros y discos que nos cortan el paso, pero ser judío es más que un cortocircuito hogareño. El “Ser judío” está para siempre marcado por la precariedad tras la Shoah⁵.

La propia Alicia Axelrod-Korenbrod cerraba su análisis de Maimónides con una propuesta solidaria universal para nuestros días que parte de una definición

¹ Sholem, G., “Walter Benjamin y su ángel” (1972), *Walter Benjamin y su ángel* (Ed. Rolf Tiedemann; traducción de Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, 236 págs., págs. 37-75.

² Putnam, Hilary, *La filosofía judía, una guía para la vida. Rosenzweig, Buber, Levinas y Wittgenstein* (traducción de Albert Fuentes), Barcelona, Alpha Decay, 2011, 189 págs.

³ López Aranguren, J.L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, 240 págs.

⁴ Steiner, G., *Errata. El examen de una vida* (traducción de Catalina Martínez Muñoz), Madrid, Siruela, 1998, 224 págs.

⁵ Levinas, E., *Être juif. Suivi d’une Lettre à Maurice Blanchot*, París, Rivages Poche/Petite Bibliothèque, 2015, 80 págs.

fuerte del ser del filósofo judío. Su estudio de Maimónides viene de alguien comprometido con la comunidad judía. *Maimónides Filósofo* parte del “ghetto intelectual judío” para abrirse al mundo como “pensamiento universal filosófico”. Reivindica una tradición fuerte de judaísmo artífice del concepto de solidaridad y de igualdad entre todos los hombres. En pie de igualdad, si no por encima de la cultura helenista, el pensamiento judío habría aportado los conceptos de justicia social y derechos del hombre derivados de un solo Dios creador. La conclusión de Alicia Axelrod-Korenbrod conlleva un concepto fuerte de “ser judío” hoy. No basta con practicar el “Sabbat” o alumbrar las siete velas. Alicia Axelrod-Korenbrod define el ser judío por el seguimiento de la Ley de Moisés: llevar una vida encaminada al conocimiento de la verdad; y el compromiso histórico con la consecución de un mundo justo. *Maimónides Filósofo* admite que reúne la esencia del judaísmo quien transita por este camino abierto por la *Guía de perplejos* aunque sea agnóstico o ateo. Muguerza sería un perfecto candidato a ser reconocido “judío” en este doble sentido. Como José Gaos sería un hebreo de pro al impartir *La filosofía de Maimónides* (1935)⁶ antes de ser “transterrado”. Después de todo, el exilio y la diáspora son semejantes desiertos terrenales. Pero cuanto más avanzan las conclusiones de Alicia Axelrod-Korenbrod más nos encontramos con un viaje filosófico que va del ser judío al mundo en vez de ir del mundo al ser judío. El cosmopolitismo filosófico de Muguerza transita, en cambio, por este último camino. Así es porque ser judío sin Dios, en este bello libro, permite recorrer dos caminos: o seguir las tradiciones, los ritos y la Ley sin plantearse el origen de Dios, con plena ignorancia; o comprometerse solidaria y justamente, a la vez que se busca la verdad. Pero ambos senderos están bajo la Ley de Moisés. A fin de cuentas, nadie mejor que quien cuenta con la “plasticidad del judío” para vivir el futuro con optimismo –nos dice la filósofa– a pesar de todas las amenazas recibidas en el mundo. Por más que José Gaos o Javier Muguerza siguieran ideales seculares del judaísmo, no les veo conduciendo todos sus monumentales saberes hacia un libre albedrío que se afirma mediante el conocimiento de lo que Dios no es, de sus atributos negativos⁷. En primer lugar, la práctica de las Leyes de Moisés conlleva vivir dentro de una comunidad entendida en sentido fuerte. En segundo lugar, apelar al mensaje de unas Leyes reveladas nos interna en el terreno religioso de las profecías. O, al menos, secularmente, al de los mandatos, una suerte de direc-

⁶ Gaos, J. “La filosofía de Maimónides”, *Revista de Occidente*, Tomos XLVII y XLVIII, 1935, págs. 301-322 y 11-34 (también en la Biblioteca Virtual Universal, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Editorial del Cardo, 2003).

⁷ Axelrod-Korenbrod, A., *Maimónides Filósofo*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, 196 págs.

ción basada en la voluntad o el carisma que la “pragmática universal del lenguaje” pretende cauterizar en cuanto llama convulsiva. Aunque Alicia Axelrod evitaba cuidadosamente la interpretación fuertemente comunitarista de Leo Strauss sobre Maimónides, cerraba con una apelación histórica y grupal: “El ideal (de Maimónides) es un ideal de grupo, social, porque no puede ser realizado por un individuo aislado, ni le serviría para ningún propósito. Pero, por lo mismo, exige la cohesión del grupo en torno al ideal y el compromiso con su historia.”⁸ Concluía con una apelación a la comunidad judía y a su historia como comunidad laica. El libro de Alicia Axelrod simboliza toda la inteligencia de una comunidad brillante, perseguida y, por ello, inexcusable. Muguerza como lector tuvo que admirarse ante un libro tan racionalmente expuesto y bien escrito, pero el texto chocaba con su adversidad a todo comunitarismo que exprese cualquier neoaristotelismo o neohegelianismo. Ya había marcado distancias con una ética que reduce el obrar bien a perseguir un *telos* o fin natural. Aristóteles había basado, según Muguerza, su ética en una ontología, a diferencia de Kant⁹. Para salvar estas dificultades, por encima de esta insuficiencia de todo aristotelismo, Muguerza resaltaba el Maimónides más vivo y actual. Por encima de la erudición sobre el pasado, subrayaba qué dice Maimónides hoy en el debate sobre la racionalidad occidental. Muguerza también apelaba a sus años de formación cuando el filósofo cordobés no sólo era pieza fundamental de la historia del pensamiento español. Maimónides se le reaparecía, ahora, acompañado por Spinoza y Vives en la tradición exiliada de nuestro suelo nacional¹⁰.

¿Quizás se trate, entonces, de un problema histórico filosófico? Si atendemos a qué se resalta del filósofo cordobés en su recepción contemporánea, puede que todo se explique. La reconciliación entre el judaísmo y la filosofía antigua requirió el dominio de ambos propio de Maimónides (Córdoba, 1135-Cairo, 1204). Se trataba de precisar los límites de la religión y de la fe. Para ello, el filósofo judío no sólo hizo acopio de todas las ciencias profanas accesibles en el mundo árabe sino que sistematizó, por vez primera, las masas informes y gigantescas de compilaciones talmúdicas. Así estableció el edificio religioso del judaísmo sobre unas bases fijas, válidas para enumerar los artículos fundamentales de la fe. Abrazando el conjunto del sistema religioso, podía, si no reconciliar completamente la filosofía y la religión, al menos acercarlas y re-

⁸ *Ibid.* pág. 193.

⁹ Arroyo, F., “Javier Muguerza: la razón práctica”, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Barcelona, Crítica, 1993, 285 págs., págs. 179-184.

¹⁰ Muguerza, J., *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, México, Madrid, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990, 710 págs., pág. 22.

conocer los derechos de cada una, de forma que pudieran sostenerse y controlarse mutuamente. Supuso una contribución decisiva para que los judíos se decidieran por el estudio de la filosofía peripatética y fueran intermediarios fundamentales entre los árabes y la Europa cristiana. Ejercieron así una influencia incontestable sobre la escolástica. No sólo en el seno de la Sinagoga sino también entre los mayores genios filosóficos judíos –Spinoza o Mendelssohn–, se sintió la influencia decisiva de Maimónides. Los cabalistas acomodaron la doctrina de Maimónides y el peripatetismo árabe entre sus doctrinas místicas acudiendo a un sentido esotérico de la *Guía de perplejos*. Este libro representa, por tanto, la culminación de los estudios filosóficos judíos, considerados como sociedad aparte. Y, desde entonces, la expansión del pensamiento de Maimónides no cesó de crecer pese a no encontrar un lugar primero en la historia de la filosofía. Los sabios judíos tradujeron pronto la mayor parte de las obras de ciencia escritas en árabe al latín y encontraron en esta lengua una difusión mayor dentro del mundo cristiano. Maimónides, a partir de entonces, es un poderoso impulso filosófico y un objetivo a abatir por quienes, lejos de las inquietudes filosóficas, practican un antropomorfismo grosero en torno al Dios bíblico. Hasta finales del siglo XIII, unos y otros se tacharon de herejes¹¹. La *Guía de perplejos* tuvo desde su creación la intención de conducir a quienes no encuentran la interpretación adecuada de la *Escritura*. A quienes no saben si optar por el sentido literal, que choca, a veces, con la razón, o por el sentido alegórico, que la fe religiosa desaprueba. Como es propio de un tratado de teología y filosofía, la *Guía de perplejos* era apreciada como una llama iluminadora de las regiones elevadas envueltas de misterios para el espíritu humano en todas las confesiones. Su comprensión moderna se anunciaba dificultada, de una parte, por el necesario conocimiento de exégesis bíblica y teología judía y, de otra, por el manejo adecuado de la filosofía aristotélica habido en las escuelas árabes de la época de Maimónides. La recepción canónica moderna de la *Guía de perplejos* reducía sus potenciales lectores a quienes pretendían conocer la teología de los judíos o la filosofía árabe o saber de ambas¹². De alguna manera, choca la diferencia entre el titánico esfuerzo de síntesis cultural y la difusión confesional mantenida por la *Guía de perplejos* durante la Edad Media con el selecto y restringido público lector que anunciaba la época moderna. Pero, la difusión cultural en diversas lenguas y la misma reputación alcanzada por Maimonides –sin límites religiosos– nunca debió exceder el restringido grupo del

¹¹ Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, Chez A. Franck, Libraire, 1859, 532 págs., págs. 485-489.

¹² Munk, S., “Préface”, *Le guide des Égares. Traité de Théologie et de Philosophie, I, II, III* (de Maimonides), París, Chez A. Franck Libraire, 1856, Tomo I, X+462 págs., págs. I-X.

“espíritu de élite”. Aún reconocido, el autor de la *Guía de perplejos* sufrió la persecución que le hizo abandonar Córdoba para completar un itinerario por Fez, el Magreb, Jerusalén y El Cairo. La persecución árabe y los riesgos de muerte por “herético reincidente” se equilibraron con la protección de la corte de Saladino¹³. Maimónides cuenta con el laberíntico atractivo de ser inagotable fuente de interpretaciones crípticas: las propias de quien explica las contradicciones de la Biblia como un texto esotérico para una élite culta y fábulas exotéricas para la multitud fantasiosa. ¿Cómo ser claro si se parte de que las fábulas de los apóstoles y los profetas sirven de escondite de la verdad revelada a unos pocos? Maimónides sería el filósofo que desafía la prohibición de enseñar este fondo esotérico, movido por el miedo a que la tradición judaica se perdiera y la urgencia, por tanto, de dejarla escrita¹⁴.

2. UNA RAZÓN TEMPERADA POR LA RELIGIÓN

La finalidad de *Maimónides Filósofo* es más ecuménica y menos detectivesca que el admirable programa interpretativo de Leo Strauss en *El Libro de Maimónides* (2012)¹⁵. Alicia Axelrod-Korenbrod probaba su existencia, al menos, con tan aguda como sugerente introducción a Maimónides editada en México: *Maimónides Filósofo*. Y sus pretensiones para un público filosófico eran más abiertas. Su libro probaba una existencia real que Ignatius M. Zalantzamendi no demostraba con una entrevista a Javier Muguerza. Todos creímos que el periodista vasco era un heterónimo del autor de *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de ética*¹⁶. Pero no era el caso de esta escritura cuidada de *Maimónides Filósofo* que no rehuía los más complejos debates metafísicos y teológicos en el contexto de motazales, acharíes o motecálimes en que se dieron. Para la comprensión de este contexto de discusión, no queda hoy vestigio de tradición filosófica que pudiera acompañar a esta pensadora judía. Ni el saber de los filólogos árabes podría sacarla de la soledad. Escribir la bellísima “Carta a Alicia Axelrod” (“Proyecto de una nueva Guía (Ilustrada) de Perplejos”) era consecuente con el descrédito, venido del autor de *Desde la perple-*

¹³ Franck, M., “Maimonide”, *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, T. IV, París, L. Hachette et C^a, 1849, 624 págs., págs. 21-40.

¹⁴ Strauss, L., *El libro de Maimónides* (traducción y prólogo de Antonio Lastra), Valencia, Pre-Textos, 2012, 544 págs.

¹⁵ Green, K. H. (Ed.), *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*, Chicago, University of Chicago Press, 2012, 696 págs.

¹⁶ Muguerza, J., *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de ética*, Madrid, Taurus, 1977 (2. ed. 1986), 304 págs. (reimpresión, Madrid, Plaza y Valdés, 2009, 346 págs.).

jidad, de cualquier “nacionalismo filosófico”. Muguerza siempre defendió la condición cosmopolita de la filosofía en el convencimiento de que los problemas filosóficos no tienen patria. Así que tendió puentes entre tradiciones filosóficas propias –la española y mexicana– consciente de la “transterritorialidad” que concibió el filósofo José Gaos para un exilio político que prolongaba la estancia en un territorio acogedor y hermano. Defender el diálogo con las propias tradiciones evitaba el “cosmopaletismo filosófico” traído de escuelas que se planteaban más colonizar mentes que abrir las vocaciones filosóficas a tradiciones extranjeras¹⁷. Pero tender puentes entre contemporáneos le urgía más que radicar las tradiciones en filiaciones que se remontaran a Séneca. Su espíritu filosófico es más contemporáneo y vivo. A Muguerza se le recuerda en una sala del Centro de Estudios Constitucionales impartiendo las tesis de Rawls a un grupo de seguidores cuando faltaba todavía una introducción al autor de *Una Teoría de la Justicia* (1971). Nunca cesó de guiar a desorientados filósofos. A mí, a quien calificó en público de “quinta columnista” delante de mi propia escuela –dejándome en situación supuestamente precaria que, hasta hoy, no se ha confirmado peligrosa–, me “guió” como pálido foucaultiano “sin hornear”, primero, en aquel encuentro filosófico ibero-mexicano habido en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo que coincidió con el terremoto de julio de 1984 en México.

Si la dedicación teórica a Maimónides de Muguerza nos dejaba perplejos a más de uno, su probado talante mediador entre tradiciones contemporáneas y áreas –su papel en la antigua Área de Filosofía del Derecho, Moral y Política es memorable– daba por supuesta su subrayado interés por *Maimónides Filósofo*. Después de todo, su autora mostraba una preocupación mayor por indicar qué vértice abre Maimónides en el mundo eminentemente religioso que le tocó vivir. Aunque Maimónides está plenamente recorrido por el eje religioso, abre –nos dice– un complejo equilibrio entre creencia y certidumbre para el conocimiento de una única verdad acorde con su concepción monoteísta de la religión. Si no obtiene una demostración acabada a través de los sentidos, Maimónides admite la verdad más coherente con el sistema religioso. Pero si el progreso científico aporta alguna verdad probada, Maimónides está dispuesto a modificar la aceptada por la religión. Maimónides inicia la llamada “exégesis racional” para conciliar razón y fe¹⁸, fuera del misticismo y la magia. Maimónides abre camino a la filosofía donde tiene respuesta demostrada. Por el contrario, la religión tiene prioridad allí donde todavía la demostración filosófica no tiene respuesta. Procurar superar las contradicciones entre el saber re-

¹⁷ Muguerza, J., “Nuestra deuda con Fernando Salmerón”, *El País*, 19 de julio de 1997.

¹⁸ Franck, M., “Maimonide”, *Op. Cit.*, p. 26.

ligioso y el saber científico –fuente de perplejidades– le condujo a delimitar los posibles recursos de uno y otro en el conocimiento de la verdad sin dejar las preguntas fundamentales sin contestar. Para Alicia Axelrod-Korenbrod, las perplejidades judías del filósofo ante las contestaciones religiosas se plasman en dos aspectos fundamentales. De una parte, en la explicación de Dios y la creación del mundo de la nada. Maimónides habría anticipado la ciencia filológica moderna al haber analizado los nombres de Dios que le hacen aparecer antropomórficamente en las *Escrituras* y que acucian la perplejidad de los individuos racionales. Maimónides se emplea a fondo, en este sentido, en deshacer cualquier resto de antropomorfismo referido a Dios y probar, así, su unidad, existencia e incorporeidad. Sólo cabe señalar los atributos negativos de Dios y no los positivos pues es incognoscible por el hombre. La filosofía deberá aceptar la eternidad del mundo creado de la nada y nunca en el tiempo pues no puede aportar, dentro de sus limitaciones demostrativas, otra razón. De otra parte, la perplejidad surge en la aceptación de la profecía como emanación de Dios al hombre con cualidades de sabio y profeta. El intelecto agente de Dios ofrece el mensaje al hombre elegido por su mayor capacidad intelectual y más puros hábitos para que legisle la perfección a los otros hombres. La profecía se dirige a encontrar la visión ético-política del mundo propio del judaísmo. Dios encamina al profeta a gobernar el Estado como él gobierna al mundo. Como el judaísmo no separa el amor a Dios del amor a los hombres, el conocimiento –demostrado o revelado– sirve –indica Alicia Axelrod-Korenbrod– a la sustitución racional de la violencia por la benevolencia, la equidad y la justicia. Maimónides pretendió guiar a los perplejos a través de la armonización de la ética aristotélica con las verdades reveladas del Antiguo Testamento. Maimónides quiere llegar a la demostración de que la voluntad de Dios es idéntica a la razón y desea, para ello, desentrañar el Relato de la Creación y el Relato del Carro Celestial de la Biblia. Niega que exista antropomorfismo divino en las descripciones bíblicas. Afirmo que se da una Causa Primera aquí, semejante a la de los filósofos, y se sitúa en el ideal de vida de estos. La ética es conocimiento y ejercicio de la verdad que lleva a la felicidad del hombre¹⁹.

Maimónides Filósofo aborda las claves del pensador judío sin atajos o simplificaciones. Todos los rasgos culturales y antecedentes políticos de los judíos en España hasta el siglo XII son considerados: las prohibiciones y persecuciones, las alianzas y divisiones del pueblo judío y también cómo se completó el Talmud como compendio de leyes y saberes del judaísmo. El clima cultural que hizo de Córdoba la admiración cultural de Europa –hasta desplazar a Bagdad como capital cultural árabe– finalizó con la persecución de los judíos que debieron buscar refugio,

¹⁹ Axelrod-Korenbrod, A., *Maimónides Filósofo*, Op. Cit. págs. 183-189.

primero, en Granada y, luego, en Toledo. El libro aborda la génesis de unas luchas y triunfo final de almohades sobre almorávides que llevó a la población judía a varias opciones: la conversión árabe, la simulación de conversión, la muerte o el exilio. La familia de Maimónides acabó sufriendo esta última trágica opción. No sólo se analiza el contexto de persecuciones del pueblo judío sino el amplio coste que Maimónides pagó por la desestabilización racional que produjo de la literatura rabínica. El amplio reconocimiento a su obra médica, teológica y filosófica, en su época, coincide con su persecución tanto de los fanáticos judíos como de los cristianos. La *Guía de perplejos* fue pensada en hebreo, escrita en árabe²⁰, entre 1185 y 1220, y pronto traducida al hebreo. Sirvió para que Tomás de Aquino armonizara aristotelismo y cristianismo, a la vez que fue pasto de las llamas cristianas en la hoguera purificadora de Montpellier en 1232²¹. La historia del racionalismo judío narrada por Alicia Axelrod- Korenbrot es tan prolija como laberíntica y poco conocida. No es fácil valorar las aportaciones inéditas hechas por Maimónides más allá del camino iniciado por Abraham Ibn Daud en esta armonización de fe y razón. Su trabajo repasa toda la obra de Maimónides en paralelo con el lugar ocupado por la Biblia, el Talmud y el Corán en las comunidades cristiana, árabe y judía. El lector encuentra un conocimiento historiográfico muy versado del papel jugado por Aristóteles dentro de las comunidades árabes y judías. No es fácil discurrir entre las reflexiones de cadaríes, jabaríes, motecálimes, motazales, ascetas, sufíes, neoplatónicos y aristotélicos para dar cuenta del surgimiento del *calam* – como teología especulativa– y su influencia hasta Ibn Daud y Maimónides. Es dificultoso desentrañar una genealogía comprensible del racionalismo judío, entre el helenismo y la teología medieval.

Maimónides Filósofo da cuenta del rico desarrollo de la distinción aristotélica entre intelecto activo e intelecto pasivo y su combinación con la emanación neoplatónica hasta distinguir diez inteligencias en sucesión con sus correspondientes esferas. Realiza un tránsito teórico necesario para abordar la profetología judía y el complejo juego entre el libre albedrío y la omnipresencia de Dios. Da cuenta de los aspectos éticos y políticos que la diferenciación de inteligencias encierra para la política y la ética, sin esquivar, tampoco, los más importantes problemas metafísicos, para los que Alicia Axelrod- Korenbrot dice no poder ser exhaustiva pero resulta completa ante cualquier lector exigente. El estudio del método de Maimónides de análisis de los nombres de Dios como fábulas y la interpretación de frases en metáforas y alegorías como narraciones para el pueblo imaginativo es excelente. Como brillantes resultan su detenida pormenorización de las pruebas

²⁰ Maeso, D. G., “Estudio Preliminar”, *Guía de Perplejos*, Madrid, Trotta, 1994 (3ª ed. 2001), 550 págs., págs. 9-44.

²¹ *Ibid.* págs.. 9-32.

de la existencia, unicidad e incorporeidad de Dios; su detalle de la imposibilidad de dar cuenta mediante la inteligencia de los atributos positivos de Dios por no ser conocible por los hombres; y su explicación de por qué la creación del mundo por voluntad de Dios frente a su eternidad y necesidad legal o mecánica corren a cuenta de la religión y no de la filosofía²².

Alicia Axelrod-Korenbrod posee un conocimiento de primera mano de toda la obra de Maimónides y de su contexto histórico y doctrinal. Veamos, como muestra de ello, de qué forma magistral resume los respectivos papeles de la ciencia de Dios y la ciencia de los hombres: “El método (de Maimónides) consiste en conocer las opiniones de los filósofos, los principios demostrados por ellos, y los principios expresados por las *Escrituras*, y encontrar la verdad en la conjunción de ambos, pero cuando esto no sea posible, a pesar de todas las interpretaciones de las palabras y de los textos, y se llega a poner en peligro la estructura religiosa, la prioridad es indiscutiblemente de las *Escrituras* que deben ser explicadas filosóficamente, siguiendo la mejor parte del hombre, por la que es superior en el mundo sublunar, la razón. En la colisión entre filosofía y judaísmo, Maimónides no quiere sacrificar a ninguno de los dos, trata de conciliarlos para beneficio de ambos, para beneficio del hombre que se desgarra entre ellos y cuando no lo puede lograr, somete a la filosofía sin negarla porque la inteligencia del hombre tiene límites naturales. La verdad en la ciencia humana, que depende de la percepción y comprensión de las cosas, puede y debe demostrarse por ellas; pero la verdad de lo que está más allá, de lo que es absolutamente trascendente, Dios, su esencia y ciencia, no sólo no puede ser demostrada, sino, en rigor, ni siquiera conocida, porque nuestra esencia no lo permite, sólo debemos saber lo que la Inteligencia divina derrama sobre los hombres más perfectos y que nos es transmitido por los profetas en las *Escrituras* y en las obras de los sabios, pretender conocerla de otra manera, es pretender romper los límites naturales de nuestro ser e inteligencia y pretender lo imposible: ser como Dios”²³. Puede que señalar los límites de la razón, a pesar de ser el bien más valioso de los hombres, sea la aportación más sugerente para nuestros días en esta reflexión paralela a los escritos de Maimónides. Ni la razón ni los más nobles esfuerzos del mayor filósofo pueden entronizar a la Razón ni como proyecto histórico ineluctable ni como solución a todos los dilemas y paradojas de los hombres. Y tanto Alicia Axelrod-Korenbrod como Muguerza articulan su reflexión bajo la crítica de los excesos acarreados por la soberbia de la Razón en nuestros tiempos. Aquí ya encontramos un punto de encuentro claro entre un habermasiano crítico y una comunitarista que revisa su propia tradición.

²² Axelrod-Korenbrod, A., *Maimónides Filósofo*, Op. Cit., págs. 33-126.

²³ *Ibid.* págs. 166, 167.

3. AUNQUE ES DE NOCHE

En una pieza breve y, sobre todo, excelente, “Aunque es de noche”, Muguerza ahondaba en esas pascalianas razones del corazón que la razón no comprende. Muguerza defendía allí una línea de repliegue en tiempos de inevitable incertidumbre: la resistencia como negación de un mundo que atenta constante y masivamente contra la dignidad humana. Lejos de la satisfacción vana por estar en “el mejor de los mundos posibles”, la resistencia articula un No rotundo sin caer en la tentación de postular la construcción alternativa. Se trataba de una posición comprometida y no embaucada por los sortilegios de la escatología filosófica. En primer lugar, ni aspiraba a transformar el mundo ni a engalanar de elogios los supuestos éxitos de presuntos transformadores de la realidad. La filosofía asumía su papel modesto y evitaba, también, esconder los palmarios fracasos de exaltados idealistas. En segundo lugar, tampoco aceptaba que sacrificios presentes sirvieran a mejoras futuras en la historia. Se trataba de una resistencia confiada en el presente. El resistente lo es tanto al “socialismo real” como al “capitalismo real”. Si algo le aportó la historia es el endurecimiento que comporta resistir. En tercer lugar, rehúsa que una Razón escrita con mayúsculas rigiera la historia de hombres presentes. Abogaba por una razón escrita con minúsculas que los hombres renuevan cada día y rechaza cualquier “fin de la historia” venido de profetas de derechas o de izquierdas. Quienes compartieran los tres postulados de esta propuesta de resistencia podría soñar, pero no se trataría de los sueños de la razón que producen consabidos monstruos. Los sueños de los resistentes no llegarían a “fabricar argumentos”. Soñarían anhelos de paz, libertad, igualdad, solidaridad y dignidad. Se trata de exigencias que, si bien pudieran ser entendidos como “sueños de la razón”, serían más exactamente considerables como “razones del corazón”. Anhelos que “pugnan por abrirse paso con un destello de claridad en medio de la noche”. Muguerza traía una versión profana de la experiencia religiosa de San Juan de la Cruz a la memoria de los partidarios de tales vigías de la noche. Entre la “dicha soñada” y la “desesperante espera”, se abría un poema, el “Cantar del alma”, que, lejos del “afán de argumentar”, apuntaba al final tímidamente, un “porque” como “esbozo de razón”²⁴. A la experiencia religiosa de esta razón que temple o calma el exceso de acción o de excitación de la Razón, a través de anhelos heridos, creo, corresponde el pensamiento de Maimónides. A Javier Muguerza pudo interesarle, sobremanera, *Maimónides Filósofo* por dar cuenta de la experiencia viva de un resistente: de alguien que no participa de la política fanática de musulmanes, judíos y cristianos.

²⁴ Muguerza, J. “Aunque es de noche”, *Culturas*, n° 334, *Diario 16*, 26 de enero de 1992, págs. I y II.

Que guiar a los perplejos sea un motivo noble no supone que andar perplejo sea un estado negativo. Muguerza dedica su último gran libro al profesor Pep Calsamiglia que, acaso consciente de muchas perplejidades, “gustaba de callar”. La zozobra, la indecisión e incertidumbre, que encierra la perplejidad, van de suyo en el hombre bueno e inteligente. La perplejidad es acicate de la reflexión filosófica en todos los tiempos. Pero andamos embarcados en la acción. La filosofía siempre es guía de perplejos a la que demandamos nos saque del estado de incertidumbre. Ante la premura por decidir y salir de la acción, así ocurre. Pero Muguerza subraya que no vendría mal disfrutar del “don de la perplejidad” tampoco dado en la historia de la filosofía. No por ser escaso don entre los filósofos, la perplejidad deja de ser elemento consustancial al filosofar. Mientras la certeza es dogmática y la ignorancia es escéptica, la perplejidad es un “estado de tensión”. La perplejidad es antídoto inmunizador ante ambas “formas de intolerancia”, descritas por el filósofo Luis Villoro. Que la perplejidad sea para Muguerza un estado deseable, si no cae en la parálisis o total inacción, determina que observe exceso de confianza en las mejores versiones del racionalismo habermasiano, puesto a conducir entre las zozobras. Habermas habría obrado como un Maimónides de nuestros tiempos al procurar guía a los perplejos postmodernos, absortos ante los injustificables dislates de la Razón. Ambos coinciden en ser guías de perplejos. Si bien Maimónides fue conductor de aquellos bien cultivados que ven confusas narraciones en las *Escrituras*, mientras que Habermas centraría el paso de estos postmodernos que andan ya desnortados a fuer de ser testigos de los excesos de la razón. Los primeros son sujetos perplejos y justos candidatos a la conciliación de filosofía y fe. Los segundos resultan meros merecedores de reprensión por ser incapaces de cualquier filosofía incluyente y defender lo “otro” de la razón²⁵.

Muguerza acompaña la reflexión de Alicia Axelrod-Korenbrod sobre Maimónides precisamente en las preguntas abiertas por los mayores y más dramáticos desvaríos de la razón: Maimónides orienta a los cultivados que se admiran de los abusos totalitarios del absolutismo religioso, mientras que la autora de *Maimónides Filósofo* inicia su reflexión perpleja con la pregunta acerca de qué significa ser filósofa judía tras Auschwitz. Si en el mundo medieval, plenamente inmerso en la religión, verse obligado a optar entre los argumentos filosóficos y la fe suponía desvarío, el mundo moderno deja inerme al hombre que vive los excesos de la razón sin fe alguna. Alicia Axelrod Korenbrot analiza el potencial filosófico habido y futuro en la *Guía de perplejos* con la experiencia de los holocaustos y genocidios modernos. En el plano de la tra-

²⁵ Muguerza, J., *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Op. Cit., pág. 33, 46.

dición filosófica, Hegel ya ha diagnosticado la “Ilustración insatisfecha” y ha ofrecido una reconciliación de filosofía y religión bajo el dominio de la razón o saber absoluto. Y, en el plano de la experiencia histórica, la hiperracionalización del mundo moderno ha llevado a un desencantamiento mayúsculo de los individuos. La reducción de la razón ilustrada a mera racionalidad instrumental, medios fines, disolvió los ideales en pura relación de dominación. El cálculo racional sometió a la fantasía, los arcanos, los secretos y los sentimientos innombrables a mera rentabilidad o utilidad. La planificación creó tanto la cultura en serie como los campos de exterminio. Ante tales desmanes de la Razón, el extrañamiento de los racionalistas se arrumba en perplejidad postmoderna si no en descarrío. Habermas habría intentado conciliar a la filosofía con alguna razón –la Ilustración como proyecto truncado y pendiente–, mientras Maimónides habría ensayado armonizar a la filosofía con la fe ante la sorpresa por los abusos de la religión²⁶. Pero el mayor mérito de esta sugerente y brillante propuesta filosófica era del propio Muguerza que concitó a Habermas, Rorty, Lyotard, Foucault y al propio Maimónides en una nueva Ciudad Ideal que hubiera maravillado al propio al-Fârâbi.

Pero cuanto más consecuente me parece, ahora, la dedicación de Javier Muguerza a un filósofo medieval judío más dudas me surgen acerca de si los límites puestos por la experiencia religiosa a los efectos más furibundos de la Razón acabarán en una suerte de “teología inteligente”. Sigo perplejo ante la posibilidad de que Maimónides dé pie a genuinas concesiones de la razón ante la fe. Y mis dudas son tanto mayores cuanto Javier Muguerza siempre me ha parecido menos partidario de cualquier interpretación teológica de los textos filosóficos. Interpretación dogmática tan frecuente entre filósofos y juristas, por lo que he podido observar, y en la que él nunca ha incurrido. Si tengo que elegir entre lo que más me gusta de las interpretaciones hechas por Muguerza de los filósofos contemporáneos, me maravilla que su rigor y conocimiento no va seguido de reverencia alguna, tan frecuente en nosotros. Ni Hegel, ni Aristóteles, ni Marx, ni los propios Rorty o Habermas cuentan con su particular adoración a pesar de que sean convocados en su sugerente reflexión. Las interpretaciones de muchos de nosotros, tan eruditas y vacías, se asemejan, por contra, a la discusión sostenida, en *Los Teólogos* de Jorge Luis Borges, por Aureliano y Juan de Panonia por restituir La Cruz frente a los heréticos monótonos e histriónicos. Ambos dispusieron de una erudición monumental e inútil sobre las cuestiones más olvidadas. Tanto conocimiento minúsculo sobre bagatelas, llevó al primero a acusar de herejía al segundo por puros celos profesionales. El hereje murió en la hoguera y el ortodoxo por fuego divino y re-

²⁶ *Ibid.* págs. 24-31.

parador. Tanto esfuerzo ortodoxo fue un trabajo baldío. Al final de la ficción, en el reino de los cielos, ni Dios mismo sabe qué sostenían uno y otro porque ambos le aburren y no entiende de microscópicas diferencias religiosas. A Dios, el insondable, ambos le parecen una misma persona²⁷. En semejante sentido, a diferencia de las ortodoxas interpretaciones de Juan, de Aureliano y de casi todos nosotros, las interpretaciones de Javier Muguerza cuentan con el más sugestivo y libre conocimiento. No se someten a disciplina escolar alguna. Por ello, estoy tan confundido con su Maimónides. Y no es por incredulidad. Estaría dispuesto a conceder que Walter Benjamin no argumentaba racionalmente y sus fulgores y destellos son propios de los mejores profetas de todos los tiempos. Puedo suponer, sin problema alguno, que su “Angelus Novus” le visitaba para hablarle y no se citaba con sus “amigos” Adorno y Horkheimer. Pero no acabo de ver a Maimónides como un precursor del diálogo discursivo.

4. EL ABRAZO DE SPINOZA A MUGUERZA

Mis mayores dudas sobre el lugar de Maimónides, entre la razón y la fe, se deben a que no creo que entre el conocimiento discursivo y el conocimiento profético exista sólo una diferencia de grado, como afirma la cita de Alicia Axelrod-Korenbrot que encabeza mi atribulada reflexión. En mi opinión, la iluminación profética supone un grado distinto de la reflexión discursiva, como, creo, concede seguro Javier Muguerza. El fulgor que, sin duda, tiene la profecía no existe en la reflexión discursiva que posee la luz compartida y parpadeante propia de la conversación. El discurso filosófico se da bajo la luz tenue, sin resplandor y brillo, de la razón. Creo, que la propuesta histórica y filosófica del *Maimónides Filósofo* va más lejos y no se limita a los términos, laxos o rigurosos, de la razón discursiva. Estamos lejos de contar con comunicación alguna con las Leyes del profeta –sea Moisés, Abraham o algún profeta de menor categoría-, en medio de nuestras miserias, padecimientos económicos e injusticias. Concederá Javier Muguerza que sólo contamos con el “Preferidor Racional” (porque el “velo de la ignorancia” y la “posición original” de John Rawls vuelven a ser procedimientos más para ángeles que para individuos de carne y huesos como el propio Muguerza nos enseñó)²⁸.

²⁷ Borges, J. L., “Los teólogos”, *El Aleph* (1949), *Obras Completas* (edición dirigida y realizada por Carlos V. Frías), *V. I* (1929-1949), Barcelona, María Kodama y Emecé Editores, 1989, 638 págs., págs. 531-630, págs. 550-556.

²⁸ Muguerza, J., “A modo de epílogo: últimas aventuras del Preferidor Racional”, *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de ética*, *Op. Cit.*, pág. 246.

¿Cuál es el punto de vista de la “profetología”? La profecía, explicada por Maimónides a su discípulo R. Yosef ben Yehudá ibn ‘Aknin, prioriza la revelación y cuenta con la razón como una herramienta indispensable para diferenciar a los profetas de los soñadores y los usurpadores de la profecía. La comunicación de las profecías y de las Leyes de Dios pudiera bastar en una sociedad de hombres perfectos. Pero el hombre es un animal social con naturalezas muy distintas. La ley divina sólo es justipreciada únicamente por el hombre perfecto. Por ello, además de la ley divina es necesario que existan leyes convencionales. Pero éstas no son las fundamentales. Evidentemente, la ley de Maimónides excede a los filósofos del derecho y la comunicación de la ley divina rebasa a los partidarios de las habermasiana “pragmática universal de diálogo”. No digamos cómo excede a los representantes de la “posición original”. Si pudiera hablarse de diálogo en la profecía es sumamente angélico, exclusivo y vertical.

En su texto fundamental, Maimónides distingue tres teorías sobre la profecía. En primer lugar, la pagana que señala cómo Dios elige a quien le place entre los buenos para ser profeta. En segundo lugar, la filosófica que defiende el ejercicio en la perfección como camino seguro para ser profeta. Y, en tercer lugar, la propia de la Ley y religión judías que supone profeta a quien se ejercita en la perfección y, además, es elegido por Dios para serlo: no sólo depende de su perfección y el profeta ha de contar, también, con ser donado por la voluntad divina. El papel del Profeta es fundamental en la sociedad religiosa: su “efusión superabundante” deberá ser comunicada al resto de los mortales, aún a riesgo de perder la vida, en parábolas, adivinaciones, sueños y alegorías. Una vez entrado en esta naturaleza distinta a la del resto de los mortales, el profeta cuenta con que posee un grado ordenado jerárquicamente. No será profeta en todo momento pues en tiempos de cólera, tristeza o cualquier otra turbación de carácter semejante, se suspenderá esta capacidad religiosa de conocer la voluntad de dios. Maimónides recuerda tres normas o requisitos para ser profeta: la perfección de la *facultad racional* lograda mediante el estudio; la *facultad imaginativa* en su originario estado; y la ética procurada por la distancia respecto de los placeres corporales y la vanidad. La castidad de Maimónides me hace temblar pues hay hombres puros y hombres extraviados por la cópula y los placeres. Atendiendo al nivel alcanzado en estas tres destrezas, no sólo los profetas se distinguen claramente de los imperfectos mortales sino que también los profetas se aventajan o van rezagados unos de otros. Hay una común división de los seres en regidores y estrictos aptos para ser regidos. Además, tampoco cabe el aletargo de las destrezas logradas. Los profetas no mantendrán su grado en toda su existencia inalterado. Al final de su vida conocerán, normalmente, el designio divino en grado más bajo.

Tomarán en consideración, además, que los grados de profeta son, al menos, ocho ordenados verticalmente. En el monte Sinaí, la palabra de Dios sólo se dirige a Moisés y él se la comunicará a la gente. Como Moisés siempre será el más grande de los profetas, no es esperable que las Tablas de la Ley tengan alteraciones. Los prodigios de Moisés son incomparables a los menores de los otros profetas. Tras Moisés, Abraham destaca en la máxima altura entre los profetas. Moisés es el único profeta al que Dios habla directamente para que medie su Palabra con los israelitas. Sólo a Moisés le llegó la palabra de Dios. A los demás profetas, les llega la visión por mediación de la necesaria intermediación de la facultad imaginativa. El espectáculo del monte Sinaí es irrepetible. Para los demás profetas, Dios se servirá de un ángel para hablar al profeta y prescribir órdenes e interdicciones. Para Maimónides, la profecía es emanación del intelecto activo que se vierte sobre la facultad racional, primero, y, después, sobre la imaginativa en visiones y sueños. El intelecto activo se derrama sobre el sesenta por ciento del sueño del profeta. La facultad imaginativa es esencial o sumamente importante. De forma que si la emanación del intelecto activo se derrama únicamente sobre la facultad racional es insuficiente. Se requiere la emanación sobre la facultad imaginativa también o no estaremos en presencia de profetas sino de “sabios especulativos”. Si la emanación recae sobre la facultad imaginativa solamente, sin intervención de la facultad racional, estaremos en presencia de la palabra de “estadistas, legisladores, adivinos, agoreros y forjadores de sueños verdaderos”, cuando no de meros “milagrosos” (*Guía de Perplejos*, Segunda Parte, Capítulos 32-47)²⁹. No le faltaba sana causticidad a Maimónides. Pero el sarcasmo de Maimónides no era muestra laica del famoso “humor judío”. Se trataba más bien de la caústica ironía del defensor de la genuina profecía ante usurpadores y descreídos.

Por propia perplejidad, no salgo de mis dudas acerca de que pueda asemejarse profecía y conocimiento discursivo como hace la brillante exposición de Alicia Axelrod-Korenbrod en el capítulo “La profecía”. Aunque se entienda el discurso en un sentido muy amplio. La profecía, concluye, es la unión del intelecto agente –la divinidad- y del intelecto pasivo –el profeta- en el sueño. La autora de *Maimónides Filósofo* conceptualiza a la “ciencia profética” como “ciencia intuitiva, preparada por un conocimiento discursivo”, pero el diálogo es angélico con el profeta, primero, y jerárquico, después, entre el profeta y el resto de los humanos.³⁰ Y, por ello, no salgo de mi asombro. A pesar de la misma perplejidad que me despierta la interpretación de Leo Strauss en los laberintos del esoterismo, pienso que tiene buenas razones en su visión de la profecía. El

²⁹ Maimónides, *Guía de Perplejos*, *Op. Cit.*, págs. 327- 364.

³⁰ Axelrod-Korenbrod, A., *Maimónides Filósofo*, *Op. Cit.*, págs. 131-136.

judío alemán con una prosa diáfana presenta las *Escrituras* y la *Guía de Perplejos* como textos minados de contradicciones para ocultar una verdad sólo revelada a los iniciados. Es muy claro a la hora de subrayar toda una estratificación social del conocimiento profético en la *Guía de Perplejos*: “(...) el esoterismo se basa en la premisa de que la humanidad está dividida rígidamente en una minoría inteligente o inspirada y en una mayoría necia o sin inspiración. Pero ¿no hay transiciones de diferentes clases entre los dos grupos? ¿No se le ha dotado a cada hombre de libre albedrío para que sea sabio o necio según sus esfuerzos? Por importante que sea la facultad natural del entendimiento, ¿no es el uso de esa facultad o, en otras palabras, el método, igual de importante? El método, casi por su propia definición, tiende un puente sobre el abismo que separa a ambos grupos desiguales. (...)”³¹ La superación del gran escalón existente entre iniciados y necios no depende del esfuerzo de cada cual sino del estudio de un método que se transmite restringidamente. La *Guía de perplejos* cuenta con la forma íntima de una escritura epistolar dirigida a un amigo³². Sólo podría verse como discurso en la medida que parece enseñanza oral a un amigo discípulo que no está al lado³³. Pero se restringe a un grupo de cultivados e iniciados lectores³⁴ y no a una irrestricta comunidad de hablantes racionales. No hay ninguna condición pública de diálogo, entre otras cosas, porque la persecución política era moneda común.

Entonces, si no puedo acudir a Javier Muguerza para que me escriba —ya tiene ocupaciones mucho más interesantes— ni fui capaz de encontrar las señas de Alicia Axelrod-Korenbrodt en la nueva Divinidad Única, Internet, para recibir alguna epístola que me guíe y saque de las incertidumbres, zozobras y dudas de mi perplejidad, ¿qué puedo hacer? En esta incertidumbre sin resolver, recibo noticias epistolares de un hombre sencillez que trasegaba con unos apuros en la garita de entrada al Cementerio Judío de Berlín hace bastantes años. En el trance de entrada, solos —sin mediación de barrera o burocracia—, me recordó que me introducía en un lugar sagrado y debía calarme la “kipá” para realizar una respetuosa visita. Aproveché así pertrechado para pensar el horror padecido por este pueblo errante en el más absoluto silencio del paseo. Del mismo hombre, me llega una pieza misteriosa del archivo epistolar judío de aquel camposanto. Me señala escuetamente que pertenece a su sección de “Cartas ucrónicas y eternas”. Se trata de una carta dedicada por el judío Baruch Spinoza a Javier Muguerza por mor de la “inmortalidad del alma”. Sin datar en

³¹ Strauss, L., *El libro de Maimónides*, Op. Cit., pág. 321.

³² *Ibid.*, pág. 305.

³³ *Ibid.*, pág. 304.

³⁴ Maeso, D. G., “Estudio Preliminar”, *Guía de Perplejos*, Op. Cit.

su correspondencia completa³⁵, no deja de ser aclarativa y directa en el propio estilo del autor. Advertirá el lector que, excepcionalmente, el holandés expresa su afecto y admiración por el español sin taparlos, como le es usual, bajo su forma de ir al grano. Algo raro le ocurría pues, por una vez, no entra al tema directamente, como casi siempre, sin apenas saludar y despedirse. Esta vez, parece emocionado.

“Al muy docto, distinguido, humano y prudente Señor
JAVIER MUGUERZA

B.S.

Señor y Amigo:

Empiezo por agradecerle haya recordado en sus libros mis orígenes familiares burgaleses en la ciudad de Espinosa de los Monteros. Sólo por persecución y no por gusto, mis parientes marcharon a Portugal y luego a Holanda para echar raíces en la comunidad hebrea de Amsterdam. Pero guardan la llave de nuestra casa y cuentan los días para volver con la comunidad Sefarad. Mi estudio del español me facilita compartir el drama de la excomunión con mi amigo Juan de Prado. De mi aprecio por la cultura española, también da cuenta mi respeto por el jurista y político Antonio Pérez del que doy noticia en mi *Tratado político*. Consejero digno del florentino y capaz de rescatar las cuestiones políticas de las ingenuas manos de los filósofos. Comparto con usted cierto descreimiento por las autorías filosóficas que me hizo reparar en su ingenio político por encima de las discusiones sobre si escribía éste o su obra teórica era realmente del Señor Baltasar Álamos Barrientos. Me importa más qué fue dicho y quién tomó las decisiones que quién escribió sobre los renglones. Como a usted, me divierten las atribuciones dudosas de las obras y estaría dispuesto a inventar filósofos para despistar a los historiadores de la filosofía.

Pero voy a referirme, en esta, no obstante con rigor, a uno de su gusto dialéctico y el mío: Maimónides, del que sólo puedo mostrar mi descontento. Conviene eliminar las bagatelas aristotélicas con que Maimónides y otros interpretan la *Escritura*. Pretenden dar a la profecía y la revelación certeza cuando son muy dudosas. Así lo hice ver en mi *Tratado teológico-político*. No hay que atribuir certeza alguna a las profecías. La percepción profética podía ser elegante o confusa según fuera la imaginación del profeta. Que hubiera campesinos, bueyes, vacas, guerreros o ejércitos dependía de que el profeta fuera campesino o mi-

³⁵ Spinoza, B., *Correspondencia completa* (traducción, introducción, notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop), Madrid, Ediciones Hiperión, 1988, 264 págs..

litar. Las propias opiniones de los profetas moldeaban sus profecías. Para ganarse reputación y autoridad, los profetas fueron acomodando sus diversas opiniones a los testimonios de la *Escritura*. Ni el propio Moisés enseñó a los israelitas a vivir guiados por la libertad interior de cada uno como hacen los filósofos. Muy al contrario les mandó obedecer a la Ley mediante la coacción. Los aterrizó con amenazas para los transgresores y les prometió premios si eran obedientes como hacen los padres con los menores de edad.

No se requiere una luz preternatural para conocer el sentido cierto de la *Escritura*. Se necesita conocer su historia y no ser malvado o negligente con su sentido. Tanto los fieles como los infieles, a la vez el vulgo y los filósofos, pueden conocer su sentido cierto. Basta con la luz natural para comprender la piedad, la tranquilidad de ánimo y la beatitud que se expresa con palabras sencillas en la *Escritura*. Maimónides hace flaco favor a la filosofía. Hace depender la correcta interpretación de la *Escritura* de que sea verdad lo que sostiene. Requiere de una luz mayor que la natural para entenderla. Obvia que sitúa así en mala posición a la filosofía. Si el vulgo es incapaz para entender la *Escritura* y sólo los filósofos comprenden su sentido cierto, los filósofos se convierten en una nueva autoridad eclesiástica, nuevos sacerdotes y pontífices. Y el vulgo hará bien en ridiculizar a los filósofos al arrogarse una interpretación racional de la *Escritura* que no requiere más que una lectura sincera de cualquiera. En mi opinión, cada cual posee la luz natural común a todos para interpretar la *Escritura* y no se requiere ni luz preternatural ni autoridad externa a cada hombre. Resulta ridículo pensar que Dios no se dirigió a todos los hombres en el Monte Sinaí y sólo les envió un estruendo. ¿Sólo le habló a Moisés? ¿Por qué esta parafernalia diferenciadora? Además, las profecías se dieron en la imaginación particular de los profetas. Por ello, es inútil suponer que las profecías eran derramadas por Dios en el sueño porque en estado de vigilia nadie puede ver ángeles. El valor atribuido a los sueños proféticos es ilusorio. Suponer diálogo de Dios con el profeta en el sueño no es sino una fantasía.

Así que ni pidamos a la *Escritura* que se adapte a la razón como quiso Maimónides, ni solicitemos a la razón que se adapte a la *Escritura* como desean otros. Razón y teología poseen sus dominios propios: la primera, el de la verdad y la sabiduría; la segunda, el de la revelación, la piedad y la obediencia. Se equivocan, por tanto, quienes pretenden demostrar la autoridad de la *Escritura* con los argumentos matemáticos de Euclides. Mediante la autoridad de los profetas obedecen los que no atienden al conocimiento racional por no estar preparados. La razón y la fe son facultades separadas. La segunda es masiva y la primera seguida por muy pocos.

Pero no va contra usted la diatriba. Apunto, mi Señor y Amigo, a Maimónides y sus seguidores. Usted, Señor Muguerza, es ejemplar en la dispo-

sición liberadora de los filósofos que definiendo. No encuentro a nadie, en el país del que mi familia fue expulsada, que haya reconstruido mejor que usted la tradición filosófica que la persecución política y la execración religiosa pretendieron romper. Ha entendido la filosofía como una conversación sostenida por toda la humanidad, donde todas las voces de cualquier lugar de la tierra podían enriquecer el diálogo. Pero, quizás consciente de la historia “paleoescolástica” de su país, ha reivindicado a los excepcionales filósofos españoles que los fanatismos recientes y la guerra civil española pretendieron sepultar en el olvido. Reconstruir la palabra filosófica, coincido con usted, requirió del esfuerzo de los filósofos españoles del exilio y convocar a filósofos de todas las tierras. Elogio su esfuerzo por emancipar a la filosofía del dominio secular de la religión en la sociedad. Su pensamiento adquirió enorme valor incluso para liberar las mentes de la sobreestima por la experiencia y la claridad en el lenguaje. Pretensión iluminadora muy valiosa que, en sobre exceso, puede convertirse en una nueva religión. Procurando pulir el lenguaje como si de una lente perfecta se tratara, podemos dejar de ser iluminados para pasar a ser esclarecidos. Por ello, usted alerta de los excesos filosóficos y ha dado muestras de prudencia. Al situar “la patria de la filosofía en uno mismo”, ha facilitado una Ciudad Ideal de Filósofos donde la libertad y la utopía no desfallecieran. En su Ciudad cabemos todos, salvo los necios. Lejos de hacer de la Filosofía un oficio propio de una casta, ha mostrado una hospitalidad inusitada a todos los saberes y todos los hombres que impulsaran un pensamiento crítico. Ha dado muestras generosas de una fraternidad filosófica extraña. Su defensa del “imperativo de la disidencia” es un esfuerzo inestimable que alerta contra nuevas visiones proféticas del Estado. ¿Qué le queda hacer al filósofo más que usted hizo por ayudar a todos los que entiendan la filosofía más como un conjunto de preguntas que como una serie de respuestas? Nada mejor que lo hecho por su persona. Lejos de escribir la razón con mayúsculas, ha reconocido que en lo tocante al sentido de la vida son más importantes las preguntas filosóficas que las respuestas tajantes de la religión. Le alabo, por ello, su apertura a las razones del corazón que el fanatismo de la Razón no sólo no comprendió sino que pisoteó. Comparto con usted el gusto por Juan de la Cruz, filósofo prudente, emotivo poeta y quizás muy santo.

Doctor Muguerza cuente conmigo siempre para ir del brazo unidos contra tanto dogmatismo, prepotencia, vanidad y ambición de profetas de cuantas formas la imaginación nos permite concebir. De no ser por usted, en su tiempo, que ya sólo es el mío en los libros y las disertaciones, la filosofía no pasaría de ser un reducto.

Veo en vos un amigo fidelísimo en cuya lealtad es para mí una sagrada obligación confiar. Seguid bien y estimadme.

La Haya, enero de 2015.”

Del servicio postal que facilitó tal carta al docto sepulturero de Berlín no sé nada. Doy por buena esta conjetural misiva del sabio holandés ante mis irre-sueltas perplejidades. Aún provisional, entiendo muy completo el diferencial balance entre religión y filosofía de Spinoza³⁶. En todo caso, permanezco perplejo. Pero, tampoco, podría formular mejor y más merecido elogio que el venido de un sabio de tal hondura. No descarto, de cualquier manera, recibir, este año, nuevas epístolas de Javier Muguerza o de Alicia Axelrod-Korenbrod para guiarme. Donde quiera que estéis, escribidme. Y, por encima de todo, mantenedme en vuestra república de las letras libres. Hasta pronto, hasta una próxima, hasta siempre. Salud y Filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

Arroyo, Francesc, “Javier Muguerza: la razón práctica”, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Barcelona, Crítica, 1993, 285 págs., págs. 179-201.

Axelrod-Korenbrod, Alicia, *Maimónides Filósofo*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, 196 págs.

³⁶ Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político* (traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez), Madrid, Alianza Editorial, 1986, 439 págs.; Spinoza, Baruch, *Tratado político* (traducción, introducción índice analítico y notas de Atilano Domínguez), Madrid, Alianza Editorial, 1986, 234 págs.; Luby, B. J., *Maimonides and Spinoza. Their sources, cosmological metaphysics, and impact on modern thought and literature*, Madrid, Nueva York, Anaya, Las Américas, 1973, 141 págs.; Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989 (traducción de Marcelo Cohen, *Spinoza, el marrano de la razón*, Barcelona, Anaya & Mario Muchnik, 1995, 462 págs.); Revah, I. S., *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, París, La Haya, Mouton & Co, 1959, 162 págs., págs. 13-68. Sobre la lucha alrededor del *Tratado teológico-político* y los correspondientes de Spinoza, Vid. Gebhardt, *Spinoza* (traducción de Oscar Cohan y prólogo de Diego Tatán), Buenos Aires, Losada, 1940 (2008), 171 págs., págs. 83-104. Marañón, Gregorio, «El Conocimiento de las Naciones y el Norte de Principes ¿son obras de Antonio Pérez o de Baltasar Álamos Barrientos?», *Estudios Dedicados a Menéndez Pidal*, Tomo I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Marcelino Menéndez y Pelayo, Madrid, 1950, pp. 317-347; Cereceda, Feliciano, «El Conocimiento de las Naciones, obra probable de Antonio Pérez», *Razón y Fe. Revista hispano-americana de cultura*, Tomo 137, Madrid, Enero-Junio de 1948, Publicada por los Padres de la Compañía de Jesús, pp. 133-148.

- Borges, Jorge Luis, “Los teólogos”, *El Aleph* (1949), *Obras Completas* (edición dirigida y realizada por Carlos V. Frías), *V. I* (1929-1949), Barcelona, María Kodama y Emecé Editores, 1989, 638 págs., págs. 531-630, págs. 550-556.
- Cereceda, Feliciano, «El *Conocimiento de las Naciones*, obra probable de Antonio Pérez», *Razón y Fe. Revista hispano-americana de cultura*, Tomo 137, Madrid, Enero-Junio de 1948, Publicada por los Padres de la Compañía de Jesús, pp. 133-148.
- Franck, M., “Maimonide”, *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, T. IV, París, L. Hachette et C^a, 1849, 624 págs., págs. 21-40.
- Gaos, José, “La filosofía de Maimónides”, *Revista de Occidente*, Tomos XLVII y XLVIII, 1935, págs. 301-322 y 11-34 (también en la Biblioteca Virtual Universal, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Editorial del Cardo, 2003).
- Gebhardt, Carl, *Spinoza* (traducción de Oscar Cohan y prólogo de Diego Tatán), Buenos Aires, Losada, 1940 (2008), 171 págs.
- Green, K. H. (Ed.), *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*, Chicago, University of Chicago Press, 2012, 696 págs.
- López Aranguren, José Luis, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, 240 págs.
- Luby, B. J., *Maimonides and Spinoza. Their sources, cosmological metaphysics, and impact on modern thought and literature*, Madrid, Nueva York, Anaya, Las Américas, 1973, 141 págs.
- Maeso, D. G., “Estudio Preliminar”, *Guía de Perplejos*, Madrid, Trotta, 1994 (3^a ed. 2001), 550 págs., págs. 9-44.
- Marañón, Gregorio, «El *Conocimiento de las Naciones* y el *Norte de Príncipes* ¿son obras de Antonio Pérez o de Baltasar Álamos Barrientos?», *Estudios Dedicados a Menéndez Pidal*, Tomo I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Marcelino Menéndez y Pelayo, Madrid, 1950, pp. 317-347.
- Muguerza, Javier, “La patria de la filosofía se encuentra en uno mismo”, *El País*, Viernes, 28 de agosto de 1992.
- Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de ética*, Madrid, Taurus, 1977 (2^a ed. 1986), 304 págs. (reimpresión, Madrid, Plaza y Valdés, 2009, 346 págs.).
- Muguerza, Javier, *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, México, Madrid, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990, 710 págs.
- Muguerza, Javier, “Aunque es de noche”, *Culturas*, n° 334, *Diario 16*, 26 de enero de 1992, págs. I y II.
- Muguerza, Javier, “Nuestra deuda con Fernando Salmerón”, *El País*, 19 de julio de 1997.

- Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, Chez A. Franck, Libraire, 1859, 532 págs., págs. 485-489.
- Munk, S., “Préface”, *Le guide des Égares. Traité de Théologie et de Philosophie, I, II, III* (de Maimonides), París, Chez A. Franck Libraire, 1856, Tomo I, X+462 págs., págs. I-X.
- Putnam, Hilary, *La filosofía judía, una guía para la vida. Rosenzweig, Buber, Levinas y Wittgenstein* (traducción de Albert Fuentes), Barcelona, Alpha Decay. 2011, 189 págs.
- Revah, I. S., *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, París, La Haya, Mouton & Co, 1959, 162 págs.
- Sholem, Gershom, “Walter Benjamín y su ángel” (1972), *Walter Benjamín y su ángel* (Ed. Rolf Tiedemann; traducción de Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, 236 págs., págs. 37-75.
- Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político* (traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez), Madrid, Alianza Editorial, 1986, 439 págs.
- Spinoza, Baruch, *Tratado político* (traducción, introducción índice analítico y notas de Atilano Domínguez), Madrid, Alianza Editorial, 1986, 234 págs.
- Spinoza, Baruch, *Correspondencia completa* (traducción, introducción, notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop), Madrid, Ediciones Hiperión, 1988, 264 págs.
- Steiner, George, *Errata. El examen de una vida* (traducción de Catalina Martínez Muñoz), Madrid, Siruela, 1998, 224 págs.
- Strauss, Leo, *El libro de Maimónides* (traducción y prólogo de Antonio Lastra), Valencia, Pre-Textos, 2012, 544 págs.
- Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989 (traducción de Marcelo Cohen, *Spinoza, el marrano de la razón*, Barcelona, Anaya & Mario Muchnik, 1995, 462 págs.).

Kant sin escolasticismo. Notas sobre algunos capítulos de *La aventura de la moralidad*

Kant without Scolasticism. Notes about Some Chapters of *The Adventure of Morality*

NURIA SÁNCHEZ MADRID

UCM

RESUMEN. Este trabajo se propone exponer la peculiaridad de la interpretación de I. Kant defendida por Javier Muguerza en los capítulos a su cargo en la obra colectiva *La aventura de la moralidad*, con la intención de poner de relieve la actualidad de esta interpretación, especialmente en su vertiente ética y política, y de abrir algunas vías para su puesta en diálogo con lecturas de Kant como las sostenidas desde hace años por Christine Korsgaard y Onora O'Neill, así como con planteamientos de la performatividad política como el de Judith Butler. Con ello pretendemos reivindicar el potencial presente en la lectura kantiana de Muguerza, como notable ejemplo de filosofía desarrollada en lengua española, para discutir con provecho con líneas de trabajo sobre Kant dotadas de relevancia internacional, especialmente a propósito de la desobediencia civil, las debilidades de las fundamentaciones contemporáneas de los derechos humanos y la construcción de una normatividad política coherente y asumible por sociedades plurales.

Palabras clave: Muguerza; Kant; Korsgaard; O'Neill; Butler; Derechos Humanos; Disidencia; Populismo

ABSTRACT. This paper aims at explaining the peculiarity of the interpretation of I. Kant claimed by Javier Muguerza in his contribution to the collective volume *The adventure of morality*, with a double goal. First, I aim at highlighting the current relevance of this Kant's interpretation, especially in its ethical and political features. Second, I aim at opening up some paths to put Muguerza's reading of Kant in dialogue with readings of Kant held since decades by Christine Korsgaard and Onora O'Neill, as well as with Judith Butler's approach to political performativity. I shall finally claim the hidden potential of this Kant's reading, as a notorious example of philosophy developed in Spanish language, to take part in Kant's contemporary international discussion, especially with regard to civil disobedience, the flaws of contemporary foundations of human rights and the construction of a coherent and acceptable political normativity for plural societies.

Key words: Muguerza; Kant; Korsgaard; O'Neill; Butler; Human Rights; Dissidence; Populism

Pocas voces como la de Javier Muguerza han declarado más alto y claro en la filosofía española la necesidad de leer a Kant salvándolo del escolasticismo —en manifiesta oposición al ensayo de *Zurück zu Kant*, tan manido en el último ter-

cio del siglo XX—, una tendencia de la que se maliciaba no contar con otro propósito que el de «avivar el delirante vigor del escolarca de turno» (*La aventura de la moralidad* (=AM), cap. 3, p. 94). Llama la atención la lucidez de la afirmación para quien se haya aproximado a la formación de las escuelas y corrientes filosóficas en la España del siglo XX.¹ Bien lejos de compartir la miopía academicista, no elogiar de Muguerza su probada capacidad para denunciar a lo largo de su obra, pero con especial hincapié en su intervención en el volumen colectivo *La aventura de la moralidad*, cierto uso tendente a lo baldío del pensamiento kantiano, incapaz de cumplir con los designios más sagrados de la crítica, que prohíbe la sacralización de la filosofía, con el fin de despertar la tarea del filosofar. En contraste con tal práctica, Muguerza recuerda el alcance de la distinción entre filosofía académica y filosofía mundana, auténtico antídoto de los antes mencionados escolasticismos y clave para la comprensión del proceso histórico, al que no olvidemos que pertenece la propia filosofía, que ha de llegar a captarse como un espacio cargado de esperanza de futuro, en la línea apuntada por Ernst Bloch, y no como un lastre que nos ordena mostrar lealtad a un pasado que no quiere dejar de imponer su periclitada autoridad. Desde esta perspectiva, es el carácter antinómico del pensamiento kantiano, con su tendencia al despliegue de dualidades destinadas a pactar una fórmula de convivencia, el que seduce a Muguerza, como el núcleo más vivo del mismo, a saber, el motor que no deja de reclamar nuevas respuestas para viejos problemas. Alzaprimerando las preguntas centrales del pensamiento kantiano, en la encrucijada entre las ambigüedades de la Modernidad y el escepticismo posmoderno, Muguerza destaca su prioridad con respecto a la entronización de las respuestas, representando lo primero de la manera más nítida un compromiso de fidelidad auténtica al espíritu de un clásico, que lo vivifica también en la actualidad. Estas palabras solo podían pronunciarse desde una concepción de la filosofía que no pretende aislarla del resto de los saberes, por de pronto las demás ciencias humanas, sino bien al contrario ponerla en diálogo con metodologías y disciplinas volcadas en levantar acta de su presente, como la historia, la sociología y la economía. En definitiva, no podrían pronunciarse sino desde la convicción de que el encierro de los clásicos en filosofía en el Museo del Discreto no conducirá a nada provechoso ni constructivo para la fundación de una sociedad civil reflexiva. Más bien merece la pena intentar que a esos mismos clásicos les dé el aire de la actualidad y que en esa situación sus escritos inspiren nuevas apuestas y señalen inusitadas di-

¹ Véase los imprescindibles trabajos en este campo de F. Vázquez, *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009 y de J.L. Moreno Pestaña, *La norma de la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

recciones para el pensar. Lo que está en juego con ello es la cuestión de la hermenéutica, de sus límites y eficacia causal en un mundo sometido al poderío de lo empírico como el nuestro, en el que predominan las metáforas del consenso, de estirpe tanto gadameriana como habermasiana, que poco margen dejan al ejercicio del disenso tan caro a Muguerza, al que suelen desdeñar como un fenómeno marginal, destinado a quedar eclipsado por el sacrosanto acuerdo. Pues bien, incluso en un orden de cosas tan reacto a las estructuras y a la fabricación de conceptos —que no de imágenes seductoras y apocalípticas— como el nuestro, el filosofar ha de ser aún posible y Kant puede acompañarnos en ello con éxito. Veamos por qué.

Javier Muguerza ha dirigido especial atención a la actualidad del interés práctico que decide la entera arquitectónica de la razón en Kant, toda vez que de esa pieza depende el poder pensar las propias circunstancias como realidades reformables, susceptibles de ser analizadas a la luz de la justicia y el bien, ahora bien sin caer en la trampa —terrible para nuestro autor— que pretende clausurar la historia mediante el advenimiento del mejor de los mundos posibles. A mi juicio, la misma sospecha sostiene la teoría de la deliberación de Muguerza, sobre la que diserta con lucidez en este mismo número de homenaje José Luis Moreno Pestaña, estableciendo una fructífera conversación del primero con las tesis de Philippe Urfalino y las enseñanzas sobre el marco conceptual de la deliberación clásica de Cornelius Castoriadis. Así como la deliberación no puede convertirse en una suerte de escenografía de verdades dogmáticas ya enarboladas con anterioridad a la discusión —al menos si no quiere pervertirse su sentido—, semejante proceso discursivo debe hacerse cargo de su propia transformación interna, a saber, de que las posiciones con que las partes reunidas para discutir acudieron a su encuentro, podrían ser desechadas por quienes las sostenían en un principio. Esto evidentemente solo sería posible si la deliberación se entiende como un proceso de creación y búsqueda compartida de lo verdadero, un fenómeno históricamente cambiante, que hace recordar un famoso pasaje de *Eine Duplik* de Lessing, autor caro a Muguerza por muchas razones. En él se deja la posesión de la verdad absoluta en la mano derecha de Dios, mientras que el impulso a alcanzarla, vinculado al esfuerzo colectivo de encontrar una verdad a la altura de la colectividad humana, se asigna a los sujetos en plural y se sitúa curiosamente en la mano izquierda de la divinidad. No es difícil averiguar qué curso sigue la elección del sujeto del que nos habla Lessing y, desde luego, la mano que hubiese elegido Javier Muguerza. Y no es de extrañar tampoco que se trate de un texto admirado por autores como Hannah Arendt y Hans Blumenberg, para los que la contingencia vendría a ser la ley del mundo. Pues bien, en correlación con este modelo epistémico que funda toda una teoría performativa de la deliberación,

Muguerza recurre a Kant para meditar sobre una filosofía de la historia que se interesa más por las debilidades y fracturas —por la cara oscura— de la sociedad que por una presunta promesa de cierre de la historia. Cuenta para ello con la complicidad de Leszek Kolakowski y su apuesta por una combinación frágil —tan frágil como la logicidad de la historicidad humana— de realismo y utopía. Las siguientes líneas me parecen paradigmáticas del coraje de Muguerza para ajustar cuentas con la izquierda que hace de la revolución —y sobre todo de la disciplina post-revolucionaria— la clave de bóveda del progreso en la historia, pervertiendo así el contenidopreciado que encerraba precisamente la mano izquierda del Dios de Lessing:

[D]e todos los «acontecimientos disutópicos» del pasado siglo [...], el que más nos tendría que incitar a la reflexión a quienes nos consideramos «progresistas» —entendiendo por tales aquellos que, aun sin creer tal vez en el progreso, creen que valdría la pena luchar porque lo hubiera— es, sin lugar a dudas, el hecho del Gulag. [...] [E]l Gulag fue un crimen cometido en nombre de principios que parecieron un día nobles [...] y nos advierte, por lo pronto, de los peligros a que puede llevarnos la creencia de haber entrado en «la segura senda del progreso» en el orden de nuestra praxis. En la idea de progreso de Kant, por el contrario, nos encontramos con una noción de progreso que para nada implica un hegeliano último término, puesto que siempre nos será dado imaginar «un mundo mejor» que el que nos haya tocado en suerte vivir. [...] Y ello convierte, pues, en buena *la mala infinitud* (o «infinitud sin fin»), la única infinitud realmente tolerable desde un punto de vista ético, para la que la historia no es que reste *inconclusa*, sino que moralmente hemos de concebirla como *inconcluible*, sin que el esfuerzo moral, un esfuerzo incesante, consiga encontrar en ella ninguna garantía de alcanzar una meta que sea *la definitiva* (AM), pp. 115-116).

Lo anterior no se comprenderá cabalmente sin atender al suplemento ético y hermenéutico decisivo que Muguerza sugirió situar al lado del imperativo categórico kantiano, a saber, un *imperativo de disidencia*, que expresa el brillo de la verdad práctica universal en la superficie de la resistencia y en la voz de quien rechaza acompañar la posición de la mayoría.² Es esa singularidad la que de al-

² A este respecto será de interés consultar los trabajos que Roberto R. Aramayo ha dedicado a esta “actualización” del pensamiento de Kant: «Las (sin)razones de la esperanza en Javier Muguerza e Immanuel Kant», *Isegoría* 30 (2004), pp. 91-105; «La pseudoantinomía entre universalidad y autonomía: un diálogo con Javier Muguerza y su imperativo de la disidencia», en Roberto R. Aramayo/J. Muguerza/A. Valdecantos (eds.), *El individuo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 155-170 y «La sinrazón de la esperanza: el imperativo de la disidencia como fundamentación para una moral utópica», en Roberto R. Aramayo/J. Francisco Álvarez (eds.), *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid/México, Plaza y Valdés, 2006, pp. 41-71.

guna manera puede aspirar a la autoridad que solemos asociar con los ejemplos. Y es precisamente esa singularidad la que nos hace recordar que no todo está perdido, ni aún en los periodos más tenebrosos de la historia, para lo que cabría considerar obra de la razón en la historia o, si se prefiere, para el acontecimiento de la Ilustración. Es comprensible que Muguerza recuerde la lectura de la noción kantiana de la Ilustración por parte de Foucault, donde la interconexión entre acción, verdad y sujeto emerge como estructura de sentido de lo histórico y de lo social. Estas propuestas, en general la semblanza de Kant que está en juego aquí, podrían dialogar sin dificultades con lecturas como las de Christine Korsgaard³ y Onora O'Neill⁴, es decir, con aquellas interpretaciones post-rawlsianas que han centrado la atención en la exigencia de que la autoridad política e institucional, lejos de constituir un dato de partida dogmáticamente asumido, resulte de una construcción racional, que mantenga una conexión más o menos intensa con la imagen del pacto social y siempre supeditada al cedazo de una autonomía que debe articularse a sí misma como una condición coherente.⁵ Como Korsgaard y O'Neill, Muguerza ha intentado practicar una ética pública que priorice el análisis de los criterios que permitan legitimar la política a nivel institucional y entendida como resultado de la agencia humana, destacando en todo momento que toda reclamación de autoridad política debe medirse —y entenderse— con reivindicaciones individuales, manifestadas con frecuencia como minorías, que pretenden ampliar el campo de juego político. La simpatía de Muguerza con el constructivismo es evidente, si bien este —como ocurre con las estudiosas de Kant mencionadas— no deja de estar orientado por principios y claves inspirados por la ética kantiana. A mi entender la falta de esta puesta en discusión de la ética del disenso de Muguerza con interpretaciones contemporáneas de Kant como las señaladas es un indicio de la baja autoconciencia del alcance de parte de la filosofía española. El uso que Muguerza nos anima a hacer de Kant apunta precisamente

³ Véase *Sources of Normativity*, Cambridge University Press, 1996.

⁴ Remito especialmente a las dos recopilaciones de escritos de la autora de inminente salida, a comienzos de 2016, en la Cambridge University Press, con los pregnantes títulos de *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy* y *Justice across Boundaries. Whose Obligations?*, a los que seguirá durante este año un tercer volumen dedicado a la capacidad de la facultad de juzgar para construir una normatividad sólida y coherente, de interés para la cultura civil a nivel global. Me parece relevante proceder a un debate entre los presupuestos y propósitos de la ética pública teorizada por Javier Muguerza y las hipótesis constructivistas de inspiración kantiana de Korsgaard y O'Neill. Se trata a mi juicio de una tarea que contribuiría a situar el pensamiento desarrollado en lengua española en el justo lugar que debería ocupar a nivel internacional.

⁵ Vd. AM, cap. 9, p. 337.

a la capacidad de sus distinciones conceptuales y de sus fines racionales para inspirar acciones concertadas conscientes de su propia falibilidad, que quedan muy lejos de instauraciones sin fisuras de una república ideal, anacrónica y extraída de obras clásicas reducidas a la pobre función del libro sagrado.

Esta apuesta por liberar a Kant del kantismo —que coincide por cierto con el trabajo interpretativo emprendido por Gérard Lebrun⁶— nos dice que este autor pertenece a ese enigmático grupo de pensadores especialmente rodeados por la ambigüedad, como prueba su capacidad para advertir e incluso denunciar las sombras que amenazan al propio proyecto ilustrado, «dependiendo en definitiva de nosotros que éstas no prevalezcan sobre aquéllas» (AM, p. 120). Sería erróneo a fuer de injusto acusar al regiomontano de propender a la apelación a perspectivas enfrentadas con frecuencia imposibles. Por el contrario, es la comunicabilidad e interpelación entre la realidad fenoménica y su espíritu de reforma ideal la que sostiene eso que llamamos progreso histórico, que Muguerza no duda en entender en términos casi retóricos, como el objeto dibujado por un anhelo y menesterosidad irrenunciables para la razón. De las exigencias subjetivas de esta facultad procede, en efecto, su realidad. Pero, como venimos observando, ese progreso no debe hipotecar la espontaneidad de la historia, sino coadyuvar a hallar las fórmulas más dispuestas para la consecución de aquellos fines que resultan deseables para la especie humana. Una de esas piezas fundamentales para la configuración de un progreso en sentido positivo es el cosmopolitismo entendido como interacción de mecanismos institucionales:

Desconfiando, pese a su cosmopolitismo, de que un Estado Mundial acabaría por sucumbir a las apetencias hegemónicas de alguna gran potencia y transformarse de este modo en un Estado Imperial, Kant propuso la configuración del mundo a la manera de una confederación de pueblos o «Liga de Naciones» como fórmula para asegurar la paz sobre la base del estricto cumplimiento de las reglas del Derecho internacional. Que era en definitiva el orden mundial que, con mayor o menos precariedad, había venido asegurando hasta hace poco la actual Organización de las Naciones Unidas, heredera del proyecto kantiano y con él de la Ilustración, orden que las salvajes guerras de agresión recientemente acogidas a la «doctrina de la guerra preventiva» amenazan con hacer saltar en pedazos, sustituyendo el Imperio de la Ley por la Ley del Imperio o, lo que viene a ser lo mismo, por la ley de la selva (AM, p. 377).

La reivindicación del derecho cosmopolita kantiano se ajusta notablemente a un mundo del que solo cabe esperar —digámoslo con un término acuñado por Muguerza— la práctica de la *glocalidad*, resultante de una toma de concien-

⁶ Véase la recopilación de sus trabajos, *Kant sans le kantisme*, Paris, Fayard, 2009.

cia de la necesaria correspondencia entre la imagen de las alas y la de las raíces cuando nos referimos a la comunidad que conforman los seres humanos sobre la Tierra. En un contexto como este cobra toda su fuerza la brillante contraposición de Alexander Pope en su poema *Ensayo sobre el hombre* entre la manera en que Dios expande el Bien que coincide con Él mismo con la modalidad en que el ser humano extiende acciones justas y buenas: «Dios expande su amor desde el todo a las partes,/ pero el alma humana ha de hacerlo/ desde el individuo hacia el todo» (citado en AM, p. 542). Son los individuos el sustento de una filosofía política inspirada en Kant, pero sabedora de la urgencia de traducir el lenguaje de las facultades a los términos de la discusión humana y, sobre todo, del diálogo que cada sujeto establece consigo mismo con vistas a decidir qué acción resulta más oportuna para las circunstancias del momento histórico que le ha tocado vivir. Esa confianza en la capacidad regeneradora del mundo del individuo se convierte así, por ejemplo, en orientación con respecto a la evaluación a la que Muguerza somete a las fundamentaciones contemporáneas de los derechos humanos, de nuevo tendentes a la abstracción, un camino en que nuestro autor vuelve a unir sus pasos con los de Onora O'Neill. Por ello, buena parte de lo que solemos llamar derechos humanos debería considerarse sin más ambages derechos cuya eficacia disminuye de manera proporcional a la de la debilidad del Estado que en principio debería imponer su cumplimiento:

[E]l apoyo moral y material a la disidencia interna de aquellos países en que no se respetan los derechos humanos parece hoy por hoy lo decisivo, y resulta desde luego bastante más recomendable que la adopción de medidas de presión externa, económicas, por ejemplo, que pudieran repercutir negativamente sobre las poblaciones inocentes afectadas (AM, cap. 15, p. 539).

El punto de vista adoptado aquí coincide en muchos aspectos con la crítica de cierta fundamentación de los derechos humanos de Onora O'Neill⁷, pero también, de manera más explícita con el parecer de Hannah Arendt, recogido en las páginas finales de la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*, acerca del *derecho a tener derechos* como el único derecho humano por antonomasia, el básico, cuyo incumplimiento supondría la privación de cualesquiera otros que se quisieran reclamar.⁸ Arendt centraliza con su reclamación de ese

⁷ Véase «The dark side of Human Rights», *International Affairs* 81/2 (2005), pp. 427-439.

⁸ Apunto como otra posibilidad de diálogo a partir de la lectura kantiana y arendtiana de Javier Muguerza al trabajo que Seyla Benhabib ha dedicado a los derechos humanos más allá de los límites del Estado nacional. Véase especialmente *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos* (Barcelona, Gedisa, 2005) y *Dignity in Adversity. Human Rights in Turbulent Times* (Polity, 2011).

derecho fundamental un desplazamiento desde el punto de vista colectivo al de los individuos —pensemos en los refugiados como ella a los que dedicara perspicaces artículos en los años 40—. En efecto, los derechos humanos fuerzan a dirigir la mirada a individuos disidentes con respecto a una situación política que aspira a volverlos invisibles, arrebatándoles toda capacidad para intervenir políticamente en el curso de la convivencia en que se hallen con otros grupos humanos. Un planteamiento semejante aparece en la discusión sobre derechos humanos y cosmopolitismo contenido en *La aventura de la moralidad*:

[L]a *historia de la conquista de los derechos humanos* admite ser descrita, como yo mismo he sugerido en alguna ocasión, a la manera de una historia protagonizada por individuos y grupos de individuos *disidentes*: así es como la burguesía emergente conquistó en el siglo XVIII los derechos liberales [...] o como, a partir del siglo XIX, las clases trabajadoras conquistaron sus derechos sociales [...] y como, ya en el siglo XX, los pueblos colonizados conquistaron a la vez que su independencia sus derechos culturales [...], derechos todos ellos correspondientes a las llamadas «primera», «segunda» y «tercera» generación de derechos humanos, la lucha por los cuales prosigue hoy todavía a cargo de las minorías marginadas en las metrópolis correspondientes —minorías étnicas, minorías religiosas, minorías de género o preferencia sexual, etc.— o a cargo de los adherentes a una serie de movimientos sociales, como el feminismo o el ecologismo entre otros varios. La *pluralidad* de esas luchas me temo mucho que nos obligue a desbordar los estrechos *límites*, por no decir, *limitaciones*, que imponía Rawls a su «idea de razón pública» (AM, p. 527).

La disconformidad que Muguerza explicita con respecto a las fronteras introducidas en la discusión pública por el *overlapping consensus* de Rawls, para lo que no duda en recurrir a la formulación de Aranguren de la «democracia como moral»⁹, es lo suficientemente nítida como para prever un encuentro fecundo entre la lectura de la pluralidad de las luchas civiles y la teoría de la performatividad política de Judith Butler. En efecto, hay algo más que huellas en los textos que comentamos que comparten preocupaciones centrales con la exigencia de reservar un espacio de legitimidad política a los sujetos en el campo delimitado por la acción. La performatividad política tiene mucho que ver con la teoría del disenso, pues abre nuevas vías de desarrollo político desde emociones políticas como la indignación ante la exclusión y la reacción ante la ejemplaridad de una minoría determinada¹⁰. El *work in progress* de los dere-

⁹ En el tomo V de las *Obras completas* de Aranguren, publicadas por Trotta, 1994-1997, pp. 396-398.

¹⁰ Véase *Dispossession. The Performative in the Political*, escrito en colaboración con Athina Athanasiou (Polity, 2013) y el más reciente *Notes towards a Performative Theory of Assembly* (Harvard University Press, 2015).

chos humanos, a los que Muguerza añade incluso una «cuarta» generación, de índole medioambiental, pone de relieve que a pesar de que la política tienda como su fin a una concreción institucional, este marco debe habérselas siempre con intervenciones puntuales, singulares, cuya emergencia es con frecuencia la propia de la desobediencia civil o la manifestación pública, cargadas de sentido político y seguramente de un sentido tal que solo puede quedar en el afuera de la política administrada institucionalmente. ¿Significa esto caer en el populismo? Nada de eso. En condiciones de existencia troqueladas por la economía y la cultura neoliberal, como las nuestras, la aparición del populismo —de la acción popular, del discurso que habla de la gente o directamente del pueblo, con sello nacionalista o no— constituyen el camino que queda libre para el ejercicio de la crítica¹¹, que como es bien sabido no conoce acepción de personas. Ahora bien, la simpatía mostrada hacia las expresiones de indignación por injusticias que se consideran intolerables constituye una ocasión preciosa para recordar un sentido común, de claro alcance político, embotado o paralizado por las fuerzas movilizadoras de un cambio constante, meramente aparente, pues se trata de una pieza esencial para que nada cambie en la actual articulación de lo que Luigi Ferrajoli tildó de «poderes salvajes». No se trata, pues, de liberar a la sociedad civil de una deuda anticuada con la vinculación a las instituciones, sino más bien de mantenerse atentos para que estas no se conviertan en fieles servidoras de los intereses económicos que las temen tanto como buscan seducirlas. En diálogo —como suele ser marca del pensamiento de Muguerza— con Luis Villoro¹² se señala lo siguiente, que viene oportunamente al caso:

[S]i la Justicia [...] no es de este mundo, sino utópica y nadie ha visto jamás su faz completa, las injusticias en cambio de este mundo son inmediatamente perceptibles y todos podemos conocer de manera inequívoca su rostro, pero especialmente quienes las padecen, lo que les legitima y por añadidura nos legitima para tratar de erradicarlas (AM, pp. 530-531).

¹¹ Véase el reciente libro de J.L. Villacañas, *Populismo* (Huerta Grande, 2015, pp. 116-117): «[H]ay una gran solidaridad entre el neoliberalismo que destruye las bases mismas de un republicanismo socio-político centrado en instituciones públicas y el populismo que intenta una solución de urgencia. Esta intentará atajar las conquistas paulatinas del republicanismo, basadas en la división funcional de instituciones, con un poder soberano y ejecutivo, que al realizar el atajo distributivo se aleja para siempre de aquellas. [...] En realidad, podríamos decir que el populismo es el republicanismo mínimo de los tiempos póstumos, apocalípticos, desesperados, que Nietzsche anunciara con su *gran política*. Pero justo esa desesperación es lo que no entra en el esquema republicano. Este surge desde una afirmación del mundo que no se deja sorprender por decepción alguna, que tiene dispositivos conscientes para impedir que brote».

¹² En *Estado plural, pluralidad de culturas*, México/Buenos Aires/Barcelona, Paidós, 1998.

El texto nos familiariza con las claves de percepción de la realidad histórica y de la articulación de la acción política presentes en la obra de Muguerza, para la que nos es en absoluto baladí la imagen kantiana de la autonomía, capaz de hacer oír su voz y de reivindicar los principios que la mueven aun en tiempos sombríos. Podría hablarse incluso de una cierta *humanización* de Kant y Rousseau, así como de los autores ligados a la construcción de la Modernidad política. En efecto, la centralidad del disenso revela que los principios no son tanto *a priori*, cuanto *a posteriori*, toda vez que lo primero, lo que es especialmente manifiesto en tiempos de crisis, es la acción reveladora de valores olvidados o reprimidos. Gracias a la acción de quien disiente de la normalidad, la norma positiva, la que podría ampliar el marco de convivencia de una sociedad, emerge sobre un fondo que la niega o condena a la oscuridad. Sin duda, debe subrayarse que el disenso no nace de la nada, sino de una cultura determinada, en la que se abre paso una reflexión cabal acerca de lo que debería haber y aún no es, donde cabe percibir la mejor herencia de la teoría de la cultura de Ernst Cassirer. El disenso intenta devolver al espacio público la vigencia de las razones que se han ido expulsando progresivamente de él, dado que en nuestros tiempos el déficit de derechos no tiene que ver tanto con una adquisición por venir, sino con la retirada y negación de aquellas garantías civiles que habían sido ya alcanzadas trabajosamente. Por ello, debe entenderse como un elemento más de la configuración del republicanismo, que atiende desde luego a la contribución política de las minorías con vistas a construir una ética pública consciente de sus tareas. Quien disiente siempre comienza sintiéndose en minoría, pero una sociedad civil que no haya muerto del todo sabrá concederle su parte de razón o, lo que viene a ser lo mismo, la lógica institucional no debe dejar enteramente de lado a la siempre plural minoría, pues hacerlo comportaría su transformación en una realidad anclada en un tiempo que no cesa de transformarse. La ética del disenso sigue entregando sugerencias de provecho para alejar a la política de una amistad peligrosa con los vástagos de la teoría, una amistad que a juicio de Muguerza habría colapsado definitivamente en el siglo XX, en el que tantos sueños de la razón se hicieron calamitosa realidad. Frente a tales registros, presuntamente amparados por la verdad, la justicia y el bien, valdría la pena recuperar el tesoro perdido de la resistencia política frente a esas verdades envasadas, listas para concretarse en lo real. Como se lee al comienzo del escrito principal de Kant sobre la religión —en el prólogo a la primera edición de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*— «incluso lo más elevado se empequeñece en las manos de los hombres cuando éstos emplean para su uso [su] idea». Una sospecha tan kantiana como esta, consciente de que las sombras de la Ilustración deben acompañar en igualdad de condi-

ciones a sus resplandecientes monumentos históricos, determina la lectura que Muguerza ha dedicado al pensador en el que se cruzan —y enredan— más sendas, perdidas y presentes, de la Modernidad. Un diálogo, pues, con Kant que es capaz de sacar a relucir lo mejor —y lo peor— de nosotros mismos, de quienes han deseado y desean verse reflejados en el proyecto cosmopolita kantiano y, quizás, no han sabido resistirse a cantos de sirena. No es poco tratándose de una comunidad tan tribal como la de la filosofía española, en la que generalmente la afiliación teórica y la consiguiente hostilidad a otras escuelas han hipotecado la búsqueda de lo que en verdad impulsa el tiempo de la historia. El disidente de Muguerza no conoce esas adscripciones, que —como él mismo sostiene en su réplica a Rawls— resultarían excesivamente limitadoras, sino que como la Rahel Varnhagen de Arendt prefiere que la vida, con toda su carga de contingencia, caiga directamente sobre él. Seguramente porque para nosotros, los seres humanos, no hay otra manera de descubrir cuáles son los secretos principios que sostenían nuestras máximas en tiempos de normalidad. En aquellos en los que reina la oscuridad los principios morales y políticos no desaparecen, sino que quedan cuidadosamente tutelados por los individuos de buena voluntad que, como el K de la novela *El castillo* de Kafka, sencillamente no comprenden que haya sujetos que puedan conformarse con que su propio destino queden en manos de otros, así como aceptar pacíficamente el hecho de que lo bueno o malo que ocurra en su vida obedezca a secretas fuerzas que ellos nunca estarán en condiciones de desentrañar. El desencantamiento del poder que podemos reivindicar desde una lectura atenta de Kafka obra también con su débil fuerza mesiánica en las páginas que Javier Muguerza nos entrega a propósito de la razón kantiana.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranguren, J.L., *Obras Completas*, VI vols., Madrid, Trotta, 1994-1997.
- Benhabib, S., *Dignity in Adversity. Human Rights in Turbulent Times*, London, Polity, 2011.
- Benhabib, S., *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- Butler, J./A. Athanasiou, *Dispossession. The Performative in the Political*, London, Polity, 2013.
- Butler, J., *Notes towards a Performative Theory of Assembly*, Harvard, Harvard University Press, 2015.
- Korsgaard, Chr., *Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Lebrun, G., *Kant sans le kantisme*, Paris, Fayard, 2009.

- Moreno Pestaña, J.L., *La norma de la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.
- Muguerza J./Gómez, C. (eds.), *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas*, Madrid, Alianza, 2007.
- O'Neill, O., *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*, Cambridge, Cambridge U.P., 2016.
- O'Neill, O., *Justice across Boundaries. Whose Obligations?*, Cambridge, Cambridge U.P., 2016.
- O'Neill, O., «The dark side of Human Rights», *International Affairs* 81/2 (2005), pp. 427-439.
- Rodríguez Aramayo, R., «Las (sin)razones de la esperanza en Javier Muguerza e Immanuel Kant», *Isegoría* 30 (2004), pp. 91-105.
- Rodríguez Aramayo, R., «La pseudoantinomía entre universalidad y autonomía: un diálogo con Javier Muguerza y su imperativo de la disidencia», en Roberto R. Aramayo/J. Muguerza/A. Valdecantos (eds.), *El individuo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 155-170.
- Rodríguez Aramayo, R., «La sinrazón de la esperanza: el imperativo de la disidencia como fundamentación para una moral utópica», en Roberto R. Aramayo/J. Francisco Álvarez (eds.), *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid/México, Plaza y Valdés, 2006, pp. 41-71.
- Vázquez, F. *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009.
- Villacañás, J.L., *Populismo*, Madrid, Huerta Grande, 2015.
- Villoro, L. *Estado plural, pluralidad de culturas*, México/Buenos Aires/Barcelona, Paidós, 1998.

IV

EL BAJO CONTINUO DEL DISENSO

El sujeto que dice no The subject that says no

VICTORIA CAMPS

Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN. La búsqueda del fundamento de los juicios éticos ha sido una constante en el pensamiento de Javier Muguerza. El intento le ha llevado a desarrollar lo que empezó llamando “la alternativa del disenso”, que culmina con la publicación de *Desde la perplejidad*, y que se inicia con el empeño de establecer la diferencia entre la ética y derecho, entre unos principios no explicables desde un consenso fáctico y la positivización jurídica de los mismos. En este trabajo se exponen los argumentos que llevan a Muguerza a la propuesta del disenso como imperativo categórico de la moral, una propuesta que sitúa al sujeto moral como el lugar de la tensión entre la conquista de autonomía y la exigencia de una universalidad que, ni en la teoría ni en la práctica, llega a realizarse satisfactoriamente.

Palabras clave: Javier Muguerza; disensos; autonomía; universalidad.

ABSTRACT. The search for the foundation of ethical judgments has been the leading motives of the work of Javier Muguerza. This has led him to develop what he named "the alternative of dissent", which culminated in the publication of *Desde la perplejidad*, and started with the effort to establish the difference between ethics and law or between principles not reducible to a factual consensus and its juridical positivization. This paper follows the arguments that lead Muguerza to the proposal of dissent as the categorical imperative of morality, a proposal that views the moral subject as the tension between the struggle for autonomy and the requirement of universality, something that neither the theory nor the practice perform satisfactorily.

Key words: Javier Muguerza; dissent; autonomy; universalidad.

En una nota a pie de página de *Ética, disenso y derechos humanos* (1998), Javier Muguerza cita un capítulo de un futuro libro, *Elogio del disenso*, libro que allí se anuncia como “en preparación”. Es uno de los muchos títulos, todos ellos atractivos, con los que Muguerza ha ido prometiendo sucesivas publicaciones que, después de un tiempo a veces corto y a veces largo, siguen estando en prensa. Pues si algo ha acompañado siempre a nuestro filósofo son dos cualidades, aparentemente contradictorias: la tenacidad y la perplejidad. Seguramente, dos caras de la misma moneda: el empeño obstinado en no abandonar definitivamente ningún proyecto, combinado con una *procastination* que inevitablemente lo deja todo aplazado y pospuesto para más adelante. Aunque,

en el caso mencionado, el *Elogio del disenso* tal vez sólo cambió de título y acabó siendo el monumental *Desde la perplejidad*, la última publicación de Javier Muguerza, que define a la perfección la actitud filosófica de su autor, la de quien se niega a abandonar la tarea fundamental de la filosofía, la pregunta incansable por el por qué, sin dejar al mismo tiempo de abordarla con la desesperanza de quien reconoce la insuficiencia de cualquier respuesta.

Empezaré por concentrarme en el primer capítulo del libro recién citado, *Ética, disenso y derechos humanos*, titulado “La alternativa del disenso. (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)”. El capítulo en cuestión fue, en principio, una de las conocidas *Tanner Lectures*, leída y discutida, bajo la presidencia de H.L.A. Hart, el 19 y 20 de abril de 1988, en el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad Complutense de Madrid. Si no me equivoco, es en esa disertación donde su autor esboza lo que luego constituirá la posición filosófica que siguió desarrollando y consolidando y que le identifica como “el filósofo del disenso”. Una posición original que ha dado pie a no pocas discusiones posteriores en el más puro sentido de lo que debe ser el debate filosófico.

Que la función de la filosofía es abordar sin temor la pregunta por el “por qué” o, dicho de otra forma, que no es buena filosofía la que elude la tarea de fundamentar todo aquello que pretende ser aceptado como verdadero o como válido, es una teoría que Muguerza se ha resistido a abandonar, pese a encontrarse en el entorno de una posmodernidad que ha venido proclamando sucesivamente la defunción de la razón como agarradero básico para filosofar. Lo que, en el texto mencionado, se propone hacer Muguerza es abordar la fundamentación ética de los derechos humanos, a saber, explicar por qué los derechos humanos deben valer como tales universalmente. De esta forma, hace de la ética una suerte de “filosofía primera”, la metafísica quizá más adecuada para nuestro tiempo que ha dejado para la filosofía las cuestiones prácticas relativas al “qué debemos hacer” o “cómo debemos vivir”. Esas cuestiones que, como proclamó Wittgenstein, no recibirán nunca una respuesta satisfactoria de la ciencia, por mucho que ésta se afane en contestar todas las preguntas posibles que se nos ocurran. Como escribe el propio Muguerza, no abandonar el “por qué”, dar razón de todo, es lo que hace que la filosofía no sea mera ideología.

El punto de partida de la teoría que quiere desarrollar será para Muguerza la definición de derechos humanos de Antonio E. Pérez Luño, en el libro *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución* (1984). Se dice allí que los derechos humanos son “un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las *exigencias* de dignidad, libertad e igualdad humanas, que *deben ser* reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional”. El subrayado de “exigencias” y “de-

ber de ser” pone en primer término el carácter imperativo de la dignidad, la libertad y la igualdad como los valores en los que se sustentan los derechos humanos. La pregunta filosófica es: ¿por qué son dichos valores exigencias que deben ser reconocidas universalmente? Una forma de preguntar: ¿por qué estos valores y no otros? ¿Cómo habrá que conceptualizar a los derechos humanos para que la tal exigencia tenga sentido?

Obviamente, los derechos humanos no pueden ser vistos sólo como parte del derecho positivo. La concepción positivista obvia la cuestión del fundamento. Por ello, la primera distinción que habrá que hacer para dar respuesta a las preguntas anteriores es distinguir la legalidad de la moralidad, dando por supuesto que la dignidad, la libertad y la igualdad son “exigencias morales potenciales” que habrán de fundamentar la lista de derechos humanos entendidos, ahora sí, como exigencias morales “satisfechas jurídicamente” gracias a la positivización del derecho que se sustenta en ellas. Es decir, aún cuando los valores básicos en que se basan los derechos humanos sean de naturaleza moral, éstos no podrán funcionar como tales sin la positivización jurídica de los mismos. A su vez, la tal positivización carece de fundamento si no conseguimos demostrar que las tales exigencias “deben serlo” efectivamente desde el punto de vista moral. Dicho de otra forma, antes que “derechos fundamentales”, como reza la fórmula jurídica, los derechos humanos tienen que ser “derechos morales”. No basta, por lo tanto, asentarse en el escepticismo de Norberto Bobbio a propósito de las fundamentaciones últimas de lo que sea, para decir que “el problema de los derechos no es fundamentarlos sino protegerlos”. Efectivamente, alegará Muguerza, la protección de los derechos es un problema jurídico, pero el problema filosófico debiera ser anterior a él, y es el que a un filósofo le corresponde resolver.

Rechazado el consenso fáctico, la misma Declaración de Derechos, como el único fundamento posible, según la consideración de Bobbio, habrá que atender a otras voces filosóficas que no han dejado de aportar teorías a favor de una fundamentación de la exigencia moral implícita en los derechos humanos. Las más sobresalientes en el discurso ético contemporáneo, son las teorías del par Karl O. Apel y Jürgen Habermas con la propuesta de una “comunidad ideal de comunicación” que, en el caso de hacerse realidad, conseguiría una especie de “consenso racional” sobre lo que fuera que se discutiera en cada momento. La propuesta tiene, a juicio de Muguerza, el precedente kantiano del “derecho racional”, o la afirmación de unos principios jurídicos racionales pertenecientes no al mundo positivo de los fenómenos, sino al mundo ideal nouménico. Lo que diferencia a Kant de Apel o Habermas es que estos últimos no sitúan el fundamento del derecho en una racionalidad pura y trascendental, sino en algo si cabe más próximo a la realidad empírica: la “racionalidad de los procedimientos” uti-

lizados para hacer frente a los conflictos desde un punto de vista moral. De acuerdo. Pero a Muguerza le parece que el idealismo se mantiene tanto en el caso de Kant como en el de los representantes de la ética comunicativa. Como no se ha cansado de repetir desde que alumbró la expresión, si no me equivoco, en *La razón sin esperanza*, la comunidad ideal de diálogo de Apel y Habermas sólo es representable como una especie de “comunidad de los santos”, algo impracticable en un mundo en el que los santos no suelen abundar.

Es en este punto donde Javier Muguerza propone un giro que dará paso a la propuesta del disenso como fundamentación ética de los derechos humanos. La propuesta habermasiana, transformación discursiva del principio de universalización kantiano, se formula así: “Somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad”. ¿Hemos avanzado algo con la tal transformación? A Muguerza no se lo parece, pues afirma que esa “democracia efectiva” a la que Habermas se refiere no es muy distinta del consensualismo al que se reducía la propuesta de Bobbio. Si el único fundamento al que podemos aspirar es, a fin de cuentas, un consenso “fáctico”, ya que aquí no hay “comunidad de los santos” posible que garantice un consenso no meramente fáctico sino “racional”, estamos ante un fundamento débil, indigno de la filosofía por demasiado empírico y, por lo tanto, contingente. ¿De dónde deducimos, a partir del consenso, la necesaria universalidad, el exigente deber ser de los derechos fundamentales?

No es la primera fórmula del imperativo categórico kantiano, la de la universalidad, sino la segunda, la de la dignidad humana, la que le inspira a Muguerza lo que acabará llamando “imperativo de la disidencia”. El giro que propicia a partir de ahí, y al que acabo de referirme, es una “fundamentación negativa”, hecha desde el disenso en lugar de procurar el consenso. Es a través de la capacidad de decir no que los hombres y mujeres han ido conquistando los derechos fundamentales. Así conquistaron los negros las libertades civiles, las mujeres, el sufragio universal, los pobres, los derechos sociales. Ha sido el insistente decir que no a una vida sin dignidad lo que ha ido dotando de contenido a los derechos de la libertad y la igualdad. Ha sido la suma de negativas individuales a ser tratados “a título meramente instrumental”.

Pero el último “por qué” persiste. “¿Por qué –se pregunta el mismo Muguerza– todo el mundo habría de aceptar la proclamación kantiana de que el hombre existe como un fin en sí mismo” y que, en consecuencia, debe ver reconocida siempre su dignidad?

Curiosamente, quien más convence a Muguerza en la búsqueda de una respuesta es Ernst Tugendhat, un filósofo al que yo no calificaría como excesivamente preocupado por la cuestión del fundamento de los principios morales bá-

sicos. Para Tugendhat la actitud moral más básica, más fundamental, es el respeto recíproco entre las personas. Esa moral del respeto recíproco la entiende el filósofo citado como un hecho. Pero es un hecho que, obviamente, no convence a quien carece de sensibilidad moral. Porque, alegará Muguerza, el fundamento no puede estar en los hechos ni en la sensibilidad de un sujeto empírico. Tiene que estar en la sensibilidad del sujeto moral. Un sujeto moral entendido como el que es capaz de disentir de las muestras de falta de respeto e indignidad porque está dotado de autoconciencia y autodeterminación. Es capaz de resolver individualmente no ser tratado nunca sólo como un medio porque acepta la moral del respeto aludida por Tugendhat. Así, un sujeto moral o un sujeto de derechos –el sujeto de los derechos humanos– será aquel que, en nombre del respeto recíproco, lucha por desalienarse. Es ahí, en esa lucha, donde reside la disidencia.

En suma, el fundamento ético de los derechos humanos radica en la autonomía y autoconciencia del individuo. Un individuo que no se deja identificar ni definir por nada que no conciba como compatible con el respeto o la dignidad que como individuo merece. Es, como le gusta decir a quien esto sostiene, un sujeto anárquico, porque lo que se defiende a través de él no es otra cosa que un individualismo ético como principio último del punto de vista moral. Javier Muguerza señala a Dietrich Bonhoeffer, que fue ahorcado por su participación en la conspiración contra Hitler de 1944, cuando en su *Ética* alude a “la voz de la conciencia” como “aquella que, viniendo de una profundidad que está más allá de la propia voluntad y la propia razón, llama a la existencia humana, cuya voz es, a la unidad consigo misma”.

* * *

Situado en el disenso y en la perplejidad, entiendo que Javier Muguerza rechaza cualquier constructo trascendental como condición de posibilidad o fundamento de la razón práctica. En su lugar, apuesta por la autonomía de un sujeto como razón de ser y fundamento de la ética. Recoge el influjo del imperativo categórico kantiano, en su segunda formulación, la de la dignidad humana, una dignidad que no deja de verse mancillada por prácticas que la contradicen. Tanto si se trata de la dignidad, del ser humano como fin, o del respeto recíproco (como hace Tugendhat), el caso es que el tal principio deja de verse verificado de continuo, con lo que el individuo reacciona diciendo no a lo que ocurre, en nombre de su dignidad. Es más seguro hablar de “razones para disentir”, que pretender que la propia máxima se convierta en ley universal. Siempre la vía negativa ha dado más contenido a la ética que la positiva. Es más

fácil determinar qué está mal, que cómo deberíamos ser para ser buenas personas o qué tipo de sociedad sería la sociedad justa, aquella en que todas las personas se respetaran unas a otras.

En la línea de rechazar los constructos trascendentales, Muguerza no se siente convencido por la comunidad ideal de diálogo como criterio para determinar el consenso racional o la verdad moral. Dado que cualquier comunidad real o fáctica estará lejos de la idealidad pensada, en realidad, el criterio de Apel y Habermas no deja de ser de nuevo un criterio para la disidencia, para decir que no a cualquier pacto o consenso que se hubiera llevado a cabo en las comunidades reales de este mundo. Las comunidades ideales de diálogo que garantizan la racionalidad de las decisiones, no existen. En definitiva y como conclusión, pues, la ética se fundamentaría en la tensión, la búsqueda, la perplejidad, que se distancia y no comulga con ninguna de las propuestas fácticas y humanas. La propuesta de Habermas se acaba pareciendo demasiado a la eticidad hegeliana.

Así, la tesis de Muguerza podría formularse en estos términos: dado que pretender alcanzar juicios universalizables es una pretensión que desborda los límites de la condición humana, dado que no estaremos nunca ni en el reino de los fines ni seremos capaces de construir la comunidad de diálogo auspiciada por la ética del discurso, pensemos que lo que nos constituye como sujetos éticos es la capacidad de decir no, el disenso. Si algún fundamento tiene la ética es la propia autonomía del sujeto, no tanto para elaborar sus propias normas, como para oponerse a las vigentes.

¿En nombre de qué? En nombre de la dignidad que se le debe a todo ser humano, y del respeto recíproco que igualmente nos debemos. Ese sería el criterio último. ¿La fundamentación? Kant ya dejó claro que la libertad, o la autonomía, y la dignidad son conceptos que remiten el uno al otro. Basta creer en uno de ellos para que el otro se dé por añadidura. Si presuponemos la libertad individual, hay que aceptar al mismo tiempo el ideal del reino de los fines, el reino de los individuos que son respetados en su dignidad fundamental, que es la que les permite decidir autónomamente qué deben hacer. Así pues, el principio, el *arché*, el fundamento de la ética o de los derechos humanos como derechos morales, radica en la fe en la autonomía que dota de una dignidad única e intransferible al sujeto.

Pero veamos cuáles podrían ser las debilidades de la nueva propuesta de fundamentación de la ética que desarrolla Muguerza. Tanto la idea de autonomía como la de dignidad o respeto son conceptos indefinidos o indeterminados. Con la autonomía se pueden hacer, o se puede disentir de muchas cosas, incluso se puede disentir de ciertas prácticas supuestamente indignas para caer en otras cuya indignidad sería mayor aún que la anterior. En cuanto al respeto recíproco que se deben los humanos, puede llevarnos a una tolerancia negativa que no

tiene otra medida del respeto que la complacencia, o la mera aceptación, de cualquier práctica, por poco “aceptable”, valga la contradicción, que, desde “nuestro” punto de vista ético pueda parecer. Dicho de otra forma, el imperativo de la disidencia no sería menos formal que el imperativo categórico en cualquiera de sus fórmulas. Ni nos serviría más, para confiar en la racionalidad de nuestras decisiones, que la ideal comunidad de diálogo. Si la obsesión filosófica por encontrar un primer principio que fundamente el discurso en el camino hacia la verdad no puede garantizarnos que no nos desviemos del camino recto, ¿cuáles son las ventajas de la tal fundamentación?

Reconozco que mi apego a una manera de hacer filosofía que sea, de uno u otro modo, pragmática es algo que me aleja de los filósofos que, como Muguerza, ven en una fundamentación última, la marca propia de toda filosofía que se precie de serlo. En mi caso, no me cuesta alejarme de los reparos de Muguerza y abrazar en cambio la tesis de Bobbio de que la única fundamentación de los derechos humanos es la Declaración Universal de Derechos Humanos, esto es, la historia que ha ido desarrollando y fijando unas “verdades éticas” que, con un consenso universal siempre insuficiente, pero mayoritario, hemos ido aceptando. Ernesto Garzón Valdés, que dialoga con Muguerza en el libro que me sirve de hilo conductor de este artículo, pone por delante su teoría (la de Garzón Valdés) del “coto vedado”: un conjunto de principios ya innegociables, que forman el núcleo duro de la ética y que son, en realidad, el criterio que tenemos para distinguir el bien del mal. Gracias a tal coto vedado, podemos afirmar que el disenso de un fanático, como el de los islamistas que perpetran masacres, no es el disenso propio de un sujeto ético. O que la forma de atender la demanda de asilo de los refugiados sirios o de dondequiera que sean, acogiénolos en campos exclusivos para ellos, es una respuesta más propia de una actitud caritativa (con todo lo peyorativo que incluye la palabra), que del respeto debido a todo ser humano. Fundamentar la ética, a mi juicio, sería establecer criterios claros que nos permitieran diferenciar lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer desde el punto de vista moral. El imperativo del disenso nos remite a una forma de proceder que, por sí sola, no tiene por qué llevarnos a buen puerto, moralmente hablando, si no le añadimos algo más, como la aceptación de unos derechos universales, o de los principios del coto vedado.

En realidad, Muguerza no rechaza el imperativo kantiano del ser humano como fin en sí, él mismo se encarga de repetirlo, sólo lo transforma en el imperativo de negarse a reconocer que los seres humanos sean tratados como fines en sí en demasiadas ocasiones. Sea como sea, y anterior a cualquiera de las dos formulaciones, conviene saber –y ahí estaría la fundamentación que buscamos, a mi juicio– cómo debe comportarse un ser humano para ser visto como

un fin en sí, o, al revés, cómo no debe comportarse para que tengamos que disentir de tal comportamiento. Como respuesta a esta observación, basta el título de Javier Muguerza: *Desde la perplejidad*, o incluso el anterior: *La razón sin esperanza*. A tenor de ambos títulos, la perplejidad y la desesperanza es lo que nos constituye. Por lo tanto, no busquemos certezas éticas porque no podemos tenerlas. Nuestra razón no da para tanto.

No da para tanto porque lo que nos constituye, también como sujetos morales, es la tensión entre universalidad y autonomía del sujeto moral. Una tensión que Muguerza le reprocha a Kant, de la mano de Garzón Valdés, la incapacidad de tenerla en cuenta. Dicho en lenguaje más llano: que el sujeto moral sea autónomo no garantiza la unanimidad de los juicios morales. Al contrario, en el ejercicio de la autodeterminación, ante los mismos hechos, distintos sujetos emiten juicios distintos e incluso contrarios. No estamos en el “reino de los fines”.

Todas mis simpatías, debe quedar claro, hacia una forma de filosofar que tiene como método la perplejidad y no la búsqueda de certezas. Frente a un consenso cerrado, el disenso es un procedimiento abierto, que debería incitar a tratar de comprender puntos de vista ajenos al propio. La pregunta inquietante, sin embargo, es: ¿todos? ¿Todos los puntos de vista han de poder ser entendidos sin abdicar, sólo por el hecho de intentar comprenderlos, del punto de vista moral? Aristóteles se refería a comportamientos para los que no valía el término medio: eran viciosos por definición. Y aunque entre ellos incluía algunos que hoy no veríamos como tales maldades, no creo que la idea de que existe un mal radical que la ética debe reconocer como tal pueda ser obviada. Seguro que el punto de vista ético nos permite decir que hay ocasiones en las que la desobediencia a la ley es mejor que la obediencia (para utilizar otro de los tópicos queridos por Muguerza). Pero ¿cuáles son esas ocasiones? ¿Podemos agarrarnos a algo para determinarlas?

* * *

La respuesta a los por qué nunca es definitiva. La del individuo disidente como fundamento de los derechos humanos, y de la ética en general, es una buena respuesta, pero deja interrogantes sueltos. A mi juicio, el más importante, es el de la disidencia buena y mala, para decirlo en cuatro palabras. Un interrogante del que no escapa tampoco el imperativo de la universalidad, ni ningún criterio que pueda ser acusado de excesivamente formal. Disentir está bien. Es, en la mayoría de ocasiones, la mejor manera de afirmar la autonomía del sujeto que, como se ha visto, es la condición ineludible de la moralidad. ¿Pero, y cuando el ejercicio de la autonomía se equivoca radicalmente? Cuando eso ocurre, tenemos una prueba de que el disenso, por sí solo, no condiciona la actitud ética. Es, tal vez, condición necesaria, pero no suficiente.

El sujeto moral es, efectivamente, el que vive la tensión entre lo universal y la propia autonomía. Quien no la vive ni la siente deja de ser individuo, en la medida en que se deja llevar por la corriente de lo aceptado como normal o como correcto. En tal sentido, y aunque estoy segura de que a Muguerza no le gustará la vinculación, la concepción de la ética del disenso tiene rasgos de la libertad positiva que John Stuart Mill conceptúa (sin darle todavía ese nombre) como auténtica libertad. La libertad que consiste en no dejarse dominar, no ya por las leyes y prohibiciones explícitas, sino por ninguna de las fuerzas que hacen del sujeto miembro de la multitud que sigue la corriente que toca en cada caso. Recordemos este párrafo de *Sobre la libertad*:

Quien hace algo porque sigue la costumbre no hace ninguna elección. No se ejercita en el discernimiento o en el deseo de lo que es mejor. Los poderes mentales y morales, al igual que los musculares, se mejoran con el ejercicio.
O este otro:

Quien deja que el mundo –o el país donde vive– escoja por él su plan de vida, no necesita de otra facultad que la de la imitación simiesca. En cambio, quien elige su propio plan, pone en juego todas sus facultades¹.

En efecto, ejercer la libertad es lo que nos hace humanos y, en consecuencia, capaces de discernimiento moral. Filosóficamente, hay que explicar eso, y la explicación a partir de una cierta facultad trascendental que caracteriza al sujeto como sujeto moral es, desde Kant hasta Rawls, el modo más satisfactorio de llevar a cabo tal cometido. Y ya que traigo a colación a Rawls, tiendo a pensar que tanto el imperativo del disenso, como el del sujeto que desde la posición original define los principios de la justicia, nos proporcionan más una “genealogía” del discernimiento moral, que una explicación de cómo llega a formarse una sensibilidad que merezca el nombre de “moral”. Es cierto que el sujeto moral, al tener que actuar frente a conflictos que ejemplifican la tensión entre lo universal y la autonomía, activa el imperativo del disenso, o bien piensa en qué medida la decisión de uno se toma desde la imparcialidad de la posición original de Rawls. Pero lo que sirve realmente para discernir no es tanto la actitud disidente o imparcial, como la afirmación de que el ser humano tiene una dignidad intransferible, que lo hace igual a cualquier otro, o la de que una redistribución justa de los bienes básicos debe hacerse desde los principios de igualdad y libertad. Principios que, ciertamente, pueden ser malinterpretados, en beneficio propio, porque siguen siendo demasiado abstractos. Aún así, son

¹ John Stuart Mill, *On Liberty*, cap. III.

esos valores históricamente interpretados (hay que subrayarlo), y no sólo el disenso, los que nos permiten razonar y poner de manifiesto que un determinado comportamiento es o no coherente con ellos.

Darle la vuelta al imperativo de la universalidad y abrazar, en su lugar, el imperativo del disenso, es una buena idea por la razón que el mismo Muguerza aduce: es más fácil determinar qué contradice los valores de dignidad, igualdad y libertad que determinar qué habría que hacer o cómo debería ser el mundo para que esos valores se reflejaran en él. Es más fácil determinar lo que no se debe hacer, desde el punto de vista moral, que lo que se debe hacer. Para ello, hay que disentir de muchas realidades, de todas las que son ejemplo de falta de reconocimiento de la dignidad de la persona, las que generan desigualdades entre los humanos y las que coartan la libertad de los individuos. El disentimiento es la actitud correcta, sí, pero cuando se plantea un objetivo, el de realizar plenamente los valores mencionados.

A mi juicio, la pregunta que nos estamos planteando no es tanto la de la fundamentación, en el sentido trascendental que suele dársele al concepto, sino la pregunta por la formación del punto de vista moral. ¿Cómo se forma la conciencia moral? ¿Qué “verdades”, si se puede decir así, debe hacer suyas la conciencia para que pueda ser considerada conciencia moral?

Lawrence Kohlberg intentó dar respuesta a esta pregunta con la teoría de las etapas por las que pasa la conciencia, desde las de la heteronomía a las de la autonomía moral. Sólo el individuo que acepta las normas porque las considera buenas, y no porque están mandadas, tiene conciencia moral. Es una respuesta similar a las que vengo considerando, de la mano de Javier Muguerza. Le falta contenido. Un individuo puede ser autónomo y ser un criminal. No puede decirse que la mera autonomía se identifique con el punto de vista moral.

La referencia a contenidos nos lleva a Aristóteles y la ética de las virtudes, una forma de concebir la ética que no está entre las aficiones de Javier Muguerza. Por mi parte, pienso que es imposible no tenerla en cuenta no para refutar el imperativo del disenso, sino para completar su cometido. Los criterios para disentir son tan necesarios o más que el disenso mismo. Y tales criterios no parecen explicarse a partir de una concepción del ser humano como ser autónomo, legislador o disidente. Se explican como resultado de un devenir histórico que ha ido consensuando una serie de rasgos valorativos como esenciales para mantener el ideal de humanidad. Por muy *a priori* que queramos construir nuestro argumento, lo fáctico se nos cuela ineludiblemente. Con lo que no tenemos más remedio que reconocer que Bobbio tampoco se equivocaba tanto cuando afirmaba que la fundamentación de los derechos humanos es la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Unas reflexiones sobre la ética del disenso de Javier Muguerza

Reflections on the Javier Muguerza's ethics of dissent

SONIA ARRIBAS

Universitat Pompeu Fabra

RESUMEN. Este artículo analiza brevemente en primer lugar, y a partir del célebre texto de Kant sobre la mentira, lo que está en juego en la ética kantiana, a saber, la constitución de un sujeto de la ética por medio del imperativo categórico. A continuación retomo esta idea en relación con la formulación de Javier Muguerza del imperativo del disenso, de clara inspiración kantiana.

Palabras clave: Kant; ética; sujeto; imperativo categórico; disenso.

ABSTRACT. In this article I briefly analyze in the first place what I consider to be the nucleus of Kantian ethics, namely, the constitution of the subject of ethics by means of the categorical imperative. I do this in relationship to Kant's famous text on lying. Secondly, I compare this idea with Muguerza's formulation of the (clearly Kantian) imperative of dissent.

Key words: Kant; ethics; subject; categorical imperative; dissent.

Para reflexionar brevemente sobre la ética del disenso de Javier Muguerza –una ética de inspiración kantiana– comenzaré realizando un pequeño desvío por Kant mismo, abordando de manera escueta la gran polémica sobre la mentira que opuso a Kant y a Benjamin Constant en los últimos años del siglo XVIII. Este gran debate me servirá para intentar esbozar, en primer lugar, qué es, a mi juicio, lo que se juega principalmente en la ética kantiana, a saber, la constitución de un sujeto de la ética, y en segundo lugar el modo en que Muguerza retoma esta impronta kantiana en su propia formulación del fundamento de la ética y el imperativo de la disidencia.

En “Sobre un supuesto derecho a mentir por humanidad / por cuestiones filantrópicas” (*Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*) (1797) Kant explica que una de las condiciones formales del derecho y de la vida en sociedad es que es absolutamente necesario ser veraces en toda circunstancia. Este requisito, el no abusar de la buena fe a la hora de comunicarnos con los otros, consiste en un deber incondicional. Su propuesta la ilustra mediante un ejemplo que ha sumido a generaciones de filósofos de muy diversas corrientes en la desesperación. Lo que el ejemplo a primera vista pone de relieve es

que cuando la ética kantiana se toma de manera rígida, sin excepciones, sus implicaciones pueden ser devastadoras desde un punto de vista social y repugnantes desde un punto de vista moral. Kant postula que hay que decir la verdad en toda circunstancia, sin excepciones. Si uno –dice el ejemplo– estuviera alojando a un amigo en casa y unos criminales llamaran a nuestra puerta preguntándonos por él, también aquí habría que decir la verdad. Lo que Kant afirma y crea tanto desasosiego es que aun a riesgo de exponer al amigo al cuchillo de sus agresores, se debe no mentir.

Como es sabido, Kant formuló esta idea como respuesta a un comentario realizado por Constant en *Des Réactions Politiques* (1797):

El principio moral que dice que es un deber decir la verdad haría cualquier sociedad imposible si ese principio fuera tomado única e incondicionalmente. Tenemos prueba de esto y la muy directa consecuencia que un filósofo alemán ha derivado de este principio. Este filósofo llega tan lejos como para decir que sería un crimen decir una mentira a un asesino que preguntó si nuestro amigo, que está siendo perseguido por el asesino, había encontrado refugio en nuestra casa.

A Benjamin Constant –y claramente no fue el único– le chocó muchísimo esa afirmación de deber incondicional de veracidad (*Wahrhaftigkeit*). La respuesta de Kant a este comentario crítico de Constant surge de un despiste suyo. El texto de Constant fue traducido al alemán por el profesor F. Cramer, residente en París. El traductor puso una nota a pie de página en la que afirmaba que Constant le había dicho en persona que el filósofo alemán al que aludía en su texto era Kant. Lo curioso es que en el momento en que apareció esta traducción, Kant no había usado por ninguna parte de su obra tal ejemplo. Pero se sintió aludido y replicó a Constant con el célebre artículo sobre la mentira. Kant anotó que recordaba haber escrito tales afirmaciones, pero sin poder decir dónde. Es decir, se reconoció a sí mismo en algo que no había escrito.

En el texto citado, Constant mantiene que adoptar el punto de vista de Kant es, contrariamente a lo que pretende el filósofo alemán, hacer que la vida en sociedad sea imposible: si a cada momento y sin excepcionesuviésemos que decir la verdad, el vínculo social se destruiría.

El razonamiento de Kant produce, en efecto, una buena dosis de inquietud. Si se pone en tela de juicio, viene a decir, el deber incondicional sagrado que consiste en ser veraz, se traiciona lo que constituye la raíz última del vínculo social. Kant refuta así, con pocas palabras, toda la tradición de la mentira útil: si aceptamos la más mínima fisura en dicho imperativo, abolimos la estructura misma de nuestras relaciones con el otro. En el momento en que abrimos la boca, prometemos implícitamente al otro decir la verdad. Además, la existen-

cia de esa promesa implícita y performativa de decir lo que es verdadero, de decir lo que pensamos y sabemos, es lo que hace que la mentira como tal sea posible. La argumentación de Kant resulta difícil de rebatir. Si a primera vista aparece como irrefutable es porque Kant no dice que nunca se miente, sino que, cuando se miente (algo que le ocurre a todo el mundo en cualquier momento, sea total o parcialmente), se traiciona la esencia y la finalidad misma del lenguaje, a saber, la promesa de la verdad, la veracidad. Por consiguiente, cuando se miente, se rompe la confianza mutua en que se basa la comunicación –lo propio de lo humano, el habla como tal. Es decir, se deja de ser humano pues se falta a la palabra. De ahí que no se deba nunca mentir, bajo ninguna circunstancia, sin tener en consideración las consecuencias.

Las reflexiones de Kant sobre la mentira constituyen la parte de su ética que ha sufrido mayor rechazo, hasta el extremo de que muchos kantianos la han suavizado o transformado en otra cosa para acomodarla a un espíritu verdaderamente, según ellos, kantiano. Lo que ha escandalizado a kantianos como a no kantianos es que si (según parece) se lleva hasta sus últimas consecuencias el imperativo categórico nos abandonamos ni más ni menos a la más completa inhumanidad. Los kantianos han escrito en consecuencia infinidad de textos buscando la manera de hacerlo encajar con el espíritu “verdaderamente” kantiano: principalmente, mediante un análisis detallado de ejemplos y contraejemplos inventados para discernir los posibles fines de la mentira, hallando excepciones a la aplicabilidad del imperativo, y también mediante la búsqueda del acomodo de este planteamiento de Kant a alguna de sus formulaciones del imperativo categórico, descartando las otras. A mi juicio, la gran mayoría de estos intentos de encaje del planteamiento de Kant sobre la mentira en un marco “verdaderamente” kantiano ni apuntan a lo que está en juego en el fundamento de la ética kantiana ni tampoco reconocen su radicalidad.

La pregunta que subyace a la inquietud que suscita el texto kantiano es: ¿Puede la humanidad –o el amor a la humanidad, la filantropía– justificar el que se haga una excepción a la ley moral (en caso de que hubiera conflicto entre ellas)? Según el principio kantiano de la ética, solo hay un bien moral, el cual es definido como un acto que se realiza en conformidad con el deber y solo por el deber. Si este bien se hace corresponder con el deber y se realiza solo en aras del deber (en el ejemplo de Kant, si le decimos al asesino la verdad, pero no lo hacemos por miedo), entonces estamos ante un acto ético. En Kant, la patología del sujeto (sus intereses, inclinaciones, bienestar) impide actuar de una forma ética en un sentido estricto. Hasta aquí está claro.

Pero lo que plantea el ejemplo de Constant va más allá: imaginemos que el sujeto pone en efecto entre paréntesis sus intereses y su propio bienestar. ¿Qué

ocurre entonces cuando, aún así, se puede dar un conflicto con el bien de la humanidad (la filantropía)? Puede darse la circunstancia de que nos encontremos en una situación en que se dé por un lado nuestro deber y, por otro, el bien de la humanidad. El problema al que apunta el ejemplo de Constant retomado por Kant es que el bien de la humanidad, la filantropía, puede constituirse en un obstáculo para la realización de nuestro deber.

La reflexión es la siguiente: si no podemos realizar nuestro deber excepto perjudicando a la humanidad, es fácil decirnos a nosotros mismos que no tenemos más salida que renegar del deber y salvar al prójimo, como sugiere el ejemplo de Constant. A primera vista, tal decisión estaría moralmente justificada. Sin embargo, lo que viene a decir Kant es que tal toma de postura constituiría la mentira más fundamental. La mentira fundamental consistiría en decir “no hay salida”, “no queda más remedio” amparándonos en la filantropía o el bien de la humanidad; es decir, decirnos a nosotros mismos que la fuerza de las circunstancias es tan enorme que no podemos actuar de otro modo, que las cosas tenían que ser así cuando tomamos la decisión de mentir. En este ejemplo, las circunstancias eran tan sumamente delicadas, estaba tanto en juego – la vida misma de nuestro amigo – que no nos quedó otro remedio que mentir. Pues bien, la rigidez del planteamiento de Kant es la forma en que se pone de manifiesto que nos está advirtiéndolo de que si lo que está en juego es verdaderamente una mentira (y se da la posibilidad de renegar del deber) siempre hay consecuencias. Es decir, las circunstancias podrían ser, y lo fueron, muy graves, pero ellas no exoneran al sujeto de encontrarse de bruces con la posibilidad de cumplir (o no) con nuestro deber. La falta y la culpa están ahí, incluso cuando el motivo por el que no cumplimos nuestro deber fuera bueno, como lo es el amor a la humanidad.

Es decir, lo que viene a plantear la ética kantiana es que en la ética no hay forma de esconderse en un Bien supremo, sea el que sea, incluso el del amor a la humanidad. También en circunstancias extremas en las que está en juego la vida si la dimensión ética entra en juego no se puede renegar de la llamada del deber. De esto se sigue que no es posible hacer equivaler una ética que identifique el imperativo kantiano con el bien del prójimo o el amor a la humanidad (una práctica por otro lado bastante habitual en muchas lecturas de supuesta inspiración kantiana). Una ética que haga equivaler el deber con el bien de la humanidad o con el amor del prójimo no esquivo el problema de fondo en Kant, a saber, el de la eliminación de las patologías, inclinaciones e intereses de toda consideración ética. Hacer equivaler el deber con el bien de la humanidad realmente no evita la pregunta de si lo que consideramos que es el bien del otro, lo es así también para él; así como la pregunta sobre el bien concreto sobre el

que estamos hablando. Y es que puede haber varios prójimos y cada uno de ellos albergar un bien distinto. Así que parece que, por lo menos hasta aquí, Kant tiene razón y según sus principios hay que decir la verdad al asesino. ¿Por qué? Porque lo que Kant afirma es que el sujeto no puede en ningún caso esquivar su responsabilidad apelando a un ideal de la humanidad, o de la filantropía, y así escapar a la llamada del deber. Hasta aquí Kant en este texto sobre la mentira.

Pero hay otra posibilidad de interpretación sesgada del imperativo kantiano, a la que ya hemos apuntado arriba: usar la llamada del deber como una forma de decir “no tenía otra opción”. ¿No ocurre a menudo que apelamos al deber mismo como excusa para nuestras acciones? A veces, ocurre que en nombre del Deber nos escondemos en una decisión ya tomada conforme a intereses que no queremos reconocer. Supongamos que hay una persona que nos disgusta mucho, y tenemos una información sobre ella que sabemos que si se la decimos le hará mucho daño. Con la intención de causarle daño, se la pasamos, y nos justificamos a nosotros mismos lo que estamos haciendo diciéndonos que es porque tiene derecho a saber, que era nuestro deber informarle. Lo justificamos como un acto de decir la verdad. ¿Sería ético desde un punto de vista kantiano? A primera vista se corresponde exactamente con lo que afirma Kant en su texto sobre la mentira, que hay que decir la verdad en toda circunstancia. Pero es obvio que lo que está ocurriendo es un autoengaño respecto a nuestra verdadera intención: dañar a esa persona. Este autoengaño se basa en el hecho de que estamos apelando al deber como algo que ya está ahí dado, ya preparado, listo para ser aplicado en la situación: a saber, hay que decir la verdad en todas las circunstancias, decir al otro lo que sabemos, sin excepciones.

Ahora bien, lo fundamental del imperativo kantiano no tiene nada que ver con normas dadas de antemano, sean las que sean. Y aquí hemos de incluir también la de la veracidad. El formalismo de la ética kantiana es radical: el deber es tan solo aquello que el sujeto hace que sea su deber – reside en la implicación radical del sujeto en lo que hace, sin recetas dadas ni normas previas bajo las que escudarse.

Volvamos una vez más al ensayo de Kant. Lo que realmente lo hace tan inaguantable, lo que produce tanto desasosiego, no es tanto el hecho de que nuestro deber no coincida con el bien de la humanidad, sino el hecho de que en este caso Kant toma el deber de decir la verdad como si fuera un deber ya preparado del que se sabe a ciencia cierta que constituye una instancia del imperativo categórico. Kant parece a primera vista que es el más kantiano de todos (el rígido defensor de la veracidad en toda circunstancia), pero lo que ocurre es que ha caído en una trampa: a partir del ejemplo de Constant. Kant hace equivaler el deber con un mandamiento válido para siempre. Esta equivalencia es la que permite

que el sujeto pueda decir que sus actos le fueron impuestos por un deber incondicional, escondiéndose tras la ley moral, presentándose como un instrumento de su voluntad. Así que el ejemplo de Constant retomado por Kant lo que hace es mostrar el caso de alguien que realmente se esconde tras la apelación a ley moral, sin realmente atenerse al imperativo categórico. El imperativo categórico propiamente dicho es el que está a la base de la libertad y la responsabilidad del sujeto moral. El imperativo categórico no tiene contenido de ningún tipo, tampoco del tipo “Debes decir la verdad”. De esto se sigue, claro, que puede ser ético desde un punto de vista kantiano decir la verdad y que esto tenga consecuencias nefastas... Pero que sea ético (o no) no se puede saber de antemano.

La formulación del principio de la disidencia de Javier Muguerza sigue, a mi juicio, esta idea formalista de Kant según la cual lo que está en juego en la ética, en su misma fundamentación, es la constitución misma de un sujeto, por encima de justificaciones materiales y, por supuesto, autoengaños. Creo que esto se pone de manifiesto si, de forma paralela a como hicimos con Kant mismo, atendemos brevemente a algunos comentarios críticos realizados a la propuesta de Muguerza. Habitualmente se ha criticado a la ética de Muguerza por el mero carácter negativo de la idea del disenso, un negativismo que produciría inquietud y desasosiego pues podría conllevar, si llevado al límite, un nihilismo frente a las bases éticas sobre las que se asienta cualquier sociedad. Para debatir este punto, Ernesto Garzón Valdés por ejemplo propone tomar como punto de partida que puesto que el disenso está siempre referido a un consenso previo, habría que analizar su calidad ética en tanto que dependiente de la calidad ética de lo negado.¹ Si lo que se está negado por el disenso es algo que responde a principios básicos de la moralidad política (por ejemplo, derechos humanos), entonces el disenso carecería de todo valor moral. Este argumento corre en paralelo con la crítica que le hizo Constant a Kant: al igual que la rigidez de su punto de vista, llevado al límite, desestabiliza los fundamentos mismos de la sociedad en que vivimos, el disenso, la mera negatividad frente a lo dado, sin discriminación, pone en cuestión los consensos válidos sobre los que se sostiene una sociedad justa. En ocasiones, y cuando lo que se está jugando es la base misma de los acuerdos fundamentales de justicia de una sociedad, se sigue que para ser éticos habría que consentir sin más a las normas dadas.

Acto seguido, Garzón Valdés examina la posibilidad de que el consenso previo sobre el que se alza el disenso sea él mismo una práctica que conlleve lo que podríamos llamar el odio a la humanidad, por ejemplo, el consenso de los jerar-

¹ Ernesto Garzón Valdés, “El consenso democrático: fundamento y límites del papel de las minorías”, Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho, N° O: <http://www.uv.es/cefd/0/Garzon.html> [consultado 24 diciembre, 2015]

cas nazis reunidos en 1942 en Wannsee sobre la “solución final” de la cuestión judía. Aquí Garzón Valdés diferencia entre el que el disenso en cuestión se lleve a cabo por ciertas preferencias o inclinaciones (por ejemplo, preferir el fusilamiento al uso de cámaras de gas), o el que se haga por razones morales, por respeto a la “condición humana”. En este segundo caso Garzón Valdés sitúa con alabanza casi todas las luchas por la emancipación en la historia de la humanidad y en concreto el espíritu de Muguerza en cuanto a la ética. En uno y en otro caso Garzón Valdés enfatiza que puesto que en tanto que negación el disenso tiene que estar referido a un consenso previo, lo que queda por ver es si el consenso en cuestión es fáctico o hipotético. Y luego a la vez concluye que ni en el caso del consenso ni del disenso se puede afirmar tal cual que son moralmente valiosos por sí mismos. Ante todo están los derechos humanos, o lo que Garzón Valdés llama el respeto a la “condición humana”, un sinónimo del amor a la humanidad del debate que antes examinamos entre Kant y Constant. Para Garzón Valdés en consecuencia, la decisión tomada en la “soledad de la conciencia” a la que se refiere tantas veces Muguerza en sus escritos no tiene validez ética ninguna.

¿Pero a qué se refiere Muguerza con esta idea de la decisión tomada en la soledad de la conciencia? Muguerza explica que de lo que se trata es de retomar la idea de un sujeto no reducible a sus propiedades empíricas (sean culturales, nacionales, de género, o la misma categoría del sujeto del derecho a la que también apela en última instancia Garzón Valdés). Ser sujeto (a secas) de la ética es algo que solo uno puede hacer, afirmarse como tal, en su libertad: “un sujeto tiene que comenzar siendo sujeto, esto es, desalienándose”.² Es decir, no engañándose con justificaciones diversas sobre el estado de cosas, sobre uno mismo y sus intenciones y supuestos obstáculos de fuera, o en referencia a los consensos previos o lo que consideramos que sería el bien de los demás. La idea de un sujeto kantiano (tal y como retoma Muguerza esta noción) es principalmente un sujeto que no se adapta al entorno, a lo dado, que no se deja influir por ningún amor a la humanidad, que no se ampara en acuerdos mutuos y que no justifica sus acciones en el bien de los demás. Y sobre todo que no se engaña con respecto a la soledad de su posición. De ahí que el que disiente lo hace individualmente, sin respaldarse en ningún grupo, en ningún ideal de la humanidad ni por supuesto –retomando el ejemplo que examinamos anteriormente– refugiándose en la filantropía universal. La subjetividad así entendida, sostiene Muguerza, ni tiene grados, ni se puede hacer equivaler a un derecho, sea por ejemplo el derecho a la resistencia.

² Javier Muguerza, “La alternativa del disenso (en torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)”, en *Debates de la ética contemporánea*, ed. Miguel Giusti y Fidel Tubino, San Miguel: Estudios Generales Letras - Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 205.

Volviendo pues al célebre ejemplo de la mentira con que empezábamos estas notas: ¿en qué nos ayuda a entender el imperativo de la disidencia de Muguerza? El imperativo de la disidencia, es cierto, puede causar mucha desazón. ¿Decir que no? ¿Para qué? ¿Contra qué?: son las preguntas que nos asaltan cuando lo escuchamos. ¿No pone en tela de juicio decir que no el fundamento mismo del vínculo social? A mi juicio, son preguntas mal planteadas que no prestan atención a lo que está en juego en el imperativo de la disidencia. Lo que este imperativo dice es que lo primero y más fundamental es no engañarse a uno mismo moldeándose a consensos previos o contrafácticos, ni tampoco apelando a un ideal de la humanidad, o a un supuesto amor al prójimo, como justificación de la decisión que estamos tomando. Tampoco cabe en ningún caso hacer que nuestra decisión se convierta en un mandamiento a cumplir porque así se imponen las circunstancias, por muy adversas que sean. El imperativo de la disidencia es una llamada de atención frente al “no quedaba más remedio”, frente al “así son las cosas”. No dice nada concreto porque lo que dice principalmente es no frente a lo insoportable y lo inaguantable. Y más aún, el imperativo de la disidencia no puede consistir en ningún caso en un mero deber de disidencia, ir a la contra como norma supuestamente universal, porque en este caso lo que estaría en juego es un mantenimiento oculto, por vía del autoengaño, de ese orden del que se quiere supuestamente disentir. El imperativo de la disidencia no es llevar la contraria. Corre en paralelo con la idea del sujeto: un sujeto no reducible a ninguna variable particular, a ningún supuesto mandamiento, a ningún deber y a ningún amor incondicional a la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin Constant, *Des réactions politiques*, 1796: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6267088v/f8.image> [consultado diciembre, 2015]
- Ernesto Garzón Valdés, “El consenso democrático: fundamento y límites del papel de las minorías”, Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho, N° 0: <http://www.uv.es/cefd/0/Garzon.html> [consultado 24 diciembre, 2015]
- Immanuel Kant, Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía (traducción de Juan Miguel Palacios), en *Teoría y práctica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987 (pp. 61-68); reimps. en 1993 y 2000.
- Javier Muguerza, “La alternativa del disenso (en torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)”, en *Debates de la ética contemporánea*, ed. Miguel Giusti y Fidel Tubino, San Miguel: Estudios Generales Letras - Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 195-212.

El imperativo de la disidencia y Antígona (¿reaccionaria o revolucionaria?)*

The imperative of dissent and Antigone (reactionary or revolutionary?)

EUSEBIO FERNÁNDEZ GARCÍA

Universidad Carlos III de Madrid

RESUMEN. En el presente trabajo se lleva a cabo una lectura de la Antígona de Sófocles desde la perspectiva de la distinción contemporánea entre las obligaciones morales, políticas y jurídicas, tan utilizada por la Filosofía jurídica y política. Y especialmente se conecta la actitud transgresora de Antígona con la teoría del imperativo de la disidencia desarrollada por Javier Muguerza. Los medios teóricos de análisis tienen que ver con el papel de la conciencia moral individual frente a las leyes injustas, aunque hayan sido creadas por un poder político democrático. El conflicto creado dificulta una solución armónica pues, además, Sófocles añade una nueva referencia: las leyes no escritas de los dioses. En las páginas finales se comenta la interesante interpretación de la tragedia, efectuada por un importante y sabio profesor español, Antonio Tovar, sin duda heredera de la ideología fascista y del nacional-catolicismo de la primigenia cultura política franquista.

Palabras clave: Antígona; Creonte; resistencia a la ley; autonomía; democracia y desacuerdos; obligación moral política y jurídica; nacional-catolicismo.

ABSTRACT. This work examines Sophocles' Antigone with a modern distinction between moral, legal and political obligations and the precepts of legal and political philosophy. In particular, the transgressions found in Antigone's attitude are related to the theory of the imperative of dissent developed by Javier Muguerza. The role of individual conscience confronted with unjust laws, even though they might have been created by a democratic political power, is examined. A harmonious solution to the resulting clash is difficult to find; in addition, Sophocles introduces a new point of reference: that of the unwritten laws of the gods. The final part of the work looks at the interesting interpretation of the tragedy, made by a significant and learned Spanish professor, Antonio Tovar, who is undoubtedly an heir of the fascist ideology and national-Catholicism of the primeval Francoist political ethos.

Key words: Antigone; Creon; resistance to law; autonomy; disagreement and democracy; moral obligation; political obligation; legal obligation; national-catholicism.

* La realización de este trabajo ha tenido lugar en el marco del proyecto de investigación *Identidades y Ciudadanías. Fundamentos político-jurídicos de la diversidad* (DER2012-36142), que dirige el profesor José María Sauca.

Agradezco a Jesús Ignacio Delgado Rojas, becario FPU de la Universidad Carlos III de Madrid en Derecho, sus comentarios y ayuda técnica.

INTRODUCCIÓN

Cualquier pretexto es bueno para la lectura y relectura de la Antígona de Sófocles. Cuando el motivo es el reconocimiento a la persona de Javier Muguerza y su aportación a la filosofía española, junto a la evocación de una amistad y magisterio de más de cuatro décadas, su justificación se impone hasta convertirse en una obligación moral que hubiera satisfecho a la propia Antígona. En definitiva, una prueba de piedad, algo que encaja con la génesis filológica del nombre del que suscribe este escrito.

No conozco suficientemente bien a Hegel como para valorar lo adecuado del juicio que hizo sobre la Antígona en sus *Lecciones sobre la Estética*: «*De todo lo que de exquisito hay en el mundo antiguo y moderno –y lo conozco casi todo, y debe y puede conocerse–, la Antígona se me aparece por este lado como la obra de arte más excelente, la más satisfactoria*»¹. Si he podido rastrear la influencia que su lectura de la tragedia de Sófocles ha tenido y las limitaciones de ver aquí solamente un conflicto entre el derecho de la polis y el derecho de familia², expresado en otro texto muy conocido de sus *Lecciones sobre la Estética*, que reza así: «*Más interesante todavía, aunque enteramente trasladada al sentir y al actuar humanos, aparece la misma oposición en Antígona, una de las obras de arte más sublimes, más eximias en todos los respectos, de todos los tiempos. Todo en esta tragedia es consecuente: la ley pública del Estado está en abierto conflicto con el íntimo amor familiar y el deber para con el hermano; la mujer, Antígona, tiene como pathos el interés familiar; Creonte, el hombre, el bienestar de la comunidad*»³.

En este trabajo he querido resaltar, sin olvidar lo que hay de correcto en la versión hegeliana, el papel de Antígona como la recreadora y ejecutora de un derecho humano a la disidencia frente a las decisiones injustas del poder político, aunque se trate de un poder democrático. Es aquí cuando entra en escena Javier Muguerza y su imperativo de la disidencia. Su génesis se encuentra y nutre en el individualismo ético. El apellido “ético” se mostraría redundante, pues «*en la Ética no hay otros protagonistas que protagonistas individuales*»⁴. Además, las decisiones éticas (sin exclusión, las importan-

¹ Hegel G.W.F., *Lecciones sobre la Estética*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 2007, p. 871.

² He tratado este asunto en un trabajo anterior que lleva por título *La ética de Antígona, las leyes no escritas y el error de Creonte*. Publicado en *Derechos y libertades*, n.34, enero 2016, pp.17-31.

³ Hegel G.W.F., *Lecciones sobre la Estética*, op. cit. p. 341.

⁴ Muguerza J., “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (una intrusión en un debate)”, en *Sistema*, núm. 70, Madrid, enero 1986, p. 27.

tes), son decisiones solitarias. La soledad es la morada de la conciencia individual. Y la conciencia individual es el motor de la desobediencia al Derecho por razones éticas, modelada por el imperativo de la disidencia. En este punto se encontraría la línea de continuidad desde Antígona hasta los desobedientes morales al Derecho (cuando éste se enfrente radicalmente a los imperativos de la conciencia moral individual) y las reclamaciones morales de los desobedientes civiles en la actualidad. Javier Muguerza marca bien la línea de esta, también, actitud socrática, cuando resalta: «*Lo que Thoreau defiende en estos textos* (se refiere a la desobediencia defendida por Thoreau frente a la esclavitud o la guerra contra México “*sancionadas por el gobierno norteamericano mayoritario de su tiempo*”) *es el fuero moral del individuo frente a la sociedad y el Estado –el fuero, diríamos, de Antígona frente al Creonte de turno–*»⁵.

Antígona, pues, representa un claro conflicto entre la obligación moral y la obligación política. Situada la obligación moral en lo íntimo e irrenunciable de la conciencia moral personal, aunque en el caso de Antígona cuenta con el refuerzo de las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses, cabe preguntarse por las razones “humanas” que sustentan esa obligación moral, ese imperativo de la disidencia. Y aquí es donde me ha parecido oportuna la lectura que de la tragedia de Sófocles hizo Antonio Tovar, allá por los años duros y tenebrosos de la postguerra española. Para recordar que el imperativo de la disidencia puede motivarse en una ética reaccionaria, como para A. Tovar es la de Antígona, o en una ética revolucionaria, como en su lectura es la personificada en el papel de Creonte. En definitiva, la fundamentación moral de la obediencia y de la desobediencia a las leyes (incluidas las democráticas) debe presuponer siempre la

⁵ *Op. cit.* p. 40.

Del imperativo de la disidencia se habla también, estando por medio el debate sobre la obediencia al Derecho provocado por el famoso artículo de Felipe González Vicén recogido en su libro *Estudios de Filosofía del Derecho*, Ed. Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna, La Laguna, 1979, en su artículo “Sobre el exceso de obediencia y otros excesos”, en *Doxa*, núm. 4, Alicante, 1987, pp. 343 y ss. Javier Muguerza ha trasladado el imperativo de la disidencia a la cuestión de la fundamentación de los derechos humanos en su trabajo “La alternativa del disenso (en torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)” en Muguerza J. y otros autores, *El fundamento de los derechos humanos*, edición preparada por Gregorio Peces-Barba, Debate, Madrid, 1989, pp. 19 y ss. Junto con otro suyo y uno de Ernesto Garzón Valdés conforman el libro *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Argés, Madrid, 1998. Algunos de los trabajos recogidos en Rodríguez Aramayo R. y Álvarez J.F. (eds.), *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Plaza y Valdés, Madrid-México, 2006, giran en torno al individualismo moral y el imperativo de la disidencia. Valgan por ejemplo los de Roberto Rodríguez Aramayo, Carlos Thiebaut, Julián Sauquillo o Carlos Gómez.

existencia anterior de desacuerdos morales⁶ que deben ser, previos o al mismo tiempo, debatidos con el mayor grado de racionalidad posible. Y aquí la propuesta final del trabajo de Antonio Tovar vuelve a ser oportuna⁷.

LEYES, PODER POLÍTICO Y VOLUNTAD DEL TIRANO

En el desarrollo de la tragedia aparecen un conjunto de diálogos que nos permiten extraer ideas acerca de la concepción del poder político, de su alcance, objetivos y límites y del sentido de la ley. A ellos vamos a recurrir con el fin de responder a la pregunta de si nos hallamos ante un enfrentamiento entre conciencia individual y razón de Estado, como con frecuencia se ha interpretado, o ante una simple colisión entre la observancia a una ley no escrita, inquebrantable, universal e intemporal y los mandatos de un tirano, enfurecido ante la posibilidad de ser desobedecido, soberbio y engreído por un poder que le lleva a confundir su voluntad con el bien de la ciudad.

En el primer diálogo entre Antígona y su hermana Ismene parece que ésta utiliza criterios más de sentido utilitarista y realista que otros tendentes a poner en duda la legitimidad de Creonte para publicar un edicto que amenaza con pena de muerte a quien se atreva a enterrar a Polinices, decisión que en ningún caso es contraria a las leyes y costumbres que regían en Atenas y en otros lugares para los traidores a su patria. Así, exclama Ismene: «*Es preciso que consideremos, primero, que somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres, y, después, que nos mandan los que tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que éstas*»⁸.

Ismene ya ha decidido obedecer al edicto de Creonte, considerando insensata la postura de Antígona, «*pero grata con razón para los seres queridos*».

Cuando, poco después, hace su aparición Creonte aprovecha para resumir la situación dada y describir las razones que le han llevado a tratar de dife-

⁶ Es recomendable la lectura del libro de Gutmann A. y Thompson D., *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.

⁷ En su momento, dos egregios colegas de Antonio Tovar comentaron la tesis defendida en su trabajo. Ver Rodríguez Adrados F., “Religión y política en la Antígona”, en *Revista de la Universidad de Madrid*, núm. 13, 1964; recogido en su libro *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Alianza Universidad, Madrid, 1997, pp. 187 y ss. Y Gil L., Presentación a *Antígona* de Sófocles, Labor, Barcelona, 1975, p. 6. F. Rodríguez Adrados indica, p. 192, que “el ensayo de Tovar contiene muchas ideas agudas, aunque no toca el tema de la conversión del hombre de Estado en tirano, importante en Sófocles”.

⁸ Sófocles, *Antígona*, 60-65. Se cita por Sófocles, “Antígona”, en *Tragedias*, introd. de José S. Lasso de la Vega, trad. y notas de Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 1998, p. 251.

rente manera a los hijos de Edipo. Mientras Eteocles es homenajeado, Polinices será objeto de los peores y más vergonzosos castigos. No hay nada especial que objetar a Creonte como gobernante. El objetivo de sus decisiones se mueve entre la búsqueda del bienestar para sus ciudadanos y el engrandecimiento de la ciudad. Habla Creonte: «*Y el que al gobernar una ciudad entera no obra de acuerdo con las mejores decisiones, sino que mantiene la boca cerrada por el miedo, ése me parece —y desde siempre me ha parecido— que es el peor. Y al que tiene en mayor estima a un amigo que a su propia patria no lo considero digno de nada*»⁹. Ennoblecía el asunto, sin duda, que, frente a la supuesta arrogancia de Polinices, prevalezca el propósito de Creonte: «*nunca por mi parte los malvados estarán por delante de los justos en lo que a honra se refiere*»¹⁰.

Es en el posterior diálogo entre Creonte y Antígona, una vez que ésta haya sido llevada apresada por el guardián ante la presencia de aquél, cuando conocemos la respuesta de Antígona, justificación de su hecho delictivo:

«*No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno*»¹¹.

El evidente enfrentamiento entre la observancia a las leyes no escritas y la obediencia a las leyes de quien ostenta el poder de la ciudad, pero impone una conducta contraria a la contemplada por las primeras, es patéticamente palpable. Es el núcleo básico de la tragedia. Me parece anacrónico, a pesar de que se ha hecho con frecuencia, describir este enfrentamiento como la fatal colisión entre la conciencia moral individual y una supuesta razón de Estado. Puesto que la desobediencia de Antígona no pone en peligro la seguridad ni la existencia de la polis. Ni el edicto de Creonte es un medio imprescindible para su permanencia y engrandecimiento, a pesar de las circunstancias extraordinarias en las que se elabora. Creonte no se ve obligado a transgredir su ley en beneficio del bien común y del interés público. Lo que hace es imponer su cumplimiento y sancionar su incumplimiento. En sí, la transgresión va de lleno contra una de las leyes no escritas e inquebrantables de la justicia divina. Ni las tres características que definen tradicionalmente la razón de Estado, como el criterio de necesidad, la justificación de los medios para conseguir un fin superior o la exi-

⁹ Sófocles, *Antígona*, 175-185, *op. cit.* p. 256.

¹⁰ Sófocles, *Antígona*, 205-210, *op. cit.* p. 257.

¹¹ Sófocles, *Antígona*, 450-460, *op. cit.* p. 265.

gencia de secreto se dan aquí¹². Tampoco parece acertado ver la colisión, a la manera hegeliana, como el choque entre dos derechos, el familiar y el de la ciudad, igualmente válidos.

Parece más correcto situar el imposible cumplimiento, al mismo tiempo, de dos normas, la extraída de la ley no escrita y la convertida en norma de la ciudad, como una situación en la que no caben salidas que puedan armonizarlas. La obediencia a una excluye, lógicamente, la obediencia a la contraria. Podemos sopesar las razones que tenemos a favor de la obediencia a una u otra. Y las que consideremos mejores y más fuertes razones van a servir para sacarnos del incómodo apuro, pero no para salvar nuestra responsabilidad ni para que quedemos libres de algún tipo de sanción. La colisión no es entre conciencia moral y razón de Estado, sino entre la defensa de nuestra autonomía moral y la obediencia a la ley. Teniendo, además, en cuenta que ésta puede ser justa e injusta y que su desobediencia no es asunto de interés o capricho, sino de la noble y sagrada obligación de ser coherentes con nuestras convicciones morales justificadas y razonadas.

Creo que la lectura del diálogo entre Creonte y su hijo, y prometido de Antígona, Hemón puede ayudarnos al esclarecimiento de las cuestiones señaladas en las líneas anteriores. Creonte insta a su hijo a obedecer a las resoluciones paternas, pues así se logra la protección de la familia. Además, *«quien con los asuntos de la casa es persona intachable también se mostrará justo en la ciudad»*¹³.

Y a ello añade un motivo que excede los límites de la familia, entrando en los deberes de carácter cívico y político: *«al que la ciudad designa se le debe obedecer en lo pequeño, en lo justo y en lo contrario»*, pues *«no existe un mal mayor que la anarquía. Ella destruye las ciudades, deja los hogares desolados»*¹⁴.

Pero la contestación de Hemón no pone en cuestión la magnitud de las obligaciones familiares, cívicas y políticas, sino que se encauza hacia la importancia de la razón y el diálogo y la búsqueda de soluciones razonables y justas. El contenido de su exposición es digno de resaltar:

*«Padre, los dioses han hecho engendrar la razón en los hombres como el mayor de todos los bienes que existen. Que no hablas tú estas palabras con razón ni sería yo capaz de decirlo ni sabría»*¹⁵.

¹² Sénellart M., *Machiavélisme et raison d'État*, Presses Universitaires de France, París, 1989, p. 5; y Fernández García E., *Entre la razón de Estado y el Estado de Derecho*, Dykinson, Madrid, 1997.

¹³ Sófocles, *Antígona*, 660-665, *op. cit.* p. 273.

¹⁴ Sófocles, *Antígona*, 667-675, *op. cit.* pp. 273 y 274.

¹⁵ Sófocles, *Antígona*, 683-686, *op. cit.* p. 274.

La inclusión de la siguiente consideración es imprescindible: *«Pero a mí, en la sombra, me es posible oír cómo la ciudad se lamenta por esta joven, diciendo que, siendo la que menos lo merece de todas las mujeres, va a morir de indigna manera por unos actos que son los más dignos de alabanza: por no permitir que su propio hermano, caído en sangrienta refriega, fuera exterminado, insepulto, por carniceros perros o por algún ave rapaz. “¿Es que no es digna de obtener una estimable recompensa?” Tal oscuro rumor se difunde con sigilo»*¹⁶.

El respeto al sentimiento del demos anima a Hemón a dirigirse a su padre con argumentos más contundentes y directos: *«No mantengas en ti mismo sólo un punto de vista: el de que lo que tú dices y nada más es lo que está bien (...) Pero nada tiene de vergonzoso que un hombre aunque sea sabio, aprenda mucho y no se obstine en demasía»*¹⁷.

Y nuevamente el argumento de raigambre democrática hace su entrada en un importante diálogo que transcurre así:

«CREONTE.- *¿Y es que ella no está afectada por semejante mal?* (se refiere a haber actuado en contra de la ley)

HEMÓN.- *Todo el pueblo de Tebas afirma que no.* CREONTE.- *¿Y la ciudad va a decirme lo que debo hacer?*

HEMÓN.- *¿Te das cuenta de que has hablado como si fueras un joven?*

CREONTE.- *¿Según el criterio de otro, o según el mío, debo yo regir esta tierra?*

HEMÓN.- *No existe ciudad que sea de un solo hombre.* CREONTE.- *¿No se considera que la ciudad es de quien gobierna?* HEMÓN.- *Tú gobernarías bien, en solitario, un país desierto»*¹⁸.

El diálogo anterior no sirve para ablandar la postura de Creonte, sino para reforzar la decisión de que Antígona sea lapidada. Ese es el mismo del diálogo entre Antígona y Creonte, donde las posturas se han hecho irreconciliables. Es curioso que en un momento inmediatamente anterior el Coro parece reprochar a Antígona su conducta:

*«Ser piadoso es una cierta forma de respeto, pero de ninguna manera se puede transgredir la autoridad de quien regenta el poder. Y, en tu caso, una pasión impulsiva te ha perdido»*¹⁹.

¹⁶ Sófocles, *Antígona*, 692-700, *op. cit.* p. 274.

¹⁷ Sófocles, *Antígona*, 704-711, *op. cit.* p. 275.

¹⁸ Sófocles, *Antígona*, 730-740, *op. cit.* p. 276.

¹⁹ Sófocles, *Antígona*, 873-876, *op. cit.* p. 281.

Finalmente, el diálogo entre Creonte y Tiresias, aporta ideas de interés, además de dar lugar a un giro relevante al final de la tragedia.

La intervención de Tiresias contiene tanto una crítica a la conducta de Creonte y una amenaza acerca de su futuro como una llamada a la cordura y a la responsabilidad del gobernante: «*Recapacita, pues, hijo, ya que el equivocarse es común para todos los hombres, pero, después que ha sucedido, no es hombre irreflexivo ni desdichado aquel que, caído en el mal, pone remedio y no se muestra inflexible. La obstinación, ciertamente, incurre en insensatez. Así que haz una concesión al muerto y no fustigues a quien nada es ya*»²⁰.

La advertencia es clara: «*Por ello, las destructoras y vengadoras Erinias del Hades y de los dioses te acecharán para prenderte en estos mismos infortunios*»²¹.

Las temibles predicciones del adivino Tiresias producen turbación en Creonte, quien cede y ordenará la liberación de Antígona. Así mostrará el cambio de actitud: «*Temo que lo mejor sea cumplir las leyes establecidas por los dioses mientras dure la vida*»²². Ante el conflicto en el cumplimiento de dos deberes enfrentados, las leyes no escritas han prevalecido sobre la ley de la ciudad. Pero también se trata del triunfo de la prudencia y la reflexión y del claro rechazo a la desmesura del gobernante. Creonte no solo se ve obligado a cambiar de actitud, parece que más motivado por el miedo que por un auténtico arrepentimiento, sino que además debe cargar con la muerte de su hijo Hemón y de su mujer Eurídice. El alcance de su poder, en otro momento intocable, se ha vuelto contra él. El destino ha estado marcado por la desgracia, pero para siempre heredaremos la consecuencia de que «*entre los hombres la irreflexión es, con mucho, el mayor de los males humanos*»²³. Una prueba más de que, con frecuencia, la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad no se hallan tan alejadas.

El contenido de la Antígona de Sófocles alcanza tal abundancia y riqueza de ideas sobre la autonomía moral, la responsabilidad individual, la ley y el poder político que no debe sorprendernos que su lectura no deje de retornos a la reflexión. Además la mayor parte de sus planteamientos sirven para analizar la actualidad política. De ahí que no deba extrañarnos el éxito y la oportunidad de sus representaciones continuas, pues no es difícil trasladarnos a su época para buscar algo de luz sobre el momento presente. El escenario ha podido cambiar, pero no la naturaleza de los personajes y sus papeles. No obstante, no está de más llamar la atención sobre los riesgos de “contemporizar” la Antígona en ex-

²⁰ Sófocles, *Antígona*, 1025-1030, *op. cit.* p. 287.

²¹ Sófocles, *Antígona*, 1075-1079, *op. cit.* p. 289.

²² Sófocles, *Antígona*, 1113-1114, *op. cit.* p. 291.

²³ Sófocles, *Antígona*, 1242-1244, *op. cit.* p. 295.

ceso. Aunque quizá la naturaleza humana, sus afectos y rechazos, sus móviles, convicciones y valores, sus intereses, fines y sentimientos, permanezcan semejantes, no lo es la organización del poder, ni el Derecho ni el papel del ciudadano medio en relación con ellos, ni el lugar que ocupa el individuo como sujeto moral, ni su dignidad ni autonomía²⁴.

Conviene no desnaturalizar el contenido y el mensaje de Antígona, adscribiéndole planteamientos claramente anacrónicos. La mirada, desde el presente, debe estar sometida a ciertas reglas de contextualización si queremos ser fieles al objetivo que el autor pretendió. La gran aportación de Sófocles, me parece, se encuentra en situar la conciencia moral de Antígona en un lugar prevalente sobre el poder político ilimitado y sin controles y las leyes de la ciudad que no son justas. Nada más humano, vivo y auténtico que ese conflicto en el cual la ética juega un papel superior al puro interés, lo útil, lo oportuno, lo seguro o lo que no nos incomoda. De ahí que la valentía y la determinación de nuestra heroína se gane, enseguida, nuestra simpatía. Antígona sigue siendo una buena razón, y no solo un buen pretexto, para luchar contra las injusticias.

¿UNA LECTURA FASCISTA DE ANTÍGONA?

Pero no todos los estudiosos han visto así el personaje de Antígona. Deseo ahora referirme a una lectura, y por supuesto interpretación, del personaje de Sófocles que rompe con la visión tradicional. Se debe a la pluma de Antonio Tovar, eminente intelectual falangista en el momento de su elaboración, uno de los ideólogos del Régimen franquista, nacido de la sublevación militar del 18 de julio, en su época más fascista y pronazi y catedrático en la Universidad de Salamanca²⁵.

Hay datos en la interesante biografía intelectual y política de Antonio Tovar que resultan esenciales para conocer y entender la cultura y las ideas en la

²⁴ Sigue teniendo interés la lectura del libro de Mondolfo R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, principalmente pp. 383 y ss.

²⁵ Antonio Tovar (Valladolid 1911 - Madrid 1985). Había ampliado estudios filológicos en París y Berlín, pensionado por la Junta para Ampliación de Estudios (1936). Doctor por la Universidad Central en 1941. Catedrático de Filología Latina en la Universidad de Salamanca (1942-1965), de la que fue Rector entre 1951-1956, coincidiendo con la etapa aperturista de Joaquín Ruíz-Giménez como Ministro de Educación Nacional. Profesor en la Universidad de Tübingen entre 1967 y 1979. Paralelamente ocupó cargos políticos, desde el comienzo de la Guerra Civil en el aparato de propaganda del franquismo, Consejero Nacional del Movimiento (1939-1957), subsecretario de Prensa y Propaganda (1940-1941). A finales de los años cincuenta se desvincula del Régimen franquista y en 1965 solicita la excedencia en la Cátedra, ejerciendo la docencia en Estados Unidos y Alemania hasta su jubilación. Ver Rodríguez Puértolas J., *Historia de la literatura fascista española*, Akal, Madrid, 2008, tomo I: pp. 382 y ss. y tomo II: pp. 909 y ss.

España de la Dictadura franquista. Lo mismo que surgen incómodos interrogantes acerca de su compromiso político y su compatibilidad con el trabajo intelectual. Como en el caso de otras personalidades de esta época, a las que le unió amistad, convicciones morales e ideales políticos, piénsese en Dionisio Ridruejo, Pedro Laín Entralgo o, un poco más distanciado, Joaquín Ruíz-Giménez, tuvieron evoluciones personales y políticas importantes, que les alejaron de sus planteamientos iniciales y les abrieron a posturas de pluralismo democrático.

En el ejemplo de Antonio Tovar sorprende cómo un muchacho que durante la Segunda República había pertenecido a la F.U.E. (Federación Universitaria Escolar) y de ideas socialistas en su ciudad natal (Valladolid), vuelve de Alemania (donde la J.A.E. le había becado en 1936) “convertido” al nacionalsocialismo y representando durante la Guerra Civil y la Segunda Guerra Mundial el papel más proalemán del grupo de intelectuales falangistas²⁶.

Valgan dos ejemplos al respecto: su folleto publicado en 1936 con el título *El Imperio de España*, ampliado y convertido en libro, con el mismo título, en 1941²⁷ y el texto de la Conferencia impartida en febrero de 1953, siendo Rector de Salamanca, en la inauguración de la *Tribuna José Antonio*, de la Guardia de Franco, que lleva por título *Lo que a la Falange debe el Estado*²⁸.

Antonio Tovar forma parte del grupo fundador de la revista *Escorial*, una publicación notable y de calidad²⁹, creada en 1940 por los mejores intelectuales falangistas con los que contaba el Régimen, antiliberal y al servicio del Estado fascista. Hablar de *falangismo liberal*, referido a este grupo y en esta época es un sinsentido y puede llevar a la confusión de atribuir lo que evolucionaron y presentaron posteriormente a lo que fueron y presentaron en esa época³⁰. Aun-

²⁶ Ver Trapiello A., *Las armas y las letras. Literatura y guerra civil (1936-1939)*, Destino, Barcelona, 2010, pp. 307, 308 y 590; y Juliá S., *Historia de las dos Españas*, Taurus, Madrid, 2004, pp. 321 y 330.

²⁷ Ver Saz Campos I., *España contra España: los nacionalismos franquistas*, Marcial Pons, Madrid, 2003, pp. 199 y 204.

²⁸ Ver Juliá S., *Historia de las dos Españas*, op. cit. pp. 418, 419 y 533; y Gracia J., *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Anagrama, Barcelona, 2004, p. 367.

²⁹ Ver Díez E., *Pensamiento español. 1939-1973*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1974, pp. 27 y ss.

³⁰ Creo que no les falta razón, sobre lo inadecuado de la expresión *falangismo liberal*, a Gracia J., *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, op. cit. pp. 218, 242, y 277 y a Juliá S., *Historia de las dos Españas*, op. cit. pp. 333, 347 y 350. Ver también la referencia a este punto en los trabajos de José Álvarez Junco, José-Carlos Mainer y Pedro Carlos González Cuevas incluidos en *La mirada del historiador. Un viaje por la obra de Santos Juliá*, José Álvarez Junco y Mercedes Cabrera (eds.), Taurus, Madrid, 2011, pp. 214, 236 y 306, respect.

que quizá José Luis López Aranguren, impulsor de la expresión, se estuviera refiriendo a un sentido más cultural o filosófico que político del término *liberal*³¹.

En todo caso, para tener una visión más completa del asunto, conviene recordar el dato de que en 1963 aparece un panfleto, parece que ideado en algún Ministerio, titulado *Los nuevos liberales. Florilegio de un ideario político*, cuyo objetivo es denigrar la evolución política posterior de este grupo formado por Dionisio Ridruejo, Pedro Laín Entralgo, Santiago Montero Díaz, José Luis López Aranguren, José Antonio Maravall y Antonio Tovar. El librito, en general insultante, viene acompañado de textos y fotos de su época falangista o, en general, franquista³².

El artículo *Antígona y el tirano, o la inteligencia en la política* aparece en la revista *Escorial* en 1943 (número 27, pp. 37-56), aunque fechado en junio de 1942. Unos años más tarde, en 1960, se convierte en el primer capítulo del libro *Ensayos y peregrinaciones*³³. Antonio Tovar señala al comienzo de su trabajo que no va a ocuparse del tema de la entrada de los intelectuales en la política, sino de «*la relación de la inteligencia misma, de la razón misma, con el manejo de los hombres*», partiendo, asimismo, del presupuesto de que la política gira entre los dos polos de «*la razón revolucionaria y con la piqueta limpiadora, y la vida espontánea, rica y llena de excrecencias*». Esta exposición introductoria nos lleva a la siguiente consecuencia: «*el revolucionario, desde estos supuestos, se lanza a intervenir en el pastoreo de hombres, o política, confiando en la inteligencia; el reaccionario desconfía de la razón y actúa en un mundo de tabús, lleno de miedo a intervenir en lo que él considera misteriosas fuerzas vitales*»³⁴.

El análisis y valoración que A. Tovar hará de la tragedia de Sófocles discutirá, pues, en el marco de la lucha entre reacción y razón.

Una vez conoció el desarrollo de *Antígona* y admitiendo que no es insignificante que Sófocles titulara una tragedia con el nombre de la heroína, que se convierte así en su protagonista, A. Tovar da el paso de identificar a *Antígona* «*con las tendencias tradicionales, religiosas, irracionales, reaccionarias*», mientras que

³¹ López Aranguren J.L., *Qué son los fascismos*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1976, pp. 64 y ss. y Muguerra J., “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión (Encuentro con José Luis L. Aranguren)”, en *Retrato de José Luis L. Aranguren*, E. López Aranguren, J. Muguerra y J.M. Valverde (eds.), Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1993, pp. 75 y 76.

³² Ver, al respecto, Martín Gijón M., *Los (anti)intelectuales de la derecha en España. De Giménez Caballero a Jiménez Losantos*, R.B.A., Barcelona, 2011, pp. 298 y ss.; y Gracia J., *La vida rescatada de Dionisio Ridruejo*, Anagrama, Barcelona, 2008, pp. 264 y 265.

³³ Tovar A., *Ensayos y peregrinaciones*, Guadarrama, Madrid, 1960, pp. 15 y ss. Las siguientes citas del trabajo se hacen por este libro.

³⁴ Tovar A., *Antígona y el tirano, o la inteligencia en la política*, op. cit. pp. 17 y 18.

hará lo mismo con el tirano Creonte, pero arrojándole con las razones inversas, «razones revolucionarias, irreligiosas, moralistas, modernas». Creonte representa la fuerza destructora de la inteligencia, las normas de una nueva moral política, opuesta a la vieja religión «supersticiosa e irracional». Por ello Sófocles resaltará el valor moral del castigo que sufre Creonte, por su falta de medida, por ser una víctima de su propia *hybris*: la ley es la voluntad del tirano. Además Creonte identifica esta ley con la ley de la ciudad. Por ello el castigo a Antígona no es otra cosa que el cumplimiento de la ley; este cumplimiento conlleva un objetivo esencial para la ciudad: impone el orden y evita ese mal mayor que es la anarquía. No hay duda de que Creonte está convencido de que «gobierna por el bien del pueblo, para el cumplimiento de “las leyes de la ciudad” que él mismo ha fijado por escrito». En cambio, Antígona se mueve en otras dimensiones y convicciones no racionales, sino «inexplicables voces interiores e indicaciones de los muertos de la familia». El choque entre valores encontrados es inevitable. Pues, «si Creonte piensa en la ley racional, en la suprema convivencia de la ciudad, ella siente que por encima de todas las ordenanzas racionales, mucho más fuerte que las leyes humanas, que Creonte quería escritas, está la ley de los muertos, las obligaciones de la sangre, las misteriosas leyes no escritas, por las que ella daba su vida»³⁵.

El reaccionario, destaca A. Tovar, opta por los dioses frente a la ciudad, «resiste», «prefiere llevar la contraria». Antígona es un buen ejemplo. Por otro lado, Creonte, representación del tirano, «vive en una religión mucho más moderna, lógica y artificial. Su preocupación mayor es conectarla con la ética, suprimir de ella el divino capricho, la gracia, la arbitrariedad, la falta de humana lógica»³⁶.

Tovar ha descrito en su trabajo el irremediable conflicto entre el carácter de la heroína y el del tirano, sus diferentes actitudes políticas, su realización práctica del ideal de la reacción frente al de la revolución. Nuestro autor, además, está deseoso de tomar postura, aunque inmediatamente nos advierte de que no se va a inclinar «hacia uno de estos dos esquemas puros de reacción y revolución». El motivo está claro: ese enfrentamiento de actitudes «da precisamente claridad para entender esta mezcla de una y otra cosa, que en toda política irremediablemente existe»³⁷.

³⁵ *Op. cit.* p. 26.

³⁶ *Op. cit.* p. 29.

³⁷ *Op. cit.* pp. 32 y 33. El párrafo completo dice así: “Nuestro juicio de la revolución y la reacción nos da precisamente claridad para entender esta mezcla de una y otra cosa, que en toda política irremediablemente existe”.

En la versión original del artículo publicado en 1943, en el núm. 27 de *Escorial*, p. 53, leemos: “Nuestro juicio falangista de la revolución y la reacción, bien forjado en nuestra doctrina fundacional, nos da precisamente claridad para entender esta mezcla de una y otra cosa, que en toda política irremediablemente existe”. Ver Gállego F., *El Evangelio fascista. La formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*, Crítica, Barcelona, 2014, pp. 650 y ss.

Sin embargo, no tiene reparos en admitir que: *«por encima de los defectos de Creonte, del mal papel que le toca hacer, si tenemos alguna inquietud política, no podemos ponernos del todo en contra suya»*³⁸. Este añadido, con mayor enjundia que una simple matización, no nos permite concluir que para A. Tovar la inclusión de la inteligencia en la política significa tomar partido, de manera exclusiva, por Creonte. No. Su postura es mucho más rica e interesante, aunque quizá excesivamente condicionada por la actualidad política de ese momento inmediatamente posterior al final de la Guerra Civil y por la implicación de A. Tovar con la ideología y con el régimen político de los vencedores en ella.

A. Tovar no se expresa aquí como un simple militante del sector del falangismo más próximo al nacionalsocialismo, sino como un ideólogo insigne del naciente Estado franquista. Por ello es muy importante leer entre líneas y muy despacio. Su recomendación de introducir la inteligencia en la política no significa solamente revolución, es también reacción. Lo dice de manera muy clara: *«ante el dilema que nos da a escoger o lo uno o lo otro, o este o aquel de los dos extremos en trágico conflicto, tenemos que atrevernos a responder: ¡Lo uno y lo otro!, sin prescindir de nada»*³⁹.

En definitiva, el trabajo de A. Tovar no contiene, literalmente, como Julio Rodríguez Puértolas ha señalado, *«una interpretación fascista de la obra de Sófocles, en que defiende al tirano Creón y critica a la heroína»*⁴⁰, sino una expresión de la ideología del nacionalcatholicismo con todas las peculiaridades del fascismo español del momento.

Hay en el interesante artículo de A. Tovar una propuesta de ética política, expresada en sus dos últimos párrafos. En uno nos dirá que el secreto de la buena política consiste en saber conjugar en uno la razón revolucionaria con las tendencias vitales, y utilizar la primera, *«si es necesario violentamente, para empujar las segundas»*. Y en las líneas finales reafirmará: *«al fin y al cabo, en la suprema conciliación, en la evitación de tragedias, está la verdadera clave de toda política. Nuestra historia de España moderna, tan rica en formidables tragedias nacionales, es la prueba más grande de que lo que nos ha faltado durante siglos ha sido precisamente eso»*⁴¹.

³⁸ Tovar A., *Antígona y el tirano, o la inteligencia en la política*, op. cit. p. 33.

³⁹ Op. cit. p. 34.

⁴⁰ Rodríguez Puértolas J., *Historia de la literatura fascista española*, op. cit. p. 913.

⁴¹ Tovar A., *Antígona y el tirano, o la inteligencia en la política*, op. cit. p. 35.

CONCLUSIÓN

El haber traído aquí en un trabajo sobre la relación entre el imperativo de la disidencia de Javier Muguerza y la Antígona de Sófocles, interpretada por Antonio Tovar, en un importante trabajo fechado en 1943 y vuelto a publicar en 1960 (las fechas no pueden soslayarse), no solo ha querido homenajear al primero sino recordar al segundo y al tercero. Junto con ello, el contenido del artículo de Antonio Tovar nos recuerda que el imperativo de la disidencia puede albergar motivos y objetivos bastante diversos y que quizás no todos valgan igual. El papel de Antígona puede ser visto ora como la defensa de una ética reaccionaria, tradicional e irracional, ora como la defensora de un derecho a disentir de las órdenes injustas del poder político.

Finalmente, sirva este trabajo como evocación dirigida a todos los que de buena fe, en la España de los años treinta y cuarenta, defendieron ideales que hoy nos parecen inadmisibles y a los que no se les puede negar el derecho a evolucionar políticamente, de forma sincera, desde la supuesta autoridad de un Tribunal impecable e implacable, ocupado, a veces, en España por una derecha fundamentalista y por una izquierda, paradójicamente, estalinista. Antonio Tovar es un buen ejemplo de ello y de cómo los libros retratan a su autor. En la Nota previa a la Edición en Alianza Editorial, 1984, de su brillante libro *Vida de Sócrates*, señaló que «el libro habla por el joven autor de 1947». También *Antígona y el tirano, o la inteligencia en la política* habla por el joven autor de 1942. José Carlos Mainer ha escrito, en *Falange y literatura*, a propósito de *Vida de Sócrates*, que «nunca se expresó en España el hálito de una posible filosofía fascista con la autenticidad que Tovar puso en estas páginas»⁴². Aun aceptando que esa apreciación sea, en lo general, adecuada no olvidemos que los trabajos de Antonio Tovar sobre el mundo clásico griego (a los que se puede añadir *Un libro sobre Platón*, 1956) son un retrato fidedigno de una época que nos es más próxima en actitudes heredadas de lo que generalmente pensamos.

BIBLIOGRAFÍA

- Díaz, E., *Pensamiento español. 1939-1973*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1974.
- Fernández, García E., *Entre la razón de Estado y el Estado de Derecho*, Dykinson, Madrid, 1997.
- Gallego, F., *El Evangelio fascista. La formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*, Crítica, Barcelona, 2014.

⁴² Mainer J.C., *Falange y literatura*, R.B.A., Barcelona, 2013, p. 147.

- Gil, L., Presentación a *Antígona* de Sófocles, Labor, Barcelona, 1975.
- Muguerza, J., “Sobre el exceso de obediencia y otros excesos”, en *Doxa*, núm. 4, Alicante, 1987.
- González Vicén, F., “La obediencia al Derecho”, en *Estudios de Filosofía del Derecho*, Ed. Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna, La Laguna, 1979.
- Gracia, J., *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Anagrama, Barcelona, 2004.
- Gracia, J., *La vida rescatada de Dionisio Ridruejo*, Anagrama, Barcelona, 2008.
- Gutmann, A. y Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la Estética*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 2007.
- Juliá, S., *Historia de las dos Españas*, Taurus, Madrid, 2004.
- López Aranguren, J.L., *Qué son los fascismos*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1976.
- Mainer, J.C., *Falange y literatura*, R.B.A., Barcelona, 2013.
- Martín Gijón, M., *Los (anti)intelectuales de la derecha en España. De Giménez Caballero a Jiménez Losantos*, R.B.A., Barcelona, 2011.
- Mondolfo, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.
- Muguerza, J., *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Argés, Madrid, 1998.
- Muguerza, J., “La alternativa del disenso”, en *El fundamento de los derechos humanos*, edición preparada por Gregorio Peces-Barba, Debate, Madrid, 1989.
- Muguerza, J., “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión (Encuentro con José Luis L. Aranguren)”, en *Retrato de José Luis L. Aranguren*, E. López Aranguren, J. Muguerza y J.M. Valverde (eds.), Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1993.
- Muguerza, J., “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (una intrusión en un debate)”, en *Sistema*, núm. 70, Madrid, enero 1986.
- Orsi, R., “El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles”, Plaza y Valdés y CSIC, Madrid, 2007.
- Rodríguez Adrados, F., “Religión y política en la Antígona”, en *Revista de la Universidad de Madrid*, núm. 13, 1964.
- Rodríguez Adrados, F., *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Alianza Universidad, Madrid, 1997.
- Rodríguez Aramayo, R. y Álvarez, J.F. (eds.), *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Plaza y Valdés, Madrid-México, 2006.
- Rodríguez Puértolas, J., *Historia de la literatura fascista española*, Akal, Madrid, 2008.

- Saz Campos, I., *España contra España: los nacionalismos franquistas*, Marcial Pons, Madrid, 2003.
- Sénellart, M., *Machiavélisme et raison d'État*, Presses Universitaires de France, París, 1989.
- Sófocles, “*Antígona*”, en *Tragedias*, introd. de José S. Lasso de la Vega, trad. y notas de Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 1998.
- Tovar, A., “*Antígona y el tirano, o la inteligencia en la política*”, en *Ensayos y peregrinaciones*, Guadarrama, Madrid, 1960.
- Trapiello, A., *Las armas y las letras. Literatura y guerra civil (1936-1939)*, Destino, Barcelona, 2010.
- VV.AA., *La mirada del historiador. Un viaje por la obra de Santos Juliá*, José Álvarez Junco y Mercedes Cabrera (eds.), Taurus, Madrid, 2011.

V

MELODIAS IUSFILOSÓFICAS

Concordia discorde y legitimidad democrática

Discordia concords and democratic legitimacy

ELÍAS DÍAZ

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN. El debate y diálogo en la filosofía moral se hace aquí radicar en la dualidad entre *concordia discorde* –posición que asume de modo preferente el autor de este artículo– y *discordia concorde*, defendida siempre con insistencia por nuestro Javier Muguerza. En la primera formulación lo substantivo es la concordia, la continua reconstrucción de los plurales consensos; en la segunda lo substantivo es la discordia, el insuprimible disenso, el imperativo de la disidencia. Las dos actitudes se consideran aquí necesarias y la comunicación, el puente, entre ellas teórica y prácticamente viable. Tal diálogo enlaza a su vez, en el trasfondo de la filosofía kantiana, con respectivamente las formulaciones universalistas y las individualistas (polémica aquí entre Ernesto Garzón Valdés y Javier Muguerza), con prevalencia hacia la objetividad de las normas morales o la autonomía de la persona individual, del ser humano como agente moral. En el paso, que en estas páginas se subraya, desde la filosofía moral a la filosofía jurídico-política se concretan las dificultades y las aportaciones propias de la *legitimidad* democrática, de su institucionalización en la *legalidad* del Estado de Derecho y de la *legitimación* fáctica ofrecida (o no) por la sociedad civil. Desde ahí se explicita la crítica a la actual cuestión secesionista catalana y se propone como alternativa positiva, para el mejor desarrollo del Estado de Derecho

y la reforma constitucional española, la vía precisamente compuesta por la potente triada de un Estado social, laico y federal.

Palabras clave: Consenso, disenso, universalismo, individualismo, legitimidad, legitimación, Estado de Derecho, secesionismo, Estado social, Estado laico, Estado federal.

ABSTRACT. The following is a debate and a dialogue in moral philosophy which revolves around the duality between harmonic disagreement –the stance taken by the author– and disagreement in harmony– the position that has been persistently taken by Javier Muguerza. In the former formulation what is substantive is harmony, the ongoing reconstruction of a plurality of agreements; in the latter, what is substantive is disagreement; the unavoidable discrepancy, the imperative of dissent. Both attitudes are considered necessary, and its interconnectedness, its bridging, as something theoretically and practically feasible. This dialogue is linked to Kantian philosophy, in its universalistic and individualistic interpretations held respectively by Ernesto Garzón Valdés and Javier Muguerza. In this essay I defend the objectivity of moral norms and the autonomy of individuals, of human beings taken as moral agents. When moving from moral to legal and political philosophy, a transition that is high-

lighted throughout these pages, we witness the difficulties of democratic legitimacy – but also its contributions, the way in which it ultimately turns into the legality of the rule of Law and social legitimacy, whether it is actually given by civil society or not. With that being argued, it is assessed the current Catalanian crisis. As a way of deepening the rule of law and the unavoida-

ble constitutional reform, I advocate for the powerful triad of the Welfare State that is also secular and federal.

Key words: Consensus, dissent, universalism, individualism, legitimacy, legality, legitimization, rule of law, secession, welfare state, social, secular and federal state.

Llegados a estas alturas (o bajuras) de nuestra vida –me refiero a Javier Muguerza y a mí mismo–, en estas páginas de muy entrañable homenaje al sabio amigo y querido colega en su ochenta cumpleaños, confieso que ahora ya no pretendo (no podría) introducir ingredientes nuevos en estos viejos y tan decisivos asuntos de carácter ético, político y jurídico. Ahí estarán como posible complemento de ello todos mis anteriores papeles. En consecuencia seguiré de entrada solidarizándome con él en la fórmula de la *concordia discors*, que –dice aquel– cabría tanto traducir por concordia discorde cuanto por discordia concorde. En mi caso, aunando otras observaciones críticas, preferiría la primera traducción, conociendo que él siempre ha optado más radicalmente por la segunda. Pero esa preferencia mía no impide de todos modos que sea discrepante con su “asimetría entre disenso y consenso”, aunque ello conlleve serlo también con nuestro tan prestigioso y tan recordado común maestro Felipe González Vicén. En cambio, pienso que, entre otros participantes en la polémica, Gregorio Peces-Barba, Manuel Atienza, Eusebio Fernández o Ernesto Garzón Valdés (este con reservas en otros importantes puntos) estarían más próximos a aquella “concordia discorde”, sustantiva concordia, que a la “discordia concorde”, sustantiva discordia. Una buena filosofía crítica creo que, en todo caso, podría hacer de válida conjunción y articulación entre ambas posiciones.¹

Pero que conste de entrada que Javier Muguerza y quien esto escribe fuimos ya persistentes disidentes (en la senda de gentes más esforzadas y hasta heroicas) frente a aquella infame dictadura del general superlativo Francisco Franco y sus numerosos fervientes acólitos. Lo fuimos al principio casi siempre por separado en acciones concretas de protesta en el mundo intelectual y universitario, para después encontrarnos definitivamente juntos en las deten-

¹ Reenvío como base de estos debates a la obra colectiva, con esos y otros concordantes o discrepantes autores de la edición preparada por Gregorio Peces-Barba, *El fundamento de los derechos humanos*, con participación especial de Javier Muguerza sobre *La alternativa del disenso*, Madrid, Editorial Debate, 1989. También, recordando la nómina de la bibliografía posterior sobre este tema en nuestro país, diferenciando asimismo entre la objeción de conciencia y la desobediencia civil, pp. 102-111 y la nota 16 (p. 105) de mi último libro *El derecho y el poder. Realismo crítico y filosofía del Derecho*, Madrid, Dykinson, 2013.

ciones y confinamientos producidos por la declaración del “estado de excepción” de 1969. Aceptábamos, por mor de la unidad de la oposición, ser tomados incluso como “compañeros de viaje” del partido así entonces más hegemónico (PCE): Javier, discípulo del profesor José Luis Aranguren, iba siempre como más independiente y ya como coherente liberal-libertario (ambas dimensiones en su mejor expresión), mientras que quien les habla (quien escribe) se encauzaría enseguida (también por influencia del profesor Enrique Tierno Galván) por las vías de la socialdemocracia, en aquel tiempo socialismo democrático. Y añadiría que también en la democracia actual los dos mantenemos –así lo creo– común vigilante actitud crítica y de disenso ante situaciones públicas inadmisibles en ella: tanto las de carácter socio-económico (desigualdades o corrupciones) como las de carácter jurídico-político (degradación de las instituciones y hasta del mismo Estado de Derecho). Si bien, me parece, contribuyendo ambos y de modo coherente (conjunción libertaria y socialdemócrata) a una mayor y más básica actitud de adhesión y de consenso para fortalecer y hacer más auténtica esa democracia y la sociedad civil (con sus nuevos movimientos sociales) en constantes procesos –pienso yo– de homogeneización crítica.²

Yendo más allá de estas fácticas, empíricas posiciones nuestras (o de otros, o de todos) por lo que se refiere a ese correlativo respaldo teórico, de lo que aquí antes y ahora se trata (junto a otras cosas conexas) es de los problemas de la legitimidad jurídico-política y del fundamento moral, último, de las tales posiciones prácticas y de las tales alegadas teorías de carácter democrático. En conversación con Ernesto Garzón Valdés, enlazando con lo anterior, Javier Muguerza tras mantenerse firme (¿firme perplejidad?) en la prevalencia del disenso, subraya en relación con esa su propuesta final así calificada como de “fundamentación disensual”: “A Garzón Valdés no le hace demasiado feliz que esta última se resuma bajo la fórmula de la *concordia discors*, que –vuelve a recordar

² Para el respaldo, fundamento, teórico de aquella praxis ante la dictadura ahí están todos los escritos de Javier Muguerza en aquellos años, en especial los agrupados en *La razón sin esperanza (Siete trabajos y un problema de ética)*, Madrid, Taurus, 1977; tercera edición, Teoría cum Praxi, CSIC y Plaza y Valdés, 2009. Con datos y signos personales de esa perspectiva de acción véase Pablo Rodenas Utray, *Javier Muguerza en Canarias (El legado de una lección moral)*, en la edición de dicha Universidad, Acto de investidura como Doctor Honoris Causa, 2007, pp. 63-75 y 81-95. Por lo que a mí mismo se refiere, permítame mencionar en ese respaldo teórico de aquellas disidencias políticas, mi libro *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1966. Y ya en democracia, de Javier Muguerza, desbordando pero en continuidad de fondo con las anteriores condiciones, tenemos la imprescindible filosofía ética, política (y jurídica) de sus *Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, subtítulo de su gran obra *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990, amén de otros escritos (junto al citado aquí en la nota anterior) todavía no publicados pero por todos muy esperados. Para esa posible y compleja conjunción liberal-libertaria y social-demócrata reenviaría yo al cap. II.3 de mi libro de 1990 *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*.

aquel— cabría tanto traducir por «concordia discorde» cuanto por «discordia concord» y que ha caracterizado —señala abriendo la vía al debatido tema de la universalidad— como lo más lejos que muchas veces cabe ir en los diálogos humanos, así como lo menos con lo que, en todo caso, se habrían estos de contentar”. Importante aseveración, a mi juicio, también al hablar de moral.

En efecto, Garzón Valdés con atendibles argumentos había objetado: “Muguerza parece sentirse más atraído por la negación que por la afirmación. Su insistencia en la formulación negativa del imperativo categórico es una prueba de ello. La cuestión es saber —dice aquel— si esta formulación negativa tiene alguna relevancia conceptual. Creo que no”, contesta rotundo Garzón Valdés. Y añade: “Dado el carácter negativo del disenso, éste está siempre referido a un consenso previo; su calidad ética habrá de depender de la calidad ética de lo negado”. Asimismo: “Es interesante tener en cuenta que a lo que aspira el disidente es que los demás lleguen a un consenso acorde con su disidencia. La situación final a la que aspira es el consenso. En este sentido, el disenso es una actitud transitoria enmarcada en dos consensos el que se niega y el que se desea lograr”. (...) “Pero, si esto es así, a la pregunta acerca de cuál es la relevancia moral del disenso sólo se puede dar respuesta si se sabe contra qué consenso previo se dirige y cuál es la calidad moral del disenso. Y así —concluye— como la calidad moral del consenso no puede ser referida al consenso mismo, lo mismo sucede con el disenso”.³ También, entre otros, Eusebio Fernández disiente del disidente escribe: “lo que el profesor Muguerza denomina fundamentación negativa o disensual de los derechos humanos no es una fundamentación, sino un intento de explicar la génesis de los derechos humanos” (...) “La denominada por él fundamentación negativa o disensual no es una verdadera fundamentación, sino el dato antropológico o social previo a partir del cual pretendemos elaborar buenas razones que sirvan como fundamentación de los derechos humanos, con la pretensión de que los otros seres humanos las acepten y lograr así un consenso racional e intersubjetivo.”⁴

³ Javier Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos, en conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Madrid, Argés, 1998. He preferido transcribir sin más los propios textos de ambos: p. 152 para el de Muguerza, pp. 99-104 para los de Garzón Valdés.

⁴ Eusebio Fernández, *Acotaciones de un supuesto iusnaturalista a las hipótesis de Javier Muguerza sobre la fundamentación ética de los derechos humanos*, en la obra colectiva citada aquí en nota primera, p. 161. Dentro de esa importante obra habría además que mencionar, más relacionados con nuestro tema y en pluralidad de planteamientos, los trabajos de Rafael de Asís, Manuel Atienza, Jesús Ballesteros y Javier de Lucas, Victoria Campos, José Delgado Pinto, Esperanza Guisán, Francisco Laporta, Nicolás López Calera, Ángel Llamas Gascón, Reyes Mate, Gregorio Peces-Barba, Antonio E. Pérez Luño, Alfonso Ruiz Miguel e, incluso, el de Eliás Díaz intentando marcar la necesaria diferenciación, sin total ruptura ni separación, pero también evitando la frecuente confusión e identificación, entre justicia y legitimidad.

Esa correcta invocación por Ernesto Garzón Valdés a la “calidad moral” como determinante de uno u otro consenso y disenso, incluso parece ser atendida por Javier Muguerza –obviando ahora la supuesta asimetría entre ambos– en los siguientes términos: “Algún criterio –dice– tendrá que haber, por tanto, que nos permita discernir el buen del mal disenso, criterio sobre el que más adelante habremos de retornar. Pero –sigue aquel– suponiendo que nos las habemos con un buen disenso y no con uno malo, Garzón Valdés advierte que el disidente ha de aspirar a que los demás lleguen a un «consenso acorde con su disidencia». Es decir, que el disenso se endereza a la consecución final de un nuevo consenso”. Pero el individualismo ético –con sus pros y contras, mayores estas– sería, creo, la respuesta de Javier Muguerza a esa “secuencia consenso-disenso-consenso”. Parece ahí que, trabajando para sí mismo, el “buen” disidente, el “buen” individualista ético, sin obligar a nadie a seguirle, lo que extrañamente tampoco se propondría ni pretendería es llevar en modo alguno a los otros hacia ese consenso con el propio disidente: sin embargo se ocupa y preocupa por difundir su disenso y de dar las mejores razones sobre él. Decía así Javier Muguerza, reiterándose en el viejo debate, que “la obediencia al Derecho entraña la vinculación de la conciencia individual a otras conciencias individuales –manifestada, por lo menos, en el voto conjunto a la hora de elegir a los usufructuarios del poder legislativo– en tanto que la desobediencia del Derecho –donde militaría él– entrañaría más bien la desvinculación de la voluntad del individuo respecto de la voluntad colectiva, presumiblemente mayoritaria, plasmada en el Derecho”.

Junto a ello, Muguerza retoma, en efecto, la cuestión de la “calidad ética” para reafirmar su posición de fondo, abriendo así nuevos e importantes problemas sobre el universalismo moral con cuyas orientaciones en buena medida coincido. Escribe así en ese sentido (el párrafo es extenso pero inevitable): “Me refiero al criterio, si lo hay, que nos ayuda a discernir entre el «buen» y el «mal» disenso. Personalmente tengo dudas de que «el» punto de vista moral nos proporcione tal criterio, pues siempre que oigo hablar de dicho punto de vista precedido del artículo determinativo me abandono a la irresistible tentación de preguntarme quién es, esto es «quién» lo sustenta. Se me podría responder que no es nadie en particular, o que vendría a ser lo mismo, que es de «todos» en general y acaso eso es lo que Garzón Valdés quiere dar a entender cuando lo asocia a la idea de universalidad. Pero –sigue Muguerza con algo a lo que yo mismo después me referiré– por esa vía me malicio que volveríamos a internarnos en el pantanoso territorio de los consensos más o menos unánimes o mayoritarios, hipotéticos o fácticos y demás. Más prometedora parece su asociación a la idea de «imparcialidad» asimismo –dice– sugerida por Garzón Valdés, que es una

asociación que nos ahorra los problemas de cuantificación pero no, en cambio, el de la idealidad del punto de vista moral, tradicionalmente asociado a esa otra hipótesis de grueso calibre que fue en su día la del Espectador Imparcial, eso es aquel que, para serlo, tenía que distanciarse hasta salirse del planeta, cuyos habitantes podrían preciarse de cualquier cosa menos merecer el calificativo de imparciales”. Concluye así Javier Muguerza en este punto: “Pero si de lo que se trata, en ese extraño tipo de teorías que son las de la ética, no es de describir a los seres humanos con los favorecedores rasgos del Espectador Imparcial, sino de «prescribirles» que actúen imparcialmente lo mejor será dirigirles tal prescripción a ellos en concreto y olvidarnos del Espectador Imparcial”. Obvio –a mi juicio– que esa su conclusión en pro de los «seres humanos» como «prescriptores» y decididores implica importantes derivaciones positivas –no siempre consecuentemente aprovechadas por aquél– que tienen mucho que ver con los problemas de legitimidad (derechos humanos, sistemas políticos democráticos) y también, con los más complejos de teoría de la justicia (universalismo y fundamentación moral).⁵

Estas justificadas críticas al Espectador Imparcial estaban ya con toda su dureza y significación –recuérdese– en *La razón sin esperanza*, de 1977. Escribía allí aquel: “No hay que añadir que el sesgo político que acaba de adquirir nuestro discurso nos obliga definitivamente a cambiar de continente. Esto es, se impone abandonar el mundo enrarecido que servía de morada al Preferidor Racional (y a su teratológica parentela: el Espectador Imparcial, el Observador Ideal y cuales quiera otros vicarios suyos, hieráticos pobladores todos ellos de un Museo filosófico de Figuras de Cera) pasando de una vez a transitar con nuestra problemática por el mundo cálido y turbulento de la *historia*”. Este subrayado por él, la historia, “nos lleva ahora a retomar –dice– una cuestión pendiente, la de la conexión entre relativismo e historicismo, que dejamos planteada más arriba sin prejuzgar allí si no hay otro relativismo que el historicista ni si todo historicismo tendría que ser relativista. No es, finalmente, casual –señalaba Javier Muguerza en y para aquellos años (setenta), finales de la dictadura, comienzos de la transición– que todas estas reflexiones vengan a suscitarse dentro del marco de una confrontación entre filosofía analítica y marxismo, nada infrecuente y hasta crónica en la filosofía española del momento al igual que en la de otras latitudes”. A la búsqueda o en la senda de esa su propia, ya mencionada y nunca

⁵ Obra citada en la nota tercera de este escrito, pp. 125 y 133-136 para estos textos (habrá otros) de Javier Muguerza en alguna condescendiente concordancia con Garzón Valdés pero con mayores discrepancias de fondo (no siempre claras) referidas sobre todo al tema del universalismo moral y con las que yo coincidiría más. A confrontar con Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza, Antonio Valdecantos (compiladores) *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995.

cerrada ubicación, no olvida aquel concretarla en su querencia más permanente y preferida: “Y de ahí –escribe– que el anarquismo, dicho sea a la manera de un inciso, constituya un sugerente tema abierto a la reflexión de los escasos liberales que queden en el mundo y que deseen honradamente seguir siéndolo”. Pero su adhesión a esa noble causa libertaria le lleva a sublevarse en toda justicia y razón frente a un “anarquismo que, desgraciadamente, tampoco se halla a su vez libre de la ambigüedad, como permite apreciarlo esa irritante muestra de «anarquismo de derechas» que es el tan celebrado libro de Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, 1974”.⁶

Con tales merecidas burlas al Espectador Imparcial y a sus vicarios familiares estaría del todo concorde Garzón Valdés (yo también). Pero subsistirían, claro está, otras discordancias incluso fundamentales entre ellos –principal la tensión entre universalidad y autonomía, con la primera aquel, con la segunda Javier– y de las que yo participaría si bien de modo más procesual, evolutivo y hasta dual y cautelar ante tan amigos y tan sabios filósofos: tal vez Elías Díaz más cerca a pesar de todo, del siempre abierto, dubitativo, perplejo, Muguerza. Este, por de pronto, protesta de que su propuesta sea descrita por Garzón Valdés como “fundamentación disensual de los derechos humanos o, si se quiere, de la legitimidad de los sistemas políticos”, y dice: “la descripción no es incorrecta, aun cuando me apresuro a advertir que el término «fundamentación» ha de ser interpretado con generosa laxitud, lo que sin duda decepcionará a más de un fundamentalista ético, y que de cualquier modo referiría constreñir su aplicación al caso de los derechos humanos, dejando para mejor ocasión el de la legitimidad de los sistemas políticos”. Aunque “por lo demás –advierte– ambas cuestiones –la de la fundamentación de los derechos humanos y la de la legitimidad de los sistemas políticos– parecen inseparables en el tratamiento dispensado por Garzón Valdés a su propia tesis del «coto vedado». De las implicaciones –con alguna rara asimetría de aquel– se volverá a hablar aquí más adelante. Ahora la mención y la atención es para el debate sobre la fundamentación moral –como ya se indicó antes– entre autonomía y universalidad, también en referencia al mundo de la filosofía jurídica y política, dirección hacia la cual el propio debate consecuentemente lleva y que a mí más me interesa aquí.

Escribe Ernesto Garzón Valdés sobre tal tensión entre universalidad y autonomía, poniendo énfasis en la ineludibilidad y primacía sustancial de la primera (aunque sin prescindir, por supuesto, de la segunda): “Como es sabido,

⁶ Todo esto en el capítulo final de la *La razón sin esperanza*, a modo de epílogo *Últimas aventuras del Preferidor Racional*, pp. 261-267 y ss. Véanse allí las sagaces observaciones de Miguel Ángel Quintanilla (filosofía analítica y racionalidad), las críticas marxistas de Antoni Domènech o las “analytical-minded” de Victoria Camps y Luis Vega a las que, junto a otras (Jesús Mosterin), se refiere Javier Muguerza.

el acento que Kant pone en la autonomía individual ha inducido a algunos autores a pensar que «autonomía» no está vinculada a ningún deber objetivo, a ninguna norma, sino que ella misma es la creadora de deberes, normas y leyes. En la filosofía del derecho —añade— esta posición fue sustentada por ejemplo por Rudolf Laun (1935) quien, invocando a Kant, hacía depender íntegramente la validez de los deberes jurídicos de su aceptación por parte de la conciencia individual”. Frente a ello, expone enseguida su teoría general, aunque intercambiando aquí conciencia individual por intereses individuales de cada cual. Escribe así: “Pero la autolegislación kantiana contiene ya una nota de universalidad, que la distingue radicalmente de aquella que respondiese sólo a los intereses individuales de cada cual”. Y con mayor precisión subraya: “En el ejercicio de la autonomía así entendida coinciden la universalidad de la legislación moral y la voluntad individual: el sujeto empírico se convierte en sujeto moral”. Ello, asumiendo las formulaciones del imperativo kantiano según las cuales esos sujetos morales son seres racionales que “están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y a todos los demás nunca como simple medio sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)”.

Desde esa perspectiva de la filosofía moral kantiana, avisando siempre de los riesgos del reduccionismo individualista, señala en relación con las cuestiones aquí tratadas Ernesto Garzón Valdés: “Es verdad que algunos pasajes de la obra de Muguerza podrían hacer pensar que adopta una posición similar a la de Laun. Tal es el caso, por ejemplo, cuando define el individualismo ético como la doctrina plenamente kantiana —son palabras de Javier Muguerza— según la cual el individuo es la fuente de toda moralidad y por lo tanto su árbitro supremo (...), por lo que la concordia discorde ha de dejar la puerta siempre abierta al desacuerdo. La expresión árbitro supremo —vuelve Garzón Valdés— podría sugerir que el individuo no está sujeto a limitación alguna por lo que respecta a la calificación de los principios y normas como éticos. Pero esto —avisa— contradiría la definición de autonomía kantiana, que Muguerza acepta”.

Fiel (en lo que cabe, ya se sabe que Javier Muguerza siempre elogiaba, justificaba, a su “infel Aranguren”), fiel —como digo— al individualismo ético, señala aquel que su manifestación más relevante es “la capacidad del individuo para negarse a aceptar los acuerdos mayoritariamente consensuados cuando así se lo exija su conciencia, cosa que el individuo lleva a cabo haciendo uso de su autonomía moral y convirtiéndose de esta manera en disidente”. Coherente con ello añade, cotejando los “pasos” marcados por el análisis crítico de Garzón Valdés, que “el fundamento propiamente dicho de la propuesta habrá de ser buscado, finalmente, en lo que dentro de ella se da en llamar el imperativo de

la disidencia” (que no es –quiere precisar Muguerza– sino la formulación del imperativo categórico kantiano que le hace decir «obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio»”).

Son fundamentales y frecuentes los puntos en que, como no podía por menos de ser, ambos conversadores coinciden en la lectura e interpretación de Kant, haciendo siempre además meritorios esfuerzos de mutua aproximación. Así en todo lo que se refiere al reconocimiento del imperativo o principio de universalización (“obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torna ley universal”) y el imperativo o principio de autodeterminación (la voluntad, autonomía moral personal, como universalmente legisladora). Incluso Muguerza llega a escribir como “por mi parte no vacilo en conceder que, para Kant, el principio de autodeterminación presupone el de universalización y hasta se subordina a él”. Sin embargo, a renglón seguido no se resiste a explicitar discrepancias incluso en relación con Kant. Dirá así: “Pero la tensión que origina mi perplejidad al respecto tampoco se reduce, contra lo que da la sensación de creer, a la existente entre la universalidad de los principios morales y la dificultad de actuar como sujeto moral, o sea la dificultad de obrar en tanto que individuo de carne y hueso o sujeto empírico, de acuerdo con sus principios. Esa dificultad es bien real en la práctica, para qué vamos a engañarnos, –reconoce Muguerza– pero no pasa –dice– de insignificante cuando la comparamos con la dificultad teórica de dar cuenta de una serie de datos procedentes de la más elemental fenomenología moral, datos en los que tal vez Kant –sugiere aquel– no reparó lo suficiente y dejó desde luego sin explicar, como la constatación de que diferentes sujetos autónomos pueden tratar de «universalizar» y convertir en «leyes» morales «máximas» de conducta no sólo diferentes sino incluso contrapuestas entre sí, o, dicho de otro modo, que la dificultad de conciliar universalidad y autonomía en este mundo, que al fin y al cabo es nuestro mundo, parece bastante mayor que en el reino kantiano de los fines”.

Hago mías estas punzantes observaciones críticas de Javier Muguerza –yo no diría ni sabría decirlo mejor– por lo que me adhiero asimismo a la realista conclusión que, sin definirla así, obtiene de todo ello prolongando y ahondando esa vía interpretativa: “Pero me pregunto quienes podrían llegar a ser ciudadanos en ese reino cuya exigente carta de ciudadanía parece fuera del alcance del común de los mortales. Pues Kant exige nada menos que aquellos sean «seres exclusivamente racionales» para darles entrada en el reino, que concibe por lo demás como el reino de la moralidad y se me reconocerá que eso es poner la cota de la moralidad un tanto alta” (...). Y continúa: “Pero lo que sería difícil ahora es conceder que dichos seres sigan siendo seres humanos, esto es, auténticos seres morales, y cabría incluso preguntarse si Kant –osa Muguerza– no está ape-

lando en este punto a esa especie de Hombre con mayúsculas que fue el así denominado «sujeto trascendental», depositario de una Razón asimismo escrita con mayúscula. Un Hombre éste descarnado y deshuesado, paradigma de hombre sin atributos, que en ningún caso podría ser un sujeto moral por la sencilla razón de que tampoco es un sujeto empírico. Pues lo que verdaderamente se contrapondría al sujeto moral («nouménico» para Kant) no es el sujeto empírico («fenoménico» para Kant) sino ese sujeto ectoplasmático que vendría a ser el «sujeto trascendental». Javier Muguerza, invocando a Weber, se acoge a otro cercano filósofo (José M. González García) que a su vez sigue su estela: “El diálogo racional sobre valores no conduce a ningún escepticismo relativista, aunque sí puede tener un efecto antidogmático importante en la relativización de los propios postulados al enfrentarlos con puntos de vista alternativos”. Coincido con él en esa antidogmática relativización, aunque menos en su conclusión –con lo ya visto hasta aquí– acerca de que ello “nos acerca mucho más a plantear las razones de un disenso que las de un consenso valorativo”.⁷

Pienso que sorprenderá a no pocos esta lectura de Kant con la que estoy muy de acuerdo (¿sería –digo– una lectura realista crítica del idealismo?), desde genéricas posiciones que yo suelo calificar como no esencialistas sino más bien de carácter gradual, procesual, evolutivo, pero sin querer ser tampoco escépticas o relativistas, ni resignadas al no-cognoscitivismo. Posiciones que, de todos modos podrían aceptar aquel idealismo, en su mejor expresión, si esa fundamentación última fuese entendida como algo cercano a lo que sería el “ideal”, el indicador de dirección, de una muy orientadora pero siempre inalcanzable, abierta y gradual, “utopía racional”.⁸

En esas vías interpretativas habría que situar, creo, a Javier Muguerza (siempre con el imperativo de la disidencia como fundamento ético e impulso

⁷ Textos procedentes de la obra ya mencionada aquí en las anteriores notas tercera y quinta, para los de Ernesto Garzón Valdés, pp. 90-93 y para los de Javier Muguerza pp. 116-123 y 129. Releyendo ahora estas páginas mías, especialmente las últimas, veo que he abusado en ellas de la entera transcripción de largos párrafos de ambos autores. He preferido hacerlo así, y no con personales resúmenes míos, dada la complejidad de las cuestiones aludidas y el alto rigor y precisión en que uno y otro se expresan allí. Espero que sepan exculpármelo los hipotéticos lectores que, por lo demás posiblemente sean tan doctos o más como los que aquí hablan (hablamos). Por lo demás, como reza el *dictum* clásico, de todo ello “yo no sé más ni sé de nadie que lo sepa”.

⁸ Para la profundización y clarificación sobre todos esos y otros muy intrincados problemas nada mejor que la lectura completa de los trabajos, una veintena, que iban en aquella importante obra de hace diez años dirigida por Roberto R. Aramayo y J. Francisco Álvarez, *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid, CSIC y Plaza y Valdés, 2006. Igualmente, a modo de historia y sistema de la ética, los seleccionados por Carlos Gómez y Javier Muguerza como compiladores en *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

dinamizador) cuando ejerce su crítica en nuestros días a los modelos del consenso moral, más allá del mero consenso constitucional (empírico), representados, entre los más ilustres e ilustrados, por el *overlapping consensus* de John Rawls y el *rationaler konsensus* de Jürgen Habermas. Ello puede verse en las “condiciones ideales de racionalidad” de este, en la que todos los participantes en la deliberación tuvieran irrestricto acceso a ella con idénticas oportunidades de intervenir en la misma, o en el “consenso entrecruzado” de Rawls que en el fondo –resalta Muguerza– “tendría más que ver, según su propia confesión, con el modelo de la concurrencia de diferentes credos religiosos, todos los cuales podrían coexistir pacífica e indefinidamente bajo condiciones de mutua tolerancia y sin plantearse en términos excluyentes la cuestión de su respectiva verdad”. En definitiva –sigue allí Muguerza– eso “es lo que sugería el juez de la célebre «parábola de los tres anillos» de *Natán el sabio* de Lessing, quien instaba a los creyentes de las tres grandes religiones monoteístas –la judía, la cristiana y la musulmana– a proseguir su convivencia en paz y armonía, cada uno de ellos convencido de la verdad de su propia religión pero dispuesto a posponer la resolución de una cuestión tan ardua como la de «cuál de ellas sea de verdad la verdaderamente verdadera» hasta que algún lejano día un juez más sabio, que –concluye Javier Muguerza– presumiblemente habría de coincidir con el buen Dios, se digne pronunciarse al efecto”. Pero el problema es que para algunos, incluso para muchos, Dios ya se ha pronunciado para siempre según ciertas doctrinas del iusnaturalismo católico, de la *sharía* musulmana o de otros infinitos equivalentes religiosos y fundamentalistas.

Por consiguiente, considero preferible acogerlos mejor a esas siempre revisables formulaciones de la utopía racional obra de los seres humanos. El propio Muguerza, claro está, rechaza aquel modelo que “no parece haber previsto que hacer con los excluidos del consenso, entre los que se contarían, por proseguir con nuestro ejemplo –señala aquel– los agnósticos o los increyentes y no digamos los ateos”. Invoca como comprobación –obsérvese– los ejemplos empíricos, históricos o actuales, como el mismo Locke u otros teóricos de la simple tolerancia que “no acababan de hacer ascos a la idea de incompatibilizar el ateísmo con el pleno disfrute de los derechos de ciudadanía”, o también al de ciudadanos de “la Usamérica profunda actual para los cuales da lo mismo la religión que se profese pero sí, y solo sí, el interlocutor profesa alguna, debiendo en caso contrario atenerse a las consecuencias. Por suerte o por desgracia –apunta Muguerza– ningún consenso parece ser omnicompreensivo”. Pero siempre muy en su línea concluye: “Y, a falta de semejante *consensus omnium gentium*, quizás se imponga la necesidad de elaborar –en correspondencia con nuestros precedentes modelos de consenso, el modelo rawlsiano y el modelo

habermasiano en tanto que consensos morales— algún modelo de disenso”. ¿No caben puentes entre los imperativos de la disidencia y de la universalidad?

Desde ahí, Javier Muguerza lo que propone es que, tras esa críticas a Rawls y Habermas y a sus formulaciones, más o menos idealistas o epistémicas, de los consensos morales (modelo “concordia discors” incluido) “ubicables —señala aquel— en una especie de *tópos hyperouranios*, descendiéramos al mundo sublunar de los consensos constitucionales”. Es decir, desde la filosofía moral a la que hemos venido refiriéndonos más en las páginas anteriores, hasta el mundo más de seres humanos reales, según su propia terminología, o sea, hasta el mundo más terrenal de la filosofía social, jurídica y política.⁹ (En esa orientación de la relación-tensión entre derecho y moral se vería también incura, el de la relación-tensión entre política y derecho). Los iusnaturalistas más dogmáticos —numerosos en la historia, pero también hoy con mayores simulaciones—, malentendiendo esa relación y apoderándose de uno de los polos de esa tensión, tenderán a afirmar que sólo es derecho el derecho justo. Se niega así de manera absoluta o relativa la autonomía del derecho, la legalidad y la propia validez del mismo, prueba del total desconocimiento de la propia realidad, empírica y racional, del mundo jurídico y político. Derecho justo sería para cada cual el que coincida punto por punto con las creencias, los principios y los valores por el iusnaturalista implantados y/o defendidos. Por su parte, el mayor riesgo del positivismo será u olvidarse sin más de la justicia o sentenciar que ella es algo de lo que racionalmente (no cognoscitivismo) no puede hablarse ni, por tanto, (positivismo excluyente de la moral), tendría sentido alguno plantearse en su relación con el derecho. En todos los escritos o discursos de los filósofos del derecho están siempre presentes (desde siglos atrás podríamos decir) estas descripciones y prescripciones a la hora de determinar la validez —estrictamente hablando que incluye la eficacia— de los sistemas jurídicos.

⁹ El carácter de esas críticas y esa propuesta de “descenso” de Javier Muguerza hacia la filosofía social, jurídica y política, nunca ausente en su filosofía moral, se vería incrementada y fortalecida más diversamente en los últimos tiempos en nuestro país con un mayor contacto entre ellas y también con la creación, después frustrada, de una común área de tales filosofías en varias Universidades españolas. Una muy concreta visualización de tal aproximación e institucionalización se produjo en el Seminario público celebrado en la Fundación Juan March de Madrid en diciembre de 1999, con intervenciones precisamente sobre *Ética pública y Estado de Derecho*, publicadas allí mismo en 2000. Fueron dos sesiones con conferencias de Eliás Díaz y Javier Muguerza seguidas del debate con ponencias críticas a cargo de Antonio García Santesmases, Francisco J. Laporta y Carlos Thiebaut. Estas aquí últimas referencias puntuales de Muguerza están en las pp. 77-81 de dicho libro: entre la desbordante bibliografía sobre esos dos grandes nombres, mencionaría aquí los trabajos de Miguel Ángel Rodilla o Victoria Camps sobre John Rawls y de Fernando Vallespín o Juan Carlos Velasco sobre Jürgen Habermas.

A la vista de ello y de lo ya dicho en páginas anteriores me parece que nuestras posiciones –me refiero a las de Javier Muguerza y yo mismo– vienen a ser en amplia (no total) medida coincidentes. Escribe aquí aquel: “Por justas que creamos a la sociedad o la época que nos haya tocado en suerte vivir, nunca lo serán tanto que no quepa detectar en ellas injusticias y aspirar por lo tanto a convertirlas –como antes decíamos– en más justas, de suerte que de la justicia, como de la utopía –apunta bien Javier Muguerza– cabría decir, al igual que la línea del horizonte, se aleja de nosotros a medida que avanzamos hacia ella” (...) por lo que “nos impide pensar en la justicia como algo en lo que poder reposar –tras de haberla conquistado– de una vez para siempre, dando de esta manera por extinta la inapaciguable tensión entre el Derecho y la Justicia” (estas mayúsculas –lo advierto– son suyas). De acuerdo hasta aquí, pero yo le objetaría dos cosas: una, que ello no casa del todo bien –creo– con su, después, personal aceptación del “coto vedado” propuesto por Garzón Valdés; otra, el no explicitar con mayor énfasis que esas concretas conquistas justas alegadas por él, pueden haber tenido (o seguir teniendo, también aquí y ahora) por sí mismas o como impulso para otras, un muy alto valor, una valía, de carácter ético, jurídico y político, no con propensión a considerarse como algo meramente pasajero, aunque, desde luego, no lo sea como para dar extinta esa tensión permanente entre el Derecho y la Justicia. Ya decía su (nuestro) maestro Aranguren que somos los hombres (y las mujeres) quienes, en su doble sentido de orden y de justicia, “desajustamos” continuamente las cosas, públicas y privadas.

Quizás una parte (pero una parte importante) de esas nuestras disonancias y discrepancias, también con las de otros filósofos éticos, puedan clarificarse algo más, evitando frecuentes confusiones, si damos acogida a la diferenciación, no sólo semántica, entre legitimidad y justicia: por supuesto, diferenciando también la primera respecto de los conceptos de legalidad, más normativo (pero en el campo del derecho con otro carácter que en el de la ética) y de legitimación de índole más directamente empírica y sociológica. Se suele así atribuir estos tres conceptos de manera más propia y específica a la filosofía jurídica (y política a ella vinculada) mientras que en su dimensión más de fondo el que atañe a la justicia (como valor de la dignidad humana que aúna libertad e igualdad) correspondería tanto a esa filosofía jurídica, aspiración del derecho como servidor de la justicia, pero –por supuesto– de manera más exclusiva a la ética, a la filosofía moral y sin que ello suponga “prohibición” alguna para que los filósofos éticos puedan hablar también de legitimidad. Esta, la legitimidad, radicada en el campo de la axiología, supondría –por así decirlo– un escalón menor, pero siempre en necesaria proximidad respecto de la justicia con su naturaleza de mayor entidad ética. Así –creo– hablamos más y mejor de legi-

timidad respecto de cuestiones políticas (y jurídicas) con sus correspondientes valoraciones teóricas, pero que cuando allí mismo se trata de la justicia (o de la injusticia) habrá de hacerse reenviando siempre necesariamente a la ética, a la filosofía moral y sus reglas y argumentaciones, las cuales, como se señalaba en párrafos anteriores, también se muestran con sus específicos debates y discrepancias. En cualquier caso, a mi juicio, las implicaciones y complicaciones de determinar qué es la justicia (recuérdese, por ejemplo, a Kelsen) son de un grado mayor que las aludidas cuando hablamos de legitimidad (y de legalidad y legitimación) en un sentido jurídico-político, aunque siempre ambas en profunda conexión.¹⁰

Tratando, pues, de la legitimidad (incluso para entrar a fondo en la polémica sobre el sentido de las formas de “legitimación” descritas por Max Weber, carismática, histórica y racional o legal-racional) lo primero y fundamental radica aquí en la determinación de que la legitimidad democrática es quien –además de ser, a mi juicio, la más justa– se constituye e institucionaliza de modo más coherente en la formulación histórica actual, con evoluciones progresivas, del que puede y debe calificarse como Estado de Derecho. Es decir, de manera más definitoria, que el Estado de Derecho, es, y consiste en, la institucionalización jurídica de la democracia política (y moral, como añadiría no acríticamente Aranguren). Y, por tanto, que la legalidad del Estado de Derecho es, y consiste en la institucionalización jurídica de la legitimidad democrática. Se convierte así en legalidad tal legitimidad. Junto a ello hay que señalar que tal proceso se va haciendo de hecho posible en la historia y en la situación actual a medida que crece y se fortalece la fáctica empírica legitimación de tal legitimidad y de su consecuente legalidad. Conexión, pues, más aún relación sustantiva (siempre evolutiva y gradual, sin entificaciones esencialistas, no se olvide) entre Estado de Derecho y democracia: *Estado de Derecho y sociedad democrática* era precisamente el título de aquel mi primer libro aparecido en 1966, y que cumple ahora sus cincuenta años de vida activa. De tales planteamientos derivan mis recelos e incluso oposición frontal a quienes pretenden disociar e incluso en-

¹⁰ Estos diferenciados conceptos estaban ya en mi libro de 1971, *Sociología y Filosofía del Derecho* (Editorial Taurus, con varias reediciones posteriores), de modo especial en sus capítulos 10, 11, 12, 35, 39 y 43. Para algunas derivaciones posteriores y actuales, entre otros escritos, reenviaría a toda la primera parte de *El derecho y el poder. Realismo crítico y filosofía del derecho* (Madrid, Dykinson y Universidad Carlos III, 2013), donde yo también entro en concordante y disidente conversación con el amigo Ernesto Garzón Valdés: pueden verse sobre todo los capítulos cuarto “Estado democrático de Derecho. Constitución, legislación y jurisdicción” y quinto “La justificación ética de la democracia. Mayorías, minorías y derechos humanos”. Entre esas dos obras se situarían los diálogos y debates recogidos (2000) en *Ética pública y Estado de Derecho*, ya mencionados en la nota anterior y sobre los que –por sus intervinientes- habrá de volver aquí a continuación.

frentar de modo insalvable (como está ocurriendo ahora de modo impenitente en el mundo del independentismo catalán y sus asociados conscientes o inconscientes) entre, por un lado, el principio de legalidad del Estado de Derecho y por otro –se dice–, el principio democrático de la voluntad popular, separando ambos y queriendo imponer una reducción de ésta aun cuando no represente (según la vigente Constitución y la propia realidad social) más que a una parte (territorial y numérica) de dicha voluntad popular. No hay Estado de Derecho sin democracia y, a su vez, no hay democracia sin Estado de Derecho: ésta es aquí la conclusión.

En tales coordenadas, incluidas las de su carácter evolutivo y gradual ante estas decisivas cuestiones, existe –creo– básico acuerdo, concordia (en lo mayor) disorde (en lo menor), entre estos hispánicos dialogantes de filosofía moral, jurídica y política a que estoy refiriéndome explícitamente en estas mismas páginas, incluido –por supuesto– quien en otros temas propende a ser el más disidente y discrepante Javier Muguerza. Esto es así porque el Estado de Derecho se identifica, por todos es sabido, por ser “el imperio de la ley como expresión de la voluntad popular”. Y, en la cúspide de las leyes, imperio de la Constitución también producida por la cualificada voluntad popular. No todo Estado es Estado de Derecho. No basta que un Estado cualquiera produzca normas jurídicas para que sea reconocido como Estado de Derecho. También en las dictaduras existe imperio de la ley, imposición tajante de unas leyes –descontadas fáciles e inmunes arbitrariedades de todo tipo– que son creadas sin libertad alguna de expresión u oposición, de libre crítica, participación y decisión. Son, a veces, “Imperio hacia Dios”, es decir, de la Ley de Dios, cristianos, musulmanes u otros, pero que nunca proceden de una legítima soberanía popular. La protección y realización (nunca perfecta y completa) de tales derechos cívicos y de otros de carácter económico-social y cultural, junto a la lucha por las nuevas generaciones de ellos (paz, medio ambiente, demandas válidas de tantos movimientos sociales) constituyen precisamente “la razón de ser” del Estado de Derecho. Para avanzar en esa interrelación entre Estado de Derecho y sociedad democrática se hace preciso, a mi juicio, trabajar por una doble participación de esa soberanía popular, participación con libertad en las decisiones y participación con igualdad en los resultados (sanidad, trabajo, educación, vivienda...). Ambos en suficientes niveles son imprescindibles para que pueda hablarse de sociedad democrática y de su correspondiente Estado de Derecho. Y ambos están en la agenda actual de los estudiosos –quizás más preocupados por su fundamentación moral que por su realización terrenal– en torno a las exigencias y posibilidades hoy de esa forma del Estado de Derecho que es el Estado social: a mi juicio preferible al rótulo de Estado del bienestar (*Welfare*

State) que de todos modos constituye preparación valiosa y siempre abierta para la constitución de nuevas perspectivas del Estado democrático de Derecho.

Precisamente en el debate sobre la fundamentación moral de la democracia (sin duda que también con resultados de uno u otro signo sobre su realización) y a partir de la identificación de ésta y del imperio de la ley, propio del Estado de Derecho, como expresión de la voluntad popular, el problema apunta así hacia el debate sobre el criterio de las mayorías como vía más legítima, eficaz y democrática hacia ella. De acuerdo completamente con tal criterio, haría yo no obstante un par de precisiones: una primera, para ver como muy loable y necesario el consecuente respeto de los legítimos derechos de las minorías y de los posibles consensos con unas u otras de ellas; la segunda para remarcar –en las mejores aportaciones de la democracia, a la vez, participativa y deliberativa– que el “criterio de las mayorías” debiera siempre preocuparse para que, de hecho, tendiera a identificarse con el de las “mayorías con criterio”, es decir con una exigente formación humana, cívica y democrática de todos los participantes. La insistencia –lo reconozco– en tales criterios a través de palabras y escritos míos de los años en que precisamente tras la dictadura franquista intentábamos ir con grandes esfuerzos hacia todo lo contrario, es decir a la democracia, ha propiciado que amigos filósofos éticos como los tan mencionados aquí Ernesto Garzón Valdés o Javier Muguerza con frecuencia me recuerden (es de agradecer), con insistencia a su vez, acerca de la ineludibilidad de no desatender –yo no lo hacía– algo tan decisivo como es la fundamentación moral de los tales criterios políticos y jurídicos.¹¹

Así Garzón Valdés en su escrito de 2007, “Algunas consideraciones acerca del deber de obediencia del Derecho según Eliás Díaz”, me interpelaba acercándose en esto a Muguerza: “mis preguntas rezan: ¿qué criterios de corrección estaría dispuesto Eliás a aceptar con respecto al carácter necesario del deber moral de obediencia al Derecho?”. Y ahora –transcribo la pregunta clave formu-

¹¹ Reenvío como prueba de ello, entre otros escritos, a dos libros míos de aquellos años, ambos con título intencionadamente paradójico y provocador: uno, *De la maldad estatal y la soberanía popular* (Madrid, Editorial Debate, 1984), frente a los iniciales propagandistas en nuestro país del ambiguo Estado débil, economicista y neoliberal propugnado paradójicamente a escala global por los teóricos y los gobiernos de Margaret Thatcher (1979) y Ronald Reagan (1980). También, hacia la izquierda, frente a los confusos libertarios (viejos y nuevos) siempre con sus tesis de la desaparición del Estado y de la democracia representativa. El segundo de esos libros lo era de modo correlativo frente a irresponsables éticas apolíticas o directamente antipolíticas de fácil y amplia difusión precisamente por entonces: *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990. En ambos libros pueden encontrarse amplias y, creo, claras explicaciones sobre la justificación de los criterios de decisión política mayoritaria, incluidos los siempre perfeccionables de su justificación moral de que estamos tratando ahora en estas páginas.

lada en estos términos—: ¿Quién marca los límites del respeto a las decisiones mayoritarias: la propia mayoría —insinúa Ernesto— a través de una especie de “autolimitación Ulises”? “Mi respuesta —contestaba yo— es, como la de él, negativa. Desde el punto de vista moral —subrayo ese carácter moral más de fondo y más radical— no es la mayoría, tampoco la minoría, ni un solo individuo, quien marca esos límites por él buscados. Lo sería, la raíz de esos «límites», algo común a todos ellos como es el valor mismo de la autonomía ética y personal, la libertad con toda su complejidad y el ser humano como agente moral. Eso es algo —concluía yo— que por lógica —y por básica coherencia interna— no puede nunca suprimirse”. Sobre esa raíz moral, avanzaba por mi parte en esas discrepancias con aquel: “En consecuencia con lo anterior, más que hablar directamente de «límites» o «limitaciones» de la democracia y de la regla de las mayorías —como él suele hacer invocando el famoso «coto vedado»— (yendo, creo, a esa mencionada raíz y fundamento de todo ello) preferiría formularlo en términos, digamos de exigencias coherentes o, mejor de imperativos de coherencia con los mismos principios éticos y políticos que definen y justifican a la democracia. Y la raíz y fundamento de esos principios éticos —insistía allí— se expresa a mi parecer, desde esas diferenciadas —pero no enfrentadas— categorías que son la conciencia individual exigente, la libertad responsable, la autonomía personal, la autonomía moral, el ser humano como agente moral”. El imperativo de mi concordia discorde —base de la legitimidad democrática— querría hacer así de comunicación, de puente, entre el imperativo de la disidencia (Javier Muguerza) y el imperativo de la universalidad (Garzón Valdés), vista ésta siempre aquí como abierta “utopía racional”.¹²

Discrepantes en cuanto a la prevalencia de concordancia y consenso (Ernesto Garzón Valdés) o de discordia y disenso (Javier Muguerza) coinciden ambos filósofos éticos, más firme —creo— en su universalismo moral el primero que el segundo (y yo más prudente con éste) cuando de lo que se trata es de advertir de esa necesidad de fundamentación moral del criterio de las mayorías como mejor vía para la determinación de las legítimas decisiones democráticas. Escribe así Muguerza: “Pero, por lo demás, lo que sí es evidente es que el carácter mayoritario de una decisión colectiva no garantiza su racionalidad (dice aquí el autor de *La razón sin esperanza*), como tampoco garantiza —lo que para nosotros, añade, es más importante— su justicia. Y de ahí —concluye aquel con alguna obvia ambigüedad— que esa forma de consenso no unánime regido por la regla de la mayoría no tenga

¹² Reproduzco aquí los textos míos y de Ernesto Garzón Valdés que van ya argumentados en las pp. 102 y 106-109 de mi libro, citado antes aquí, en la nota décima, *El derecho y el poder. Realismo crítico y filosofía del Derecho* (2013), libro (todo hay que decirlo) poco atendido hasta ahora por los críticos (con excepciones muy eminentes): mala señal, principalmente para mí, pero puede que también para los críticos o, con seguridad, que para los dos.

otro remedio que dejar la puerta abierta a la posibilidad de disenso de individuos y grupos de individuos ante lo que, en un momento dado, consideren que es una decisión mayoritaria injusta”. Nada que objetar, por supuesto, a ese discurso moral frente a una decisión injusta impuesta sea por un solo individuo (frente a un dictador todopoderoso y eso lo había practicado aquí el propio Javier Muguerza con gran mérito), sea por una minoría (por ejemplo, la minoría de un grupo mafioso o terrorista como el de ETA en aquellos momentos) o también, desde luego, por una mayoría que y cuando produzca decisiones injustas por muy correctas que sean desde la lógica de la legalidad. Pero con todo eso no nos libramos de determinar quién desde la legitimidad democrática habrá de decidir.

Desde esa perspectiva y en este continuo debate, reenvía Muguerza a Garzón Valdés quien –dice aquel– “ha defendido la idea de que toda sociedad democrática tendría la obligación de preservar en su seno un «coto vedado» de derechos a salvo de cualquier compromiso resultante de la negociación entre sus miembros”: incluida, supongo yo, la expresada por las mayorías, también las muy grandes y legítimas mayorías como serían las expresadas por el originario poder constituyente o por la misma Constitución. “Me preguntaba seguidamente –marca el punto clave y con toda lógica Javier Muguerza– quienes habrían de trazar, en dicho caso, «las lindes de ese coto vedado». Mi respuesta –no se arredra nuestro ético amigo– era que el trazado de tales lindes corresponde a quiénes, desde la ética, ejercitan la «discordia concorde», esto es el disenso con la finalidad –acepta ahora– de reemplazar un contorno del coto ya obsoleto por otro nuevo y más amplio”. Muguerza admite la expansión del coto pero no la de su reducción, cuestión que pudiera ser muy discutible si se trata –aceptado tal coto– de la posibilidad de expulsar de él a barbaridades e injusticias desde tiempos atrás cómodamente alojados en él y fieramente defendidos por unos u otros grandes poderes. En cualquier caso concluye aquel: “Y, así las cosas, me pregunto si no serán también los disidentes los llamados –entre otras instancias, lo repito– a tomar a su cargo la vigilancia crítica del territorio frente a cualquier abuso de poder, esto es, frente al abuso de cualquier poder que lo pudiese amenazar. Pero –evitando el riesgo de “elitismo”, se cura en salud el bueno de Javier– disidentes lo somos todos y a todos, pues, nos corresponde luchar por esos derechos o el Derecho”.

Otra vez muy de acuerdo, por supuesto, ante ese buen individualismo moral frente a los “malos poderes”, un pero desde el punto de vista de la filosofía y la ciencia jurídico-política (que parece preocupar mucho menos al ético) habría que seguir preguntando: ¿cómo agrupar esas disidencias de todos? Ahí se le vuelve a introducir, a mi juicio, el contumaz, tozudo, criterio de la mayoría como más válido criterio de legitimidad y también (no absoluta e indiscutiblemente) como criterio de justicia y ética justificación. Sobre estas y otras cercanas cuestiones han intervenido con

agudeza los profesores Antonio García Santesmases, Francisco Laporta y Carlos Thiebaut, concretamente en relación con esas argumentaciones de Javier Muguerza, Ernesto Garzón Valdés y de mí mismo. El primero, García Santesmases, para denunciar el radical dominio de los poderes económicos resaltando hoy de manera explícita –cuestión en la que no siempre inciden los éticos, ni tampoco los juristas– que “el lugar de la política es, pues, el lugar del poder y el lugar de la voluntad. En el análisis del poder –reafirma aquel– vemos cómo el poder político va siendo succionado por el poder económico, cómo el Estado nación va siendo devorado por la mundialización económica”. En otro orden de cosas, por su parte Francisco Laporta con sus críticas a mi escrito por un supuesto “sincretismo” y a nuestro horizonte de una “utopía racional” que –dice él– puede ser una utopía, pero quizás no (analíticamente hablando, subrayo yo) tan racional como pretende ser”. También para hacer notar Laporta con acertada ironía a Javier Muguerza (y a mí mismo) que nuestras posiciones teóricas y políticas, de disenso y consenso, libertaria y socialista, acaban por confluir en sus praxis políticas –yo incluso lo he propugnado– en la socialdemocracia, incluso cabe decir que en el mejor socialismo democrático (con loas de García Santesmases): “Es decir –concluye Laporta–, que parece que el solista disidente y libertario de Muguerza canta una partitura muy parecida a la del coro popular mayoritario de Elías Díaz. Y tenemos que suponer –advierte– que con análogos problemas de ejecución en la interpretación”. A su vez, Carlos Thiebaut, explicitando rasgos teóricos diferenciados en esos nuestros respectivos planteamientos, concluye también en que “no es difícil radicar como cada una de ellas pudiera dar cuenta de las instituciones que la otra expresa”; y añade: “Las reflexiones de Elías Díaz y de Javier Muguerza coinciden más que desacuerdan en la consideración del papel central de los derechos humanos en las sociedades contemporáneas”. Yo ahora, como moderado disidente, haría constar que, al lado de las concordancias, existen, no obstante, también otras discrepancias y diferencias de modo quizás preferente con Muguerza respecto de las de carácter más político institucional (Estado de Derecho y demás). Pero, bueno, por el momento, dejémoslo ahí, no vaya a ser –¡ojalá!– que un día nombren a aquel oficialmente nada menos que director general de Universidades o miembro emérito del mismísimo Consejo de Estado.¹³

Sea así, esta digresión, para –dos palabras más– retornar al tema recurrente y principal de Ernesto Garzón Valdés, como veíamos, después acogido por Javier Muguerza y replanteado de manera muy directa en su escrito de título sumamente

¹³ Esos razonamientos de Javier Muguerza, enlazando con la nota anterior, pueden encontrarse más ampliamente en el ya citado libro en la nota novena *Ética pública y Estado de Derecho*, pp. 84, 91 y 92 preferentemente. Y asimismo ahí los correspondientes a las muy cuidadas ponencias críticas presentadas en el ya citado Seminario público, publicadas en este libro, por los profesores Antonio García Santesmases (pp. 107, 109 y 110), Francisco Laporta (pp. 114, 115, 117, 118 y 137, también para mis réplicas) y Carlos Thiebaut (138, como síntesis de su acertado diagnóstico).

expresivo tanto en la justificada afirmación como en la constante e ineludible interrogación. Reza así dicho título: “Primado de la autonomía (¿Quiénes trazan las lindes del «coto vedado»?”. Insiste allí, asumiendo todo lo anterior, que “el trazado de dichas lindes corresponde a quienes desde la ética ejercitan el disenso con la finalidad de promover el reemplazamiento de un contorno del coto ya obsoleto por otro nuevo y más amplio (referencia, apuntaría yo, que reenvía al tema extensión-reducción del mismo), aun cuando sea menester luego –propuesta, creo, no muy muguerciana– que un consenso asimismo nuevo lo refrende desde el punto de vista jurídico y político”.¹⁴ En cualquier caso, me parece muy bien que “quienes desde la ética ejercitan el disenso” consideren ahora necesario buscar –en otras ocasiones lo obviaban y se mostraban más autosuficientes– ese “refrendo desde el punto de vista jurídico y político”. Es decir, refrendo institucional con sus modos de decisión y organización de carácter representativo y participativo propios de los sistemas democráticos y su consensual criterio de las mayorías que –como vengo señalando aquí– se institucionalizan en la muy consolidada pero evolutiva fórmula del Estado de Derecho. Ética, derecho y política actuando en complejos procesos de interacción, incluso de homogeneización crítica. De siempre sabemos, y ahora se confirma aquí, que la democracia es (abierta y efectiva) complejidad, mientras que la dictadura es (mera y simple) simplicidad.

Precisamente a propósito de esa interacción u homogeneización crítica –con la ética siempre de trasfondo– entre derecho y política, se hace preciso recordar que junto a las exigencias básicas del Estado de Derecho ya señaladas aquí –el imperio de la ley (y de la ley suprema que es la Constitución), la separación (no ruptura sino diferenciación) de poderes, la protección y realización de los derechos humanos, derechos fundamentales– lo es asimismo, con carácter jurídico de efectividad, el ineludible control de la actividad del gobierno, del poder ejecutivo, de la pública administración por el otro poder que es el judicial (además del control político dependiente del poder legislativo). Esto significa la actuación según ley en todos los órdenes y niveles de la tal administración (poder ejecutivo) así como su consecuente y eficaz control por los competentes órganos constitucionales y jurisdicciones. Interdicción, pues, de la arbitrariedad (que no de la discrecionalidad dentro de la ley) y de la exención de “actos políticos” emanados por los otros diferenciados poderes del Estado (legislativo y ejecutivo) sin el debido respeto al principio de legalidad y a sus determinaciones e implicaciones para todos los funcionarios y servidores del Estado. Toda esa actividad debe estar sometida al imperio de la ley y, en consecuencia, debe quedar después sujeta a un suficiente control jurisdiccional. Solo así, con responsabilidad jurídica de todos, cabe hablar de Estado de Derecho: lo cual

¹⁴ Dicho escrito forma parte del libro, ya citado antes en la nota tercera, *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, en especial pp. 115, 116, 129, 132, 152 y 153.

—ya digo— para nada supone negar, a su vez, la necesaria existencia de actos políticos de esos otros poderes operando dentro del esquema de la legalidad y la jurídica discrecionalidad. Pero en las dictaduras todos los actos se convierten en incontrollados actos políticos si se tiene el favor del gran poder estatal y se realizan en esa unívoca dirección. En las democracias, por el contrario, al establecerse sistemas de control y jurisdicción sobre ellos, cabe esperar y exigir que se dé a la política lo que es de la política y al derecho lo que es del derecho. Pero nunca la política y los políticos queriendo librarse y liberarse de la sujeción a él.

Desde esta perspectiva, importancia de la revalorización del Derecho (mejor el Derecho que el no Derecho, mejor un Estado organizado que un Estado fallido), necesidad de implantación de los controles jurídicos y jurisdiccionales, del cumplimiento de las leyes, de la obediencia a ellas: todos desobedecerían si se permite la inmunidad de quien no lo hace, de manera especial si es un gobernante que precisamente es quien debe hacerlas cumplir. Son todos ellos ingredientes, elementos centrales del Estado de Derecho para la paz, la organización, el buen orden (no el caos) de todo grupo social y más aún de toda sociedad democrática. Por su parte, el buen Derecho, el buen ordenamiento jurídico, sabe reconocer legítimamente los modos, las loables instituciones, de la “objeción de conciencia” y, diferenciada de ella, la “desobediencia civil”. Mejor, pues, reitero, el Derecho que el no Derecho, mejor las normas —sabe uno a qué atenerse— que la anomía que deja al ciudadano desprotegido de sus derechos. En este contexto democrático hay, creo, buena base para evitar tanto los ilegítimos excesos de una judicialización de la política —admitidos todos los debidos controles ya señalados— como de una politización de la justicia (este término aquí no tanto como virtud, o valor, de la justicia que como de la administración formal de ella, es decir del poder judicial) lo cual dejaría inermes a los ciudadanos ante una nada imparcial o muy sectorial, incluso partidaria, aplicación de ella misma.¹⁵

Asumiendo todo ello —cabe, por supuesto, matizar, corregir o discrepar—, resulta extraña la resistencia actual de algunos, de ciertos sectores, a que en democracia se pretendan abordar y resolver problemas denominados políticos, y que en buena (o mala) medida lo son, obviando, apartando, al Derecho, a las

¹⁵ Entre los juristas nadie lo advirtió mejor entre nosotros, en los difíciles tiempos de la dictadura, que el profesor, amigo y maestro, Eduardo García de Enterría en aquel famoso artículo sobre *La lucha contra las inmunidades del poder en el Derecho administrativo* (“Revista de Administración pública”, núm. 38, mayo-agosto de 1962), así como después en todas sus otras importantes obras. A mí personalmente me sirvió de gran incentivo para mi libro, de 1966, *Estado de Derecho y sociedad democrática*. Escribía allí aquel: “Proclamar la inmunidad jurisdiccional de la Administración en estas materias, así genérica e imprecisamente llamadas políticas, implica, ni más ni menos, el consagrar que la Administración puede obrar en las mismas sin límite legal alguno, incluso atropellando los derechos más elementales y más obvios de los ciudadanos, puesto que no existe medio técnico ninguno, ni de imponerle esos límites legales, ni de exigirle el respeto a esos derechos hipotéticamente atropellados” (pp. 186, 197 y 204 preferentemente).

normas jurídicas (incluida la propia Constitución) de toda intervención en ellos y en la protección de los derechos humanos que están insertos en dichas políticas. Así, se afirma frecuentemente con ignorancia o contumacia aquí y ahora que “el problema es político y debe resolverse exclusivamente por vías políticas” y no a través de “leguleyos” o de normas consideradas como “armas arrojadizas” o considerando como ilegítimas (injustas, intolerables) y como amenazas las meras implícitas referencias o advertencias sobre el carácter legítimamente coactivo de la ley. Resulta extraño –ya digo–, incongruente este desprecio a las leyes y a la función jurisdiccional sabiendo que uno mismo no lo haría, haría lo contrario, en caso de ser él la víctima o el ofendido. Y, por supuesto, que ante problemas políticos hay también, y deben saber utilizarse, las vías exclusiva o preponderantemente políticas para su resolución: diálogos, negociaciones, entendimientos, compromisos, cesiones mutuas, reformas y refrendo (o no) por el colectivo de los ciudadanos. A mi juicio, es siempre ese compuesto complejo de carácter dual (normas jurídicas y praxis política) quien puede todavía llevar a buen puerto tales problemas y quien puede hacer avanzar en sus soluciones hacia aquella (una u otra) denominada utopía racional.

Estoy escribiendo estas líneas –ya se ve– en los días anteriores y posteriores al nueve de noviembre de este nada grato 2015, en que desde el inicio de un tiempo de tres o cuatro años (algunos dirán que de siglos o de décadas históricas pero, desde luego sin esta última y urgente aceleración) se ha producido por el Parlamento catalán, sin legalidad, ni legitimidad, ni legitimación para ello, la declaración de ruptura, de secesión, de independencia de la (querida) comunidad autónoma de Cataluña con respecto del hasta ahora común Estado democrático y constitucional español. Digo que sin legalidad porque la tiene la Constitución, sin legitimidad porque la tiene el entero pueblo español (con el catalán dentro de él) y sin ni siquiera fáctica legitimación, menos del cincuenta por ciento en votos y menos de dos tercios en escaños. Es comprensible que se hable así incluso de golpe de Estado, o de golpe contra el Estado, llevado desde el interior del Estado mismo y dirigido por autoridades y gobernantes de dicha Comunidad que precisamente lo son –como sus indeclinables obligaciones– por mandato expreso de dicha común, española, Constitución. ¿Qué hacer? Esa vía jurídica esta ya delimitada para cualquier presidente del gobierno español, del color que sea, antes y también después de las elecciones generales del próximo veinte de diciembre de este 2015. Pero es verdad que con el respeto justo y lógico de esa vía, que lo es también judicial, se abrirían –si hay voluntad para ello– largas, difíciles, complicadas posibilidades de otras políticas para la reforma de la Constitución, siempre según las propias reglas de cambio establecidas en ella, a partir de las asimismo vigentes reglas de reconocimiento y de adjudicación (como diría nuestro maestro oxoniense Herbert L. A. Hart y, con otro lenguaje,

el aún más cercano maestro y amigo personal, el filósofo de la política y del derecho turinense que fue y sigue siendo Norberto Bobbio).

Son muchos los trabajos, artículos y libros, de especialistas preferentemente en derecho constitucional o administrativo, también de iusfilósofos, y por otro lado de políticos de cierto relieve y sus asesores de ciencia y filosofía política que ya enuncian (con algunas, no muchas, diferencias) las líneas, las listas de temas concretos por los que debería transitar la tal reforma constitucional: todo ello, por supuesto, con la participación también del gobierno y parlamento catalán, si hubiese voluntad política para ello, para después llevar a cabo el obligado refrendo constitucional encomendado a todo el pueblo español. Estaría cerrada hoy, a mi juicio, el éxito de esa vía política si la única y exclusiva alternativa a ello fuese la absoluta ruptura y secesión para una supuesta independencia catalana. Yo por mi parte, no me permitiría, no es el lugar para entrar aquí en los concretos puntos y detalles de dicha gran operación, generadora, ojalá, de numerosos y buenos trabajos teóricos y prácticos inspirados en la recuperación y fortalecimiento del mejor espíritu democrático y, de un modo u otro, plurinacional. Mi propuesta general que, a pesar de todo hago explícita, iría por las vías de construcción de un Estado social, laico y federal, diferenciada triple perspectiva, de lo que, creo, significa hoy el mejor Estado democrático de Derecho.¹⁶

He venido hablando con frecuencia con Javier Muguerza sobre estas cuestiones en estos últimos meses de 2015. Él, disidente, no me dice directamente que no a la tercera parte de mi propuesta. Pero —en dirección quizás opuesta a la de su también amigo Gregorio Peces-Barba— me señala: “mira Elías, aquí lo que hace falta, ante semejante embrollo, es convencer a los amigos portugueses para que se incorporen, junto con todos nosotros, a una —con solemne énfasis en ello— gran confederación de naciones o pueblos ibéricos”. Yo le replico, respecto de esa ¿por qué no? racional utopía, con el viejo aserto dilatorio de que comprendiera que “aquello era algo que llevaría sus trámites”: pero “también lo tuyo”, me responde, obviando urgencias, siempre sonriente. Y ahí estamos y estaremos. Pienso que definitivamente, Javier es un hombre que (personalmente) se hace querer y que (intelectualmente) se hace disenter: incluso desde (casi) él mismo, es decir, desde su substantiva “discorde concordia”. Eso es algo de lo mejor —creo— que le puede ocurrir a alguien, un profesor y estudioso como él, que está a punto de cumplir los ochenta años (¡larga, buena vida y felicidades!) rodeado de amigos que le profesamos inmenso cariño, reconocimiento, disenso asegurado y total admiración.

¹⁶ Esa propuesta mía *Por un Estado social, laico y federal* para el futuro de España se hacía enmarcada desde el principio a modo de *Prólogo* para el libro del profesor Jose Manuel Rodríguez Uribe sobre, nada menos, nuestro gran amigo rector de la Universidad Carlos III, presidente del Parlamento español, fallecido en 2012, *Gregorio Peces-Barba. Justicia y Derecho (la utopía posible)*, Madrid, Civitas y Thomson Reuter Editores, 2015.

BIBLIOGRAFÍA

- Aramayo, R. R., Muguerza, J., y Valdecantos, A., (compiladores), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Aramayo, R. R., y Álvarez, J. F., *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid CSIC y Plaza y Valdés, 2006.
- Díaz, E., *Estado de Derecho y Sociedad Democrática*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1966.
- Díaz, E., *Sociología y Filosofía del Derecho*, Madrid, Taurus, 1971.
- Díaz, E., *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate, 1984.
- Díaz, E., *El derecho y el poder. Realismo crítico y filosofía del derecho*, Madrid, Dykinson, 2013.
- Díaz, E., y Muguerza, J., *Ética pública y Estado de Derecho*, Madrid, Fundación Juan March, 2000.
- Fernández, E., *La obediencia al Derecho*, Madrid, Civitas, 1987.
- García-Santesmases, A., *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Garzón Valdés, E., *Derecho, Ética y Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- Gómez, C. y Muguerza, J., *La aventura de la moralidad, (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- Laporta, F. J., *El imperio de la ley. Una visión actual*, Madrid, Trotta, 2008.
- Muguerza, J., *La razón sin esperanza (siete trabajos y un problema de ética)*, Madrid, Taurus, 1977.
- Muguerza, J., *La alternativa del disenso*, en la obra colectiva sobre “El fundamento de los derechos humanos”, edición preparada por Gregorio Peces-Barba, Madrid, Debate, 1989.
- Muguerza, J., *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Muguerza, J., *Ética, disenso y derechos humanos, en conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Madrid, Argés, 1998.
- Peces-Barba, G., (ed.): *Ley y conciencia. Moral legalizada y moral crítica en la aplicación del Derecho*, Madrid, Universidad Carlos III (Instituto Bartolomé de las Casas), 1993.
- Peces-Barba, G., *La España civil*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2005.
- Ruiz Miguel, A. y Navarro-Valls, R., *Laicismo y Constitución*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2008.
- VV.AA. *Obligatoriedad y Derecho* (XII Jornadas de Filosofía jurídica y social), Universidad de Oviedo, 1991.

Javier Muguerza y los peldaños hacia los derechos humanos

Javier Muguerza and the steps to human rights

FRANCISCO J. LAPORTA

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN. Como homenaje a Javier Muguerza, se trata aquí de reconstruir el camino que se inicia en su primer acercamiento a la filosofía contemporánea de la ciencia y llega a algunos aspectos importantes de su filosofía moral, y en particular a la construcción que propone como fundamento de los derechos humanos, analizando críticamente los pasos, como si fueran escalones, que desembocan en su “alternativa del disenso”. Se señalan algunos extremos que pudieran haber hecho más convincente y fácil ese itinerario.

Palabras clave: Filosofía de la Ciencia; ética; derechos humanos; alternativa del disenso; obediencia al derecho.

ABSTRACT. As a tribute to Javier Muguerza, it is reconstructed here the path that starts in his first approach to contemporary philosophy of science and arrives to some important aspects of his moral philosophy, in particular the construction proposed as justification of human rights, critically analyzing the steps, as if they were grades that lead to his “alternative of dissent”. Some points that could have done this journey easier and more convincing are pointed.

Key words: Philosophy of science; ethics; human rights; alternative of dissent; obedience to the law

He dejado escrito en algún lugar que por lo que respecta a mi progenie académica, y sépalo él o no lo sepa, Javier Muguerza es uno de los que llamo mis “hermanos mayores”. Los otros son Elías Díaz, y Salvador Giner¹. Los llamo así, no por imaginar o sugerir la existencia de cofradía universitaria alguna sino por la poca afición de los tres a la añeja terminología académica de ‘maestros’ y ‘discípulos’. No cabe, en efecto, respecto de ninguno de ellos, imaginarle hablando de sus ‘discípulos’ en el tono campanudo que se usa tantas veces en nuestra academia. Aunque todos ellos han ejercido sin duda un magisterio muy decisivo en sus respectivas especialidades, los tres huyen del impostado vocabulario usual. Mejor, pues, hermanos mayores, que tienen como tales, además de la característica de influirnos y enseñarnos mucho, también la de impacientarnos algunas veces, y hasta la de irritarnos de vez en cuando.

¹Mi homenaje a los tres en “Tres hermanos mayores”, *Escritos sociológicos. Libro homenaje a Salvador Giner*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid. 2007.

Por lo que a Javier respecta, el primer momento de su influencia sobre mí fue indirecto pero claro. Ni siquiera le conocía personalmente entonces. Fue cuando en 1968, recién terminados mis estudios de derecho, leí el librito de Mary Warnock, traducido por Conchita López-Noguera en la editorial Labor, con el título de *Ética contemporánea* (su título inglés era *Ethics since 1900*), con un prólogo introductorio de Javier cuyo propósito explícito era precisamente presentar al lector, y en particular al estudiante español de filosofía, la filosofía moral analítica de cuño inglés. Segmentos de ese prólogo pasaron después a ser el capítulo primero de su libro *La razón sin esperanza* (1977), titulado precisamente “La razón sin esperanza: una encrucijada de la ética contemporánea”. Lo que me sucedió entonces es sencillo de explicar. Aunque parezca una obra menor, ese libro fue para mí la puerta de entrada a la filosofía moral analítica, en la que desde entonces, y entendida ahora en un sentido más lato (no como mero ejercicio de análisis del lenguaje moral), me muevo como filósofo del derecho en lo relativo al gran tema de las concepciones de la justicia, tan propio de nuestro quehacer. Fue entonces cuando caí, por ejemplo, en la cuenta de algo evidente por lo que años más tarde hubimos de apostar juntos (con un resultado negativo, lamentablemente): la existencia de una comunidad de pensamiento (en términos institucionales “área”) en la que la filosofía moral y la filosofía jurídica estuvieran tan unidas de hecho como lo están teóricamente en cualquier reflexión filosófica seria. Valgan estos modestos comentarios sobre su obra, hechos desde esa aspiración común a la unidad de la filosofía práctica, como recordatorio de gratitud y homenaje a sus bien ganados ochenta años.

Siempre que leo a Javier Muguerza se me suscitan preguntas de difícil respuesta. Si es cierto eso de que la tarea del filósofo es la incitación de la incógnita más que el sosiego de la solución, desde luego Javier es un filósofo de primer orden. Y como la incógnita es más incómoda siempre que la solución, suele verse con frecuencia cómo sus lectores ceden a la tentación de ver sus perplejidades y dilemas como debilidades o contradicciones internas. Hasta que se leen con atención sus trabajos no se va uno dando cuenta de que la perplejidad, como el dilema o la paradoja, no son producto de pensamientos débiles o incoherentes sino de convicciones fundadas que, sin embargo, no acaban de convivir bien entre sí. A través de ellas la realidad, o nuestras creencias, o nuestras convicciones muestran cruelmente antagonismos, antinomias –en algún texto suyo habla incluso de “desgarraduras”– que dejan perplejo al pensador porque parecen poner una barrera argumental a cualquier conclusión feliz y segura. Eso es lo que hace de ellas una atmósfera áspera pero muy definitoria de lo que tiene que ser ese impulso filosófico que siempre ha animado el pensamiento de Javier Muguerza. Naturalmente, no para deleitarse ni demorarse en

ellas, sino precisamente para luchar denodadamente por salir del dilema. Creo que Javier sufre profundamente esa condición de la filosofía. Y si eso no se trasluce más en sus escritos es porque la desgarradura acaba siendo púdicamente atenuada, como disimulada, por la sonrisa de la ironía, tan característica de él.

El camino por esos meandros y perplejidades que quiero relatar estaba ya iniciado en 1970, en las profundas reflexiones que le llevaron a tomar posición en las discusiones de filosofía de la ciencia de la década anterior, y en las que había optado explícitamente en favor de la propuesta de Kuhn enrolándose en la “reacción antipositivista” que también Hanson y Feyerabend, junto a Kuhn mismo, representaban. La primera expresión de ello quizás sea “Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia”². Allí había dos cosas que pueden ser el punto de partida de ese camino: El cuestionamiento de la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, que le lleva a la convicción de que la justificación no puede liberarse fácilmente de las circunstancias de contexto, y el cuestionamiento de la distinción entre lenguaje teórico y lenguaje observacional, que le hace asumir con Hanson que los enunciados observacionales están “cargados” de teoría. Al lado de ello, aparece también la aceptación de la teoría del significado que había impulsado la perspectiva pragmática del lenguaje. Todas estas cosas están en la base de una convicción que va a habitar una de sus grandes perplejidades: la que se da entre la objetividad, o la verdad, de las conclusiones científicas y su inevitable dependencia de su contexto de descubrimiento. Con Kuhn, la metodología científica se torna en historia de la ciencia, y la racionalidad que postula tiende a recluirse en el interior de los paradigmas. La asertabilidad sólo puede predicarse de las afirmaciones intraparadigmáticas, pero las comparaciones entre paradigmas son mucho más difíciles de tratar. Disculpe el lector el apresuramiento del resumen.

En la presentación al lector español de las actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965³, un texto clave para las primeras exploraciones de tantos entre nosotros, Muguerza saluda la ampliación de la racionalidad que en ese pensamiento se registra (ese “...ensanchar el campo de acción de la razón humana más allá del puñado de reglas de procedimiento...” propias de los positivistas) pero se ve dividido entre la pregunta por una posible “racionalidad interparadigmática” (es decir, más allá de la resultante de los argumentos en el interior de cada paradigma) y la decidida

² “Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia”, *Teorema*, 3, septiembre 1971, pp. 25 y ss.

³ I. Lakatos y A. Musgrave (eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento* (Thomas S. Kuhn, Karl Popper y otros). Editorial Grijalbo. Barcelona. 1975. Introducción de Javier Muguerza, “La teoría de las revoluciones científicas (Una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia)”, pp. 13 y ss.

“pragmatización” de los enunciados de la ciencia, que tiende a anclar en su contexto histórico y teórico las conclusiones de ella obtenidas. Lo que a mí me interesa ahora de estos textos es que en ellos se viene a sugerir que la universalidad como rasgo arquetípico de las conclusiones científicas y su consecuente “necesidad” es sin embargo cuestionable, y en cierto sentido relativa, pues aparecen siempre con una mayor o menor dependencia del mundo histórico y teórico en el que se gestan. Muguerza hace suya esta tesis de la dependencia contextual del significado de los enunciados científicos. Y apunta además que se trata de una dependencia contextual que “no afecta sólo a los enunciados científicos insertos dentro de una teoría, sino asimismo a las teorías científicas insertas en el conjunto de la ciencia como totalidad histórica, esto es en el todo de la ciencia del momento”⁴.

Aunque Javier Muguerza realiza en esos dos trabajos una síntesis extraordinaria, impagable, de las ideas de la nueva filosofía contemporánea de la ciencia —con un gran dominio, además, de muchas de las dimensiones estrictamente científicas de los casos y discusiones que analiza—, no podemos olvidar que en él habita antes que eso un filósofo moral. Por ello, no creo que sea arbitrario afirmar que sus reflexiones sobre las conclusiones de los científicos se hacían también mirando de soslayo a las grandes preguntas de la filosofía moral. Es entonces cuando nos obsequia con la colección de trabajos que había ido publicando aquellos años y titula *La razón sin esperanza* (1977), en la que se prosigue su concepción de la filosofía como “meditación en torno a la razón” (p. 13). En ella se propone explorar una vía para “dar razones” de los enunciados morales, es decir, restaurar la racionalidad del discurso moral que había sido amenazada por el emotivismo ético de la filosofía anglosajona. Y claro, aquí tiene que aparecer Kant: “el esfuerzo de Kant por sustraer la esfera de nuestra voluntad moral a toda suerte de contaminaciones heterónomas ha sido saludado, y con sobrados méritos para ello, como una de las grandes hazañas de la ética de todos los tiempos” (p. 56). La acción moral es la que se ajusta a principios y normas que los sujetos racionales asumen libremente, independiente de todo orden causal, incluido naturalmente el orden causal de las emociones.

Javier asume con ello el postulado kantiano de la autonomía individual como ingrediente irrenunciable del comportamiento moral. Pero a la hora de considerar la naturaleza de las razones que pueden aducirse para justificar un principio o una acción, se da cuenta de que las razones morales aspiran a ser consideradas válidas incluso por encima de cualquier código moral, “...con otras palabras, aspiran a ser consideradas como *universalmente* válidas”, “un rasgo característico del razonamiento moral”. Y ello, naturalmente, le lleva a pre-

⁴ Ibid., p. 66.

guntarse por las razones que cabe aducir para preferir un código moral sobre otro código moral, es decir, otra vez Kant, razones que respalden la validez de una máxima “para todo ser racional” (pp. 83-86). Racionalidad y universalidad, la primera como condición necesaria de la segunda, se unen así. La universalidad exige la racionalidad, pero la racionalidad, por decirlo con los términos del propio Muguerza, está siempre llena de “contaminaciones heterónomas”, es siempre interina, y seguramente producto de la circunstancia, y sólo puede jugar por ello, como máximo, un papel regulativo. En todo caso, si se nos revela insuficiente, lo que hay que hacer es ensanchar sus límites (p. 172).

Hay un momento en este libro en el que Javier se hace una pregunta importante. Dada cuenta de su posición en filosofía de la ciencia sobre las conclusiones científicas y la racionalidad, “¿entraña el reconocimiento de la *relatividad del punto de vista racional* alguna concesión al ‘relativismo’, esta temida posición filosófica cuyo antídoto suele hacerse consistir en un no menos temible ‘absolutismo’?” Y a pesar de distinguir entre la racionalidad intraparadigmática y la racionalidad interparadigmática, afirma que ambas formas de racionalidad “son en algún sentido *históricamente relativas*” (pp 207-208). Lo que hay aquí que destacar es que Javier es consciente de que por paradigma puede entenderse no sólo una teoría científica sino también un código moral o forma moral de vida en su conjunto. Y si a eso le añadimos que, como le recuerda Miguel Angel Quintanilla (pp. 218 y ss.), además de la diversidad de contextos históricos o diacrónicos, tenemos también que enfrentar la diversidad de contextos actuales o sincrónicos, nos damos de bruces con la realidad de que hay una pluralidad de paradigmas morales (códigos) no sólo en la historia sino también en la realidad del presente. Muguerza es perfectamente consciente de que hay que “distinguir cuidadosamente entre el llamado ‘relativismo cultural’ o ‘descriptivo’ (o simplemente *relatividad*) y el llamado ‘relativismo ético’ o ‘evaluativo’ (o *relativismo* propiamente tal) (p. 233)”. Pero ni el uno, por banal, ni el otro, por sus peligros de ‘absolutismo’ o ‘esencialismo’ acaban de convencerle. Quizás la diferenciación entre ‘contenidos morales’ universales, que es difícil o imposible de mantener, y ‘estructura moral’ como un universal, pueda abrir un camino. Este camino, como es sabido, le lleva al preferidor racional y sus propiedades (racionalidad, información, libertad, imparcialidad, etc.), pero éste, tanto en su forma individual como en su forma ‘coral’ *a la Rawls*, acaba por sucumbir a la crítica a su excesiva idealidad, a su imposibilidad de ‘sustraerse al flujo de la historia’. En este libro, que el lector conocedor del pensamiento de Muguerza me reprochará con razón haber resumido tan toscamente, hay un párrafo importante que tiene interés reproducir, porque aparece en él algo muy decisivo: “El espíritu crítico, el inconfor-

mismo, la simple voluntad de decir no, no pueden por sí solos redimarnos de todos esos males engendrados por la habituación a decir sí, la complaciente conformidad o el dogmatismo. Mas sólo a través de ellos cabría esperar alguna posibilidad de redención.” (p. 218). Aquí, me parece, aparece por primera vez la dimensión moral del decir que no, que enseguida será central en su pensamiento.

Pero es necesario ahora mencionar más brevemente algunos extremos de su gran libro, *Desde la perplejidad*, aparecido en el año 1990 pero que se hallaba compuesto ya tres años antes. La demora en su aparición también se debió a ciertos reparos éticos de Javier —siempre ejemplar y coherente— con las actitudes y significados de ciertas editoras y las peripecias profesionales de ciertas personas. Diré de pasada que constituye para mí un motivo de honra y satisfacción el haber podido prestar mi apoyo como director del Centro de Estudios Constitucionales para que esa edición fuera al fin posible. Y además de ello, envié algún tiempo después a la Revista Latinoamericana de Filosofía un estudio crítico sobre el libro en el que me propuse establecer algunos ingredientes del pensamiento del autor de los que, a pesar de todas las perplejidades habidas y por haber, éste no parecía dispuesto a prescindir. Creo que vienen a cuento aquí para proseguir mi itinerario. Cualquiera que haya conocido a Javier, por poco que sea (como sin duda es mi caso), sabe muy bien que no se trata de un ser pusilánime, acomodaticio e indeciso, como podría esperarse de alguien que afirma vivir en un mundo de profundas dudas y perplejidades. Alguna vez he bromeado con él diciendo que sus posiciones filosóficas se compadecen poco con sus firmes tomas de posición ética: la teoría ética en los libros pero la ética normativa en la sección de cartas al director, le dije un día de broma refiriéndome a sus claras posiciones morales ante algunas causas que tuvo que afrontar públicamente (recuerdo ahora, por ejemplo, la suerte del Instituto de Filosofía del CSIC, la vindicación del profesor Aranguren o el llamado caso Lledó, pero hay bastantes más). Por no mencionar, claro está, su ejemplar actitud académica y ciudadana ante los atropellos de la dictadura, en tiempos, además, en los que de esas cosas no se salía fácilmente indemne. Pues bien, lo que yo quería era encontrar el fondo en el que a pesar de todo se anclaba su pensamiento y su perplejidad. Y me pareció hallarlo en un conjunto de postulados que Muguerza siempre oponía a quienes le ofrecían una ‘solución’ poco convincente para sus perplejidades. Es lo que llamé la “resolución” del perplejo, porque en efecto, Javier es un perplejo muy resolutivo en cierto sentido⁵. Algunas de ellos son estos: 1. La puerta por la que entramos al orden moral es la aceptación de alguna versión de la segunda formulación del imperativo categórico de Kant.

⁵ Francisco J. Laporta, “La resolución del perplejo”. Estudio crítico de Javier Muguerza *Desde la perplejidad*. Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. XXIII, nº 1 (otoño 1997)

Kant, o al menos la manera que tiene Kant de plantear las preguntas de la ética (aunque no así, según Muguerza, las respuestas que da), es ineludible. 2. La ética es individualista, pues no hay ningún sujeto colectivo que sea destinatario de los enunciados éticos o agente moral legítimo. 3. La ética no habita el plano del ‘ser’ sino el plano del ‘deber ser’. Es siempre contrafáctica, “puesto que nada hay que la obligue a resignarse a lo dado”. 4. Los enunciados éticos no pueden ser sometidos a un test de verdad o falsedad. De acuerdo con ello, Muguerza se alinea con el ‘no cognitivismo’ o ‘no cognoscitivismo’ ético.

No se trata por supuesto de entrar en la discusión de estos postulados, la mayoría de los cuales, por cierto, yo estaría dispuesto a suscribir. Me interesa otra cosa. Con ellos le basta a Muguerza para dejar a un lado las éticas contractualistas, consensuales o comunicativas, pues o sus conclusiones son pura y simplemente convencionales, es decir, son consensos de hecho, o proponen hipótesis de situaciones ideales o agentes morales colectivos imaginarios poco plausibles, o son lisa y llanamente inconcluyentes, puesto que nunca pueden excluir que una voz individual se alce para poner en cuestión el consenso ideal, reabriendo de nuevo con ello el discurso ético.

De forma que Javier Muguerza se encuentra tras esa andadura con una posición cercana al relativismo en materia de proposiciones científicas y con una muy firme posición individualista en materia de ética normativa. Encontramos en él, en efecto, una aceptación de la presencia ineludible del contexto histórico y cultural en nuestra racionalidad científica, es decir, de una inevitable presencia de soluciones particulares que excluyen las afirmaciones universales en lo que respecta a nuestro conocimiento del mundo, y al mismo tiempo una racionalidad práctica que construye el orden moral a partir de la fuerza de imperativos individuales. Es entonces cuando el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad Complutense de Madrid le encarga la conferencia principal de las *Tanner Lectures on Human Values* que habían de celebrarse los días 19 y 20 de abril de 1988. El tema: “La fundamentación de los derechos humanos”.

De pronto Javier ha de situarse precisamente en ese territorio en el que se entrecruzan las reflexiones éticas, políticas y jurídicas que nos empujaron la creación de un espacio institucional propio. Pero se encuentra además ante un tema extraordinariamente difícil para ser abordado desde su particular percepción de la filosofía moral. Los derechos humanos, en efecto, se postulan explícitamente como derechos y como universales y, si hemos de situarlos, como sin duda es preciso hacerlo, en el territorio de la moral mucho más que en el del mero derecho positivo, se expresan en enunciados que tienen la pretensión de universalidad; es más, me parece que sin esa pretensión de universalidad el

discurso de los derechos humanos perdería todo su sentido. Dejemos a un lado el tema, que él considera una mera disputa verbal, incluso cuestión enojosa, de si son derechos en sentido moral –derechos morales– o si sólo pueden ser derechos cuando son incorporados a algún orden jurídico positivo. Luego reaparecerá por ahí. Vayamos a lo que creo más peliagudo: la universalidad postulada de tales derechos. Porque en efecto, los derechos humanos se pretenden universales: Se formulan siempre acudiendo al cuantificador universal de la lógica de predicados: “todos los hombres tienen derecho a...”, lo que implica, por lo demás, algo muy importante para Javier y a lo que luego volveremos, a saber, que tienen un alcance lógico distributivo, que son postulados individualistas en cierto sentido, es decir, que se adscriben a cada uno individualmente: “cada uno de los hombres tiene derecho a...”. Junto a ello, se pretende que se refieren a todos los seres humanos. Son derechos de los que se consideran titulares todos los seres humanos sin excepción. Conciben pues a los seres humanos como una clase universal de la que forman parte todos los miembros de la especie humana. Y por último se pretende que su validez también sea universal. En las éticas contractuales y dialógicas, por ejemplo, se pretende que las propuestas morales sean aceptadas por todo el mundo, que su validez provenga de su aceptabilidad universal en condiciones más o menos ideales.

Pues bien, ¿cómo se enfrenta Javier Muguerza con esta dimensión tan característica de los derechos humanos? La respuesta a esta cuestión no es sino la respuesta a la cuestión seguramente más profunda de las que habitan las perplejidades de Javier en el espacio de la ética: ¿cómo se puede ser al mismo tiempo contextualista moral (en el sentido de conceder un papel relevante a los ingredientes históricos y reales de contexto en las acciones morales) y sujeto kantiano (en el sentido de obrar como legislador universal sin ‘contaminaciones heterónomas’)? O, en otra versión, ¿cómo se puede conciliar el claro individualismo del principio de *autonomía* con las ambiciones del principio de *universalidad*? Creo que él trata de enfrentar este dilema primando la segunda formulación del imperativo categórico porque es esta la que, conservando toda la fuerza del pensamiento moral kantiano, elude o parece eludir las connotaciones decididamente universalistas de las otras formulaciones, que según él, pasan a segundo plano. En ese obrar de tal modo que tomes a tu persona y a la de cualquier otro como un fin y no como un medio, no se exige necesariamente la universalidad de las otras formulaciones del imperativo: que tu máxima puede tornarse en ley universal, o que actúes como un legislador universal. Y más aún cuando esa formulación del imperativo se reformula negativamente como imperativo de la disidencia, en el cual – son palabras de Javier Muguerza – no tiene por qué presuponerse necesariamente el principio de universalidad, pues el tal imperativo “podría valer en principio *para un solo*

individuo”⁶. Pero aquí es cuando Javier se las tiene que ver con la cuestión de la fundamentación de los derechos humanos: esto es, con algo que no versa sobre individuos solos, ni códigos morales de validez espacio-temporal. Y por lo que respecta a la racionalidad, no estamos en razonamientos meramente ‘intracódigo’, sino ante una pregunta que demanda una respuesta que no sólo pretende tener validez ‘intercódigos’ sino, más allá de ello, pretende tener validez ‘supracódigos’ morales, es decir, pretende valer como propuesta moral por encima de las circunstancias de espacio y de tiempo, de comunidad, de peripecia individual o colectiva. Son derechos de “todos los miembros de la familia humana”, que demandan “reconocimiento y aplicación universal”, y se articulan en un código o declaración “universal”. Todas estas que entrecomillo son expresiones de la Declaración de las Naciones Unidas, que se deja encabezar por un artículo 2 que, reproduzcamos su formulación lingüística exacta, dice así: “Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”, es decir, sin ningún tipo de contaminaciones históricas o sociales de carácter empírico. Veamos como busca Javier Muguerza la respuesta a ese desafío.

Como digo, Javier recurre a la segunda formulación del imperativo categórico y propone la alternativa del “disenso” porque, dice, tal imperativo kantiano “reviste de algún modo un *carácter negativo*, dado que – bajo su apariencia de oración gramaticalmente afirmativa – no nos dice en rigor “lo que” (sic) debemos hacer, sino más bien lo que “no debemos”, a saber, no debemos tratarnos, ni tratar a nadie, a título exclusivamente instrumental”⁷. He aquí el “imperativo de la disidencia”, el “decir que no” como propuesta de fundamentación de la moral, y, en consecuencia, también de los derechos humanos.

Una cosa quisiera excluir de antemano para ponerme a reflexionar sobre ello: que el imperativo del disenso, el “decir que no”, pueda inducirnos a criticarlo, como de hecho ha inducido a muchos a criticarlo, en virtud de un mecanismo mental excesivamente sencillo, es a saber, aplicándole algo así como la tabla de verdad de la negación: si *A* es verdadero, entonces *no-A* es falso; si *A* es falso, *no-A* es verdadero. Y así, se ha argumentado que ‘decir que *no*’ sólo podría te-

⁶ Cito de Javier Muguerza, “La alternativa del disenso”, en Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid. Editorial Debate. 1989, p. 48. Este ensayo fundamental ha sido reeditado en Javier Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*. Madrid. Editorial Argés. 1998.

⁷ *Ibid.*, p. 46. El uso de las comillas que reflejo aquí es exactamente el del texto, aunque no me atrevo a decir que sea del todo correcto. Creo que debería decir “no nos dice en rigor lo que “debemos” hacer, sino más bien lo que “no debemos”...”.

ner esa impronta moral que Javier le supone en el caso de que ‘decir que *sí*’ sea en efecto una inmoralidad. Pero en el caso en el que decir que *sí* sea una actitud moral fundada, decir que no carecería del alcance moral que le atribuye Muguerza. Creo que esto peca de cierto simplismo. Quizás pudiera sugerirse como respuesta que en ese antagonismo tan definido cabría introducir la diferencia, muy importante en el lenguaje ético, de negación externa y negación interna. Con ello podríamos además evitar el aspecto estúpido de Bartleby moral, por así llamarlo, que algunos pueden haber imaginado para el disidente de Muguerza: alguien que alcanza su significación más profunda sólo cuando, por decirlo en el lenguaje coloquial, “está de nones”. Ahí lo dejo como cautela e invitación a la reflexión.

Probablemente la primera aparición plena de su *disidente* en nuestra escena filosófica fue precisamente en el marco de una discusión sobre la obediencia al derecho en la que Felipe González Vicén sembró cierta alarma entre los filósofos del derecho al mantener provocativamente que, “mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia”. Vale la pena traerlo a colación porque es allí donde se establecen ya con claridad los términos de lo que será su acercamiento al fundamento de los derechos humanos. Desde luego, el desobediente de González Vicén estaría en plena sintonía con el disidente de Muguerza, y no excluyo que el trabajo del primero haya ejercido alguna influencia sobre él, dada su estrecha amistad anudada en tiempos difíciles en la universidad de La Laguna⁸. Lo primero que creo que merece subrayarse es que González Vicén fundamenta la desobediencia directa y excluyentemente en la conciencia ética individual, y tal conciencia resulta ser la del sujeto empírico: “El sujeto de la conciencia no es el *homo noumenon* o el “hombre en general” kantiano, ni es tampoco el sujeto del racionalismo, es decir, lo que queda al individuo cuando se ha abstraído de él todo lo que tiene de común con los demás hombres: el sujeto de la conciencia es el hombre en su realidad concreta, en lo que sólo es él y no en lo que tiene de común con los demás”⁹. Y aquí es donde naturalmente está la dificultad que antes apuntaba, pues desde su condición empírica como realidad individual concreta, el ser humano se dispone a emitir legislación para

⁸ El ensayo de González Vicén fue publicado en 1979 en el Anuario de Filosofía del Derecho XXIV. Cito por Felipe González Vicén, *Estudios de Filosofía del Derecho*, Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna en 1979, p. 388. En todo caso, Javier Muguerza conocía bien el soberbio libro de aquel, *La filosofía del Estado en Kant* (La Laguna 1952). El ensayo de Javier en que va a aparecer el imperativo de la disidencia y en el que, según dice, practica un a modo de “intrusismo” en la filosofía del derecho (¡¡bendito intrusismo!!), es “La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)”, *Sistema*, n° 70, 1986.

⁹ *Ibid.*, González Vicén, p. 389.

toda la humanidad. ¿Cómo podría hacer esto? Cuando, en su “intrusión” en la polémica, Javier trata de dibujar los límites de las éticas basadas en la teoría del contrato social, es decir, los límites de las éticas consensuadas (es decir, lo que podría llamarse moralidad positiva como el conjunto de convicciones morales compartidas por un grupo), afirma que hay un límite superior, que es, siguiendo a Kant, la “humanidad”, la condición humana que es la que hace de los hombres fines absolutos y objetivos que no pueden servir sólo de medios para ningún otro fin. Se trata, afirma Muguerza, de una categoría moral, no de una descripción natural o histórica. Y afirma también que hay un límite inferior, que no es sino la conciencia individual, única autorizada para determinar cuándo una decisión colectiva atenta contra la condición humana.¹⁰ Y a la pregunta por los fundamentos de esos límites, responde así: “Admito naturalmente que alguien me pueda preguntar el *por qué* de la necesidad de respetar aquellos límites, superior e inferior [...], lo que vendría a ser tanto como preguntarme por sus fundamentos. En Ética, qué le vamos a hacer, no es fácil prescindir de las cuestiones fundamentales, aunque –dado que todavía es más difícil responderlas que pasarlas por alto– tal vez sea aconsejable no insistir demasiado en ellas. En cualquier caso, no tengo inconveniente en responder que el único fundamento que encuentro para respetar tales límites representados por la condición humana y la conciencia individual, es la afirmación kantiana de que “el hombre existe como un fin en sí mismo y no tan sólo como un medio” [...]; “por lo que a mí hace, no veo manera de prescindir de esa superstición [la “superstición humanitaria” del hombre como un fin en sí mismo], que habría que elevar a principio ético, si deseamos seguir tomándonos a la Ética en serio”¹¹. Y es entonces cuando formula el imperativo: “Pues, en efecto, el imperativo kantiano “de los fines” reviste –como vimos– un carácter primordialmente “negativo” y, antes que fundamentar la obligación de obedecer ninguna regla, su cometido es el de autorizar a desobedecer cualquier regla que el individuo crea en conciencia que contradice aquel principio. Esto es, lo que en definitiva fundamenta dicho imperativo es el derecho a decir “No”, y de ahí que lo más apropiado sea llamarle, como opino que merece ser llamado, *el imperativo de la disidencia*”.¹² Seguramente resultó inesperado para Javier Muguerza que justo después de ese texto, en el que anota las dificultades para responder a cuestiones de fundamento en cuestiones de ética, recibiera precisamente el encargo de encarar el problema del fundamento de los derechos humanos. Y claro, él inicia su camino en ese imperativo individual de disentir (que, curiosamente,

¹⁰ Javier Muguerza, “La obediencia al derecho...”, cit. en nota anterior, p. 34.

¹¹ *Ibid.* 36.

¹² *Ibid.*, p. 37

enuncia como un ‘derecho’: el derecho a decir “No”¹³ y debe ir ascendiendo hasta la afirmación de los derechos individuales universales. Ese ascenso, esos “peldaños” – para usar una expresión suya en un ejercicio parecido respecto del cosmopolitismo – habrán de ser postulados éticos que se expresen como estadios sucesivos y vinculados por una cadena de razonamientos, puesto que fundamentar es justificar y justificar es dar razones. Su conclusión final habría de ser la justificación de la afirmación moral de los derechos humanos. En lo que sigue, y para terminar, voy a tratar de reconstruir ese itinerario haciéndole algunos añadidos, algunas preguntas y ciertas críticas. Pocas cosas me apetece más que poder debatirlas paso a paso con él, porque desde que él practicó aquel feliz intrusismo en la filosofía de los derechos humanos, no se ha producido entre nosotros ninguna aportación tan sugerente y seria como la suya.

El punto de partida no puede ser otro que el ser humano empírico, histórico y social, dotado de unos rasgos naturales, unas circunstancias de contexto y unos fines particulares o intereses, que le definen decisivamente. En este primer peldaño hay cosas importantes a tener en cuenta (más exactamente, a descartar) que, sin embargo, pueden ser el origen legítimo de alguna de las perplejidades de Javier Muguerza. Pese a que, como vimos al principio, su inclinaciones “kuhnia-nas” (y otras inclinaciones hacia el contexto) le fuerzan a aceptar que las conclusiones científicas y nuestras creencias de todo tipo se hallan inevitablemente polucionadas por nuestra circunstancia empírica o nuestro marco de conocimiento heredado, tales cosas no pueden sin embargo entrar a formar parte decisiva en la validación de nuestros imperativos morales sin incurrir en falacias lógicas o condenarnos a una ética meramente teleológica pendiente de fines particulares. La perplejidad viene, naturalmente, de la doble constatación de Javier de que estamos condenados a ser sujetos empíricos pero eso podría impedirnos acceder al estatus de sujetos morales; ¿cómo salir de esa encrucijada?

El segundo peldaño, inspirado en Kant, se ofrece como esa salida, pero al precio quizás de traicionar uno de los dos polos entre los que se mueve esa perplejidad. Se trata del aspecto o contenido ‘material’ de la segunda formulación del imperativo categórico, el ser humano como fin en sí mismo y no como medio, es decir, el rasgo de humanidad, de condición humana que Javier Muguerza afirma que hemos de aceptar, aun si como una superstición, si queremos introducirnos en el orden moral. A este segundo peldaño se encarama uno saltando desde el anterior a una condición que no es empírica, sino moral, que no es una

¹³ En alguna ocasión le señalé que, pese a su terca afirmación de que los ‘derechos’ solo son tales en tanto que reconocidos por el orden jurídico, la necesidad de un lenguaje moral de los derechos se le impone hasta al legalista más decidido. Su respuesta fue que la fórmula del texto era simplemente una *façon de parler*.

descripción de lo que es sino una afirmación de lo que debe ser: ese rasgo de la humanidad que nos constituye en sujetos morales. Y en esa humanidad, en esa condición humana, se participa universalmente, pero no como un rasgo genérico de la especie humana como un todo, sino “distributivamente” (recuérdese lo que antes decía del lenguaje de los derechos humanos), es decir, se participa usufructuando individualmente la condición de ser fin en sí mismo y nunca sólo un medio para fines particulares. Javier Muguerza insiste en que al adscribir ese rasgo a todos y cada uno no nos las tenemos que ver con un sujeto trascendental, pero la universalidad, que había sido ignorada deliberadamente en el primer peldaño, hace aquí inopinadamente su aparición de otra forma: como un rasgo genérico del que participa todo ser humano como sujeto moral por encima de su condición de sujeto histórico o de sujeto natural. Es lo que constituye su dignidad.

Me gustaría aquí introducir dos pequeñas reflexiones sobre este segundo peldaño. La primera es más bien de teoría del derecho y versa sobre los análisis conceptuales que los juristas han realizado sobre la condición de ‘sujeto de derecho’. Creo que puede tener cierto interés establecer un paralelo entre esos análisis y nuestras preguntas. Porque en la moderna teoría del derecho el sujeto jurídico acaba por ser reducido a un haz de derechos y deberes. Y me parece que la idea de pensar el sujeto moral de la misma forma, es decir, como un haz de derechos y deberes abriría mucho más claramente el camino de Javier Muguerza hacia la fundamentación de los derechos humanos, pues al pensar al ser humano como sujeto moral aparecerían ya ante nosotros los derechos que en sentido moral le definen, incluido ese “derecho a tener derechos” que Javier toma de Hannah Arendt, pero que incomprensiblemente no toma de Kant mismo.

Sobre eso versa mi segunda reflexión. La pregunta sería ¿y por qué no Kant otra vez? ¿Por qué no extraer siguiendo a Kant un derecho ‘innato’ directamente del principio de humanidad? La libertad como “independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro”, es decir, como la condición de no ser puro medio, es, según Kant, ese “derecho único que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad”¹⁴. Que los derechos humanos se fundamentaran en un derecho innato de carácter moral, y que ese derecho se articulase en diferentes derechos derivados relativos a las diferentes situaciones y circunstancias en las que puede reconocerse o amenazarse la condición del ser humano como fin en sí mismo y no puro medio, parecería a primera vista un camino menos tortuoso de ascender esos peldaños que estamos examinando. ¿Por qué no toma Javier Muguerza ese camino que conoce sobradamente? ¿Sólo por la obcecación ter-

¹⁴ Cito, por Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*. Edición y estudio preliminar de Adela Cortina. Madrid. Editorial Tecnos. 1989, p. 48-49.

minológica de considerar derechos solo a los recibidos en el derecho positivo? ¿No está negándose un camino plausible por una simple cuestión de palabras?

En el tercer peldaño de nuestra ascensión hacia los derechos humanos vamos a encontrar ahora aquel límite inferior que constituía la conciencia individual. Un rasgo que parece devolvernos al reino de lo empírico, pues se afirma que la decisión de conciencia es la decisión más solitaria y profunda del sujeto empírico. Y es además la única autorizada para decidir si un supuesto, una acción, un orden, una situación constituye una violación del principio de humanidad como atentado a la dignidad de algún ser humano. Recuérdese además que esa decisión moral de la conciencia individual puede versar tanto sobre la dignidad propia (el tratarse o ser tratado uno mismo como un puro medio) como sobre la dignidad de cualquier otro ser humano (que cualquier otro sea así tratado). La conciencia del sujeto moral habla así también en nombre de la humanidad, de su humanidad y de la de los otros. La conciencia opera así como instancia propia e instancia de solidaridad. El solitario se hace así solidario. Pero otra vez, ¡ay!, dos preguntas para Javier. ¿Cómo la conciencia de un sujeto empírico contaminado de su realidad espacio-temporal puede hablar por la humanidad toda? Y, aún más enigmático, ello parece presuponer que en la conciencia moral hay ciertas dimensiones cognitivas ineludibles. Que un agente moral pueda detectar la violación del principio de humanidad, es decir, la violación de ese derecho innato, tanto en sí mismo como en cualquier otro exige en primer lugar que conozca la cualidad inmoral del caso, es decir, que lo reconozca como un supuesto de indignidad moral; y, en consecuencia, supone también que se conozca de algún modo en qué consiste la dignidad de ser tratado como un fin en sí mismo. Cómo se alcance ese conocimiento y cuáles sean sus bases es seguramente uno de los enigmas más difíciles del universo ético.

Y ya en el cuarto peldaño es cuando entra en escena el acto de disentir. El sujeto moral se niega a aceptar la situación y expresa su decisión de decir que no. Es, según Javier, la resolución moral básica, pero creo que tras lo dicho, no puede tener sólo ni principalmente un acento negativo sino que es al mismo tiempo una afirmación de los derechos ignorados del ser moral al que se ha tratado como un puro medio precisamente porque se han ignorado sus derechos morales básicos. O sea que el decir que no, que Javier Muguerza animaba a los filósofos del derecho (es verdad que con mucha circunspección y cautela) a tomar como la premisa más plausible y originaria para emprender el camino de la fundamentación de los derechos humanos, resulta descansar en realidad en tres peldaños anteriores de sustentación que son los que nutren al disidente de poderosas razones para su negación, en lugar de tomarlas de ella.

BIBLIOGRAFÍA

- Lakatos, I. y Musgrave A. (eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento* (Thomas S. Kuhn, Karl Popper y otros). Editorial Grijalbo. Barcelona. 1975
- Laporta, Francisco, “Tres hermanos mayores”, *Escritos sociológicos. Libro homenaje a Salvador Giner*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid. 2007.
- Laporta, Francisco, “La resolución del perplejo”. Estudio crítico de Javier Muguerza *Desde la perplejidad*. Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. XXIII, nº 1 (otoño 1997)
- Muguerza, J., “Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia”, *Teorema*, 3, septiembre 1971, pp. 25 y ss.
- Muguerza, J., *La razón sin esperanza*. Taurus. Madrid. 1977
- Muguerza, J., “La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)”, *Sistema*, nº 70, 1986.
- Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1990
- Muguerza, J., “La alternativa del disenso”, en Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid. Editorial Debate. 1989, p. 48.
- Muguerza, J., *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*. Madrid. Editorial Argés. 1998.

La filosofía del derecho de Javier Muguerza

The Javier Muguerza's Philosophy of Law

MANUEL ATIENZA

Universidad de Alicante

RESUMEN. En este trabajo se examinan diversas tesis de Javier Muguerza sobre la filosofía del Derecho y se defiende que las mismas son compatibles con la concepción post-positivista del Derecho que adopta el autor del artículo.

Palabras clave: Muguerza; filosofía del Derecho; post-positivismo; Derecho y moral; objetivismo moral; obediencia al Derecho.

ABSTRACT. This contribution examines some thesis of Javier Muguerza referred to legal philosophy and defends its compatibility with the post-positivist conception of law that the author of the paper subscribes.

Key words: Muguerza; legal philosophy; post-positivism; law and morals; moral objectivism; obedience to law.

1

Javier Muguerza constituye, en muchos sentidos, un caso excepcional en el panorama de la filosofía española contemporánea. Y uno de esos sentidos en que su obra me parece excepcional tiene que ver con el interés que desde hace tiempo ha mostrado por la filosofía del Derecho y, en general, por la cultura jurídica.

A algún observador externo -por ejemplo, a un científico social o a un filósofo perteneciente a otro ámbito cultural; digamos, al mundo angloamericano- podría parecerle cosa obvia que un filósofo -máxime si se trata del mayor filósofo de la moral en nuestro país- se interese por la reflexión acerca de un elemento tan central de la realidad social como es el Derecho. Pero esto, sin embargo, no es nada habitual entre nosotros. Son muy pocos los filósofos españoles que, sin pertenecer al gremio de los iusfilósofos, se hayan interesado por el Derecho. Y es verdaderamente sorprendente la ignorancia que nuestros científicos sociales, cultivadores de las humanidades, etc. suelen exhibir a propósito de la cultura jurídica. Yo creo que una buena parte de la responsabilidad por ese desinterés (y por el aislamiento característico del mundo del Derecho) hay que

atribuirla a los propios juristas que siguen viviendo, por lo general, en un clima sofocantemente formalista, lo que les lleva a difundir visiones muy pobres del Derecho y de escaso o nulo atractivo para los de fuera. Pero hay también razones institucionales -y que no pertenecen solo al pasado- que contribuyen mucho a ese aislamiento (recíproco). Es verdaderamente asombroso que los estudios de filosofía en España nunca hayan contado con una materia de filosofía del Derecho. Y el corto periodo en el que la filosofía del Derecho y la filosofía moral y política constituyeron un mismo área de conocimiento (a lo que contribuyó muy decisivamente Javier Muguerza) terminó, por así decirlo, de mala manera, puesto que las razones para volver a separarse fueron cualquier cosa menos filosóficas; aún recuerdo el denuedo con el que muchos defensores *en teoría* de la “unidad” de la razón práctica se empeñaron (y con éxito) en restablecer la separación de sus componentes jurídicos, políticos y morales *en la práctica* de la organización departamental dentro de la institución universitaria. En fin, como quiera que sea y como quiera que haya que distribuir las culpas (pues, en efecto, se trata de comportamiento culpable), yo creo que debemos reconocer, unos y otros, que la situación de separación, de aislamiento recíproco, en la que vivimos académicamente hablando es mala para ambas partes, y que sería aún peor si no hubiera habido algunos (muy pocos) intelectuales que se han esforzado en los últimos tiempos por construir algunos puentes entre el Derecho y la reflexión acerca del Derecho, por un lado, y las ciencias sociales y/o las humanidades (incluyendo aquí la filosofía), por el otro.

El lector de este artículo no tendrá ninguna dificultad en asociar el nombre de Muguerza al de uno de esos *pontífices* (ya se sabe que etimológicamente la palabra significa precisamente eso: ‘constructores de puentes’), y yo no tendría tampoco objeción, en el caso de Muguerza, de anteponer al sustantivo ‘pontífice’ el epíteto de ‘máximo’ (más bien que el de ‘sumo’), pero dejando bien claro que el reconocimiento de esa autoridad carece por completo de cualquier significado político (y, por supuesto, religioso). La labor pontifical de Muguerza se cifra fundamentalmente en la producción de varios trabajos que han tenido un notable impacto en la filosofía del Derecho en lengua española y que inciden justamente en la zona de confluencia entre el Derecho y la moral. Son trabajos que muestran la imposibilidad de ser un filósofo del Derecho (de tratar con competencia muchos temas centrales de la materia) si no se es también (al menos, hasta cierto punto) un filósofo de la moral (y de la política); y yo creo que también la necesidad, o al menos la deseabilidad, para quien pretende navegar por las aguas de la filosofía práctica desde la orilla de la filosofía moral y política, de no dejar al margen el Derecho (y la filosofía del Derecho), pues en otro caso se corre el grave riesgo de caer en planteamientos puramente abs-

tractos que suelen llevar a la irrelevancia. Y esos escritos de Muguerza han estado motivados además, en buena medida, por los contactos personales (la amistad) que él ha sabido cultivar con diversos iusfilósofos españoles y latinoamericanos antes, durante y después del episodio institucional al que antes aludía.

Por lo que a mí respecta, puedo decir que los artículos de Muguerza a los que en seguida me referiré han contribuido mucho (junto con otras de sus obras; en particular: *La razón sin esperanza* y *Desde la perplejidad*) a conformar mi visión de la filosofía del Derecho¹. Y de ahí mi interés por volver a ellos ahora para tratar de identificar, en primer lugar, con la mayor precisión posible, las tesis que en los mismos defiende Muguerza, y pasar luego a reflexionar sobre cómo las he entendido en el pasado y cómo me parece hoy que debieran entenderse.

2

2.1.

El primero de esos trabajos es una intervención en una polémica a propósito de si existe o no una obligación moral de obedecer el Derecho, que tuvo como protagonistas a dos de los más importantes filósofos del Derecho españoles de la época (finales de los setenta y comienzos de los ochenta): Felipe González Vicén y Elías Díaz². El segundo de los trabajos se inserta en otra polémica, aunque esta vez iniciada por el propio Muguerza, en torno a la fundamentación de

¹ Como forma (modesta) de reconocimiento de mi deuda intelectual (y no sólo) hacia Javier Muguerza, he empezado desde hace unas semanas una colaboración (conjuntamente con Fernando Bañuls) en un periódico de Alicante, *Información*, que hemos titulado “Imaginación ética” y que presentábamos (el 27 de septiembre de 2015) con estas palabras: “El mayor filósofo de la moral en España, Javier Muguerza, suele decir, con bastante sorna, que la ética no es de este mundo; o sea, no pertenece al mundo del ser, sino al del deber ser: no pretende describir cómo son las cosas, sino proponer, a partir de como son, cómo deberían ser. La ética exige, por ello, un esfuerzo de imaginación que podría estar originado precisamente en imágenes que muestran algún aspecto (presente o pasado) de nuestro mundo y que suscitan en quien las contempla un comentario que a menudo no puede ser de complacencia. Muguerza (a quien dedicamos esta sección) suele repetir también en sus escritos que un poco de metafísica al año no hace daño. Y nosotros pensamos que un poco (en realidad muy poco: un minuto o algo así) de imaginación ética a la semana tampoco tiene por qué venirle mal al lector de INFORMACIÓN”. Puede consultarse en: lamiradadepeitho.blogspot.com.es

Javier Muguerza, por otro lado, escribió un prólogo a uno de mis libros, *La guerra de las falacias* (1^o ed. Compass, Alicante, 1999; hay también una edición mexicana –en Ed. Cajica- y otra peruana -Universidad Inca Gracilaso de la Vega-), que incluía mis colaboraciones en ese periódico tratando de mostrar los errores de razonamiento que suelen deslizarse en la discusión pública de cuestiones jurídicas, morales y políticas.

² Una buena exposición general de la misma puede verse en Páramo 1990.

los derechos humanos. Pero en realidad casi podría decirse que lo que se discutía, en uno y otro caso, era prácticamente lo mismo. Veámoslo.

González Vicén había defendido, en un trabajo de 1979, y con gran radicalidad, la tesis de que no existía una obligación ética, una obligación en sentido estricto, de obedecer el Derecho. Con ello se refería no a la existencia de una exigencia de comportarse de cierta manera “a no ser que se quiera incurrir en una sanción, bien sea ésta social o jurídica”, sino a la existencia de una “exigencia absoluta” que sólo se da “cuando nos referimos a los imperativos de la conciencia ética individual”. Su tesis exactamente era que, “mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia”. Dicho fundamento está constituido “por la conciencia ética individual”, que es “un fenómeno esencialmente personal”. La “desobediencia individual al Derecho por razones de conciencia”, o sea, la desobediencia ética, “es un imperativo moral y no una táctica política”. “El ámbito, por eso, en el que tiene lugar la decisión de conciencia es la soledad. Sobre todo cuando se trata de una decisión frente a exigencias de órganos y órdenes sociales dotados de medios de coacción física” (González Vicén 1979, pp. 385, 386, 388, 392 y 393).

Comentando esas palabras, Elías Díaz había mostrado su acuerdo con la posibilidad de que existiera (en ciertos casos) un fundamento ético absoluto para desobedecer el Derecho, pero negaba la asimetría que se contenía en el argumento de González Vicén: “Discrepo, en cambio, de la primera parte de tal proposición, pues, en mi opinión, *sí puede haber un fundamento ético para la obediencia al Derecho*, lo mismo –y el mismo– que puede haberlo para su desobediencia, a saber, la concordancia o discrepancia de fondo entre normas jurídicas y normas éticas o, para decirlo al modo (no exento de riesgos) de González Vicén, la concordancia o discrepancia entre el Derecho y la conciencia ética individual” (Díaz 1984, p. 79-80). Y en la réplica que González Vicén le dirigió a Elías Díaz, aquel sacaba a relucir, como una especie de explicación última para la discrepancia, una diferencia de fondo en cuanto a la manera de entender el Derecho:

“Y es que Elías Díaz tiene un concepto idealista del Derecho. Para él, el Derecho no es nada menos que... un intento de aunar criterios éticos individuales expresados socialmente como soberanía popular y regla de las mayorías... Todo lo cual es pura especulación a la que no corresponde realidad alguna. El Derecho es un orden coactivo de naturaleza histórica en el que se refleja el enfrentamiento de intereses muy concretos y el predominio de unos sobre otros. El Derecho expresa la prevalencia de una constelación social determinada y es, en este sentido, el instrumento de dominación de una clase y sus intereses so-

bre otra u otras clases y sus intereses. Un instrumento, empero, y aquí radica su contradicción de principio, que pretende revestir validez y obligatoriedad, no sólo para la clase cuyos intereses representa, sino para toda la sociedad” (González Vicén, 1985, p. 102).

Pues bien, Javier Muguerza, en su intervención en la polémica (Muguerza 1986), toma explícita y expresivamente partido en favor de las tesis (mejor, de la tesis) de González Vicén, aunque la defiende de manera menos radical que este último. Con ello quiero decir que Muguerza (aunque no lo dijera claramente en su intervención) no suscribía la concepción (crudamente marxista) del Derecho de González Vicén, ni llegaba tampoco a pensar, como lo aclaró posteriormente, que ni tan siquiera se pudiera hablar de “un fundamento ético de la obediencia al Derecho”, debido al carácter heterónomo y coactivo del Derecho (Muguerza 1987, p. 344). Con lo que él, Muguerza, estaba de acuerdo era con la tesis del *individualismo ético* de González Vicén lo que, a su vez, le llevaba a subrayar la importancia de ocuparse no tanto (o no sólo) del problema de la fundamentación de la obligación ética de obedecer el Derecho cuanto (o también) del problema de los límites de esa obligación; y, en fin, ese desplazamiento del problema le parecía también a Muguerza que contribuía a evitar el peligro de que “la Ética y el Derecho se confundan más de lo que sería de desear” (Muguerza 1986).

La defensa que lleva a cabo Muguerza en su trabajo se basa en dos argumentos coherentes entre sí pero, al mismo tiempo, de naturaleza muy distinta: el uno (al que dedica muy poco espacio: el argumento de la asimetría) incide directamente en la polémica, mientras que el otro (que ocupa la mayor parte de su intervención) supone una amplia incursión en la filosofía moral y política contemporánea y va encaminado a la defensa filosófica del individualismo ético.

Muguerza considera que su “fundamental desacuerdo” con Elías Díaz estriba en que la simetría que este último ve entre la acción de obedecer y la de desobedecer al Derecho es, en realidad, “una falsa simetría”: “habría que saber ver que la obediencia al Derecho presupone una vinculación de la conciencia individual con otras conciencias individuales en modo alguno presupuesta por su desobediencia, que entraña más bien la desvinculación de la voluntad del individuo respecto de la voluntad colectiva –presumiblemente mayoritaria– plasmada en el Derecho”. Lo que parece querer decir que, según Muguerza, la obediencia al Derecho es necesariamente una acción colectiva, mientras que la desobediencia (ética) no lo es, o no necesariamente; como diría González Vicén: el ámbito en el que tiene lugar la decisión de conciencia es la soledad.

Y en cuanto a la justificación filosófica del individualismo ético (que no habría que confundir ni con el individualismo ontológico ni con el epistemoló-

gico), Muguerza viene a encontrarla en el imperativo categórico kantiano, pero no en su primera formulación, en el principio de la universalidad, sino en la segunda, al que Muguerza llama el “imperativo de los fines”: “Obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio”. La “humanidad” a la que aquí se está refiriendo Kant es, para Muguerza, la condición humana, o sea “aquello que hace de los hombres fines absolutos u ‘objetivos’ que no podrán servir de meros medios para ningún otro fin” y que se diferencia por ello de “los fines subjetivos o ‘relativos’ que cada cual pudiera proponerse a su capricho y que, en rigor, son sólo medios para la satisfacción de este último [fin]” (Muguerza 1986, p. 4). Ahora bien, Muguerza no es que prescindiera de la otra formulación, del imperativo de la universalidad, sino que piensa que este último (que es el que lleva a formular las diversas teorías contractualistas de la ética de las que la ética comunicativa de Habermas vendría a ser la máxima expresión) tiene un límite, que viene dado precisamente por el imperativo de los fines, que Muguerza presenta ya aquí como un “imperativo de la disidencia”, pues lo que fundamenta es “el derecho a decir ‘No’”. El pasaje central del texto de Muguerza me parece que es el siguiente:

“Volviendo a la teoría del contrato, la ‘condición humana’ sería su límite *ad superius*, pues ninguna decisión colectiva, por mayoritaria que fuese, podría legítimamente atentar contra ella sin atentar contra la Ética; mas la teoría tiene también un límite *ad inferius* y no menos irrebasable, límite que descubriríamos al preguntarnos quién se halla en ese caso autorizado para determinar cuándo una decisión colectiva atenta contra la condición humana, pregunta a la que, en mi opinión, no cabe responder sino que la ‘conciencia individual’ y sólo la conciencia individual. Dicho de otra manera, los individuos acaparan todo el protagonismo de la Ética, puesto que sólo ellos son capaces de actuar moralmente” (Muguerza 1986, p. 34).

De manera que lo que Muguerza viene a sostener en su trabajo es, en último término, que la ética no puede reducirse a ética discursiva. Lo que quiera que pueda fundamentarse a través del modelo discursivo estaría siempre limitado por ese imperativo de los fines que no tiene, por lo tanto, un carácter puramente formal, aunque su contenido sea esencialmente de tipo negativo: su función es la de trazar límites, la de decir que no. Sin embargo, Muguerza reconoce también, de manera un tanto sorprendente, que no hay fundamentación para ese principio último o, lo que parece ser lo mismo, que lo que el principio expresa es una “superstición”:

“En cualquier caso, no tengo inconveniente en responder que el único fundamento que encuentro para respetar tales límites, representados por la condi-

ción humana y la conciencia individual, es la afirmación kantiana de que ‘el hombre existe como un fin en sí mismo y no tan sólo como un medio’. Pero reconozco también, muy a mi pesar, que semejante fundamentación no va en rigor muy lejos. Cuando Kant afirmaba tal cosa, se hallaba sin duda convencido de estar expresando un aserto racionalmente indubitable y no sencillamente abandonándose a lo que hoy se tendría por la expresión de un prejuicio ilustrado o una *fable convenue* del Siglo de las Luces. O, como alguna vez también se ha dicho, ‘una superstición humanitaria’. Mas, por lo que a mí hace, no veo manera de prescindir de esa superstición –que habría que elevar a principio ético– si deseamos seguir tomándonos a la Ética en serio” (Muguerza 1986, p. 36).

2.2.

El segundo de los trabajos de Muguerza al que ya antes he aludido reproduce una conferencia que dio en la Universidad Complutense de Madrid, en la primavera de 1988 (una *Tanner Lecture*), por invitación de Gregorio Peces-Barba y sobre el tema de la fundamentación de los derechos humanos. Javier Muguerza puso al texto preparado para esa ocasión, y que fue publicado en seguida junto con comentarios al mismo por parte de más de dos docenas de profesores de filosofía del Derecho y de filosofía moral y política, el significativo título de *La alternativa del disenso (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)*³. Su tesis central, en efecto, es la misma que la del anterior trabajo o una extensión de ella, pues la desobediencia al Derecho vendría a ser, en su opinión, no otra cosa que un caso de aplicación del principio de disidencia.

El método seguido por Muguerza ahora es también muy semejante al que antes había utilizado. Transcurre a lo largo de dos pasos. En el primero se ocupa de mostrar la imposibilidad de cualquier teoría consensualista para fundamentar los derechos humanos. Esto vale tanto para el convencionalismo o consensualismo fáctico de un autor como Bobbio (para el cual, el problema del fundamento se habría resuelto por la existencia de un *consensus omnium gentium* plasmado en la Declaración de Derechos de las Naciones Unidas de 1948), como también para el consensualismo de Habermas o de Apel, el que apela al consenso racional. La crítica al convencionalismo fáctico consistiría simplemente en mostrar que las convenciones pueden, de hecho, ser injustas: “Si nues-

³ Javier Muguerza y otros autores, *El fundamento de los derechos humanos* (edición preparada por Gregorio Peces-Barba Martínez), Ed. Debate, Madrid, 1989. Las citas del trabajo de Muguerza se refieren a otra edición del mismo texto: Javier Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos (En conversación con Ernesto Garzón Valdés)*, Arges, Madrid, 1998.

tras convenciones pueden servir lo mismo para avalar normas injustas que normas justas, lo mismo servirán para fundamentar derechos humanos que derechos inhumanos” (Muguerza 1998, p. 43). Y esa misma crítica, en su opinión, se podría también extender a la ética discursiva:

“Pensemos, por ejemplo, en los derechos humanos relativos a las exigencias de libertad e igualdad de que se hablaba en el inicio de esta exposición. Habermas parecía darlos por supuestos cuando afirmaba que los participantes en la praxis argumentativa habían de tomar en cuenta la posibilidad, y aun la necesidad, de que todos los potencialmente interesados participasen (precisamente como libres e iguales, y no de otra manera) en una búsqueda cooperativa del consenso. En cuyo caso, la libertad y la igualdad vendrían a ser ahí *condiciones trascendentales, o cuasi-trascendentales, de posibilidad* del discurso mismo. Mas, cuando de ese plano trascendental o cuasi-trascendental descendemos al miserable mundo sublunar de la realidad política cotidiana, aquellas condiciones no bastarán para excluir la eventualidad de que una decisión mayoritaria atente contra la libertad y/o la igualdad de algunas personas, como los integrantes de una minoría oprimida y/o explotada (para nuestros efectos, sería suficiente con que lo hiciera contra la libertad y/o la igualdad de un solo individuo)” (Muguerza 1998, p. 57).

Con ello, Muguerza no pretende poner en cuestión la legitimidad de la democracia. En su opinión, el procedimentalismo al estilo de Habermas es adecuado para justificar ese sistema político, pero lo que a él, a Muguerza, le interesa es poner de manifiesto los límites del procedimentalismo; o sea, que la racionalidad procedimental no clausura el ámbito de la razón práctica y, por tanto, el de la ética. Lo cual le lleva a dar el segundo paso al que antes me refería, es decir, a introducir el imperativo de la disidencia:

“Para decirlo en dos palabras, se trataría de preguntarnos si –tras tanta insistencia en el consenso, fáctico o contrafáctico, acerca de los derechos humanos- no extraeremos más provecho de un intento de ‘fundamentación’ desde el *disenso*, esto es, de un intento de fundamentación ‘negativa’ o disensual de los derechos humanos, a la que llamaré ‘la alternativa del disenso’ ” (Muguerza 1998, p. 59).

Muguerza resalta que en la fenomenología histórica de la lucha por la conquista de los derechos humanos el disenso, de individuos o de grupos, ha jugado un papel que incluso podría ser más importante que el del consenso, pero se da cuenta de que ese sería un argumento débil a favor de su tesis: “no deseo tampoco hacer recaer sobre la tesis que me propongo defender la en otro caso inescusable acusación de que incurre en algún tipo de ‘falacia genética’, de corte historicista o sociologista, al tratar de derivar conclusiones filosóficas a

partir del desarrollo histórico de los acontecimientos o de tales o cuales circunstancias de la realidad social” (Muguerza 1998, p. 62). Y, por eso, insiste en que la base de su propuesta (filosófica) no se halla en otro lado que, como ya sabemos, en la segunda formulación del imperativo kantiano, el imperativo de los fines, que para él tiene esencialmente, bajo su apariencia de oración gramaticalmente afirmativa, un carácter negativo: “no nos dice en rigor ‘lo que’ debemos hacer, sino más bien lo que ‘no debemos’, a saber, no debemos tratarnos, ni tratar a nadie, a título exclusivamente instrumental” (Muguerza 1998, p. 64). También ahora, ese imperativo de los fines o de la disidencia marcaría los límites del otro, del imperativo de la universalidad, y tendría, en consecuencia, un carácter más fundamental. Y Muguerza hace, en relación con el mismo, con el principio de la disidencia, algunas precisiones que merece la pena destacar.

La primera es que Muguerza parece apartarse ahora de lo que en el anterior trabajo había escrito sobre la imposibilidad de fundamentar la afirmación de que el hombre es un fin en sí mismo. Ya no piensa que se trate de una “superstición humanitaria”, sino que recoge con aprobación el argumento de Tugendhat: “[E]s un ‘hecho empírico’ –a cuyo reconocimiento contribuye el estudio de los procesos de socialización– que tanto con respecto a nuestra vida como a la de los demás mantenemos relaciones de estimación (y desestimación) recíprocas, que nos hacen sentir a cada quien como ‘uno entre todos’ y sometidos de este modo a una moralidad común (a menos, precisa, de sufrir un *lack of moral sense*, esto es, de carecer de sensibilidad moral, un caso éste que Tugendhat se inclina a reputar de ‘patológico’): sobre un tal hecho se podría pasar luego a construir una ‘moral del respeto recíproco’, moral que Tugendhat considera, a mi entender acertadamente, como el *núcleo básico* de toda otra moral”. Esa moral del respeto recíproco significa, pues, que los miembros de la comunidad moral (de cualquier comunidad moral) se otorgan recíprocamente la consideración de fines. Y Muguerza sólo parece apartarse de Tugendhat en que, para este último, la disidencia presupondría el principio de universalización, mientras que él, Muguerza, entiende que “quizá tal presuposición sea prescindible, pues el imperativo de la disidencia podría valer en principio para *un solo individuo*, a saber, *el que disiente* y hace suya la moral del respeto recíproco entendida como *la resolución de no tolerar nunca ser tratado, ni tratar consecuentemente a nadie, únicamente como un medio, esto es, como un mero instrumento*” (Muguerza 1998, pp. 67 y 68).

La segunda precisión se refiere a que el individualismo ético no significa en absoluto solipsismo y, como antes se indicó, no está vinculado ni con el individualismo ontológico ni con el individualismo metodológico. Lo que reinvin-

dica Muguerza es la autonomía (no la autarquía) del sujeto moral, de manera que el imperativo de la disidencia no necesita presuponer el principio de universalización, porque lo incorpora dentro de sí:

“En su versión de este último principio [el de universalización], Sartre le hacía decir que ‘cuando elijo, elijo por toda la humanidad’, pues los actos individuales encierran ya una potencial universalidad en su interior...pero también cuando disiento lo puedo hacer por toda la humanidad, incluidos *aquellos que no pueden disentir*, bien por estar biológicamente o psíquicamente incapacitados para ello...bien por estarlo socio-políticamente...y, por supuesto, cuando disiento puedo asimismo *dissentir con otros*...El disidente es siempre un sujeto individual y –por más solidaria que pueda ser su decisión de disentir– su disensión o disidencia será en última instancia solitaria, es decir, procedente de una decisión tomada en la soledad de la conciencia asimismo individual” (Muguerza 1998, pp. 74-75).

Y, en fin, el último corolario que Muguerza extrae de su tesis, la “moraleja principal” del imperativo de la disidencia, el imperativo que prescribe o al menos autoriza a decir que no frente al Derecho injusto, “tendría que ser la de que los protagonistas de la vida del Derecho somos todos o, mejor dicho, *debemos* serlo todos. Parodiando una tesis celeberrima, se diría que los iusfilósofos se han limitado hasta ahora a teorizar sobre los derechos humanos (que es, bien pensado, lo único que probablemente les cabe hacer y conviene que sigan haciendo). Pero incumbe a *todo hombre* en cuanto hombre (y no tan sólo a los juristas, sean o no iusfilósofos) luchar por conseguir que se realicen jurídicamente aquellas exigencias de dignidad, libertad e igualdad que hacen de cada hombre un hombre” (Muguerza 1998, p. 83).

Antes he dicho que la fundamentación disensual de los derechos humanos propuesta por Javier Muguerza fue objeto de muchos comentarios en el ámbito de la filosofía práctica en lengua castellana. El que me parece más relevante tuvo como autor a Ernesto Garzón Valdés a quien, precisamente, Muguerza había dedicado su conferencia. Hay dos observaciones críticas que Garzón Valdés dirige a esa propuesta de fundamentación disensual (fundamentación que tiene un desarrollo en otros trabajos de Muguerza) que me parece importante recoger aquí. La primera consiste en que Garzón Valdés niega que exista una diferencia relevante, a los efectos que nos interesan, entre consenso y disenso: “Dado el carácter negativo del disenso, éste está siempre referido a un consenso previo; su calidad ética habrá de depender de la calidad ética de lo negado”; el disenso no sería más que una actitud transitoria entre dos consensos, pues “a lo que aspira el disidente es a que los demás lleguen a un consenso acorde con su disidencia”. De manera que –concluye Garzón Valdés– “a la pregunta de cuál

es la relevancia moral del disenso sólo se puede dar respuesta si se sabe contra qué consenso previo se dirige y cuál es la calidad moral del disenso” (Garzón Valdés 1998, pp. 99-101). Y la segunda observación crítica es que Garzón Valdés no cree que el fundamento de los derechos humanos pueda encontrarse ni en el consenso ni en el disenso. “Dicho brevemente: el consenso meramente fáctico es resultado de una racionalidad estratégica, y el hipotético, en el mejor de los casos, una dramatización innecesaria en la que participan seres individualmente indiscernibles”. Y añade un poco más adelante: “[E]n ambos casos [de consenso fáctico o hipotético], la insuficiencia del consenso como fuente de legitimidad se transmite al disenso que lo niega: la calidad moral, tanto del consenso como del disenso, no puede derivar del hecho del consenso o del disenso. Lo que hay que hacer es justamente seguir la vía inversa: justificar el consenso y el disenso desde una idea regulativa, desde un punto de vista moral, para el cual el imperativo de universalidad o de imparcialidad ofrece un buen apoyo” (Garzón Valdés 1998, pp. 102 y 103).

2.3.

Hay otros dos trabajos de Muguerza de temática inequívocamente iusfilosófica. El primero de ellos, publicado en 1994, lleva el sugerente título de *El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal (Una reflexión ético-jurídica sobre la ley y la conciencia)* y, en realidad, puede considerarse como una aplicación del imperativo de la disidencia a la figura del juez.

La primera parte del título, la metáfora del “tribunal de la conciencia”, lo toma Muguerza de un pasaje de Kant en el que éste se refiere al “tribunal interno del hombre” ante el cual “sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí”. Y lo que caracteriza a ese tribunal de la conciencia no es sólo la capacidad que tenemos los seres humanos de “desdoblarnos a la vez en jueces y acusados” o, dicho de otra manera, la estructura *reflexiva* de nuestra subjetividad, la *autoconciencia*, sino también, e incluso de una manera más decisiva, la *autonomía*, puesto que la ley moral con la que se ha de juzgar en ese tribunal no es sino la ley que el sujeto se ha dado a sí mismo: “en el tribunal de la conciencia, el sujeto moral no sólo es, además de ‘reo’, ‘juez’, sino también ‘legislador’ o autolegisador” (Muguerza 1994, pp. 535 y 537).

Ahora bien, cuando se pasa del tribunal de la conciencia a la conciencia del tribunal (de la primera a la segunda parte del título), nos encontramos, piensa Muguerza, con un tipo de sujeto, el juez, que parece situarse en una posición un tanto especial, pues las decisiones que éste haya de tomar desde su conciencia (en su vida profesional, no en su vida privada) se encuentran constre-

ñidas por una ley que es ajena a ella (por las leyes heterónomas del Derecho) y que el juez tiene que aplicar: “Nos encontramos, así pues, ante el caso realmente singular de un sujeto que –sin dejar de ser por ello un sujeto moral- podría tal vez decir, sin incurrir en ‘mala fe’ (esto es, en mala voluntad), ‘No me es dado actuar de otra manera’ o, con otras palabras, ‘No soy libre de decidir sino dentro de los límites que me marca la ley’, donde las *constricciones* impuestas por esta última ya no operarían por vía causal..., sino serían, estrictamente hablando, *constricciones jurídicas*, las constricciones, por así decirlo, del *imperio de la ley*” (Muguerza 1994, p. 548). Pero Muguerza no piensa, claro está, que con eso se cancelen los posibles problemas de conciencia del juez. Al contrario, en su opinión, esos problemas empezaría precisamente ahí, esto es, en los supuestos en los que la obligación jurídica que el juez tiene de aplicar el Derecho entra en conflicto con lo que el juez entiende que es su deber moral, esto es, con lo que le dicta su conciencia, con su conciencia moral. Y los supuestos más dramáticos, los que más le interesan a Muguerza, son precisamente los que envuelven un caso trágico, un dilema moral: aquellos en los que resulta imposible satisfacer tanto los requerimientos del Derecho como los de la moral.

Muguerza muestra, en relación con la temática de la aplicación judicial del Derecho, y como era de esperar, simpatía por aquellos autores que manifiestan una actitud de apertura hacia lo trágico en el Derecho: como habría sido el caso de quienes defendieron *El uso alternativo del Derecho* y, sobre todo, de quienes, más recientemente, formaron y forman parte del movimiento *Critical Legal Studies*; y, al mismo tiempo, cierta desconfianza frente a quienes, como Dworkin o Alexy, suscriben una concepción del Derecho que a Muguerza le parece peligrosa porque supone una excesiva idealización del Derecho (aunque se trate de los Derechos del Estado constitucional) y una tendencia a difuminar los límites entre el Derecho y la moral. Su *conclusión* última es, sin embargo, bastante poco *concluyente*. El juez no puede prescindir de su conciencia (“la conciencia, la conciencia moral, del juez no es algo que éste pueda colgar en el perchero, como hace con el abrigo, al vestirse la toga y pasar a la sala donde aplica la ley”), pero como ésta es un atributo de los individuos concretos, “cada cual habrá de apañárselas con ella como pueda, dado que no hay tampoco prontuarios para resolver los problemas de conciencia”(Muguerza 1994, pp. 558-559). Lo cual, dicho en lenguaje filosófico, parece equivaler a lo siguiente:

“Al comienzo de este trabajo –escribe Muguerza al final del mismo– tuve ocasión de puntualizar que lo opuesto a la asunción de la conciencia moral era la mala fe, esto es, la mala voluntad. A la inversa, Kant decía que lo único ver-

daderamente bueno en este mundo era una *buena voluntad*, esto es, la voluntad de prestar oídos a nuestra conciencia, la voluntad, diríamos, de moralidad... Desde luego, la buena voluntad no basta por sí sola para garantizarnos el acierto moral, que depende también de nuestros actos y sus consecuencias y no tan sólo de nuestras intenciones, pero sin ella ni tan siquiera existiría esa perpetua fuente de desasosiego que es la voz de la conciencia, de la que, sin embargo, no podemos prescindir más que al precio de volvernos inhumanos” (Muguerza 1994, p. 559).

2.4.

Finalmente, en el año 2000 apareció un trabajo de Muguerza (que se correspondía con el texto de una conferencia pronunciada en el año anterior: *La lucha por los derechos. Un ensayo de relectura libertaria de un viejo texto liberal*), cuyo título hace referencia a la obra de Rudolf von Ihering: *Der Kampf ums Recht* (publicada por primera vez en 1872). Se trata de un homenaje a ese gran jurista alemán del siglo XIX y de una reinterpretación de su pensamiento (el correspondiente a su periodo de crítica del formalismo jurídico) en clave libertaria, entendida esta última expresión en su sentido (original) de anarquismo de izquierdas. Lo que a Muguerza más le atrae de Ihering, como era de esperar, es la importancia que este último otorga al conflicto, a los intereses y a la lucha por el Derecho, que en Ihering significa fundamentalmente lucha por los derechos subjetivos (los del Derecho privado) y que Muguerza transforma (o prolonga) en los derechos humanos y/o fundamentales en su más amplia extensión. Según Muguerza, hay dos maneras de entender las relaciones entre la ética y el Derecho, y asumir una u otra tiene gran importancia a la hora de plantearse el paso de la ética al Derecho a través de la política o, dicho de otra manera, la transformación de los derechos humanos, en cuanto aspiraciones o exigencias morales, en derechos fundamentales o propiamente jurídicos. A una de esas concepciones la llama “conflictualista” o “agonista” y en ella sitúa a von Ihering y se sitúa a sí mismo. La otra es la concepción “irenista” o “consensualista” que ejemplifica en las obras de Rawls y de Habermas. A partir de aquí, su método de análisis es el mismo que el de los anteriores artículos: mostrar los límites del modelo del consenso, para pasar luego a la defensa de su modelo del disenso; digamos, para emplear una expresión de Kant que Muguerza repite muchas veces, de la *concordia discorde* a la *discordia concorde*.

Muguerza parece sentirse más alejado del modelo de Habermas (de deliberación racional) que del de Rawls (basado en la idea de razón pública), pero no sólo por las mayores idealizaciones que incorpora el filósofo alemán, sino

también porque el modelo deliberativo del consenso habermasiano está concebido “en términos indebidamente epistémicos”, de verdad/falsedad, mientras que las pretensiones de Rawls serían simplemente políticas: alcanzar un acuerdo razonable que permita la convivencia. Sin embargo, para los dos autores (como para Dworkin) el consenso constitucional envuelve un auténtico consenso moral, lo que para Muguerza resulta engañoso, pues en todos los casos se trata de un consenso que inevitablemente genera excluidos, los que se quedan fuera del consenso: “Por suerte o por desgracia, ningún consenso parece ser omnicomprensivo (comenzando por el consenso acerca de si hay de hecho, o podría haberlo, ‘un consenso omnicomprensivo’). Y, a falta de semejante *consensus omnium gentium*, quizás se imponga la necesidad de elaborar –en correspondencia con nuestros precedentes *modelos de consensos*, los consensos rawlsiano y habermasiano en tanto ‘consensos morales’– algún *modelo de disenso*” (Muguerza 2000, p. 50).

La necesidad de contar con el disenso se vuelve, nos dice Muguerza, apremiante, cuando nos fijamos en los consensos constitucionales tal y como se producen y nos damos cuenta de que todos los derechos fundamentales (como habría destacado Ferrajoli) son fruto del conflicto y han sido conquistados a base de rupturas y de revoluciones. Pues lo que verdaderamente cuenta en un acuerdo (ahora la referencia es Tugendhat) es el acuerdo mismo y lo que “torna necesaria la exigencia de acatar semejante decisión colectiva (lo que democráticamente la legítima, diríamos) no es su presunta racionalidad, sino la obligación moral de respetar la *autonomía* de la *voluntad de cada uno* de los interesados. Lo que cuenta, así pues, no es la supuesta ‘voluntad general’ supuestamente por encima de la ‘voluntad de todos’, sino la ‘voluntad de cada uno’, esto es, la voluntad de los individuos en tanto que sujetos autónomos”. De manera que esa disociación entre voluntad y razón, o sea, el que el carácter mayoritario de una decisión colectiva no garantice su racionalidad hace que “esa forma de consenso no unánime regido por la ‘regla de la mayoría’ no tenga otro remedio que dejar la puerta abierta a la posibilidad del *disenso* de individuos y grupos de individuos ante lo que, en un momento dado, consideren que es una *decisión mayoritaria injusta*. Sin que sea necesario recalcar que, desde luego, cabe ‘disentir’, no menos que ‘consentir’, por motivos de conciencia y autónomamente. Con otras palabras, frente al modelo rawlsiano de consenso como *concordia discors* –pero también, naturalmente, frente al habermasiano–, habría ahora que echar mano de un ‘modelo de disenso’ que complementase a estos últimos introduciendo la *discordia concors* o ‘discordia concorde’ “ (Muguerza 2000, pp. 52-53).

Muguerza insiste aquí, una vez más, en que el modelo del disenso es el que mejor permite dar cuenta de la historia de la conquista de los derechos huma-

nos y en el papel de la disidencia y de los disidentes en ese proceso. Pero, por lo demás, en este último trabajo Muguerza pone bastante énfasis en remarcar que la “concordia discorde” del modelo consensualista y la “discordia concorde” del modelo del disenso están en una relación de complementariedad: “Bajo todas esas formas, manifestaciones o variedades de la disidencia late la discordia concorde, esto es, la discordia ante lo que los seres humanos tengan por una ‘concordia injusta’, discordia que muchas veces es la única vía para lograr una *concordia más justa* que ésta. Pues más allá de tal discordia, que incluso en medio de la violencia frecuentemente inevitable no renuncia a esperar la concordia, tan sólo resta la discordia que, al rechazar toda esperanza de concordia, acabaría también, inevitablemente, desesperando de la justicia misma, esto es, tornándose inhumana” (Muguerza 2000, pp. 54-55).

Esa complementariedad de consenso y disenso es lo que le lleva a aceptar la tesis de Garzón Valdés⁴ del coto vedado de los derechos (la existencia de un ámbito que quedaría a salvo de cualquier compromiso resultante de la negociación entre los miembros de una comunidad), con tal de que se acepte que ese coto vedado admite la posibilidad de su expansión (Muguerza pone el ejemplo del derecho a un medio ambiente no contaminado) y de que quienes marcan los límites de ese coto vedado son “quienes, en la sociedad de referencia, ejercitan la ‘discordia concorde’, esto es, el disenso con la finalidad de remplazar un contorno del coto ya obsoleto por otro nuevo y más amplio”. Los disidentes serían también, en su opinión, los que fundamentalmente tendrían a su cargo la vigilancia crítica del territorio frente a cualquier abuso del poder, pero esto no supondría ningún tipo de exclusión: “potencialmente al menos, disidentes lo somos todos y a todos, pues, nos corresponde luchar por esos derechos o el Derecho” (Muguerza 2000, pp. 56 y 57).

3

3.1.

En la polémica a propósito de la obediencia al Derecho, mi participación fue solamente de refilón y, en cierto modo, tuvo lugar antes de que la misma se produjera. La explicación es que yo había escrito, en 1983, un trabajo sobre la filosofía del Derecho de Felipe González Vicén, y en él hacía referencia a las tesis de este último que criticaba, aproximadamente, en el mismo sentido en el que luego lo haría Elías Díaz. Por un lado, defendía la *tesis de la simetría* (en-

⁴ En realidad, ya lo había hecho en un artículo anterior, contestación al de Garzón Valdés (en Muguerza 1987)

tre la obligación ética de desobedecer y de obedecer) y, en particular, la posibilidad de que existiera la obligación ética de obedecer, en ciertos casos, el Derecho. Y, por otro lado, cuestionaba que se pudiese atribuir validez y objetividad a los imperativos de la conciencia individual, si los mismos no se sometían a la prueba de su racionalidad, al test de la universalización, puesto que –añadía– “si bien la ética tiene una instancia ‘inesquívamente’ individual, tiene también una dimensión social igualmente inevitable” (Atienza 1983, p. 70).

Y, en relación con el segundo de los trabajos de Muguerza, el de la fundamentación disensual de los derechos humanos, mi participación en la polémica que le siguió fue también muy incidental⁵ y se limitó a mostrar las dudas de que tuviera sentido hablar de “fundamentación disensual”. Por un lado, porque del hecho de que el disenso hubiera sido históricamente la causa de la aparición de los derechos humanos no podía seguirse, sin cometer una falacia, que el fundamento de los mismos residiese en esa circunstancia. Y, por otro lado, porque la idea misma de “fundamentación disensual” me parecía de difícil comprensión, por la asimetría que presentaba en relación con la de “fundamentación consensual: “Afirmar que el enunciado X o la acción Y se justifican porque diversos sujetos A, B, etc., están de acuerdo en cuanto a X (por ejemplo, consideran a X como un enunciado verdadero) o a Y (consideran que Y es una acción correcta, positivamente valiosa, etc.) puede ser discutible, pero al menos parece tener sentido. Sin embargo, no me parece que lo tenga la afirmación de que X o Y se justifican porque A, B, etc. están en desacuerdo respecto a X o Y. “ (Atienza 1989, p. 81-82).

Poco después, sin embargo, acogía la tesis de Muguerza sobre los límites al consenso, y también, en cierto modo, su imperativo de la disidencia, y las utilizaba para criticar un aspecto de la concepción de la argumentación jurídica de Alexy (basada en el discurso racional habermasiano): “Por otro lado, y por razones obvias, el disenso –o, si se quiere, la ausencia de concordia- es menos ‘tolerable’ en el Derecho que en otras instituciones sociales y, en particular, que en la ética; en cierto modo, eso es lo que llevaba a Alexy a justificar discursivamente el Derecho. Pero la rectificación, o el enriquecimiento, de la ética del discurso que supone la propuesta de Muguerza me parece que podría cumplir un papel importante para contrarrestar una cierta tendencia al conservadurismo a la que es proclive (...) la teoría de la argumentación de Alexy. Para decirlo brevemente, el ‘imperativo de la disidencia’ –con todas las puntualizaciones y precisiones que se quiera- tendría que trasladarse también al campo de la argumentación jurídica. Una teoría de la argumentación jurídica no debe partir

⁵ En realidad, referida, más que al trabajo en sí, a un guión de la conferencia que se había hecho circular entre los asistentes a la misma para facilitar la discusión.

sin más del postulado de que el Derecho permite una (aunque no sea *una única*, como sostienen Alexy y MacCormick en oposición a Dworkin) respuesta correcta para cada caso. Quizás haya supuestos en los que, manteniéndose dentro del Derecho, no puede llegarse a ninguna respuesta correcta, pero en los que, sin embargo, sigue habiendo necesidad de argumentar jurídicamente” (Atienza 1989, p. 216). Y de ahí que —en un trabajo publicado varios años después— compartiera también, en relación con los casos trágicos y el papel que los mismos podían jugar en el Derecho, la tesis de Muguerza de que “el sentido de la tragedia es necesario para preservar la tensión entre el Derecho y la justicia” y de que “la sensibilidad para lo trágico mostraría cuando menos que el juez tiene ‘problemas de conciencia’” (Atienza 1997, p.256).

Pero donde me ocupé con más detenimiento de las tesis de Muguerza fue en un artículo que, en principio, iba destinado a aparecer en un libro de comentarios y discusión a propósito de una obra de Muguerza que había aparecido en 1990: *Desde la perplejidad*. En ese libro no hay ningún capítulo (salvo quizás el último: “Sobre la racionalidad o irracionalidad de la justicia”) que pudiera considerarse propiamente iusfilosófico (Muguerza tituló su libro: “Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo”), pero los problemas de fondo que ahí aborda son básicamente los mismos tratados en las obras a las que hasta ahora vengo refiriéndome y, desde luego, inciden de manera muy directa en el tema de las relaciones entre el Derecho y la moral. En mi trabajo (Atienza 1995), consideraba que la propuesta ética que ahí presentaba Muguerza bien podía calificarse también de *discursiva* y de *dialógica* (aunque, como sabemos, en un sentido no del todo coincidente con el que le otorgan a esas expresiones autores como Apel o Habermas) y se podía sintetizar en las siguientes tesis: del disenso, del individualismo ético, del imperativo de la disidencia, de la perplejidad de la ética y de la ética de la resistencia. Aunque me parecía que la tercera venía a ser un corolario de las dos primeras, y que la cuarta y la quinta enunciaban lo mismo pero desde dos perspectivas distintas, hacía allí una presentación de todas ellas y de cómo, en mi opinión, debían entenderse. Expuesto de manera muy sintética, mi juicio al respecto venía a ser el siguiente.

En relación con la tesis del disenso, mi opinión era que, dado el individualismo ético de Muguerza (el individuo es la única fuente de la moralidad y su árbitro supremo), la asimetría entre consenso y disenso a la que antes he hecho referencia no se daría, puesto que “el consenso fundamenta lo mismo que el disenso, es decir, nada”. Lo que a Muguerza se le podría criticar sería el haber sido un tanto ambiguo al haber sugerido que el disenso podría tener algún valor justificativo. Pero, de todas formas, me parecía que la importancia de su tesis no radicaba en lo que afirmaba, sino en lo que negaba: que el consenso, por muy racional que se pretenda, pueda servir como *el* criterio de verdad o de co-

rrección. Y las razones de Muguerza para pensar así serían éstas: el diálogo racional presupone condiciones imposibles de cumplir en sociedades como las nuestras; el diálogo racional no tiene por qué concluir con un acuerdo, entre otras cosas porque la comprensión intersubjetiva y el acuerdo mutuo son fenómenos separables; la creencia de que el diálogo racional lleva necesariamente a algún acuerdo en cuestiones teóricas o prácticas implica el peligro de “pretender eliminar el ineliminable margen de inseguridad que es consustancial a la razón” (Atienza 1995, p. 183).

En cuanto a la tesis del individualismo ético, la misma me suscitaba un par de dudas: si ese principio ético podría servir también para las decisiones que se toman en el marco de instituciones (es el caso, por ejemplo, de las decisiones judiciales); y si es posible distinguirlo del subjetivismo moral. A la primera no le encontraba una solución fácil: el individualismo (ético, no ontológico) supone que aquello que atenta contra la individualidad de los individuos no debería existir; pero dado que es difícil concebir que instituciones básicas de nuestra forma de vida (pensemos en los Estados, los partidos políticos o las universidades) puedan funcionar sin suponer algún riesgo para el individualismo así concebido, ¿qué es lo que deberíamos hacer al respecto? ¿Vivir al margen de esas instituciones? ¿Sería esa la mejor manera de satisfacer las exigencias de la ética? Mientras que la segunda duda tendría una clara respuesta (negativa) en la obra de Muguerza: el individualismo ético no es subjetivismo, porque la conciencia ética a la que apela es la conciencia que ha interiorizado el imperativo categórico kantiano (sobre todo, la segunda de sus formulaciones), y porque la conciencia individual muguerziana vendría a ser una especie de “legislador negativo”, que puede suministrar un fundamento para desobedecer, pero no para imponer a otros una decisión.

La tesis del imperativo de la disidencia, que ya conocemos bien, me parecía susceptible de dos objeciones o, si se quiere, necesitada de dos precisiones. La primera se refería a sus relaciones con el principio de universalización, cuestión que Muguerza resolvía (me refiero siempre al Muguerza de *Desde la perplejidad*) indicando que no se puede prescindir de la pretensión de universalización, pero que tampoco puede descuidarse el principio de autonomía; o sea, entre estos dos principios existiría, en su opinión, una tensión insuperable, un equilibrio inestable (y de ahí la perplejidad de la ética: uno no puede más que sentirse perplejo cuando se encuentra ante alternativas contrapuestas e irreconciliables). Y la segunda dificultad venía de que si la ética se reduce a mandatos negativos, entonces (dejando a un lado el problema –lógico– de distinguir entre mandatos positivos y negativos: una prohibición de hacer A equivale a la obligación de no hacer A) parece difícil que pueda cumplir una función de guía de la conducta. O, si se quiere, trasladándonos de nuevo al marco de las insti-

tuciones: la ética del disenso no parece que pueda consistir aquí en otra cosa que en una ética de la dimisión; o dicho todavía de otra manera, se trataría de una ética que sólo podría cumplir una función crítica, negativa.

Lo cual, por lo demás, estaría completamente en la línea de la tesis de la perplejidad de Muguerza, que yo interpretaba así: “La ética no puede ofrecer al hombre ninguna salvación y ni siquiera una guía que no sea de carácter negativo; es, como si dijéramos, una especie de mapa para ir a un lugar que se sabe no existe (y se supone que nunca va a existir, aunque algo se conoce sobre cómo tendría que ser, o que no ser) y en el que sólo están señaladas las direcciones prohibidas” (Atienza 1995, p. 186). De ahí la insistencia de Muguerza en que la ética no es de este mundo y que, por tanto, no puede haber una ética del éxito, sino de la intención, etcétera.

Finalmente, la perplejidad a que necesariamente nos llevaría la ética no tendría, según Muguerza, que suponer la inacción, y de ahí su apelación a la resistencia. El perplejo tendría que ser un pesimista activo o, como él decía, un *resistente*: “La desesperanza no puede ser una coartada para no actuar, y no sólo porque si uno es simplemente y no mesiánicamente pesimista nunca podrá estar absolutamente seguro en la desesperanza, sino (y sobre todo) por ese conocimiento negativo que tenemos de lo que no se debe hacer” (Atienza 1995, p. 187).

3.2.

Repasar todos estos escritos de Muguerza y mis comentarios sobre los mismos a lo largo de bastantes años me lleva ahora a hacerme la pregunta de cuál es el papel que su concepción de las relaciones entre el Derecho y la moral desempeña en la visión que hoy tengo de la filosofía del Derecho. No me cabe ninguna duda de que mi manera de entender la filosofía del Derecho sería distinta de la que es sin la influencia que, prácticamente desde el comienzo de mi carrera universitaria, ha ejercido sobre mí la lectura de las obras de Javier Muguerza y, en ocasiones, el contacto personal con él en conferencias, seminarios, charlas telefónicas... Pero a veces influencias de ese tipo están, por así decirlo, soterradas, y uno no es del todo consciente de las mismas hasta que alguna circunstancia –como puede serlo la escritura de un artículo– las hace salir a la superficie. Aclaro también, por si fuera necesario hacerlo, que la relación entre el Derecho y la moral es un capítulo muy importante de la filosofía del Derecho pero, obviamente, no es el único. Y que el título que le he puesto a este trabajo, “La filosofía del Derecho de Javier Muguerza”, supone hacer uso de la figura retórica de la sinécdoque: tomar la parte por el todo. Pero esa parte (las relaciones entre el Derecho y la moral) es tan importante y contribuye de tal ma-

nera a configurar el todo (la filosofía del Derecho) que confío en que el lector considerará de sobra justificada esa licencia literaria.

A lo que estoy apuntando es a lo siguiente. La contraposición clásica entre iusnaturalismo y positivismo jurídico (y es frecuente pensar que esas son las dos concepciones fundamentales –y excluyentes entre sí– que se puede tener sobre el Derecho) suele presentarse en relación con dos tesis, la de las fuentes sociales del Derecho y la de la separación conceptual entre el Derecho y la moral, cuya aceptación caracterizaría al positivismo jurídico frente a las versiones clásicas del Derecho natural. O sea, para un positivista (tomemos el caso de González Vicén), el Derecho es un fenómeno social e histórico, condicionado por factores ideológicos y de hecho (en definitiva, el Derecho es el Derecho positivo) y no un orden con validez para todos los tiempos y lugares, como habría pretendido el iusnaturalismo a lo largo de todas sus variadísimas formulaciones. Además, para un positivista jurídico, el Derecho es una cosa y la moral otra, esto es, no debe confundirse lo que es con lo que debería ser el Derecho, y de ahí que, como diría también González Vicén, el problema de si existe o no una obligación ética de obedecer al Derecho sólo se plantea desde la perspectiva iuspositivista, esto es, si no se confunde el Derecho con la moral.

Ahora bien, así como la primera tesis parece hoy realmente indiscutible (y, de hecho, resulta prácticamente imposible encontrar algún autor de relieve que la niegue, que no parta de que el Derecho es un fenómeno social e histórico), la segunda parece mucho más cuestionable, y es la que centra el debate contemporáneo en torno al positivismo jurídico. Así, yo no soy un positivista jurídico y estoy convencido, además, de que el positivismo jurídico se ha convertido en una rémora para poder comprender nuestros sistemas jurídicos y poder actuar con sentido en los mismos. Lo que quiero decir con ello no es que postule la existencia de algún tipo de Derecho natural (como decía, la tesis de las fuentes sociales del Derecho está desde hace tiempo fuera de discusión), sino que no suscribo la tesis de la separación entre el Derecho y la moral en los términos en los que los positivistas jurídicos lo hacen. O sea, para mí está claro que, desde ciertas perspectivas, podemos -y debemos- distinguir el Derecho de la moral y que, obviamente, son perfectamente legítimos juicios del tipo de: “en la época del nacional-socialismo en Alemania rigió un sistema jurídico moralmente inicuo”; “la pena de muerte carece de justificación moral, pero es una institución jurídica (forma parte del “Derecho en los libros” y del “Derecho en acción”) en muchos países: como en China, o en muchos Estados de los Estados Unidos”; “la tipificación como delito de la eutanasia activa en la mayor parte de los sistemas jurídicos contemporáneos (incluido el español) atenta contra la autonomía moral de los individuos”; etcétera. Pero hay también otras perspectivas –típicamente, las de los juristas que tienen que asumir un punto de vista

interno al Derecho— desde las que no cabe hacer ya esa distinción o, por lo menos, no de la misma manera. Por ejemplo, el juez que tiene que determinar si la maternidad subrogada es o no conforme con el “orden público español” (de lo que puede depender su decisión de ordenar que se inscriba o no en el registro español a un bebé nacido después de que sus padres legales, no biológicos, hayan formalizado un contrato de ese tipo) tiene que resolver si esa práctica atenta o no contra la *dignidad humana* (un concepto este último incorporado hoy como principio o valor básico de todos los Derechos de los Estados constitucionales). ¿Y puede hacerlo sin llevar a cabo un razonamiento moral? ¿Puede seguirse sosteniendo que hay una separación nítida entre lo que es y lo que debería ser el Derecho cuando un juez tiene que interpretar un texto legal que, en principio, admite más de una lectura? Si, por ejemplo, opta por el significado S1, en lugar de S2, ¿no será porque S1 es el que mejor permite desarrollar el Derecho en el sentido de lo que éste *debería* ser? ¿Y puede, en general (o sea, también en los casos llamados fáciles), un juez justificar una decisión (la obligación de “motivar” —justificar— es una nota característica de los sistemas jurídicos del Estado constitucional) basándose exclusivamente en razones jurídicas, o sea, pueden considerarse las razones jurídicas como las razones últimas de un razonamiento práctico?

Insisto en que no pretendo decir que haya que equiparar sin más el Derecho con la moral o considerar al Derecho como una rama de la moral. Lo que yo sostengo es que el Derecho y la moral son (para emplear una expresión de Gustavo Bueno) “conceptos conjugados”, que no pueden entenderse el uno separado del otro, aunque no puedan tampoco confundirse: se necesitan mutuamente. Que otro tanto ocurre con la distinción entre ser y deber ser o entre los hechos y los valores. Que el razonamiento jurídico de tipo justificativo incorpora siempre un fragmento de razonamiento moral y que tiene, por tanto, tan sólo una autonomía relativa con respecto al moral: la justificación de una decisión jurídica —por ejemplo, judicial— no puede llevarse a cabo prescindiendo de la moral. Que todo lo anterior lleva a postular una teoría del Derecho que no puede ser puramente descriptiva, sino también normativa (no puede ocuparse sólo de lo que es el Derecho, sino también — y en ocasiones al mismo tiempo— de lo que debería ser). Y que para poder construir esa teoría y poder dar cuenta de las relaciones entre el Derecho y la moral, consideradas tanto desde una perspectiva externa (para criticar o cambiar el Derecho) como interna (para identificarlo e interpretarlo), se necesita suscribir el objetivismo moral. Lo repito, porque me parece el punto crucial de todo ello: la teoría del Derecho contemporánea (la que se ocupa de los Derechos del Estado constitucional) necesita postular tanto una moralidad externa al Derecho como una moralidad interna al mismo, y en uno y otro caso, la teoría tiene que comprometerse con el objetivismo moral.

Sé de sobra que la anterior es una tesis controvertida, pero obviamente no es este el lugar para entrar en detalles al respecto. Pues adonde quiero llegar con todo lo anterior –como quizás el lector haya adivinado– es a plantear la cuestión de si, y hasta qué punto, las ideas de Javier Muguerza que vengo examinando están o no en sintonía con esa concepción de la filosofía del Derecho. O sea, si la suya es una concepción no positivista del Derecho y que atribuye a la moral las funciones que acabo de señalar.

Pues bien, a primera vista parecería que la anterior cuestión habría que constatarla en un sentido negativo. Es lo que parece sugerir su proximidad hacia los planteamientos de González Vicén o de von Ihering, que constituyen ejemplos claros de positivistas jurídicos. Su alejamiento radical de las tesis iusnaturalistas: los derechos humanos, para Muguerza, están muy lejos de significar derechos “naturales” (en varios lugares de su obra cita con aprobación el *dictum* de Nino de que los derechos humanos constituyen una de las grandes invenciones de la modernidad); y el Derecho en su sentido objetivo no tendría tampoco nada de natural: su razón de ser no sería otra que el conflicto social. Su insistencia en mantener nítida la distinción entre el ser y el deber ser, entre la razón teórica y la razón práctica, negando en consecuencia que los enunciados morales puedan calificarse de verdaderos o falsos. Su crítica a las concepciones (por ejemplo a la ética comunicativa habermasiana) que tienden a aproximar excesivamente el Derecho y la moral y, por tanto, a difuminar una frontera que a Muguerza le parece esencial mantener. Sus simpatías por concepciones como la del movimiento *Critical Legal Studies*, una tendencia contemporánea del pensamiento jurídico que se caracteriza por un fuerte escepticismo también en materia moral. O, en fin, su defensa del individualismo moral que, al menos en principio, no parece muy claramente compatible con el objetivismo moral. Pero yo creo que esa primera impresión es fruto, efectivamente, de un análisis superficial de esos indicios que, sin embargo, cuando se examinan con mayor atención, conducen hacia una conclusión bien distinta, aunque haya que reconocer en la misma cierto grado de inseguridad, debido probablemente a la proclividad (por no decir, vocación) de Muguerza hacia (por) la perplejidad.

Empezando por el asunto del positivismo jurídico. Como antes decía, asumir la tesis de las fuentes sociales del Derecho (como obviamente hace Muguerza) no tiene hoy mayor significación y no es, por lo tanto, un dato que pueda utilizarse para adscribir a nadie a una determinada posición teórica. Y, por otro lado, la negación del Derecho natural no es tampoco signo inequívoco de co-mulgar con el positivismo jurídico, simplemente porque esas no son las únicas posiciones posibles que uno puede adoptar en relación con el Derecho. Lo que sí me parece relevante es que Muguerza se sienta muy próximo a la manera de

entender el Derecho inaugurada (en la época contemporánea) por el “segundo Ihering” y no haya mostrado nunca mucha afinidad hacia los dos autores que suelen considerarse como máximos adalides del positivismo jurídico en el siglo XX: Hans Kelsen y Herbert L.A. Hart. Y esto lo digo porque frente a la concepción del Derecho como un conjunto de normas que caracteriza la obra de Kelsen y de Hart (pero también el tipo de positivismo jurídico vigente por ejemplo en España en las últimas décadas), Ihering (hablo siempre del “segundo Ihering”), aun siendo un autor positivista, tiene una visión muy distinta del Derecho. Para él, el Derecho no es una cosa, un objeto que está ahí para ser descrito y explicado por el teórico, sino una idea de fin, una actividad práctica con la que se trata de obtener ciertos objetivos, lo que le lleva a configurar la teoría del Derecho también en términos prácticos. Ihering, en consecuencia (y no Hart o, aun menos, Kelsen), es el origen de las concepciones postpositivistas (o no-positivistas) del Derecho de nuestros días que se caracterizan, precisamente, por no ver en el Derecho únicamente un sistema de normas sino también, y fundamentalmente, una actividad, una práctica, que no puede entenderse si se dejan fuera los fines y los valores de la misma.

Por lo que hace a la separación (conceptual o metodológica) entre el Derecho y la moral, yo creo que las afirmaciones en ese sentido de Muguerza han de entenderse referidas al plano de lo que he llamado “relaciones externas”, es decir, al plano de la crítica o del enjuiciamiento del Derecho positivo. Quizás sea así como debiéramos entender su tesis (y la de González Vicén) de la no existencia de una obligación ética de obedecer el Derecho. Pienso que lo que, en el fondo, uno y otro quieren decir es que las razones últimas en el razonamiento práctico son siempre las razones morales, de manera que el que tiene que aplicar el Derecho o que seguir alguna de sus reglas no puede prescindir nunca de plantearse la cuestión de si ese comportamiento es también conforme o no con la moral. Y, por eso, lo que a mí me parece que está sobreentendido en su planteamiento es que no puede haber una obligación ética *de carácter general* de obedecer el Derecho, pues entonces, ese juicio crítico, caso a caso, ya no sería posible⁶. Y si esto es así, entonces quizás ninguno de los dos tuviera inconveniente en reconocer que, en relación con un determinado supuesto, y una vez examinado a la luz de todas sus circunstancias por la conciencia moral, por el tribunal de la conciencia (dejemos aquí de lado cómo haya que entender esa conciencia), lo que resulta es un juicio moral que obliga a obedecer o a desobedecer lo que determina el Derecho para ese caso, pero no porque sea el Derecho el que lo determina, sino por su conformidad o no con la moral. Pero eso

⁶ A esta conclusión es a la que llegó también Juan Ramón de Páramo en su análisis de la polémica (vid. Páramo 1990, especialmente p. 160).

no afecta al otro plano, al de las relaciones internas, en relación con el cual Muguerza ha defendido explícitamente la necesaria conexión entre el Derecho y la moral o, dicho de otra manera, la imposibilidad de prescindir de la moral a la hora de emitir juicios jurídicos de carácter interno; recuérdese: la conciencia moral del juez no es algo que éste pueda “colgar en el perchero” y de lo que pueda prescindir al aplicar el Derecho (y, añadiría yo, al justificar por qué lo aplica de determinada manera).

Pero adviértase la importancia que tiene suscribir esa tesis del carácter último de las razones morales en el razonamiento práctico. Eso quiere decir que la pregunta “¿Qué debo hacer?” o “¿Qué se debe hacer?” no se puede contestar echando mano únicamente de razones instrumentales o estratégicas (teóricas) que sólo alcanzan para establecer conexiones entre medios y fines; se necesita acudir también a razones éticas (a la razón práctica) que son las que se refieren a los fines últimos, a los valores. Y Muguerza no es ningún escéptico en relación con la razón práctica, con la posibilidad de discutir racionalmente sobre los fines últimos. Niega que las cuestiones morales sean susceptibles de respuestas que puedan calificarse como verdaderas o falsas, pero eso no es un argumento contra el objetivismo ético, sino contra el realismo moral. Y, en suma, su reivindicación de la razón práctica (y de la prioridad que ésta última ostenta frente a la razón teórica) le sitúa, cabría decir, en las antípodas de defensores del positivismo jurídico tan sobresalientes como Hans Kelsen o Alf Ross, y al lado de postpositivistas como Carlos Nino. Como se sabe, los dos primeros autores fueron emotivistas éticos bastante radicales (y yo diría que esa sigue siendo la posición más frecuente en las filas del positivismo jurídico .al menos, en los países latinos-) que consideraban la expresión “razón práctica” como una contradicción en los términos: si es razón, entonces no puede ser práctica, y si es práctica, entonces no puede ser racional.

La tesis de la unidad de la razón práctica (que es otra manera de expresar que las razones morales son las razones últimas en el razonamiento práctico) sitúa así a Muguerza en posiciones bastante alejadas de las de un (neo)positivista jurídico como Luigi Ferrajoli o un representante de la “teoría crítica” del Derecho (más o menos afín al movimiento “Critical Legal Studies”) como Juan Ramón Capella. Traigo aquí a colación a estos dos autores por la importancia teórica que tiene la obra de cada uno de ellos y por las afinidades que en más de un sentido guardan con la de Muguerza. Como antes veíamos, Javier Muguerza citaba con aprobación un texto de Ferrajoli en el que éste señalaba que los derechos fundamentales no habían sido fruto del consenso, sino del conflicto, y se habían conquistado a base de rupturas y de revoluciones. Y en esa tradición conflictualista es sin duda en donde hay que situar también a Capella que, por lo demás, yo creo que compartiría casi todas las tesis muguerzian-

nas que hemos ido viendo. Pero hay también una diferencia entre estos dos autores y Muguerza que me parece importante resaltar. Se trata de que tanto Ferrajoli como Capella piensan que el único fundamento posible para los derechos fundamentales (para la ética) es el que proporciona la convención, esto es, la existencia de un consenso fáctico. Y de ahí que, por ejemplo, Ferrajoli haya podido escribir que “los valores morales y políticos últimos no se demuestran [...] simplemente se eligen se postulan y se defienden” (Ferrajoli 2014, p. 104) y que el fundamento del Derecho del Estado constitucional, y de los derechos fundamentales, estaría en el “pacto constitucional” (Ferrajoli 2014, p. 82). Y que Capella afirme que la normatividad (cualquiera que esta sea; también la “normatividad social alternativa” que él opone a los Derechos del paradigma neoliberal) no se fundamenta ni en la naturaleza ni en la razón, “sino en la *convención* de una racionalidad discursiva pública que pone de vez en vez la ley y que *carece de otro fundamento que la convención misma*” (Capella 2008, p. 353); al tiempo que declara incompatible la “idealidad democrática” con “una concepción substancialista acerca de la justicia” (Capella 2008, p. 354). Ahora bien, ese convencionalismo moral, combinado con un fuerte (y yo diría que también algo trasnochado) no-cognoscitivismo ético, es una seña de identidad que puede encontrarse en muchos autores (no sólo en los dos mencionados) que, de alguna forma, han “pasado” por el marxismo, pero que, me parece, contradice el sentido más de fondo de la filosofía moral de Muguerza. Recuérdese simplemente su empeño en señalar los límites de cualquier tipo de teoría ética de carácter consensual, convencional, y su descalificación del consenso fáctico (ejemplificado en la propuesta de Bobbio) como posible teoría fundamentadora de los derechos humanos. Al igual que su insistencia en considerar el “imperativo de los fines” como un principio de carácter sustantivo.

Y con esto hemos llegado a la cuestión del objetivismo moral, cuya defensa considero que es una condición necesaria para poder construir una teoría –filosofía– del Derecho adecuada para los sistemas jurídicos del Estado constitucional. Aclaro además que, en mi opinión, ese objetivismo debería calificarse de “mínimo”, para evitar ser confundido con el absolutismo moral o con el realismo moral. No puedo entrar aquí en precisiones, pero el objetivismo que yo defiendo es lo que podría llamarse un “objetivismo de las razones” (no ontológico), y lo que sostiene es que los juicios éticos (los juicios sobre fines últimos) son susceptibles de ser defendidos o atacados con razones que tengan una pretensión de corrección, o sea, que no sean de alcance meramente subjetivo o relativo, sino objetivo. Y que a esas razones objetivas (naturalmente, falibles; la ética –como la ciencia– es una práctica abierta) cabe llegar mediante una vía procedimental y una vía sustantiva o, quizás mejor, a través de una combinación de ambas. Y aquí es donde me parece que esa propuesta de fundamenta-

ción de la ética puede recibir un fuerte apoyo de la obra de Muguerza. En un doble sentido. Por un lado, porque señala los límites del procedimentalismo y la necesidad de complementar consenso y disenso, lo que puede ser una buena manera de fomentar la apertura de la ética y de subrayar el elemento crítico, negativo, de la misma. Y, por otro lado, porque las críticas de Muguerza al procedimentalismo van acompañadas de la necesidad de encontrar algún principio de carácter sustantivo, por más que éste tenga únicamente un significado crítico y negativo. Pero a partir de ahí, del principio de dignidad humana (no tratar a nadie ni tratarse a sí mismo meramente como un medio), no es difícil derivar otros principios de carácter más positivo y concreto que establecen la obligación moral de satisfacer las necesidades básicas de todos y cada uno de los seres humanos. La filosofía moral (y política) de Muguerza conecta así con concepciones objetivistas de la moral como la teoría de las capacidades básicas de Nussbaum y Sen, la de las “razones objetivas” de Nagel o la del “coto vedado” de Garzón Valdés.

BIBLIOGRAFÍA

- Atienza 1983: Manuel Atienza, “la filosofía del Derecho de Felipe González Vicén”, en (varios autores), *El lenguaje del derecho. Homenaje a Genaro R. Carrió*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.
- Atienza 1989: Manuel Atienza, “Paternalismo y consenso”, en Javier Muguerza y otros autores, *El fundamento de los derechos humanos* (ed. Preparada por Gregorio Peces-Barba), Debate, Madrid.
- Atienza 1991: Manuel Atienza, *Las razones del Derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Atienza 1995: Manuel Atienza, “Carta a un joven iusfilósofo”, en *La Laguna*, nº 3, 1995.
- Atienza 1997: Manuel Atienza, “Los límites de la interpretación constitucional. De nuevo sobre los casos trágicos”, en *AFDUAM*, nº 1.
- Bueno 1978: Gustavo Bueno, “Conceptos conjugados”, en *El Basilisco*, nº 1.
- Capella 2008: Juan Ramón Capella, *Fruta prohibida. Una aproximación histórico-teórica al estudio del derecho y del estado*, 5º ed., Trotta, Madrid.
- De Páramo 1990: Juan Ramón de Páramo, “Obediencia al Derecho: revisión de una polémica”, en *Isegoría*, nº 2.
- Díaz 1984: Elías Díaz, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Debate, Madrid.
- Ferrajoli 2014: Luigi Ferrajoli, *La democracia a través de los derechos*, Trotta, Madrid.
- Garzón Valdés 1993: Ernesto Garzón Valdés, *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

- Garzón Valdés 1998: Ernesto Garzón Valdés, “Acerca del disenso (La propuesta de Javier Muguerza)”, en Muguerza 1998.
- González Vicén 1979: Felipe González Vicén, *Estudios de Filosofía del Derecho*, Universidad de La Laguna.
- González Vicén 1985: Felipe González Vicén, “La obediencia al Derecho: Una anticrítica”, en *Sistema* nº 65.
- Muguerza 1977: Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid.
- Muguerza 1986: Javier Muguerza, “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en u debate)”, en *Sistema* nº 70.
- Muguerza 1987: Javier Muguerza, “Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (Un anticipo)”, en *Doxa* nº 4.
- Muguerza 1990: Javier Muguerza, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires.
- Muguerza 1994: Javier Muguerza, “El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal (Una reflexión ético-jurídica sobre la ley y la conciencia)”, en *Doxa* nº 15-16.
- Muguerza 1998: Javier Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Argés, Madrid.
- Muguerza 2000: Javier Muguerza, “La lucha por los derechos (Un ensayo de relectura libertaria de un viejo texto liberal)”, *RIFP*, nº 15.
- Nagel 2000: Thomas Nagel, *La última palabra. La razón ante el relativismo y el subjetivismo*, Gedisa, Barcelona.
- Nussbaum 2002: Martha Nussbaum, *Crear capacidades. Propuestas para un desarrollo humano*, Paidós, Barcelona.

VI

ACORDES Y DESACORDES MORALES

Virtualidades y límites del individualismo ético de Javier Muguerza. Un diálogo desde la razón cordial

Virtualities and limits of Javier Muguerza's ethical individualism: a Dialogue from cordial reason

ADELA CORTINA

Universidad de Valencia

RESUMEN. Desde los años setenta del siglo XX Javier Muguerza ha mostrado la realidad de una racionalidad práctica, crítica y antidogmática, capaz de justificar la objetividad de los juicios morales y la legitimidad de la obligación política. Quienes pertenecemos a la llamada “Generación de la Democracia” tenemos con él una deuda impagable. Como el mejor modo de apreciar un trabajo es dialogar con él, el presente artículo intenta: 1) Mostrar los rasgos de la racionalidad práctica que Muguerza diseña en los setenta frente al *naturalismo ético*. 2) Exponer sus tres propuestas éticas posteriores, es decir, el individualismo ético, la concordia discorde y el imperativo de la disidencia, que Muguerza plantea como superación de los límites de la ética del discurso en la versión de Apel y Habermas. 3) Entrar en diálogo con esas tres propuestas, señalando sus virtualidades y sus límites, que podrían venir superados —a mi juicio— por una *ethica cordis*.

Palabras clave: Razón práctica; ética; objetividad; juicios morales; legitimación política; naturalismo ético; individualismo; disidencia.

ABSTRACT. Since the 1970s Javier Muguerza has displayed the reality of a practical, critical and anti-dogmatic rationality, capable of justifying the objectivity of moral judgments and the legitimacy of political obligation. Those of us who belong to what is known as the “Generation of Democracy” owe him a very great deal. Since the best way to appreciate any body of work is to engage in dialogue with it, this article attempts: 1) To show the traits of the practical rationality that Muguerza designed in the seventies as opposed to *ethical naturalism*. 2) To set out his three later ethical proposals, that is, ethical individualism, discordant concord and the imperative of dissidence, which Muguerza presents as going beyond the limits of the ethics of discourse in the versions proposed by Apel and Habermas. 3) To get a dialogue under way with these three proposals, pointing out their virtualities and their limits, which could be surpassed by an *ethica cordis*.

Key words: Practical reason; ethics; objectivity; moral judgements; political legitimation; ethical naturalism; individualism; dissidence.

1. LA REHABILITACIÓN DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN TIEMPOS DE TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA

Conocí a Javier Muguerza a través de su libro *La razón sin esperanza* durante el curso 1977/78, y sólo más tarde personalmente¹. El libro, publicado en 1976, aparecía en el contexto de ese cambio profundo, que ha recibido el nombre de “Transición a la Democracia”; un cambio por el que habían bregado activamente intelectuales como Muguerza, movimientos sociales de diverso género y políticos comprometidos. La transición democrática abría en España el camino al pluralismo moral y político y necesitaba el apoyo de todas las fuerzas sociales para orientarse con bien. También el respaldo de una reflexión filosófica capaz de diseñar los trazos de una racionalidad práctica situada a la altura de los nuevos tiempos, apta para responder satisfactoriamente a las preguntas por la objetividad de los juicios morales y por la legitimidad de la obligación política.

Sin embargo, no era fácil encontrar respuestas en las doctrinas triunfantes en las aulas académicas de nuestro país, tomadas por neopositivistas, filósofos analíticos del lenguaje, materialistas dialécticos, existencialistas y neoescolásticos, dispuestos o bien a negar la existencia de una racionalidad práctica o bien a relegar su papel al de sierva de las ciencias o de la teología².

En este contexto libros como *La razón sin esperanza* abrían las ventanas de la academia española a la posibilidad de una razón práctica, en diálogo con lo más granado de los positivistas, los analíticos del lenguaje, los marxistas humanistas, con la lógica de las buenas razones y la de la preferencia racional, pero también con la Teoría Crítica en versión habermasiana y con la teoría rawlsiana de la justicia.

De la misma manera que José Luis Aranguren había explorado nuevos caminos a partir de su *Ética* de 1958³, ampliando el espectro de interlocutores de la filosofía práctica española y esbozando una propuesta propia, Javier Muguerza, en los umbrales de lo que se ha llamado la “Generación de la Democracia”, presenta las corrientes más relevantes del momento con una espléndida lucidez y dialoga con ellas extrayendo ventajas e inconvenientes⁴. Y, aunque tiene buen cuidado en señalar, como acostumbra, que “el libro se endereza más

¹ *La razón sin esperanza* (= LRSE), Taurus, Madrid, 1976.

² Ver Adela Cortina, “El pensamiento ético y político en la segunda mitad del siglo XX”, en Manuel Garrido et alii (eds.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009, 763-777.

³ José Luis Aranguren, *Ética, Obras Completas*, 2, Trotta, Madrid, 1994, 159-502.

⁴ Con José Luis Aranguren arranca el volumen editado por Javier Muguerza con la intención de presentar 25 años de discusión ética en España a través de algunos de sus autores: *Ethik aus Unbehagen*, Karl Alber, Freiburg/München, 1991.

a minar la confianza en cualquier género de soluciones que a procurar su afianzamiento”⁵, afortunadamente es infiel a su *páthos*, y va aventurando afirmaciones que permiten superar los límites de las soluciones anteriores y bosquejar algunos trazos de lo que más adelante será una propuesta propia. Una propuesta, defendida, como veremos, en un tono bastante más enfático de lo que su propio autor querrá reconocer. Cuáles serían esos rasgos en *La razón sin esperanza* es lo que quisiera espigar a continuación, para pasar a dialogar más adelante con el enfoque esbozado algo más tarde, que ya los integra.

El problema central al que Javier Muguerza se enfrenta en este primer libro, y que vuelve a ser el principal foco de atención casi cuarenta años después, es el del *naturalismo ético*, es decir, el de la *posible naturalización de la moral*, planteado desde la perspectiva de la falacia naturalista. Consiste la falacia, como el autor recuerda, en la prohibición de extraer juicios de valor a partir de juicios de hecho, juicios de “debe” a partir de juicios de “es”, y, teniendo en cuenta el encandilamiento de analíticos y positivistas con los juicios de “es”, el mundo evaluativo, y en particular el moral y político, quedaba confinado en el ámbito de lo sobrenatural o en el limbo de lo irracional. Que podía ser lo más importante, siguiendo al Wittgenstein de la *Conferencia de Ética*, pero irracional, al fin y a la postre⁶.

Ciertamente, como apunta Muguerza, hablar de “falacia naturalista” es inadecuado, porque se trata más bien de una “falacia definicionista” (Frankena) o “lógico-deductiva” (Muguerza), y pueden existir modos no deductivos de articular “debe” y “es”⁷. Pero en aquel tiempo la expresión acuñada por Moore había triunfado, y Mary Warnock se lamentaba de que el naturalismo ético hubiera sido sepultado bajo una pesada losa por caer en la falacia naturalista, refiriéndose con ello al naturalismo utilitarista, al que se desautorizaba por extraer un “debe” moral de un “es” psicológico⁸.

En este punto me siento obligada a hacer un alto en el camino y a tratar de consolar a Warnock, aunque sea ya un poco tarde, porque cuarenta años después el naturalismo ético se ha librado de la losa y se ha convertido en la posición triunfante frente a quienes se niegan a dar por bueno que los predicados morales puedan reducirse a predicados naturales. Tal vez porque la *main stream* entiende que entre una fundamentación natural y una sobrenatural de los juicios morales *tertium non datur* y apuestan por la primera, cuando precisamente ese tercero es el que buscan las propuestas filosóficas más potentes. Javier Mu-

⁵ LRSE, 14.

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Paidós, Barcelona, 1989.

⁷ Ver también W.K. Frankena, “La falacia naturalista”, en Philippa Foot, *Teorías sobre la ética*, FCE, 1974, 80-98.

⁸ *Ibid*, p. 65.

guenza se inserta desde el comienzo en esta tercera vía⁹, aunque estoy segura de que no le hará nada feliz que le integre en terceras vías.

En cualquier caso, la prohibición de conectar es y debe para un mundo filosófico en que la objetividad de los juicios venía ligada a la posibilidad de declararlos verdaderos o falsos dejaba el lenguaje de la moral en manos del emotivismo, los juicios morales y los político-morales en manos del decisionismo subjetivista, y condenaba a la argumentación moral a convertirse en pura retórica propagandística. Era necesario plantear de nuevo la pregunta que recorre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: ¿cómo son posibles los imperativos morales? O lo que es idéntico: ¿pueden lograr objetividad los juicios morales? Y, en estrecha relación con ello, ¿cómo es posible la lógica de la argumentación moral?

Estas preguntas siguen ocupando hoy el primer plano de la preocupación en la filosofía práctica y, a mi juicio, *La razón sin esperanza* aporta afirmaciones como las siguientes, que siguen siendo de gran ayuda para encontrar respuestas: 1) Es preciso mantener la distinción entre origen y razón suficiente, entre explicar causalmente un juicio moral y “dar razón” de su corrección o incorrección, aclarando que es la ética normativa la que se encarga de la provisión de razones; o, dicho de otro modo, no es lo mismo explicar por causas que justificar con razones. 2) La ética no es una ciencia, frente a pretensiones como la de Moritz Schlick, porque los juicios morales no aspiran a verdad o falsedad, pero eso no les condena a la irracionalidad, sino que les sitúa en el ámbito de una racionalidad peculiar, como vio Kant con gran lucidez. 3) La bondad moral no es objeto de experiencia por vía fisiológica o introspectiva, con lo cual los intentos de naturalizar la ética por este procedimiento están condenados al fracaso. Hoy en día podríamos extender esta apreciación a la biología y las neurociencias¹⁰. 4) Los

⁹ “Lo que aquí se cuestiona no es la ética analítica, sino el naturalismo ético” (Ibid., 70).

¹⁰ Ver, por ejemplo, Patricia S. Churchland, *Braintrust*, Princeton University Press, 2011, pp. 191 y 192; Jonathan Haidt, “El perro emocional y su cola racional”, en Adela Cortina (ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, Comares, Granada, 2012, pp. 159-215; *The Righteous Mind*, Pantheon Books, 2012; Frans B.M. de Waal, Patricia S. Churchland, Telmo Pievani and Stefano Parmigiani, *Evolved Morality*, Leiden, Boston, 2014. Para una discusión del intento de naturalizar la ética ver, entre otros, Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006; “De la ley natural al universalismo hermenéutico”, *Pensamiento*, vol. 66 (2010), n° 248, 227-244; Adela Cortina, *Neuroética y neuropolítica*, Tecnos, Madrid, 2011; Pedro J. Teruel, “En torno a la posibilidad de naturalizar la ética”, en Lourdes Flamarique (ed.), *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, pp. 207-221. Habermas, por su parte, opta por un “naturalismo blando” de difícil comprensión en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 161 y “Die Herausforderung des Naturalismus”, *Philosophische Texte*, Suhrkamp, Frankfurt, V, 2009, 203-341. Para una crítica de la posición habermasiana ver C. Ortega, “El ‘naturalismo blando’ de J. Habermas”, manuscrito inédito, resultado de una intervención en el seminario del proyecto de investigación FFI2013-47136-C2-1-P.

juicios morales no son subjetivos, sino objetivos, en el sentido de intersubjetivos. 5) Es preciso buscar caminos para justificar los juicios morales por una vía no deductiva. 6) Los frankfurtianos han hecho una aportación valiosa al distinguir entre razón instrumental y razón moral, y no conviene echarla en saco roto. 7) El “*good reasons approach*” de Toulmin y Baier, que Javier Muguerza acepta¹¹, posibilita una justificación pragmática de los juicios morales, porque hay juicios de hecho que pueden servir de base para la justificación pragmática de un juicio moral¹². No se trata de deducir un “debe” de un “es”, pero sí de aducir buenas razones para apoyar una afirmación.

Con estas aserciones Javier Muguerza se sitúa –creo yo– en esa tercera vía, en la que se encuadran otras propuestas, como la rawlsiana teoría de la justicia o la ética del discurso de Apel y Habermas. Creo que los dos enfoques compartirían las afirmaciones de Muguerza y yo, por supuesto, aprendí de ellas y desde entonces las comparto. Donde empezarían las discrepancias sería en la apuesta de Javier Muguerza por el Preferidor Racional de P.W. Taylor.

En efecto, como el mismo Muguerza apunta, el “enfoque de las buenas razones” no resuelve el problema de la racionalidad práctica, porque no proporciona un criterio para preferir racionalmente entre códigos morales, con lo cual son imposibles tanto el progreso moral como las controversias morales¹³. Y *La razón sin esperanza* cree encontrar la respuesta en algún momento en el *Preferidor Racional* de P.W. Taylor (suficientemente libre, suficientemente informado, suficientemente imparcial), pariente próximo del Espectador Imparcial y del Observador Ideal. Es verdad que en el mismo libro lo desautoriza por su ineludible carácter ideal¹⁴, pero deja en el aire la sugerencia de recuperarlo de algún modo en vinculación con la rawlsiana posición original¹⁵.

Como dije al comienzo de este apartado, conocí a Javier Muguerza a través de este libro, que a mí, como a muchos otros, nos abrió nuevos caminos en la filosofía práctica. Como en alguna ocasión he comentado, a pesar de las intenciones poco enfáticas del autor, a mí me infundió cierta esperanza, o, por lo menos, me produjo un gran alivio. Descubrir con Javier Muguerza la posibilidad de una racionalidad de lo práctico, de una intersubjetividad moral, en diá-

¹¹ “La presente contribución –dice– pretende hallarse inserta en lo que se conoce hoy bajo el nombre de ‘*good reasons approach*’ en la teoría ética –representada entre otros, por Stephen Toulmin” (LRSE, 80/81, nota 30). Stephen Toulmin, *El puesto de la razón en la ética*, Alianza, Madrid, 1979; Kurt Baier, “Good Reasons”, *Philosophical Studies*, IV (1953), 1-15.

¹² *Ibid.*, 51.

¹³ *Ibid.*, 84.

¹⁴ *Ibid.*, 86, 91.

¹⁵ *Ibid.*, 257.

logo con aquellas posiciones que se debatían más allá de los Pirineos, era descubrir a la vez que actúan según la razón los que bregan por la justicia. Y ésa es una espléndida noticia, que he incorporado a mi haber.

¿Y qué ocurría con las palabras de Bloch que abren el texto: “La razón no puede prosperar sin esperanza, ni la esperanza expresarse sin razón”? El autor se iba encargando de refutarlas a lo largo del libro, concluyendo por fin que es la razón analítica la que carece de esperanza, pero no menos la de un marxismo humanista, e incluso tal vez la razón humana sin más. Éste es un punto sobre el que Javier Muguerza ha vuelto reiteradamente con interlocutores de primera línea y en el que entraremos más adelante¹⁶.

2. EL INDIVIDUALISMO ÉTICO: LA CONCORDIA DISCORDE Y EL IMPERATIVO DE LA DISIDENCIA

Conocí a Javier Muguerza personalmente escuchándole en congresos y cursos, claro está, pero muy especialmente en esa suerte de “club de encuentros” que fueron en España las oposiciones, en este caso, a unas Adjuntías de “Ética y Sociología”. Como se cuenta que ocurría con el servicio militar, en el que se conocieron y trabaron amistad muchachos de las distintas regiones de España, las oposiciones permitían encontrarse por primera vez con prestigiosos catedráticos y con colegas de todo el país. Y de esos encuentros nacieron enemistades envenenadas y relaciones que, con el tiempo, fueron dando en amistad. Éste segundo sería mi caso.

Ya con cierta confianza, pedí a Javier Muguerza un prólogo para mi libro *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, que Javier aceptó escribir con la generosidad que le caracteriza¹⁷. Y además ese prólogo me permitió conocer a su mujer, a Conchita. A ese contestador dialógico –nunca automático– que cogía el teléfono y me infundía ánimo, asegurando que en poco tiempo Javier me enviaría el texto. Más tarde aprendí que esto de la dilación en la entrega de textos no era algo personal, sino parte de la idiosincrasia de Javier Muguerza. De su idiosincrasia, y no de su autonomía, porque no es peculiaridad que convenga universalizar. El libro se publicó con el prólogo y es, sin duda, lo mejor de él. Allí abre un diálogo conmigo, que después prosigue en algunas páginas de *Desde la perplejidad*¹⁸, y en el que quisiera en-

¹⁶ Ver, por ejemplo, Javier Muguerza, “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Conversación con José Luis L. Aranguren)”, *Isegoría*, nº 15, 1997, 55-91.

¹⁷ Javier Muguerza, “Prólogo” a Adela Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Cíncel, Madrid, 1985, 9-20.

¹⁸ *Desde la perplejidad* (= DP), F.C.E., México, Madrid, Buenos Aires, 1990, 628-641.

trar, prolongando también el que ya inicié en “La calidad moral del principio ético de universalización”¹⁹.

Pero como el propósito fundamental de este artículo es tratar de las propuestas de Muguerza, entraré en ese diálogo tras haber expuesto lo que, a mi juicio, es su aportación central tanto en el debate mencionado en *Desde la Perplejidad* como en otros trabajos²⁰.

En todos ellos Javier Muguerza debate con las propuestas éticas más relevantes de fin del siglo XX y comienzos del XXI y, muy especialmente, con la ética del discurso, a la que trata como una interlocutora privilegiada. De hecho, Muguerza parece encontrar la mejor opción en una ética comunicativa en sentido amplio, pero señala reiteradamente lo que él considera límites de esa forma de ética comunicativa que es la ética discursiva, y precisamente para superarlos propone el esbozo de un modelo alternativo de ética comunicativa, al que da el nombre de *concordia discorde*. Atendiendo a sus palabras, “[i]nterpretada como un esbozo programático de ética comunicativa, la concordia discorde presenta una propuesta de pretensiones harto más modestas y escasamente propensa a levantar sus pies del suelo”²¹. Y es que “[no] hay razón para negar que la comprensión intersubjetiva sea conciliable con el disenso”²².

La cuestión es entonces que si la ética del discurso se urde desde la trama de una suerte de teleología lingüística, que tiene como metas el acuerdo (*Verständigung*) y el consenso, cabe concebir una comunidad de comunicación, cuyo motor sea el desacuerdo de quienes ven violada la condición humana en algunos acuerdos de la mayoría y se niegan a obedecerlos. Serían los disidentes los que harían posible superar el conformismo y el estancamiento de las sociedades adormecidas, a través de su negativa a aceptar cuanto atenta contra la condición humana en los casos en los que la mayoría opta por decisiones inmorales.

Curiosamente, en estos trabajos Javier Muguerza ya no se limita a hablar de “justificación” de los juicios morales, sino que se refiere expresamente a un *fundamento* de la desobediencia al derecho, de los derechos humanos y de la ética. Ese fundamento sería el individuo, tal como, según Muguerza, lo propone Kant

¹⁹ *Sistema*, 77 (1987), 111-120.

²⁰ “La alternativa del disenso (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos”, en Gregorio Peces-Barba (ed.), *La fundamentación de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989. Reproducido en Javier Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos*, Arges, Madrid, 1998, 9-84. Traducción inglesa en *The Tanner Lectures of Human Values*, vol. X, ed. Grethe B. Peterson, Salt Lake City Cambridge, 1989.

²¹ DP, 333.

²² *Ibid.*, 641.

en la formulación del imperativo del fin en sí mismo²³. El enfoque que vendría respaldado por un fundamento semejante recibiría el nombre de *individualismo ético*, si éste se entiende como la doctrina, “según la cual, el individuo es la fuente de toda moralidad y, por lo tanto, su árbitro supremo, que es lo que impide que cualquier definición de lo que sean los intereses ‘comunes’ a los miembros de una comunidad se pueda adelantar al efectivo acuerdo de éstos y la razón, también, por la que la concordia discorde ha de dejar la puerta siempre abierta al desacuerdo”²⁴.

Tomando como hilo conductor la intervención de Muguerza en la polémica en torno a la obediencia al derecho entre Felipe González Vicén y Elías Díaz, la secuencia hasta llegar a las conclusiones mencionadas sería, a mi juicio, la siguiente²⁵.

1) A la hora de legitimar las normas jurídicas y las normas morales el mejor recurso racional es un diálogo entre los afectados por ellas. 2) Pero el discurso tiene unos límites morales que la ética del discurso parece no reconocer y cuya transgresión convierte en inmoral la decisión alcanzada. 3) El límite y el fundamento del discurso viene expresado en la formulación del imperativo kantiano del fin en sí mismo, que —a juicio de Muguerza— la ética discursiva sacrifica en aras de la universalización. Y esta limitación es crucial. 4) Como la ética del discurso sólo reconstruye dialógicamente el principio de universalización, no el del fin en sí mismo, difumina el límite entre la moral (relegada a las decisiones privadas de conciencia) y el derecho (regulador de la vida pública), de modo que la legitimación de normas queda en manos de los intereses generalizables. 5) Pero el hombre, como fin en sí mismo, es el límite y el fundamento del diálogo, y el imperativo de la universalización puede llevar a violar derechos individuales, por eso es legítimo atender a la conciencia individual y desobedecer los dictados de la mayoría cuando atentan contra el hombre, que es lo *absolutamente* valioso. El “imperativo de la disidencia” es un imperativo ético, fundado en el reconocimiento de que el individuo es el *fin limitativo* de las decisiones humanas. De donde se sigue el mandato negativo de no instrumentalizar, no dañar, es decir, la fecundidad de la negatividad.

²³ Javier Muguerza, “Del Renacimiento a la Ilustración: Kant y la ética de la Modernidad”, en Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.), *La aventura de la moralidad*, Alianza, Madrid, 2007, 80-128.

²⁴ *Ibid.*, 330.

²⁵ Felipe González-Vicén, “La obediencia al Derecho”, en *Estudios de Filosofía del Derecho*, La Laguna, 1979 y “La obediencia al Derecho. Una anticrítica”, *Sistema*, 65 (1985), 101-105; Elías Díaz, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Debate, Madrid, 1984; Javier Muguerza, “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)”, *Sistema*, 70 (1986), 27-40.

En todo este proceso, como se echa de ver, Javier Muguerza no sólo justifica la objeción de conciencia y la desobediencia civil, sino que —como hemos mencionado— aporta un fundamento para la ética, los derechos humanos, y la legitimidad política. La base de todo ello es que la humanidad se resuelve, éticamente hablando, en individuos, y que los individuos, y sólo ellos, tienen derecho a usufructuar la perspectiva de la humanidad (333). Sobre este fundamento cree posible Muguerza construir ese esbozo de ética comunicativa, que es la *concordia discorde*, a la que ya hemos aludido.

3. VIRTUALIDADES Y LÍMITES DEL INDIVIDUALISMO ÉTICO

Desde los años de la Transición Democrática a los que me he referido al comienzo de este texto algunos de nosotros hemos puesto especial empeño en delinear los trazos de una ética cívica y una política legítima, fundadas en una racionalidad práctica a la altura de los tiempos. Y para nosotros, para mí en concreto, los trabajos de Javier Muguerza han sido una excelente provisión de ideas con las que construir caminos propios.

En este sentido, comparto todos los puntos a los que aludí en el primer apartado, excepción hecha del Preferidor Racional, del que, por otra parte, el mismo Muguerza se desmarcó hace tiempo. Y en cuanto al diálogo como procedimiento de justificación de normas morales y como legitimación de normas jurídicas, lo comparto como clave de esa ética dialógica por la que opté desde *Razón comunicativa* y *Ética mínima* de la mano de Apel y Habermas, y que he ido intentando superar desde *Ética sin moral* bosquejando una ética dialógica de la razón cordial²⁶.

En lo que se refiere a la *concordia discorde*, creo que en realidad expresa la clave de la ética del discurso: el discurso práctico se pone en marcha cuando alguna persona o grupo cuestiona la pretensión de justicia de una norma vigente por considerarla racionalmente inválida. Para resolver racionalmente esa puesta en cuestión es para lo que se hace necesario un diálogo, del que prescinden las sociedades conformistas. Evidentemente, “no hay razón para negar que la comprensión intersubjetiva sea conciliable con el disenso”: el motor del diálogo lo constituyen los que ponen en cuestión, los objetores, los desobedientes civiles²⁷. No, por supuesto, los violentos.

²⁶ *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985; *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990; *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007.

²⁷ Domingo García-Marzá, “Desobediencia civil”, en Adela Cortina (ed.), *Diez palabras clave en Filosofía Política*, Verbo Divino, Estella, 97-125.

Sin embargo, el individualismo ético de Javier Muguerza propone un conjunto de puntos, como alternativa a lo que considera como límites de la ética del discurso en la versión de Apel y Habermas, que –a mi juicio– en los casos en que tales límites existen, no permiten superarlos. A ellos me voy a referir para proseguir ese diálogo con Javier Muguerza, que comencé hace años y que ha tenido parte de responsabilidad en la construcción de mi *ethica cordis*.

Si lo entiendo bien, el individualismo ético encuentra fundamentalmente tres puntos flacos en la ética del discurso, en la versión de Apel y Habermas: 1) Reconstruir únicamente el imperativo de la universalización, en vez de fundamentar la moral en el imperativo del fin en sí mismo, puede conducir a violar los derechos del fundamento absoluto de la moral y el derecho, que son los individuos. 2) Señalar como meta del diálogo acerca de lo verdadero y lo justo el consenso en una situación ideal de habla, pone a la ética en manos de un contrafactualismo, que la aleja totalmente de la realidad cotidiana. 3) El trascendentalismo, sea en la versión fuerte de Apel o en la débil de Habermas, es el “castillo de irás y no volverás”; sobre todo, el de Apel, que se propone una fundamentación última²⁸.

A estas críticas quisiera hacer frente, pero no por defender a la ética del discurso en la versión de Apel y Habermas, sino por señalar que, a mi juicio, en ocasiones contienen parte de verdad, pero a la vez sus posibles insuficiencias no quedan superadas por el individualismo ético de Muguerza. Tal vez una ética de la razón dialógica cordial, bien atenta a la lucidez de esas críticas, podría lograrlo.

1) ¿Imperativo del fin en sí mismo en vez de imperativo de la universalización?: un kantismo dudoso

En principio, me atrevería a decir que Kant no entendió las formulaciones del imperativo categórico como independientes entre sí. Asegura, por el contrario, que: “Las tres citadas maneras de representar el principio de la moralidad son, en el fondo, otras tantas fórmulas de una y la misma ley, cada una de las cuales contiene en sí a las otras dos”²⁹. La universalidad constituye la forma de la ley moral y el fundamento objetivo de la misma. Para comprobar si una máxima puede convertirse en ley moral es preciso someterla al test de la universaliza-

²⁸ Para la crítica de Javier Muguerza a Apel ver fundamentalmente “¿Una nueva aventura del Barón de Münchhausen? (Visita a la comunidad de comunicación de Karl-Otto Apel”, en Karl-Otto Apel, Adela Cortina, Julio de Zan y Dorando Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, 132-163, y los capítulos 7 y 8 de DP.

²⁹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968, IV, p. 436.

ción, porque sólo si lo resiste probará que tiene en la razón su lugar trascendental y, por lo tanto, que es moral. Por eso la ética kantiana no se plantea el problema de compaginar la autolegislación individual y la colectiva: si una máxima subjetiva, una vez universalizada, transgrede el principio de contradicción, no puede convertirse en ley moral. Seguir la supone renunciar a la ley humana (universal), que es la propia de una sociedad libre, y someterse a la ley natural (individual o grupal), que prescribe el egoísmo.

El imperativo de la universalización no es, pues, menos radical que la formulación del fin en sí mismo, sino que le da todo su sentido, porque descubre a la humanidad en cada persona³⁰: “El principio ‘obra con respecto a todo ser racional –a ti mismo y a los demás– de tal modo que en tu máxima valga al mismo tiempo como fin en sí’ es, por tanto, en el fondo, idéntico al principio ‘obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su validez universal para todo ser racional’”³¹.

Y en este punto radica, a mi juicio, la mayor debilidad del individualismo ético de Javier Muguerza, si es que quiere aprovechar la riqueza de la propuesta kantiana. Porque Kant no reconoce un valor absoluto al *individuo*, sino a la *persona*, y en concreto a la *humanidad* en la persona. Lo que dota de dignidad a la persona es su capacidad de universalizar la máxima y querer lo universal. Esta capacidad, por la que el ser humano es fin en sí y goza de un valor absoluto, recibe el nombre de “autonomía” y es justamente lo contrario de la “idiosincrasia”, a la que en realidad apela Muguerza.

El imperativo de la universalización es, en definitiva, la prueba de fuego de la *autonomía* frente a la *idiosincrasia*, porque muy bien puede suceder que la conciencia personal esté ideologizada y se mueva por intereses espurios, sea por ambición económica, por afán de poder o por cualquier otro interés egoísta. Y precisamente para evitar ese egoísmo encubierto el mundo moral exige universalizar la norma, sea monológica, sea dialógicamente. Ésa es, al menos, la posición de Kant, que se inscribe en la línea de un *personalismo trascendental*, no de un individualismo ético.

En el caso de la ética del discurso, el criterio para discernir si la norma es justa es que los afectados la acepten porque satisface intereses universalizables, lo cual significa intentar evitar los privilegios individuales o grupales, porque los intereses universalizables son los más básicos, y, por lo tanto, son lo que afectan a los más vulnerables. Que las normas protejan realmente los derechos humanos o que empoderen las capacidades básicas interesa a todos los afecta-

³⁰ “Esa aptitud de sus máximas para la legislación universal lo distingue como fin en sí mismo” (ibid., IV, p. 438).

³¹ *Ibid.*, IV, 437-438.

dos por ellas; y no suele interesar a los grupos privilegiados, que perderían sus privilegios.

Sin embargo, en este punto la ética discursiva deja al descubierto algunos flancos, que es preciso cubrir, entre ellos, el papel que la conciencia juega en el diálogo; un papel que en el individualismo ético es estelar.

2) *La conciencia personal y el poder de lo contrafáctico*

A mi modo de ver, en la ética discursiva la conciencia queda en la sombra por el afán de transitar de una filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje, de una filosofía del sujeto monológico a una filosofía del reconocimiento recíproco entre interlocutores, en el que se expresa de forma patente la intersubjetividad. Parece entonces que la conciencia personal no tiene ningún papel en el proceso de justificación de normas, porque todo se fía al diálogo y al acuerdo.

Sin embargo, esto no es lo que sucede en los diálogos fácticos cuando los interlocutores están pertrechados de un fino sentido de la justicia, y en este sentido estoy de acuerdo con Javier Muguerza cuando afirma que esos interlocutores no darán por bueno cualquier acuerdo fáctico, sino que se negarán a aceptar los consensos que a su juicio violan derechos irrenunciables³².

Pero, a diferencia de Muguerza, considero que el criterio al que recurren esos interlocutores que tienen un fino sentido de la justicia para discernir que el consenso viola derechos irrenunciables no es una persuasión individual interna, sino la convicción de que en una situación ideal de habla los afectados no aceptarían ese acuerdo porque no defiende intereses universalizables, sino individuales o grupales. Precisamente es en las argumentaciones de la vida cotidiana donde tiene fuerza ese presupuesto contrafáctico que es la situación ideal de habla, porque constituye la piedra de toque que permite a la conciencia personal distinguir entre el acuerdo resultante de una situación ideologizada y el que se tomaría en una situación racional.

En un sentido semejante es en el que se pronuncia también Apel cuando responde a la objeción de lo que él llama “kantismo ortodoxo”, en el que me incluye, objeción que consiste en plantear el dilema: o bien el consenso real de los afectados es normativo en su resultado fáctico para la validez de una norma, con lo que no se puede sustituir por un experimento mental *in foro interno* ni se puede cuestionar sobre la base de la autonomía de su conciencia, o bien continúa vigente el paradigma de la autonomía, y el individuo puede po-

³² Adela Cortina, “¿Límites de la ética discursiva?”, en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, 233-264; “Introducción” a Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, 31 y 32.

ner en cuestión el consenso real desde el experimento mental de la universalización. A juicio de Apel, la autonomía de la conciencia del individuo se mantiene, porque el individuo la entiende (en el sentido del paradigma de la intersubjetividad o reciprocidad) como correspondencia posible con el consenso definitivo en una comunidad ideal de comunicación; sin embargo, el individuo no puede renunciar al discurso para la formación real del consenso, ni interrumpirlo apelando al punto de vista de su conciencia³³.

Sin embargo, a mi modo de ver, creo que es necesario ir más allá de Apel. En principio, señalando que una excelente aportación de la ética discursiva en este punto consiste en recordar la obligación moral de entablar diálogos reales en condiciones lo más racionales posible para intentar descubrir los intereses universalizables, porque no se trata de imaginar lo que los afectados podrían querer a través de la asunción ideal de rol, sino de seguir el imperativo de hablar con ellos, de celebrar diálogos reales en las condiciones que más puedan aproximarse a una situación ideal de habla. Pero también se sigue que los afectados no deberían conformarse con el resultado del consenso fáctico si, a su juicio, no defiende los intereses universalizables por los que se optaría en una situación ideal de habla, y lograr esa predisposición a buscar lo justo y a decidirse por intereses universalizables exige esforzarse también por forjarse una conciencia personal, dispuesta a tomar como criterio los intereses universalizables para medir la obligatoriedad moral de los consensos fácticos.

En este punto creo que tiene razón Javier Muguerza cuando recuerda la necesidad de apelar a la conciencia. Pero —y ahí disiento— no a la conciencia *individual*, sino a la *personal*, que recurre conscientemente a esa idea regulativa de “lo que todos podrían querer” en condiciones de racionalidad.

Sólo que la ética del discurso descuida, a mi modo de ver, una dimensión indispensable en los diálogos dirigidos a justificar normas y es que “poder querer” lo universal y saber discernir qué intereses son universalizables no son capacidades innatas: es indispensable una ética del *êthos*, una ética de las virtudes, que habitúe al sujeto moral a querer descubrir los intereses universalizables y a apostar por ellos desde un bien forjado sentido de la justicia. No basta con promover los diálogos, sino que a la vez es indispensable formar al sujeto moral en las virtudes dianoéticas y en las éticas. Es éste un capítulo indispensable de una ética dialógica en el pleno sentido de la palabra, que he intentado integrar en la ética de la razón cordial, porque, como bien recuerdan José Luis Aranguren y Javier Muguerza, sin una ética intrasubjetiva difícilmente funcionará con bien la ética intersubjetiva³⁴.

³³ Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, 161 y 162.

³⁴ José Luis Aranguren, Prólogo a Adela Cortina, *Ética mínima*, 15; Javier Muguerza, DP, 63.

3) *Derechos humanos: algo más que una superstición humanitaria. Fecundidad del trascendentalismo*

Como hemos comentado, el individualismo ético de Muguerza difícilmente puede ofrecer un fundamento de los derechos humanos precisamente porque Kant, de quien se reclama, no se refiere al individuo y a su idiosincrasia, sino a un sujeto valioso por su capacidad de universalizar y de insertarse en un Reino de los Fines. Pero, por si faltara poco, el mismo Javier Muguerza apunta que la afirmación de la dignidad humana, que Kant hizo con toda convicción y rotundidad en el periodo de la Ilustración, puede tomarse hoy como una “superstición humanitaria”, como se ha dicho en ocasiones. No sería un “disparate con zancos”, siguiendo a Bentham, pero sí algo así como una “ficción útil”, por decirlo con MacIntyre³⁵. No fundamentaría nada –reconoce Muguerza-, pero nos puede recordar de dónde venimos y, sobre todo, “ayudarnos a decidir a dónde queremos ir. O, por lo menos, adónde no queremos ni deberíamos querer ir”³⁶.

Sin embargo, a mi modo de ver, forjar ese “nosotros” capaz de decidir y querer adónde quiere y no quiere ir, requiere un diálogo dispuesto a respetar, no supersticiones, sino las condiciones racionales que dan sentido al diálogo mismo y validez a sus conclusiones. Requiere reconstruir trascendentalmente las condiciones que dan sentido a la argumentación sobre la validez de las normas morales y al diálogo sobre qué exigencias morales vamos a considerar como derechos humanos.

Para que los resultados de esos diálogos tengan validez no debe existir contradicción performativa entre esos resultados y los presupuestos pragmáticos que dan sentido al hecho de entrar en la argumentación. Un consenso fáctico que decidiera violar alguno de los derechos de los afectados atentaría también contra los presupuestos mismos del procedimiento por el que se ha llegado al consenso, con lo cual la decisión sería injusta y se produciría una contradicción performativo-práctica³⁷.

Es posible, pues, proporcionar una fundamentación racional de los derechos humanos que no se alinee ni en las filas del iusnaturalismo ni en las del positivismo jurídico, pero tampoco los tenga por supersticiones. Aun cuando la ética

³⁵ Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, 95.

³⁶ DP, 334.

³⁷ Adela Cortina, “Diskursethik und Menschenrechte”, ponencia del curso “Ethik und Diskurs”, dirigido por Karl-Otto Apel en el Inter-University Centre de Dubrovnik en 1988, publicado en *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, vol. LXXXVI/Heft 1 (1990), 37-49; *Ética sin moral*, cap. 8.

discursiva en la versión de Apel y Habermas no se ha preocupado de desarrollar un fundamento de los derechos humanos, es posible hacerlo reconstruyendo trascendentalmente las condiciones de sentido y validez del diálogo que permite descubrir esos derechos. Una vez más el trascendentalismo resulta fecundo.

4. *EPÍLOGO: RAZONES PARA LA ESPERANZA*

La Transición Democrática fue en España un tiempo de esperanza. Otro mundo era posible, y no sólo en los discursos utópicos y ucrónicos, sino en la realidad palpable de un país que abandonaba oficialmente el monismo político y moral y se adentraba en un pluralismo político y moral, que en realidad ya venía viviendo en la vida cotidiana. Por mucho que múltiples voces aseguren en nuestros días que aquel paso a la vida democrática se hizo en falso, muchas otras – entre las que me cuento– afirman que aquella fue una transición modélica, dentro de las inevitables imperfecciones humanas. La capacidad que demostraron las fuerzas sociales y los líderes de los partidos políticos para renunciar a los juegos de suma cero y apostar por los de suma positiva, en los que todos ganan, precisamente porque ninguno monopoliza las ganancias, tuvo como resultado el efecto benéfico de configurar la mejor época de la historia de nuestro país, o si lo desean los escépticos, la menos mala. Ojalá que recordemos hoy aquella lección de optar por los juegos de suma positiva, por el acuerdo, y no por los juegos de suma negativa y por el conflicto.

Para lograrlo hace falta el concurso de todas las fuerzas, también de las filosóficas, también de las intelectuales, que dejen de lado los fundamentalismos y los totalitarismos, poniendo negro sobre blanco la realidad de una racionalidad práctica, crítica y, por lo tanto, antidogmática, que es el mejor instrumento para hacer realidad ese mundo que ya es, no sólo posible, sino también necesario, porque el que tenemos no está a la altura de lo que se merecen los seres humanos.

Desde hace décadas Javier Muguerza ha venido impulsando en textos, congresos, cursos, diálogos, esa racionalidad práctica, que resulta sumamente fecunda cuando orienta realmente las actuaciones de la vida moral, política y social. Éste creo yo que es el mensaje profundo del individualismo ético, del imperativo de la disidencia, de la concordia discorde, de un cosmopolitismo no perdido en las brumas de la abstracción³⁸. De todo ello hemos aprendido mucho quienes estamos hoy en la brega de la filosofía práctica, tanto en la academia como en la vida social, y lo hemos incorporado a nuestro haber desde el diálogo, aunque sea desde enfoques diferentes.

³⁸ Javier Muguerza, “Cosmopolitismo y derechos humanos”, en Vicente Serrano (ed.), *Ética y globalización*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, 83-110.

Javier Muguerza ponía fin a *La razón sin esperanza* con aquellas palabras programáticas “con esperanza, sin esperanza y aun contra toda esperanza, esa razón es, sin embargo, nuestro único asidero, por lo que la filosofía no puede renunciar sin traicionarse a la meditación en torno a la razón”³⁹. No puede renunciar, eso es cierto. Y si, como hace Javier Muguerza, no se conforma con la *ignava ratio*, con la razón perezosa que arroja la toalla ante cualquier reto, sino que brega por crear un mundo al servicio de los seres humanos, que tienen dignidad y no un simple precio, al servicio de un Reino de los Fines, entonces está infundiendo esperanza, lo quiera o no.

Si esa esperanza es una virtud secular o también teologal es algo que José Luis Aranguren dejaba abierto en un lúcido diálogo con Javier Muguerza, caminando más por la senda del deseo que por la de la afirmación, y de ahí la célebre opción por dejar la respuesta en puntos suspensivos⁴⁰. Unos puntos suspensivos que yo me he permitido interpretar como cabos sueltos que aparecen de tanto en tanto en las reflexiones sobre esta ética intrasubjetiva, esta ética hermenéutico-narrativa en que cada uno de nosotros consistimos, allí donde el deseo profundo se encuentra con el misterio, abriendo un horizonte para la esperanza.

En términos seculares o religiosos lo bien cierto es que es de ley agradecer su impagable aportación a quienes han dado y dan razones para la esperanza. Entre ellos se encuentra Javier Muguerza y por eso es un gusto terminar este breve diálogo con él dándole cordialmente las gracias.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Aranguren, José Luis L., *Ética, Obras Completas*, 2, Trotta, Madrid, 1994, 159-502.
- Aranguren, José Luis L., Prólogo a Adela Cortina, *Ética mínima*, Madrid, 1986, 5-9.
- Conill, Jesús, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Conill, Jesús, “De la ley natural al universalismo hermenéutico”, *Pensamiento*, vol. 66 (2010), nº 248, 227-244.
- Cortina, Adela, “La calidad moral del principio ético de universalización”, *Sistema*, 77 (1987), 111-120.
- Cortina, Adela, “Diskursethik und Menschenrechte”, *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, vol. LXXXVI/Heft 1 (1990), 37-49.

³⁹ LRSE, 289.

⁴⁰ Javier Muguerza, “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Conversación con José Luis L. Aranguren)”, *Isegoría*, nº 15, 1997, 55-91)

- Cortina, Adela, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Cortina, Adela, “¿Límites de la ética discursiva?”, en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985.
- Cortina, Adela, “Introducción” a Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Cortina, Adela, *Neuroética y neuropolítica*, Tecnos, Madrid, 2011
- Cortina, Adela, “El pensamiento ético y político en la segunda mitad del siglo XX”, en Manuel Garrido et alii (eds.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009, 763-777.
- Cortina, Adela, *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007.
- Churchland, Patricia S., *Braintrust*, Princeton University Press, 2011.
- De Waal, Frans B.M., Churchland, Patricia S., Telmo Pievani and Stefano Parmigiani, *Evolved Morality*, Leiden, Boston, 2014
- Díaz, Elías, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Debate, Madrid, 1984.
- García-Marzá, Domingo, “Desobediencia civil”, en Adela Cortina (ed.), *Diez palabras clave en Filosofía Política*, Verbo Divino, Estella, 97-125.
- González-Vicén, Felipe, “La obediencia al Derecho”, en *Estudios de Filosofía del Derecho*, La Laguna, 1979.
- González-Vicén, Felipe, “La obediencia al Derecho. Una anticrítica”, *Sistema*, 65 (1985), 101-105.
- Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Habermas, Jürgen, “Die Herausforderung des Naturalismus”, *Philosophische Texte*, Suhrkamp, Frankfurt, V, 2009, 203-341.
- Haidt, Jonathan, “El perro emocional y su cola racional”, en Adela Cortina (ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, Comares, Granada, 2012, pp. 159-215.
- Haidt, Jonathan, *The Righteous Mind*, Pantheon Books, 2012.
- Frankena, W. K., “La falacia naturalista”, en Philippa Foot, *Teorías sobre la ética*, FCE, 1974, 80-98.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968, IV, 385-464.
- MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987
- Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza* (= LRSE), Taurus, Madrid, 1976.
- Muguerza, Javier, “Prólogo” a Adela Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Cíncel, Madrid, 1985, 9-20.
- Muguerza, Javier, “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)”, *Sistema*, 70 (1986), 27-40.

- Muguerza, Javier, “La alternativa del disenso (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos”, en Gregorio Peces-Barba (ed.), *La fundamentación de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989. Reproducido en Javier Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos*, Arges, Madrid, 1998, 9-84. Traducción inglesa en *The Tanner Lectures of Human Values*, vol. X, ed. Grethe B. Peterson, Salt Lake City Cambridge, 1989.
- Muguerza, Javier, *Desde la perplejidad* (= DP), F.C.E., México, Madrid, Buenos Aires, 1990.
- Muguerza, Javier, “¿Una nueva aventura del Barón de Münchhausen? (Visita a la comunidad de comunicación de Karl-Otto Apel”, en Karl-Otto Apel, Adela Cortina, Julio de Zan y Dorando Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, 132-163.
- Muguerza, Javier, *Ethik aus Unbehagen*, Karl Alber, Freiburg/München, 1991.
- Muguerza, Javier, “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Conversación con José Luis L. Aranguren)”, *Isegoría*, nº 15, 1997, 55-91)
- Muguerza, Javier, “Del Renacimiento a la Ilustración: Kant y la ética de la Modernidad”, en Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.), *La aventura de la moralidad*, Alianza, Madrid, 2007, 80-128.
- Muguerza, Javier, “Cosmopolitismo y derechos humanos”, en Vicente Serrano (ed.), *Ética y globalización*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, 83-110.
- Ortega, César, “El ‘naturalismo blando’ de J. Habermas”, manuscrito inédito.
- Teruel, Pedro J., “En torno a la posibilidad de naturalizar la ética”, en Lourdes Flamarique (ed.), *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, pp. 207-221.
- Toulmin, Stephen, *El puesto de la razón en la ética*, Alianza, Madrid, 1979.
- Wittgenstein, Ludwig, *Conferencia sobre ética*, Paidós, Barcelona, 1989.

El corazón metafísico de la ética

The metaphysical heart of ethics

JUAN MANUEL NAVARRO CORDÓN

UCM

RESUMEN. La relación entre ética y metafísica viene siendo una cuestión reiteradamente planteada, bien sea para negarla o para admitirla, interpretándola en diversos sentidos. El presente trabajo toma en consideración las Conferencias Aranguren dictadas por Javier Muguerza bajo el título de *Ética y metafísica. (Una reconsideración de la cuestión)*, con el propósito de, en un primer momento, analizar y comprender el sentido de la afirmada necesaria relación entre ellas: la apertura de la filosofía moral al horizonte metafísico de la ética. El trabajo se limita a una exégesis y dilucidación comprensivas con vistas a un ulterior diálogo sobre la cuestión planteada. Diálogo que, compartiendo básicamente la tesis de Muguerza, requerirá mayor profundización y argumentos.

Palabras clave: Ética; metafísica; filosofía moral; libertad; razón; realidad; naturaleza humana.

ABSTRACT. The relationship between ethics and metaphysics is still an issue repeatedly raised, either to deny or admit it, interpreting it in different senses. This paper takes into account "Ethics and metaphysics. (A revisitation)" by J. Muguerza, in order to, at first, analyze and understand the meaning of the asserted and necessary relationship between them: the opening of moral philosophy to the metaphysical horizon of ethics. The paper is limited to a comprehensive exegesis and elucidation in order to further dialogue on the question. A dialogue that, basically sharing Muguerza's view, will require further deepening and arguments.

Key words: Ethics; metaphysics; moral philosophy; freedom; reason; reality; human nature.

Lo que reza como título de lo que sigue es un préstamo. Me he permitido tomárselo a Javier Muguerza de uno de sus últimos trabajos: "Ética y metafísica (Una reconsideración de la cuestión)", (*Isegoría*, N° 41, 2009. Las referencias a este texto irán sin más entre paréntesis con indicación de la página). Con ello correspondo amistosamente a la invitación para participar en el homenaje que se le tributa. Y he querido que en estas circunstancias mi contribución sea no más, es verdad, que un conjunto de notas y dilucidaciones encaminadas de momento más bien a mi propia aclaración en torno al modo en que él aborda esa, como él mismo escribe, conveniente y necesaria cuestión, a saber, la cuestión de la apertura de la filosofía moral a la metafísica. La men-

cionada cuestión fue el tema de la XVI Conferencia Aranguren que seguí atenta y muy interesadamente. En primer lugar, porque la relación entre ética y metafísica ha venido constituyendo a lo largo del acontecer historificante del pensamiento filosófico una cuestión fundamental, incluso en aquellos casos en que dicha relación ha sido negada y, si se apura, precisamente en ellos, como, para quedarnos en nuestro tiempo, en Putnam (*Ethics without ontology*), o en el llamado pensamiento postmetafísico, con el que dialoga Muguerza en esta ocasión. En segundo lugar, por lo que considero de gran interés en nuestro espacio doméstico, por no decir de cierta urgencia, a saber, proseguir y apropiarse, o distanciarse, del modo orteguiano y arangureniano de desarrollar la cuestión. Y, en tercer lugar, porque estimo muy estimulante el ejemplo y el modo en que Muguerza aborda y prosigue el problema. Y ello tanto con respecto a la propia ética como en su diálogo con la metafísica, libre de viejos prejuicios anquilosados y siempre carentes de pensamiento. Tengo para mí que la elección del problema con vista a las Conferencias Aranguren, como en ese preciso momento de su curso de pensamiento, es muy significativo en distintos respectos.

1. Se trata, pues, de “reconsiderar la cuestión” de *ética y metafísica*. ¿Y cuál es la cuestión? Como ya se ha apuntado, parece ser la necesidad de que la filosofía moral mantenga hoy su apertura al “horizonte postmetafísico de la ética”. La cuestión se plantea en el “hoy”. Un hoy no sin duda abstractamente puntual, sino un hoy que viene cuando menos pujando desde la llamada postmodernidad y el pensamiento postmetafísico que la caracteriza. La necesidad de la cuestión surge desde un desafío, pues desafío se estima ser para la ética “el llamado «pensamiento postmetafísico»” (11). Desafío o “reto postmoderno” (17), o por ser más precisos, “acometida” (28). Desafío que la ética, ni más ni menos que otras “disciplinas” filosóficas viene atravesando en los “avatares de la razón” moderna e ilustrada hasta la postmodernidad. Travesía o avatar de la razón que discurre al filo de llegar a ser travesura que “derrocha iconoclastia” (30). Cuando no, el riesgo de “divinizarse” (el culto a la *diosa Razón*) o, por el contrario, echarse a dormir a la bartola en un perezoso dormitar (algo así como la *ignava ratio* de que habló Kant). Pero ¿por qué, cabe preguntarse, el pensamiento postmetafísico (expresión querida por Habermas) habría de representar un desafío para la ética? Desafío y reto lo es también con respecto a la metafísica, y con ánimo de matar o ya certificar su óbito, como señala Putnam (“«ontología»: un obituario”, sobre el que estima no proceder extenderse, pues ello “no sería tanto pronunciar un obituario, como espolear un caballo muerto”). Pero si tal pensamiento niega la metafísica ¿qué le va en ello a la ética? En todo

caso más bien la librería y la librería de un viejo pretendiente compañero tozudo, amén de incómodo. Y además ¿no posee el pensamiento postmetafísico su ética, aunque en “sus supuestos de partida” ponga una “enojosa «idealidad»”?¹. Y, al final, con esa “comunidad ideal de diálogo” venga a “suplantar —como ha señalado con acierto Hilary Putnam— «el punto de vista de Dios»”, o comporte “volver a escribir con mayúscula no sólo la Razón, sino, de paso, también la Verdad y el Bien” (27), encerrando tal consenso algo de “superferrolítico”. Sin tener que llegar tampoco al extremo de mostrar “silencio” frente a la presunta “charlatanería” (27) de otros. Un silencio que nada tiene que ver con la lectura que hace Muguerza del silencio wittgensteiniano³.

El desafío que representa para la ética el pensamiento postmetafísico, aun concediendo sin duda los hallazgos positivos que le correspondan a la razón dialógica, estriba, en última instancia, en su interpretación de la razón, cuya al parecer inevitable “idealidad” va a conllevar, al menos en “«el núcleo duro» de la teoría de la razón dialógica”, una pretendida *Letzbegründung*, una fundamentación trascendental de la moral desde «el *a priori* de la comunidad ideal de comunicación». Y es que algo más de humildad es consustancial a la razón, humildad que, haciéndola más razonable (“rationabile” apostilló Kant en su *Antropología*) se ajuste convenientemente a una sobria ética. Pero al parecer el desafío viene además de otro frente: y es que al negar toda ontología o metafísica siquiera sea en el sentido de “una metafísica sobriamente «naturalista» (tanto «mundo natural» como también «mundo moral»)” (37) la razón pierde su arraigo en lo real sin el cual, desde el cual y con respecto al cual, todo *deber ser* o “mundo normativo” queda en el aire, falto de *humus* de arraigo y de territorio, siquiera sea utópico, de implantación. Dejando por mi parte constancia de las dos cuestiones que Habermas toma en consideración teóricamente en *Verdad y Justificación*: “la cuestión ontológica del naturalismo” y “la cuestión epistemológica del realismo”⁴, y sin entrar, claro, en ellos. Pero el desafío no se agota ahí, pues nos hace ver Muguerza que “las debilidades argumentales de la razón dialógica han dejado abierta entre otras una brecha al embate postmoderno”, de modo que su acometida no va sólo contra el corazón de esa razón dialógica, sino que “envuelve en rigor «una enmienda a la totalidad de la razón moderna» misma”, incluido su torso lingüístico (28). Y ello ya es suficiente, sin tomar por ejemplo en el caso quizá paradigmático de Rorty

¹ Muguerza, J., “Razonabilidad”, en *Democracia y Virtudes Cívicas*, Pedro Cerezo (Ed.), Biblioteca nueva, Madrid, 2005, p. 128.

² *Ibid.*, p. 130.

³ “Las voces éticas del silencio”, en *El silencio*, Castilla del Pino, C. (Comp.), Alianza Ed., Madrid, 1992, pp. 125-163, especialmente p. 163.

⁴ En Ed. Trotta, Madrid, 2002, p. 10.

su “contextualismo”, su escepticismo con respecto a la búsqueda de la verdad con el esfuerzo en pro del bien (o la justifica) y su insuficiente aspiración a la universalidad (y su radical “nominalismo”, diría también por mi cuenta)⁵. Ello ya es suficiente, decía, para también tener que, reconociéndole también todas sus virtudes, “hacerle frente” con vista a la salvaguarda de la ética en su travesía por los avatares de la razón.

Y ello mismo habrá de llevarse a cabo en relación con ese otro avatar de la razón que es su configuración analítica recortada y achatada a una dimensión crasamente empirista y “positivista”, que no es el caso, innecesario quizá recordarlo, de Wittgenstein, pues este pensador “no era un empirista” ni tampoco “un positivista”⁶. Wittgenstein es, en rigor, mucho más que un “filósofo analítico”, reconociéndole Muguerza su “estirpe kantiana” (18). En un sentido, conjeturo por mi cuenta, no tanto desde el trascendentalismo lógico del *Tractatus*, como cuanto en aquéllos a que se refiere expresamente al término del trabajo (62), y en relación con el uso de la razón práctica. Lectura compartida, sea dicho de paso, por Putnam, como cabe apreciar, por referirme a un lugar concreto, en el capítulo segundo de *El pragmatismo*⁷: “¿Wittgenstein era un pragmático?”, título que podría haber cambiado por este otro “¿Wittgenstein era una kantiano?”; sea como fuere, se reconoce “una cierta herencia kantiana”⁸. Wittgenstein “no podría haber mirado tan lejos si no hubiera podido apoyarse en las espaldas de un gigante como Kant”⁹.

Parece, pues, que los avatares de la razón hasta aquí apuntados (analítica, dialógica “posmoderna-rortyana”) a pesar de sus indiscutibles valores y contribuciones irrenunciables para la salud de una razón siempre abierta y vigilante, comportan ciertos impedimentos e incluso desafíos para la viabilidad de una concepción de la ética como la que, creo entender, piensa Muguerza. Mas no hay que hacer frente sólo al «pensamiento postmetafísico» característico de la modernidad, sino, escribe Muguerza, asimismo a cualesquiera intentos de restauración de la vieja metafísica premoderna” (11). Sólo que este frente del desafío no ofrece resistencia. La razón analítica llevó en su día a cabo una crítica, al parecer radical y definitiva, de la metafísica por medio del «positivismo lógico» o neopositivismo del círculo de Viena, cuya deslegitimación de la metafísica se trae a colación en el trabajo que nos ocupa de la mano de Ayer. La va-

⁵ De ello me he ocupado en un trabajo: “Metafísica, hermenéutica ironista y comunidad (Apuntes para un debate con Rorty)”, en *La actualidad de la filosofía griega* (VV.AA.), en prensa.

⁶ Muguerza, J., “Las voces éticas del silencio”, O.c., pp. 131-137.

⁷ Ed. Gedisa, 1999, pp. 45-75.

⁸ *Ibid.*, pp. 47 y 75 en nota.

⁹ L. cit., p. 64.

lidez y además coherencia de tal deslegitimación no empece a que se recuerde, como no pueden ser de otro modo requeridos por la veracidad, que al movimiento “autonomásticamente antimetafísico representado por el círculo de Viena le subyacía una metafísica” (35). Al parecer no de las mejores. Por lo demás, algo es obvio, como se lee en una apostilla muy ilustrativa que hace Putnam: “en la época del círculo de Viena parecía muy fácil ser antimetafísico; bastaba restringir el conocimiento a lo que pudiera preverse y constatarse respecto de la entidad observable”¹⁰. Y claro, el mismo fármaco deslegitimador se le aplica a la ética como cabría recordar con la lectura, hoy algo aburrida, de más de la mitad del capítulo VI de *Lenguaje, verdad y lógica*.

La razón dialógica, por su parte, ella misma proclamada postmetafísica (cuestión aparte será analizar qué clase de metafísica es la rechazada para entonces y desde ella proclamarse postmetafísica) ya respira en la herencia nietzscheana (muerte de Dios) y asume su “orfandad”: no sin más la del autónomo sujeto moderno (que podría coexistir con el Dios del universo cristiano), “sino la de un sujeto del lenguaje que se hace cargo de la responsabilidad por la suerte del mundo, muerto ya Dios”. El carácter dialógico de la razón expresa con rigor el nuevo estado de cosas subsecuente al entierro de la metafísica fenecido ya Dios. Pero me atrevería a pensar que lo dialógico de esta razón postmetafísica no radica en que “el ser humano precisa del *diálogo* con *otros* seres humanos”. Pues, y no es la ocasión para entrar con la precisión requerida en la cuestión, ¿no escribió en algún lugar Kant, modelo al parecer de la razón monológica moderna, algo así como, en un preguntar entre retórico y perplejo por la necesidad de tener que expresarlo: “¿cuánto y con qué justeza pensaríamos pertinentemente nosotros (los hombres) si no pensásemos en comunidad con otros (*in Gemeinschaft mit andern*), a los que comunicar (*mittheilen*) nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos?” Un pensar, pues, expresado lingüísticamente (para lo que se exige la libertad para hablar: *die Freiheit zu sprechen*) y que no puede ser sino un comunicar-nos “públicamente” (*öffentlich*). Estriba, pues, más bien su carácter dialógico postmetafísico en que, llevado siquiera sea de una miaja de “*hybris*” para poder alcanzar su promesa, no sólo venga a suplantar, como ya se recordó con Putnam, “el punto de vista de Dios”, sino que, como señala Muguerza, comporta “volver a escribir con mayúscula no sólo la Razón sino, de paso, también la Verdad y el Bien) (27). Tratándose, al parecer, de un lugar y punto de vista divino habitado además por la Razón, la Verdad y el Bien, ¿qué de extraño puede resultar que Muguerza considere ese “mundo de los consensos morales” como “un mundo más (Habermas) ... ubicable en una especie de *tópos*

¹⁰ *El pragmatismo*, ed. cit., p. 66.

hyperuránios”?¹¹ Y eso que “quizá para el paladar de Habermas” “«el núcleo duro» de la teoría de la razón dialógica» (la *Letzbegründung*) es “demasiado duro”. Sea lo que fuere, lo que importa es que la metafísica en su constitución onto-teo-lógica es aquella contra la que hay también que prevenirse, aunque la prevención y crítica ya se tomó antes de que la pudiera reclamar como en propio y por primera vez la razón dialógica.

En cuanto a la razón postmoderna rortyana en su negación de la metafísica poco hay que decir. Llueve sobre mojado. Ni en el trabajo que nos ocupa ni en mi propósito hoy al ocuparme de él se requieren más análisis sobre el particular. En todo caso reparar en la advertencia, hecha por el historiador de la metafísica Miguel Candel, de que la fusión de «pensamiento postmoderno» y «pensamiento postmetafísico» originen el postpensamiento; y en un derroche de iconoclastia, se renuncie “sin más al pensamiento filosófico” cuando, como pertinentemente señala Muguerza, “lo importante de la filosofía (estriba en) darnos precisamente que pensar...” (36 y 63).

Todavía antes de abordar el modo de apertura de la ética a la metafísica o al «horizonte metafísico de la ética», y a fin de comprender ajustadamente su sentido, es preciso hacerse cargo, siquiera sea mínimamente, de otros dos «avatares» de la razón inscritos a su vez en el “avatar histórico de la racionalidad”: el avatar de la razón moderna o ilustrada y uno “nuevo y por el momento innominado” (33). El primero con toda justeza se estima “importantísimo” (14), pues de un lado marca la separación (considerarla abismática bien pudiera ser excesivo) entre la razón premoderna con su “vieja y desacreditada metafísica” (36) y la mayoría de edad de la razón. Y de otro porque este avatar de la razón moderna “en rigor constituye el *humus* sobre el que necesariamente ha de arraigar cualesquiera otros avatares de la razón que haya podido materializarse desde la Ilustración acá” (14). Queda así clara y reciamente definida la condición de gozne y función de medida con respecto, para bien o para mal, a subsecuentes avatares. Innecesario, amén de resultar desmedido, recordar la nervadura y los modos de ejercicio, así como de los fines esenciales de la razón ilustrada. Kant y su interpretación de la razón es referido como guía y casi modelo. Y si bien podemos llamar “sueño de la razón” a esa aspiración de la razón a la emancipación de la humanidad, quizá para evitar confundir ese “formal e incoativo” sueño con otros sueños indeseables materializados después, convendría seguir llamando a ese “formal sueño” simplemente “el ideal de la razón”. Si considero de interés detenerme en lo que podríamos denominar “tipología de los sueños de la razón”, sueños que señala Muguerza a partir del

¹¹ “Derechos humanos y ética pública (seguido de diez tesis más una undécima)”, en *Ética pública y Estado de derecho*, Fundación Juan March, Madrid, 2000, 69-98, p. 81.

sueño de la emancipación como ideal al que aspira la razón ilustrada. Empresa en que no midiendo bien sus potencias y efectivas posibilidades la razón puede ilusionarse, extraviarse y descarriar¹². Y que va a terminar en “esa *crisis de la razón moderna*” que desemboca en la postmodernidad. La razón en y con su ideal tiene que velar para no desquiciarse en su recién autónoma mayoría de edad, ni seguir presa en la ciega obediencia a lo que le dicta la tradición, tradición que va a enjuiciar el “*sapere aude*” como “delirio racional” y justificarlo como “ensoñación”. Pues, se le advierte y amonesta, pura representación fantástica y fantasiosa devendrá la razón desarraigada y suelta del amarre a la tradición con todo lo que esta comporta, en lo que a nosotros ahora nos incumbe: una ética guiada por la ley natural, expresión finita de una metafísica ontoteológica. Esta ensoñación o sueño activo es todavía el peligro y perdimiento con que la tradición quiere amedrentar y sujetar a la razón que da sus primeros pasos (*Schritte*) en su encaminarse libre hacia (*fort*) su emancipación (*Fort-schritt*). Pero cabe otra modalidad de sueño en que se sume la razón por sí misma: es cuando, en su acomodaticia condición, se abandona a un “perezoso dormir” y deja “abierta las espitas de las tinieblas del oscurantismo” que la invade en todos los espacios de su formal espacio de juego (*Spielraum*) en que ella, fanal apertura, deviene cautiva. Es el reino, diría por mi cuenta, del fanatismo (*Schwärmerei*) en sus diferentes espacios. El peligro crece desde ella misma en su dejación, y se malinterpreta en sus posibles (*Vermögen*) y en sus usos. Es un sueño pasivo, aprovechado por los poderes que la acechan. Pero envalentonada y en desmesura, “una razón ambiciosa en demasía” puede llevar su razonable progreso, tanto en el orden teórico-técnico como en el práctico-moral, hasta una presunta plenitud sin nada que la limite, hasta la infinitud... realizada. Hasta ahí puede llegar en su optimista sueño impenitente. Hasta el punto de que su capacidad (*Vermögen*) la lleve a un sueño monstruoso (como ilustra el grabado de Goya) y en su lucha contra el mito que la atenazaba acabe revolviéndose contra ella misma y “contra los mismísimos postulados iluministas y emancipatorios que en su origen la alentaron, para pasar luego a ahorrarla con las cadenas de nuevas e impensadas formas de esclavitud” (16). Ahí está el texto ejemplar que es *Dialéctica de la ilustración*. Auschwitz, el Gulag, Hiroshima. “Auschwitz, escribió Adorno, demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura”. A la luz espantosa de su experiencia, la razón, esa razón, el pensamiento “tiene que pensar también contra sí mismo”. Y “un nuevo imperativo categórico” se yergue e impone a los hombres: “orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocu-

¹² Me he ocupado de un aspecto del problema en el pensamiento kantiano en “Descarrios del pensamiento. Fanatismo y mentira”, en *La herida del concepto* (AAVV), en prensa.

rrir nada semejante”¹³. Son los sueños perversos de la razón. “Aberraciones” las denomina Muguerza. Ajustada y justísima denominación. Parece que el lenguaje piensa en nosotros y que nosotros le hacemos pensar: manifestar y acrisolar lo real. Imperativo de decir lo real con pretensiones de verdad bajo el mandato moral de la veracidad y con el ideal de traer justicia a la realidad. Tarea necesaria, abierta, in-finita, en la que somos y de la que participamos en esencial co-pertenencia de *physis*, *logos* y *êthos*, siempre “más allá” del orden establecido en el que se está. Denominación justísima y ajustada. Pues, en la palabra y como palabra (“aberración”, del latín *aberrāre*) viene a brillar (“Kein ding sei wo das wort gebricht”), junto al matricial desviar, extraviar y descarriar en que la razón de hecho incurre y decae, esa su doble inseparable dimensión práctico-moral y teórica que anuncia y denuncia a la par una acción y obra depravada e inmoral y un grave error del entendimiento y del pensamiento (errancia –*Verwirrung*— aventuraría a denominarlo por mi parte), en la comprensión de lo que es y de lo que no siendo debe ser. Se trata del nudo difícil de pensar sin duda, pero no por ello menos lazo, de los respectos teórico y práctico del *lógos*. El poeta épico y epigramático Claudianus (siglo IV) escribe “mentem aberrāre” que, al decir de los entendidos, viene a significar “estar la imaginación fuera de sí”. Pues eso. Cuando la imaginación pierde su quicio y se desquicia, y la razón ensoberbecida se disloca y enloquece, y una quiere ser como la otra y la otra como la una (y tengo para mí que Kant pensó no poco sobre ello), entonces la metafísica, la sobria metafísica, se convierte en los sueños de un visionario (*Schwärmer*) y la ética cuanto menos se eclipsa, desaparece, como si no estuviese; pero, claro, sin dejar de estar. Situación que comporta no poca responsabilidad para una y para otra. Pero incumbiendo como incumbe a la condición del ser humano (20) y su razón el ansia de saber lo real y el ansia del bien y la justicia (38) por lo que es y por lo que debe ser, a buen seguro que, salvo que los hombres seamos diablos (condición ontológico moral del mal radical como al parecer piensa Kant), habremos de, tendremos que, en fin, debemos (pues también el uso teórico de la razón está sometido a un complejo deber) reponernos de sueños visionarios y de sueños perversos como el de las mentadas aberraciones. Aunque el reponernos de ello, como cabría reponerse de una grave enfermedad que deja sus huellas imborrables en nuestro cuerpo —carne y alma— (Heidegger, como es sabido, habla de la *Verwindung der Metaphysik*), no deja de ser “recordatorio”... de que el fracaso de la humanidad no es algo enteramente a descartar”¹⁴. Y es que no preservar un *mundo normativo*, su

¹³ *Dialéctica negativa*, Ed. Taurus, Madrid, 1975, pp. 366, 365.

¹⁴ Muguerza, J., “Kant y el sueño de la razón”, en *La herencia ética de la Ilustración*, Carlos Thiebaut (Ed.), Ed. Crítica, Barcelona, 1991, p. 33.

eclipse, “el eclipse, en definitiva, de la ética, tuvo sin duda algo que ver, sea como causa o como efecto, escribe Muguerza, con la proliferación de aberraciones por el estilo de las antes mentadas” (17).

2. Ante este estado de cosas no podemos dejar de preguntarnos, como se hace en el texto que nos ocupa, “en qué estriba esa *crisis de la razón moderna*” (15). Si no entiendo mal, la crisis lo es de la razón en su inescindible doble uso teórico y práctico. Difícil me resulta comprender que lo sea en un respecto y no en el otro, tratando de salvaguardar indemne el *êthos*. Pero en fin... Es un lugar común denominar a esta crisis “nihilismo”, con su fórmula “Dios ha muerto”. Lo que no comporta ni significa, por supuesto, como también apostilla Muguerza, que todo, tanto en el orden epistémico como ético, nos esté permitido (24). E incluso como también señala él, esa muerte bien podría venir a reportar la autonomía del sujeto moderno (21), nihilismo, crisis de valores, crisis de la moral y también subsecuentemente de la metafísica. Pues no es ésta, sino la religión la que venía proporcionando en diversos modos el contenido de la moral, moral “que es inseparable de la religión”¹⁵. Ya en su ética analizó perspicazmente Aranguren la estrecha relación entre el nihilismo y la crisis de la moral, al margen de su propio pensamiento ético de entonces. Y desde 1967 (*Lo que sabemos de moral*; después, 1983: *Propuestas morales*), analiza reiteradamente esa crisis: la crisis de la ética normativa, que le lleva a estudiar “el problema mismo de la posibilidad de una filosofía moral... su cuestionabilidad”¹⁶; “la crisis de nuestro tiempo, escribe, es, sobre todo, una crisis de los principios morales. Lo que comporta una “completa desorientación moral”¹⁷. Crisis no sin más de los contenidos sino que conlleva la desmoralización no sólo personal, sino también política, hasta producir lo que considera “una perplejidad ética”¹⁸.

Franco Volpi en un estudio sobre el Nihilismo, que abre con un «Itinerarium mentis in nihilum», viene a cerrarlo con un interrogante: “Oltre il Nichilismo?”. Y reflexiona muy pertinentemente, desde la verdadera matriz ético-moral de la crítica nihilista nietzscheana de la tradición platónico-cristiana, sobre la “difusa demanda de ética” y “la eflorescencia (*efflorescenza*) de teorías que se proponen satisfacerla”. Considera como “espectáculo babélico” el panorama de las teorías éticas contemporáneas, que frente al poder de la tecnociencia pueden quedarse (permanecen, dice él) en el plano de la homilía” (*dell’omiletica*), en el modo de una reunión o asamblea en la que alguien dotado de cierta aura,

¹⁵ Aranguren, J. L., *Ética en O.c.*, Ed. Trotta, Madrid, 1994, vol. II, p. 366.

¹⁶ *Ibid.*, p. 169.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 598, 601.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 610-611 y 614; “Anexo de 1984”.

al menos para el público congregado, instruye y alecciona a los demandantes de orientaciones y directrices morales¹⁹. Pero lo que me interesa subrayar y resaltar es, como se señala, si este estado de cosas, si la experiencia nihilista en las dimensiones y espacios más esenciales de nosotros mismos no tendría que significar una vigorosa invitación “a la lucidez del pensamiento y a la radicalidad del preguntar”²⁰. O mejor, el compromiso o el deber de buscar una suficiente y ajustada ilustración de la razón a través de la radicalidad y límites de una razón que antes que nada, por extraño que parezca, para el ilustrado Kant, aparentemente borracho de *pureza* racional, es en su raíz una razón que pregunta (*fragende Vernunft*). Y preguntar, el verdadero preguntar es más difícil que responder, pues el radical preguntar “nos lleva a lo problemático” y en su buscar constituye “el impulso para pensar”²¹. “Saber lo que hay que preguntar y cómo hay que preguntarlo es ya, por sí mismo, sumamente importante... la cuestión... de preguntar es cualquier cosa menos baladí”, escribe Aranguren a propósito de la metafísica²². Y es la referencia a esto mismo lo que cierra el trabajo que nos ocupa sobre ética y metafísica: “darnos precisamente que pensar...” (63).

Una razón lúcida y obstinadamente preguntona, siempre, (aun meditando en su ideal proyectado), con el ojo abierto (*Sleeping with one eye open*), parece ser la única que puede librarse y librarnos tanto del ensoñar activo y del pasivo dormitar perezoso, como de los aberrantes sueños perversos, pues no en estos “tipos” se agota la aspiración de la razón. En efecto, tal como cabe leer, “también hay «sueños racionales o/y razonables» de los que la razón humana no puede prescindir” (38), donde inequívocamente resuena la primera línea con que Kant se propone guiar la tarea (*Aufgabe*) de su crítica de la razón: “la razón humana tiene el singular destino de ser agobiada por cuestiones (*Fragen*) que ella no puede desatender (*abweisen*)”. Y cuando seguidamente se precisan en nuestro texto esos sueños como “el ansia de saber o el ansia de vivir felizmente”, tampoco es posible dejar de oír el cierre kantiano de esa tarea crítico-racional (para quedarnos sin más en la primera *Crítica*): “llevar la razón humana a plena pacificación (*Befriedigung*) en aquello que ha ocupado siempre su deseo de saber (*Wissbegierde*), hasta hoy empero en vano”. Y así, “de su fin principal, la felicidad universal”. ¿Y cómo no reconocer, en el “kantiano” siempre y hoy saber buscado y “su fin principal de la felicidad”, a Aristóteles en “su ciencia buscada” (*Metafísica*) y el fin pleno de una vida buena (*Ética a Nicómaco*)? Con

¹⁹ Cfr. La procedencia etimológica griega de la “Omiletica”, en *Greco Antico. Vocabulario greco italiano etimologico e ragiuginato*, R. Romizi, Zanichetti Editore, Bolonia, 2001.

²⁰ Volpi, F., *Il Nichilismo*, Editori Laterza, Roma, 1996, pp. 114-116.

²¹ Heidegger, M., *Was heißt Denken*, Max Niemeyer, Tubinga, 1971, p. 161, 80.

²² *La comunicación humana*, en *O.c.*, ed. cit., vol. V, p. 59.

esto no se pretende sugerir siquiera que haya que volver (el reiterado y cansino *zurück*) a Kant o a Aristóteles. Es imposible, amén de baldío, el mero volver. Se busca más bien instancias abiertas de pensamiento. Creo que se trata de experimentar, esto es, de “hacer la experiencia” (el quizá inequívoco Hegel al menos en ciertos aspectos de su pensamiento) de “un nuevo avatar de la razón” (33), “por el momento innominado, pero que ve lo razonable” o en la noción de “razonabilidad” una guía o hilo conductor, para lo cual no fortuitamente el diálogo con la kantiana facultad de juzgar (*Urteilkraft*) parece esencial²³.

Al margen del nuevo avatar, se trata también, con los nuevos haberes en el hato, de reconsiderar la cuestión que nos ocupa: ética y metafísica, pareciéndonos ahora poder ponderar el sentido de la mentada “reconsideración”. (Se está en un momento del discurso del texto, (I, 3. “Posmodernidad y «pensamiento postmetafísico»”), en que procede hacer el “prometido balance y perspectiva del giro lingüístico”, puesta la mirada en la reconsideración de la cuestión que desarrolla la segunda parte del texto). La reconsideración se lleva a cabo desde la ética y con vistas a la ética, tras la travesía de aquellos avatares en que ha aprendido y de ellos retenido no poco, pero que en otros respectos hay que superar (el sentido de la mención de la *Aufhebung* es claro, 34) con vistas a una interpretación de la ética en la que una relación (a pensar) con la metafísica es “necesaria”. No sólo desde cierta apropiación (*Aneignung* gadameriana) y libre prosecución del pensamiento kantiano, sino desde cierta lectura de Wittgenstein, cabe abrir “la puerta a la pregunta (siquiera sea alusiva) a la totalidad de la realidad, que es lo que desde siempre ha caracterizado a ese tan problemático como insoslayable capítulo de la filosofía que a través de los siglos se ha venido llamando metafísica” (35). En esa vía viene a hacer una determinada interpretación del “todo” mentado en un pasaje del § 124 de las *Investigaciones filosóficas*: “sie (la filosofía) lässt alles wie es ist”. Ese «todo» parece venir a decir: “sencillamente «todo lo real», esto es, *la realidad en su totalidad* a la que, sigue comentado Muguerza, la filosofía, cada filosofía, añade cuanto menos ese incremento de la realidad constituido por su propia «interpretación de la realidad»” (35), incluidas como están obviamente “dentro de ésta (la realidad) nuestras propias vidas” (37). Animado por esa interpretación, caigo en la tentación de aventurar algo en el mismo sentido. En efecto, la filosofía, como clarificación del lenguaje o descripción de sus usos como formas de vida, “deja todo como está”, “como es”, quizá mejor: “wie es ist”. “Cómo es el mundo” (*wie die Welt ist*), se leía en el *Tractatus* (6.432). A la filosofía no le cabe (*darf*) ni le es dado tantear ni manosear en el uso efectivo del lenguaje ni tampoco fundamentarlo. “Expone llana y meramente todo (*alles*), y no explica (*erklären*) y de-

²³ Véase también el ya citado “Razonabilidad”.

duce nada. Puesto que todo (*alles*) yace ahí (*darliegen*) abierto (*offen*), tampoco hay nada que explicar. Pues si acaso algo está oculto (*verborgen ist*) no nos interesa”²⁴. Parece pensar Wittgenstein que nosotros, los hombres, “queremos comprender” (*wir wollen verstehen*)²⁵, así como el querer o el “deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida”. En todo lo cual se testimonia “una tendencia del espíritu humano” que nos confía Wittgenstein no poder sino respetar profundamente y nunca ridiculizar (*Conferencias sobre ética*). Y una fuente principal de “nuestra incompreensión” (*Unverständnisses*) es que “nosotros no vemos sinópticamente (*übersehen*) el uso de nuestras palabras. Nos falta en nuestra gramática una “comprensión complexiva”: ensayo éste de verter el término “*Übersichtlichkeit*”. Pues no se trata, entiendo, de un ver intelectual que sobre-vuele “el todo” y lo capte como un todo. Pues no se encamina sino a la comprensión (*Verständnis*) que consiste en ver conexiones” para lo que se requiere una presentación (*Darstellung*) que en cuanto “complexiva” (*übersichtliche*) medie y propicie la comprensión conectiva en que se cumple el comprender. De ahí la importancia de encontrar “elementos mediadores” (*Zwischengliedern*) que hilen el ayuntamiento conectivo. De ahí también que Wittgenstein exprese que “el concepto de presentación complexiva” es de fundamental significación para nosotros, designa nuestra forma de presentación, el modo como (*die Art wie*) nosotros vemos las cosas”²⁶. Y cuando incumplimos las exigencias de la presentación complexiva, la incompreensión (*Unverständniss*) se torna “una mala interpretación de nuestras formas lingüísticas”²⁷ con los consiguientes “malentendidos” (*Missverständnisse*) y construcciones de “castillos en el aire” (*Luftgebäude*) que hay que quitar de en medio (*wegräumen*) mediante el correspondiente examen de índole gramatical que corresponda al caso²⁸. Y naturalmente destruir (*zerstören*) todo edificio levantado desde los malentendidos e ilusiones y engaños (*Täuschung*). Y cabe preguntar si con esto acaba la actividad crítico-dilucidatoria de la actividad filosófica y con ello, que desde luego no es poco ni de poca transcendencia, su única relevancia. “¿De dónde saca el examen su importancia ya que por cierto parece sólo destruir todo lo grande e importante? (En cierto modo de todo edificio; en la medida en que deja sólo pedazos de piedra y escombros). Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre...”²⁹. No será aventurado in-

²⁴ *Investigaciones filosóficas*, § 126.

²⁵ *Ibid.*, § 89.

²⁶ *Ibid.*, § 122. Hemos modificado en algo la traducción.

²⁷ *Ibid.*, § 111.

²⁸ *Ibid.*, § 90.

²⁹ *Ibid.*, § 118.

interpretar que destruir todo lo interesante “sólo lo parece” (*nur scheinen*). Pues con la deconstrucción (*Abbau*), ya que de ello se trata y no de un frenético arrasar, se abre libre otro modo de habérmolas no con “cómo es” lo que hay y el mundo como la totalidad de los hechos, sino con que, con el hecho de que (*dass*) hay algo, hay mundo. Cuando lo que queremos entender no es el “cómo es” sino el “yacer ahí el todo abierto”, el “estar (*liegen*) ya abierto y patente ante nuestros ojos”³⁰, entonces parece que todo cambia. Es decir, cambia el modo de consideración o habérmolas con el todo. “Los aspectos de las cosas más importantes (*wichtigsten*) para nosotros están ocultos (*verborgen*) a causa de su simplicidad y cotidianeidad”. Y apostilla Wittgenstein con algo que nos parece relevante y esclarecedor: “(Se puede no reparar en algo —porque siempre está ante los ojos)”³¹. Y a fin de dibujar con más precisión aún y en distintos respectos lo que pueda implicar y dar a entender ese modo de habérmolas con “el todo”, la *Conferencia sobre ética* es inequívoca: “veo ahora, escribe, que esas expresiones carentes de sentido, no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia». Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, *ir más allá* del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo”³². Más allá (*metá*) del mundo sin ir a otro presunto mundo. Un “más allá” que empieza por ser un “arremeter” contra los límites del lenguaje que “apunta hacia algo” (*deutet auf etwas hin*). Un año después manifiesta: “los hechos (*Tatsachen*) carecen de importancia para mí. Pero me importa mucho lo que entienden (*meinen*) los hombres cuando dicen que «el mundo está ahí»” (*die “Welt da ist”*)”³³. Quisiera cerrar este apunte recordando un parágrafo de *Zettel* en el que me parece quedar aclarado y preciso el sentido de la problematización y lo insoslayable de ese ejercicio del pensamiento que podría caracterizar muy formalmente como “apuntar hacia un más allá”, denomínese esto metafísica o ética, en cuanto que encierra un “valor absoluto” y que no es sino la “paradoja que una experiencia, un hecho parezca tener un valor sobrenatural”³⁴. El § 456 de *Zettel* dice así: “algunos filósofos (o como se los quiera llamar) sufren de lo que podría llamarse “loss of problems” o “pérdida de problemas”. En tal caso todo se les antoja absolutamente simple, y les parece que ya no existe ningún problema profundo, el mundo se hace vasto y chato y pierde

³⁰ *Ibid.*, § 89.

³¹ *Ibid.*, § 129.

³² Wittgenstein, L., *Conferencia de ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 43.

³³ O. c., pp. 46 y 50.

³⁴ L. cit., p. 41.

toda profundidad; lo que escriben se convierte en algo incalculablemente insulso y trivial”³⁵.

Parece que lo insoslayable de la metafísica obedece a la pertenencia de nuestra propia vida a la realidad en su totalidad con la problematicidad de “su sentido último”, en el que está en juego también en inextricable correspondencia el sentido de la vida” y “la *demande* de «sentido»” (60-61). Estado de cosas en el que las tradicionalmente llamadas “ética” y “metafísica” están metidas de brues. Y ciertamente puede no tener hoy interés alguno “resucitar la vieja y desacreditada metafísica premoderna o preilustrada”, en la misma medida en que puede suceder, un ejemplo entre otros, con alguna ética que se “adhiera a un trasnochado iusnaturalismo”³⁶. Y parece razonable que no solo la ética sino también la metafísica se pueda decir y entender de muchas maneras (*pollachōs*), si bien, eso sí, en relación a (*pros hen*) una misma problematicidad (“misma” no significa “igual”) de la sin-taxis «realidad-ser humano». El discurso filosófico, conviene Deaño, según explica Ferrater, «tiene una estructura de referencia al todo y como función la formación u orientación». Y prosigue: “en cada momento de la marcha de la historia hay razones poderosas para que nazca una determinada metafísica y para quienes la acepten y la practiquen. Quizá se trata de un problema de rendimiento: hemos de elegir aquella hipótesis metafísica que, en las condiciones en que nos encontramos, sea capaz de hacernos inteligibles en nuestros contexto y de fundamentar nuestra conducta racional en ese contexto”³⁷. Parece, pues, también claro para Deaño lo insoslayable de una metafísica que haga o al menos, diremos, pretenda hacer inteligible la sin-taxis de «realidad-ser humano» y de fundamentar, dentro de los límites convenientes, “nuestra *conducta* racional” en lo real. No otra cosa exige y ha menester la propia lógica formal cuando en consonancia con el preguntar y plantear por su naturaleza “significa, para nosotros, preguntarse qué quiere decir la palabra “*lógos*”, lo cual, una vez que se ha respondido que *lógos* significa racionalidad, obliga a preguntarse si toda racionalidad es racionalidad formal. Pregunta que encuentra dos sentidos: ¿es la racionalidad formal la única racionalidad? (no, a nuestro juicio...)”³⁸. De modo que, frente al hamletiano “el resto es silencio”, o, recordaré por mi parte, frente a la necesidad (*müssen*) de guardar silencio (*schweigen*) acerca de aquello de lo que no se puede hablar (donde hablar “*sprechen*” significa algo muy preciso que no es preciso ahora explicar), se sostenga

³⁵ Zettel, Universidad Autónoma de México, México, 1997, p. 85.

³⁶ “Razonabilidad”, en o. cit., p. 135.

³⁷ Deaño, A., “Metafísica y análisis del lenguaje”, en *Teoría y sociedad*, Ed. Ariel, 1970, 117-128, p. 127.

³⁸ Deaño, A., *Las concepciones de la lógica*, Taurus, Madrid, 1980, p. 344.

que: “el resto de la metafísica no es silencio y el mandato de que lo sea es un mandato puramente retórico”³⁹. Un mandato además, apostilla Muguerza, a “desobedecer”, y no sin más porque sea retórico, sino más bien si es que “no queremos renunciar, en definitiva, a nuestra condición humana”⁴⁰, esto es, a aquello que “nuestra disposición natural (*Naturanlage*, diría Kant), comporta: saber lo que es y guiar e instituir lo que debe ser.

Quisiera todavía detenerme un momento más en la interpretación sugerida al § 124 de las *Investigaciones filosóficas*, y en concreto en la afirmación de que a la realidad en su totalidad “la filosofía, cada filosofía, añade cuanto menos ese incremento de la realidad constituido por su propia «interpretación de la realidad»”. Ahora me interesa esto último que ha sido subrayado por mí. ¿Qué puede estar implicado en esta afirmación? ¿O al menos qué cabe aventurar que conlleva esta tesis, sea llamado así sin mayor trascendencia? Pues que la realidad de lo real no está dada y conformada de una vez por todas, ya que la realidad es incrementada por medio de “interpretaciones”. Las interpretaciones de la realidad no son menos realidad que lo fáctica e inmediatamente real, si bien en otro orden y sentido. Lo que significa, sea dicho de paso, que lo real no es unívoco. Las interpretaciones incrementan lo real en virtud del carácter “hermenéutico” del lenguaje especialmente en las relaciones pragmáticas que están en juego en las funciones comunicativas del lenguaje y en el que éste, como se dice, “cobra cuerpo entero” (19). El texto referido es, me parece, la mención más relevante que se hace a la interpretación y a la hermenéutica, si bien ésta ya fue anteriormente mencionada como aquella corriente filosófica (no sé si sería exagerado hablar de un avatar hermenéutico de la razón) incurso en el giro lingüístico y al que ha enriquecido en algún modo, y que sin duda se ha metido en más de un atolladero y exceso. Se menciona la hermenéutica para abrir paso al proyecto de Apel y junto con la teoría crítica habermasiana, al avatar de la razón dialógica, y para analizar su rendimiento ético en el marco postmetafísico. Pero cabe otro camino del decurso hermenéutico en el que sin perder de vista la racionalidad práctica, si es que no más bien teniendo en ella la última intención, y rompiendo amarras con la metafísica tradicional, el mentado “incremento de la realidad” es tematizado explícitamente. Es el camino abierto por Gadamer. Recordaré sólo algunos de los momentos de *Verdad y método* en este sentido.

El concepto de “pertenencia” viene a expresar la relación estructural de una razón, constituida lingüísticamente, con la experiencia del mundo y de lo real. En virtud de esta interna relación la hermenéutica “gana el incremento (*Zu-*

³⁹ “Metafísica y análisis del lenguaje”, o. cit., p. 128.

⁴⁰ “La voz ética del silencio”, o. cit., p. 163.

wachs) de una nueva dimensión”⁴¹ en la que la copertenencia de lenguaje y realidad no es la de una “copia de un orden previo de ser”, según las condiciones de un espíritu infinito, pero tampoco la de la mera construcción de un universo de entes “objetivados y disponibles gracias al cálculo”, sino la experiencia de lo real acorde a la finitud de la razón que está referida “al todo de cuanto es”⁴². “Nosotros pensamos, escribe Gadamer, desde el centro y el medio (*Mitte*) del lenguaje”⁴³. Lo que implica que el concepto de pertenencia no se determina ya más como la relacionalidad teleológica del espíritu al ensamblaje esencial de los entes, como es pensado en la metafísica, como si la realidad estuviese definida de una vez por todas, sino que en virtud del acontecer (*Geschehen*), como constitutivo ontológico de lo real, y de la “productividad del comportamiento lingüístico con relación al mundo”, “algo, que antes no era emerge y es en adelante”, “algo nuevo entra en la existencia”. Pero no como si hubiera “un ser en sí” (*Ansichsein*) que se va desvelando⁴⁴, sino como una verdadera innovación en lo real por la acción pragmática comunicacional del lenguaje y de la acción (*praxis*), irrealizable sin él. En este acontecer se experiencia “un incremento en el ser” (*Zuwachs an Sein*)⁴⁵, en cuyo decurso y resultado lo real “es más que lo antes presentado como realidad bruta o mera estofa (*als das Sein des ... Stoffes*)”⁴⁶. Razón y realidad exhiben una esencial dimensión histórica (no historiográfica). La “verdad en su totalidad”, o si se quiere, “el mundo”, se ve “acrecentada” (*gesteigerten*) en relación a lo que el mundo es en un primer momento en su mostración y en su facticidad (*erscheinende wirkliche Welt*)⁴⁷.

Basta este conciso apunte para indicar de la mano de Gadamer el rendimiento ontológico, que también lo es práctico, del giro lingüístico-hermenéutico de la razón, pues “el lenguaje es el lenguaje de la razón misma”⁴⁸. Y volvamos a nuestro hilo conductor del que aparentemente nos han podido distraer nuestros “añadidos” a la interpretación del § 124 de las *Investigaciones filosóficas*. Interpretación que nos lleva a la conclusión de la primera parte: “y nosotros, modestamente, no vamos a ser menos (se hace referencia a las kantianas «metafísica de la naturaleza y «metafísica de las costumbres») a la hora de hacer un sitio a la metafísica y, de manera señalada a la metafísica (de la) moral”

⁴¹ *Verdad y método*, en *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1990, vol. I, p. 268.

⁴² *Ibid.*, p. 461.

⁴³ *Ibid.*, p. 465.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 466.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 405-482.

(36). Un “hacer sitio” en que se manifiesta una voluntad, o una voluntad buena, lo que no significa, nos parece, que obedezca a un principio de caridad⁴⁹ ni a una condescendiente tolerancia, sino a la necesidad, reiteradamente mencionada, ante el reto y desafío del pensamiento postmetafísico: necesidad de apertura de la filosofía moral al “horizonte metafísico de la ética”.

3. ¿Qué se persigue con esta apertura y qué ventajas, si alguna, se pretende alcanzar? Una triple finalidad habrá de propiciar dicha apertura. La primera es “hacerse cargo de «la pregunta por (las condiciones de posibilidad de) lo real» en que la ética hunde sus raíces. ¿Cómo no recordar la imagen cartesiana de los *Principios de la filosofía*?⁵⁰ Toda la filosofía es como un árbol. La metafísica constituye sus raíces, el tronco la física y entre sus ramas destaca la moral, “la más alta y la más perfecta moral” y que viene a ser “el último grado de sabiduría”. Cualquiera que sea el sentido en que haya que leer el texto cartesiano lo que, en relación con la moral nos parece más relevante “formalmente” es, de un lado, su radicación en la teoría de lo real y, de otro, el que venga a ser la suprema sabiduría, pues no en vano apunta a los fines esenciales del ser humano en los que éste pone sus más elevados intereses. Cabe recordar también que de “enraizamiento de la ética en la metafísica” habla Aranguren por cuenta propia en su hermoso texto *La ética de Ortega*.

Pues bien, atengámonos ahora estructuralmente a la sobriedad de lo dicho. Henos aquí ante una tesis que quizá tampoco tenga que comprometer demasiado: la ética hunde sus raíces en lo real. Tesis cuyo sentido e implicaciones habrán de ser desplegados en la complejidad y relacionalidad que le es propia. Tratándose en la ética de juicios de valor que expresan valoraciones, el razonamiento ético o actividad racional que le compete habrá de dar razón de las convicciones y tendrá que ver con la correspondiente *justificación* o, si se quiere, fundamentación de la moral, quedando por el momento indecيدido a qué sentido de moral puede referirse la justificación o fundamentación (moral como “estructura”, moral como “contenido”, moral como “actitud”, según la triple distinción de Aranguren). Constituyendo un problema, si es que no el problema, si este “dar razón”, como se argumenta en “Razonabilidad”⁵¹, queda recortado a las convicciones y es independiente de las “creencias acerca de lo que somos o hacemos”, o ha de apelar a un fundamento que impone deberes a realizar, bien radicados “en el propio ser del hombre” (Aristóteles), o bien “éticamente contruidos” (Kant). Sea como fuere, en la medida en que la ética

⁴⁹ Vattimo, G. *Oltre l'Interpretazione y Credere di credere*.

⁵⁰ Descartes, R. *Oeuvres et lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Ed. Gallimard, Paris, 1953, p. 566.

⁵¹ L. cit., pp. 116-117.

hunde sus raíces en lo real, habrá que pregunta por lo real, por las condiciones de posibilidad de lo real.

La apertura, en segundo lugar, habrá de permitir a la ética hacerse cargo de «la pregunta por (las condiciones de realización de) lo posible». La ética se ocupa del “deber ser”, lo que en modo alguno significa, como a veces suele interpretarse, que tal deber ser no emerja desde el ser, ni venga desarraigada y abstractamente a apuntar y hasta a constituir un mundo allende el mundo del ser, sino que, antes al contrario, su determinación es la de realizarse y realizarse efectivo en el mundo real (cosa que Kant no dejó de pensar y exigir en todo momento). Siendo así, entonces la pregunta por las condiciones de realización del mundo posible habrá de abrazar inseparablemente la estructura de lo real que, en el mundo y en el ser del hombre como ser en el mundo, posibilite hasta donde pueda dar de sí tanto el poder de lo real como el poder del ser del hombre en cuanto “ser capaz”, para decirlo con Ricoeur. Una cuestión ontológica fundamental cual es la de “realidad y posibilidad” y el estatuto ontológico-modal de lo posible habrá de encontrar aquí un espacio de juego privilegiado. Como cabe apreciar, la apertura ha impuesto y habilitado para sendas preguntas. El hecho no es irrelevante, sino justo lo contrario. Y no tanto para la metafísica, que también, pues una metafísica embridada y atravesada en todos sus rincones por la crítica quizá tenga su quicio en saber preguntar. Sino también, y acaso especialmente para la ética más habituada quizá, si no por ella misma, sí por mor de sus demandantes, a expedir soluciones o recetas. Con un ejemplar talante crítico Muguerza se afirma, se hace firme, en la condición interrogante del pensamiento. En la línea de Aranguren reitera la condición de la metafísica como «un sistema de preguntas», sostiene que la cifra de “la metafísica (de la) moral... es siempre el *signo de interrogación*”, y que ello, más que las respuestas, es lo importante de la filosofía, un dejar abierto ese espacio para darnos precisamente que pensar...” (63). Pues bien, en un modo especial la apertura permite y exige encarar aquellas preguntas últimas o «pregunta sin respuesta» que también anidan en el horizonte metafísico de la ética. El emblema de la filosofía, y por lo pronto de la filosofía moral, no es otro que el signo de interrogación. Parece, pues, que al menos en esto ética y metafísica encuentran un lugar común. El asunto estará en ver en qué sentido y mutuo respecto se las han en este “tópos” una y otra, ambas inseparables dimensiones de la actividad de pensar.

4. Y llegamos así a la segunda y principal parte del trabajo: *el horizonte metafísico de la ética*. Se retoma, pues, la anunciada apertura a dicho horizonte metafísico. Con lo que es importante constatar la inequívoca instalación en esa apertura horizónica, pues muy bien pudiera en otro modo de pensamiento y de comprensión de la ética negarse tal instalación, ni como mera pregunta, ni aún

la mera mirada inquisitiva a un horizonte o ámbito que no es estricta ni reducitivamente ético. Es así, siempre que se mantenga la ética en lo que tiene, al parecer, de propio, sin pretender más o menos sibilina o escurridizamente extenderse o tomar para sí por modos subrepticios otros posibles ámbitos de saber (no digo del conocer) y del preguntar. Tengo que manifestar que también esta parte y especialmente esta segunda está pensada, construida y armada con singular justeza y no pequeña complejidad. Por eso lo que sigo persiguiendo es orientarme en este importante asunto de ética y metafísica. Y tengo que aclararme de entrada sobre tres puntos o expresiones: “horizonte metafísico de la ética”, “metafísica (de la) moral” y “metafísica”, amén de confirmarme en lo que se entiende por ética, si bien este último punto parece no haber menester por fortuna de limitación y precisión conceptuales algunas.

Vamos con lo primero. No estorbará recordar que “horizonte” etimológicamente encierra la significación de “delimitar”, un activo de-limitar que comporta un ver o mirar desde el que y con referencia al cual se muestra un límite. Esta conjunción de un ver alguien que mira y el límite así trazado es lo que expresa, prescindiendo ahora de su significado en Óptica, el término “horópter”, formado a partir de *hóros* (límite) y *optêr* (el que mira). El horizonte es horizonte *de* (genitivo subjetivo) la ética. Es la ética la que delimita y así se fija un límite. El límite no es sin más una limitación negativa, que recorta “ad intra” un ámbito, sino a la vez una determinación positiva con respeto a algo otro, por estrecha que sea la sin-taxis entre ambos órdenes. Por medio de la activa determinación se hacen visibles aquel perfil o aspecto de lo ético en que este parece haber menester del horizonte para mejor comprenderse a sí mismo, o comprenderse más cumplidamente. Mas para ello es preciso que el horizonte con respecto al cual se de-limita y a la vez se determina más ajustadamente en sus “horizontes” y en sus supuestos venga a ejercer una cierta función principal y teleológica, y que ese horizonte a la vez se dé a ver en su peculiaridad de-limitada con respecto a lo ético, si bien en relación a lo ético. El horizonte, se dice, es un “horizonte metafísico”, tiene pues algo que ver, lo que fuere, con la metafísica, en el significado de ese término que habrá que precisar. El horizonte en su doble faz jánica viene a ser ámbito de visión que abarca y encierra, pero que a la vez abre, pues incumbe esencialmente al horizonte una dimensión temporalizante e histórica y por tanto de sobre-pasamiento. Dinámico y recíproco sobre-pasamiento estructural entre, en nuestro caso, ética y metafísica, historificante sobrepasamiento con respecto a los límites establecidos en determinadas formas o figuras acontecidas y fácticas. En este punto brilla especialmente el significado de “orientación” y “sentido” que encierra y no deja de exhibir continuamente el horizonte. Se ha menester orientación, y algo con respecto a lo cual la necesidad de sentido sea sostenida. El concepto de “con-

fin” viene así a perfilar el carácter de totalidad (totalidad abierta y dinámica) con el que se piensa el horizonte. Último término que alcanza la vista, el confín es límite que separa dos territorios y al separarlos los distingue manteniéndolos enlazados. En nuestro caso, el horizonte es “el horizonte metafísico de la ética”. El horizonte lo es *de* la ética. En cuanto “metafísico”, juega su función en relación con y con vistas a la ética. El horizonte metafísico lo es, nos parece, en un triple respecto dentro del territorio ético: con respecto al “presupuesto básico de la existencia de la ética” (40), con respecto al “fundamento” del código (47) y con respecto a “la demanda de sentido” (60) (sea el “sentido de la vida o el “de la historia”, en el marco del “sentido último de la realidad” (61; 37). El horizonte metafísico lo es, con respecto a la moral, como estructura, la moral como contenido y la moral como actitud. Todo ello queda abarcado y hasta allí “se extienden los confines de lo que hemos venido en llamar «el horizonte metafísico de la ética»” (61). Dicho horizonte viene “esbozado” y “escalonado” (38) por “los tres tipos de preguntas metafísicas” (40).

Esta confinación, y con ello pasamos al segundo punto, es lo que viene a expresar “metafísica (de la) moral”. Esta expresión da a entender que no toda la metafísica, obviamente, es “metafísica (de la) moral”, si bien alguna dimensión o dimensiones de la metafísica guarda relación con la ética. Y de otra parte, viene a decir que en la ética hay algún o algunos aspectos que la llevan a referirse, en el modo que fuere, a la metafísica. “El eslogan de «ética sin metafísica», escribe O. Höffe, designa así una idea crítica mal construida de la ética moderna, pues ninguna ética particular puede pretender estar totalmente libre de metafísica”⁵². Pareciera que “metafísica (de la) moral” apunta a la función y el modo como la metafísica lleva a cabo el triple aspecto señalado para con la triple dimensión estructural, de contenido y como actitud de la moral. Quizá sea oportuno para una mejor y más precisa conceptualización, dado que también son usadas las expresiones “metafísica moral” (59) y “metafísica moral a lo Zubiri” (36) recordar cómo Aranguren en *La ética de Ortega* analiza, ya desde el primer capítulo, los modos de entender la relación entre una y otra, sin con esto ni siquiera sugerir que la tesis mantenida en el trabajo que nos ocupa sea una tesis estrictamente arangureniana, pues entre otras cosas, como es sabido, las ideas de Aranguren sobre este tema cambiaron de una época a otra en el decurso de su pensamiento. Cuatro son las posiciones esbozadas. 1. Autonomía de la ética frente a la metafísica en el sentido de su independencia. 2. Eticismo, que en este punto significa que, una vez perdido el sentido para la metafísica, la ética separada pasa a un primer término. 3. La ética “como una «consecuencia» o «deducción» de la metafísica”. Quiero por mi parte subrayar lo de “deducción”, porque tomada con rigor la expresión

⁵² *Diccionario de ética*, Ed. Crítica, Barcelona, 1994, p. 188.

parece hacer referencia a una concepción racionalista de metafísica (“*metaphysica rationalis*”) o bien en su preciso sentido heideggeriano de onto-teo-logia. El que a esta tercera posición se la llame de subordinación no lo es en el sentido en que en su *Ética* Aranguren se sirve de este término para su propio pensamiento. 4. Y una última posición propia de la filosofía contemporánea que consiste en “la fusión de la ética y la metafísica” y que denomina “*una metafísica ética*”, cual es el caso de Heidegger, Jaspers, Ortega y Sartre, cada uno a su modo ciertamente⁵³. Ninguna de estas posiciones es en rigor la de Aranguren. Ortega queda incluido en esta expresión de “*metafísica ética*”: “la metafísica de Ortega es una *metafísica ética* o, si se quiere, desde nuestro punto de vista, una *ética metafísica*”⁵⁴. Pienso que para evitar ambigüedades y posibles confusiones conviene mantener diferenciadas ambas fórmulas, a pesar de que ambos afirmen que “el hombre, es siempre, es quiera o no, es constitutivamente moral”. Pues en la comprensión del asunto “queda un problema pendiente, que es metafísico y no inmediatamente ético... Nunca en una ética metafísica... es posible separar tajantemente lo uno de lo otro”⁵⁵. El problema consiste justamente en “como se articula” el quehacer constitutivo del hombre que es la moral con el ser del hombre y con la realidad, pues “el «deber ser» tiene que fundamentarse en el «ser», la ética en la metafísica... fundada en la realidad”⁵⁶. En este punto no está de más recordar una obra que considero de interés. Me refiero a *De la materia a la razón*. No se trata de apelar tampoco aquí ni en ningún otro sitio a presuntas o efectivas “autoridades”. No hay otra autoridad, siempre provisional, que el poder de la argumentación racional. En el asunto que nos trae entre manos se sostiene que “es una falacia colocar un supuesto reino moral en un universo especial y específico, distinto del universo real”; “los deberes considerados morales, las valoraciones, etc., encajan dentro de las realidades y comportamientos de realidades”. Tesis éstas que comportan ya una interpretación respecto a un problema de antigua raigambre: “si los patrones prácticos son consecuencias (no lógicas) de los teóricos o viceversa”. La respuesta de Ferrater es que “la titulada «racionalidad teórica» es condición para la «racionalidad práctica»”⁵⁷. Pues bien, la “*metafísica* (de la) moral” se mueve en este espacio de juego y está por considerar su “modo de articulación”, modo que depende también de qué se entienda por “*metafísica*” (36, 39, 53, 58).

⁵³ O.c., ed. cit., vol. II, pp. 511-512.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 515.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 516.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 527.

⁵⁷ *De la materia a la razón*, Alianza Ed., Madrid, 1979, pp. 145, 152 y 136-137 respectivamente.

5. Abordamos, pues, el tercer punto antes señalado. Tres cuestiones requieren ser precisadas mínimamente: a) qué entender por “metafísica”; b) su ámbito; y, en fin, c) “la legitimidad o ilegitimidad de la empresa metafísica en sí misma” (38). En sí misma, es decir, hecha abstracción del respecto en que pueda ser considerada en cuanto “metafísica (de la) moral”. Sobre el tercer punto quiero recordar, y ello será suficiente, cómo se expresó Muguerza en otra ocasión: “no excluyo la posibilidad de un saber filosófico, ni tan siquiera la posibilidad de etiquetarlo como metafísico. A lo único que me opondría es al intento de presentar a ese saber como si se tratase de una ciencia, porque eso se asemejaría demasiado a la cómoda operación de dar gato por liebre. Una vez aclarado que se trata de un intento sapiencial de integrar en una visión de conjunto... nuestro sistema de valores, etc. no sólo no le negaría la posibilidad, sino que tampoco le negaría el atributo de la racionalidad”⁵⁸. Habla Aranguren de “la dialéctica del espíritu”, expresión en la que “espíritu” no tiene nada de “espiritista”. Me lleva a pensar más bien en un bello libro de Rahner, *Geist in Welt*, y más precisamente en el § 4 de su tercera parte: “el hombre como espíritu en el mundo”. O también en “lo metafísico en el hombre” de Merleau-Ponty (*Sentido y sinsentido*), pensador que tan oportunamente menciona Aranguren en una página anterior. La referida “dialéctica del espíritu” es “como un drama” con tres personajes. El metafísico, que viene a formular las preguntas “que más importan al hombre”. El religioso, el que “mejor o peor, da la respuesta”. El escéptico, que viene a negar “no solamente la validez de las respuestas sino el sentido mismo de las preguntas”. Y apostilla: “El difícil y apasionante diálogo entre estos tres personajes es, cualquiera que sea el personaje a cuyo lado nos pongamos cada uno de nosotros, el más trascendente que, entre los hombres, puede tener lugar... En este tiempo, de espíritu positivo, científico, pragmático, es casi imposible ser metafísico y sin embargo, querámoslo o no, sepámoslo o no, en algún sentido todos somos, seguimos siendo, seguiremos siendo metafísicos”⁵⁹.

Responder a la cuestión qué entender por “metafísica” encuentra en alguna medida el camino algo allanado tras rechazar las concepciones, se decía, preilustradas. Sea así. Va a ser caracterizada, en consecuencia, con algunos caracteres formales (que en su momento requerirán su des-formalización) y que me parecen ser al menos cuatro. Es, en primer lugar, “un sistema de preguntas, más bien que de respuestas, relativas al sentido último de la realidad, sin excluir dentro de esta nuestra propia vida” (37). El ser del hombre queda incluso, y de

⁵⁸ “Teología filosófica y lenguaje religioso”, en *Convicción de fe y crítica racional* (AAVV), Ed. Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 283-284.

⁵⁹ *La comunicación humana*, en O.c., ed. cit. vol. V, pp. 59-60.

modo señalado, en lo real al preguntar por el sentido, la pregunta por el sentido de la sintaxis hombre-mundo. Es por ello, en segundo lugar, una “alusión omniabarcante a la totalidad de la realidad” (35), rasgo este que, al menos formalmente, se mueve en el reiteradas veces sostenido proyecto de incoativa completitud y totalización. Un tercer carácter no menos esencial extraído de la mano de Collingwood: la metafísica es “«la ciencia de las presuposiciones absolutas»” (39). Parece como si la referencia a su pensamiento se hace para serenar la indignación de los metafísicos ante la desairada crítica de Ayer a la metafísica (que lo es en el mismo nivel y grado de la ética, amén de ser menos definitiva y acertada de lo que en un primer fulgor pudo parecer). Serenar a unos y a la vez relativizar y compensar la acritud de otros. Así lo parece y así es. Pero creo que tiene mucho mayor alcance. Pues en alguna medida se hace propio este rasgo definitorio, tanto a nivel de una «metafísica elemental» cuando se hace referencia a la libertad como suposición o supuesto básico de la existencia de la ética (40), como en la mención a “Otro o un Absoluto” en una «metafísica de lejanías», pasando por los ideales utópicos no-escatológicos” de la «metafísica de las distancias medias”. No es el caso detenernos en cómo en la metafísica en cuanto ciencia de las presuposiciones absolutas vienen a quedar recogidas las “presuposiciones relativas de las diversas zonas de la experiencia (arte, religión, ciencia, historia), ni en el modo y sentido en que acontece el cambio conceptual y con éste “el cambio más radical” que es el de las mismas presuposiciones absolutas, con el consiguiente quizá relativismo con el que tiene que debatirse Collingwood⁶⁰. Por último, en la medida en que en tales presuposiciones absolutas, o bien “creencias” en la acepción orteguiana de las mismas, “se está históricamente” y en cuanto acontece un cambio de ellas, la metafísica viene a ser una “disciplina histórica” y “bien podría llamarse «metahistoria» (tanto o más *metá ta historiká* que *metá tá physiká*)” (40). Que la razón es histórica lo pensó hasta (un “hasta” éste que escribo irónicamente) Kant. Nos falta, en nuestro mínimo bosquejo, lo que he llamado ámbito de la metafísica. Todo ello según el trabajo que nos ocupa. El ámbito viene abierto por la peculiaridad de las respectivas preguntas. E importa reparar en que son “pregunta metafísicas” y así se consideran. Sin duda, al parecer, que requeridas desde la ética desde cierto haberlas menester la ética, y con vistas a la ética en sus tres niveles ya señalados. Es el “desde” y el “con vistas a” que ya hemos comentado en la estructura de la “metafísica (de la) moral”. Tres tipos de preguntas metafísicas “...sugeridas por el citado horizonte metafísico de la ética” (49). Pregunta por *lo real*. Qué es lo real, o qué realidad hay, de modo tal que pueda haber algo

⁶⁰ Véase a este propósito el debate que con Collingwood lleva a cabo Stephen Toulmin en *La comprensión humana*.

así como la “realidad moral”, en su triple inescindible dimensión de “estructura”, contenido” y “actitud”. Pregunta por lo real en que queda incrustada la realidad “natural” (“metafísica sobriamente «naturalista»”) en su doble respecto de “mundo natural” y “mundo moral” en cuanto “segunda naturaleza”. De la realidad se dice “natural” en cuanto dicha realidad esta contrapuesta a y distinguida radicalmente de un presunto mundo sobre-natural, pero no en el sentido de restringida a un significado, físico-natural” sino que integra en sí el ser moral del hombre y la condición ontológica de ese ser moral.

Pregunta por lo posible. La posibilidad de esto posible no tiene nada que ver con la “mera posibilidad lógica” de, digámoslo con lenguaje kantiano, la lógica formal, pero tampoco con un leibniziano mundo de “posibles”, sino con “un mundo otro” que el actual efectivamente real, el mundo abierto por el deber ser, nada que ver con, “el mundo de las ideas platónicas”, sino con una transformación de este mundo y en este mundo. Es “lo posible” de lo real por mor del “poder y capacidad” real del querer práctico llamado a “realizarse efectivamente” (*verwirklichen*) en la medida de lo posible. Es lo posible de lo que “todavía no es” si bien en el horizonte de lo que puede ser. En cuanto “posible posibilitante” no es sino la dimensión historicificante de lo real- racional”. La libertad, concepto fundamental y matricial en el despliegue de la pregunta por lo real, sigue constituyendo aquí el hilo conductor de lo posibilitante y referencia última, pues la libertad “puede —tiene el poder de— sobrepasar cada límite indicado” (Kant), sin que esa su ultimidad quede realizada en un *eschaton*, al menos para nosotros los hombres. La historia es tan abierta como abierta es la razón y la libertad que es su determinación más propia.

Pregunta, en fin, por el sentido último tanto de la vida como de la historia. Pregunta esta tercera que, retomando en su dimensión interrogante las otras dos preguntas anteriores y el preguntar mismo como determinación esencial de la condición humana, nos sostiene en el límite extremo de lo absolutamente otro, que sin embargo se nos da a pensar y da que pensar.

En el espacio abierto por las tres preguntas metafísicas y a lo largo de su horizonte metafísico tiene lugar la apertura de la ética a la metafísica. La moral está abierta desde y por lo real encontrando ahí el presupuesto básico de su existencia misma. El mundo del deber ser viene incoado desde nuestra ontológica radical indigencia y desde la insatisfacción, dolor y sufrimiento en los que el mundo con sus fácticos mal e injusticia reclama a la razón humana. La moral se abre junto a la metafísica y en el confín extremo de la demanda de un sentido último... si lo hubiere, o hubiera de ser comunitariamente fraguado. Pero ni siquiera en este límite último o moral en su aspiración extrema, el deber ser y su sentido último, pueden desentenderse de lo real y escapar no se sabe por qué espita. Ferrater lo ha ex-

presado con una fórmula que se me antoja ajustada y feliz: “el «sentido» no puede llegar a «ser» más de lo que el «ser» puede convertirse en «sentido»”⁶¹.

En este punto habría de iniciarse la amical controversia entre lo que el texto entrega y el lector pueda aportar por su cuenta (si algo pudiere) en torno a la reconsideración de la cuestión “ética y metafísica”. El diálogo requiere cierta morosidad, habrá de ejercerse en diferentes frentes temáticos y en la hermenéutica de pensadores (pues allí son traídos a colación) como Kant, Bloch o Wittgenstein. Y ciertamente que dialogando con *La razón sin esperanza* y *Desde la perplejidad*. Y sin duda a la luz del pensamiento arangureniano sobre la cuestión, siquiera sea como marco de referencia que pueda clarificar las distintas posiciones⁶².

Sí quiero, para ir terminando mi intento de comprensión aclaratoria con respecto a nuestro texto, apuntar a lo que considero una de las cuestiones fundamentales, si es que no la que más. Queda recogida bajo la expresión “El corazón metafísico de la ética” (50). Es una fórmula plenamente ajustada, amén de brillante y llena de sentido. Lo que metafóricamente parece mentar el término “corazón” no es sino la libertad: “No es otro que la presuposición de la libertad de los sujetos morales”. La libertad se muestra como concepto metafísico fundamental y a la vez abarcador. Fundamental en cuanto es “el cimiento básico de la existencia misma de la ética”. Abarcador en el sentido, entiendo, de que siendo la suya (la de la libertad) una ontológica condición dinámica (carácter éste que el término “corazón” expresa cumplidamente) y atravesando y poniéndose en obra en los diferentes niveles, varias veces ya mentados, es la clave de bóveda de la metafísica (de la) moral. El carácter y función complejivos de la libertad hace legítimamente que se la pueda llamar también “el meollo de la metafísica (de la) moral”. El servirse de la expresión “metafísica (de la) moral” indica inequívocamente esa función dinámica en los diferentes niveles o respecto de ésta. No en vano se menciona en el pasaje oportuno a “la libertad social y política” que con independencia de su marco mundano concreto “no deja a su vez de ser un «ideal utópico inexhaustible»” (57). De ahí que se reitere que la libertad es “una presuposición absoluta de la metafísica (de la) moral” (52). Hablar de “meollo” puede quizá ser no más que un modo (metafórico) de hablar. Con todo no sólo viene y acierta a expresar lo principal, esencial (esenciante) y sustancia (como función) significante de la libertad sino también (“meollo”, “mêdula”, “mêdiûs”) la función mediadora en el poliédrico

⁶¹ O. c., ed. cit. p. 155.

⁶² Me he ocupado de este último punto en “Ética y metafísica en Aranguren” (inédito), ponencia en el Congreso con motivo del Centenario del nacimiento de J. L. Aranguren, del 16-20, XI, 2009.

espacio de la metafísica (de la) moral. Es verdad que su significación básica está en ser matriz ontológica de la moral como estructura, pero explicitándose en todo el espacio de la moral. En este doble respecto entiendo lo que escribe Aranguren: “(El hombre es constitutivamente moral, en tanto que es libre). La moral, en este primer plano estructural, es *quehacer en libertad*”⁶³. El sentido, pues, del “corazón metafísico de la ética” parece claro: “hay que dar la libertad por «absolutamente presupuesta» si es que queremos que haya ética” (52).

A partir de aquí se abre un avispero de cuestiones empezando por la interpretación de la libertad, así como su “anclaje” en la “naturaleza” del ser humano, o mejor de la “condición humana”, y si ésta no es sino un “concepto normativo” o si, sin dejar de serlo en cierto respecto, constituye un modo de ser: el ser libre. Cuestiones éstas otras que quedan abiertas para proseguir el diálogo o más propiamente para empezarlo.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, Ed. Taurus, Madrid, 1975.
- Aranguren, J. L., *Ética en Obras Completas.*, Ed. Trotta, Madrid, 1994, vol. II.
- Aranguren, J. L., *Propuestas morales*, “Anexo de 1984”, en *Obras Completas.*, ed. cit., vol. II.
- Aranguren, J. L., . *La comunicación humana*, en *Obras Completas*, ed. cit., vol. V.
- Aranguren, J. L., . *La ética de Ortega*, en *Obras Completas*, vol II.
- Deaño, A., “Metafísica y análisis del lenguaje”, en *Teoría y sociedad*, Ed. Ariel, 1970.
- Deaño, A., *Las concepciones de la lógica*, Taurus, Madrid, 1980.
- Ferrater Mora, J., *De la materia a la razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- Gadamer, G., *Verdad y método*, en *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1990, vol. I.
- Heidegger, M., *Was heißt Denken*, Max Niemeyer, Tubinga, 1971.
- Höffe, *Diccionario de ética*, Ed. Crítica, Barcelona, 1994.
- Muguerza, J., “Ética y Metafísica (una reconsideración de la cuestión)“, en *Isegoria*, nº 41, 2009.
- Muguerza, J., *Razonabilidad*, en *Democracia y Virtudes Cívicas*, Pedro Cerezo (Ed.), Biblioteca nueva, Madrid, 2005.
- Muguerza, J., “Las voces éticas del silencio”, en *El silencio*, Castilla del Pino, C. (Comp.), Alianza Ed., Madrid, 1992.

⁶³ *Propuestas morales*, “Anexo de 1984”, en O.c., ed. cit., vol. II, p. 610.

- Muguerza, J., “Derechos humanos y ética pública (seguido de diez tesis más una undécima)”, en *Ética pública y Estado de derecho*, Fundación Juan March, Madrid, 2000.
- Muguerza, J., “Kant y el sueño de la razón”, en *La herencia ética de la Ilustración*, Carlos Thiebaut (Ed.), Ed. Crítica, Barcelona, 1991.
- Muguerza, J., “Teología filosófica y lenguaje religioso”, En *Convicción de fe y crítica racional*, (AAVV), Sígueme, Salamanca, 1973.
- Putnam, *El pragmatismo*.
- Putnam, *Ética sin ontología*, Alpha Decay, Barcelona, 2013.
- Romizi, R., *Greco Antico. Vocabulario greco italiano etimologico e ragionato*, Zanichetti Editore, Bolonia, 2001.
- Toulmin, S., *La comprensión humana*, Alianza Universidad, Madrid.
- Volpi, F., *Il Nihilismo*, Editori Laterza, Roma, 1996.
- Wittgenstein, L., *Tractatus lógico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969.
- Wittgenstein, L., *Conferencia de ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*, Paidós, Barcelona, 1989. Traducción de Fina Birulés.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Universidad Autónoma de México. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines.
- Wittgenstein, L., *Zettel*, Universidad Autónoma de México, México, 1997. Traducción de Octavio Castro y Ulises Moulines.

E. Bloch: religión y esperanza

E. Bloch: Religion and Hope

MANUEL FRAIJÓ

Catedrático emérito de la UNED

RESUMEN. El artículo recorre las principales etapas de la biografía de Bloch al hilo de su reflexión sobre la religión y la esperanza. Profundamente dominado por lo que él llama “la melancolía de la plenitud”, Bloch insiste en las “latencias y potencias” de la realidad. El hombre es “algo que está aún por descubrir”. Es un ser en esperanza, creador y utópico, que no ha encontrado aún su plena identidad. Bloch lo llama “homo absconditus”, es decir, alguien que busca denodadamente “la patria de la identidad” sin lograr nunca alcanzarla. El mal, la negatividad, son una amenaza permanente. Bloch lo experimentó en las dos guerras mundiales que le tocó vivir. El principal enemigo de la esperanza es la muerte, a la que Bloch dedica páginas antológicas. Es ella la que convierte a la esperanza en “esperanza enlutada”, es decir, precaria e insegura. Bloch la contrapone a la confianza cristiana que, segura de alcanzar su objeto, desconoce la categoría “peligro”. Dos preguntas metafísicas presiden la filosofía blochiana: el “hacia dónde” y el “para qué” de la realidad.

Palabras clave: Religión; esperanza; utopía; negatividad; muerte; ateísmo; cristianismo; filosofía de la religión.

ABSTRACT. The article covers the main stages of Bloch's biography regarding his reflection on religion and hope. Deeply dominated by what he calls “the melancholy of fulfilment,” Bloch insists on the “latencies and potentials” of reality. Man is “something which has yet to be discovered.” He is a being in hope, creative and utopic, who has not yet found his full identity. Bloch calls him “homo absconditus,” that is, someone who intrepidly seeks “the homeland of identity” without ever reaching it. Evil and negativity are a permanent threat. Bloch perceived this evil in the two world wars he experienced. The main enemy of hope is death, to which Bloch devotes selected pages. Death is what turns hope into “hope in mourning,” that is, precarious, uncertain hope. Bloch compares this hope to Christian trust which, sure of achieving its object, has no knowledge of the category “danger.” Two metaphysical questions preside over Blochian philosophy: the “to where” and the “for what” of reality.

Key words: Religion; hope; utopia; negativity; death; atheism; Christianity; philosophy of religion.

Querido Javier:

Nuestro amigo Roberto R. Aramayo me invita, como lo hizo hace diez años, a participar en tu homenaje de cumpleaños. En aquella ocasión, te escribí una extensa carta –“encíclica” la llamaste tú– sobre “El cristianismo ante el enigma del mal. Carta a un amigo increyente”. También esta vez pensaba ahondar en el mismo asunto. De hecho, lo he intentado, pero “no me sale”. Enseguida se agolpan en mi mente las visitas, despiadadas y demasiado frecuentes, con las que el mal te viene obsequiando en los últimos tiempos. No me parece oportuno escribir sobre tan incómodo huésped. Hace diez años todo era diferente: nos podíamos permitir disertar académicamente sobre un tema tan presente en nuestra tradición filosófica. San Agustín nos legó la definición más breve, y tal vez más certera, que conocemos del mal: “Id quod nocet” (aquello que daña, que perjudica). Daño, un daño excesivo, que tú estás sufriendo atónito y “perplejo” (recuerdo el título de uno de tus libros, *Desde la perplejidad*).

Y, como también recuerdo el título de otro de tus libros, *La razón sin esperanza*, me atrevo a recordarte en las páginas que siguen la esperanza “enlutada” de alguien que conoció la desesperanza, pero que casi se pasó la vida “esperando contra toda esperanza”. Me refiero, seguro que ya lo has intuido, a nuestro común amigo intelectual E. Bloch, sobre quien has escrito páginas muy valiosas. Aunque al compararle con M. Horkheimer preferías a este último, Bloch siempre te dio que pensar. Aún recuerdo el “escándalo” que se montó el día de su entierro. Al cementerio de Tubinga acudieron cientos de estudiantes que preguntaban a gritos por qué no estaba presente el canciller H. Schmidt, que unos días antes había asistido al entierro de un banquero asesinado por la banda Baader Meinhof. Los estudiantes preguntaban si es que el banquero asesinado (creo que se llamaba Schleier) había hecho más por Alemania que el filósofo Bloch. Hasta en su entierro se convirtió Bloch en fuente de discrepancia y protesta. Pero vayamos ya a la reconstrucción de su peripecia biográfica e intelectual. Empecemos por el final.

El día 4 de agosto de 1977 moría en la ciudad universitaria de Tubinga el filósofo marxista, de origen judío, E. Bloch. Había nacido en 1885, solo dos años después de la muerte de Marx, en la ciudad industrial de Ludwigshafen¹.

¹ Cfr. Para los datos que siguen cf. M. Fraijó “Ernst Bloch o la utopía del reino”, en *Razón y fe* 956/957 (1.977) 905s. También me he apoyado en José A. Gimbernat, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*, Cátedra, Madrid, 1983; Alfredo Tamayo, *La muerte en el marxismo. Biografía intelectual de Ernst Bloch*, Ediciones Felmar, Madrid, 1979; Juan-José Tamayo-Acosta, *Religión, razón y esperanza*, evd. Estella, 1992. J. Muguerza, “Identidad o alteridad. ¿Bloch o Horkheimer?”, en J. Gómez Caffarena (ed.), *Papeles del seminario “Racionalidad científica y convicción creyente”*, Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1979.

Pocos hombres de nuestro siglo habrán realizado tan a fondo como él la condición del *homo viator*. Su larga vida fue rica en emigraciones y experiencias de todo género. Berlín, Heidelberg, Zúrich, Viena, Praga, New York, Cambridge y Leipzig son las estaciones de su largo caminar. Como P. Tillich, H. Marcuse y tantos otros intelectuales de su tiempo, llegó a los Estados Unidos huyendo de la dictadura de Hitler. Fue su primera gran emigración.

Pero Bloch, que había escrito ya el *Espíritu de la utopía* (1918), no pudo, según su propia confesión, aclimatarse a la atmósfera “anti-utópica” de aquel país. Otros se quedaron, pero él, después de escribir allá la obra principal de su vida, *El principio esperanza*, regresó a Europa.

Aquí, en la Alemania comunista, en la universidad de Leipzig, le esperaba lo no-utópico, lo no-mesiánico, la nueva dictadura sin rostro humano. Si Lenin había dicho que el bolchevismo era comunismo plus electricidad, Bloch se topó en la República Democrática Alemana solo con la electricidad.

El conflicto no se hizo esperar: su actitud crítica frente a la invasión de Hungría (1956) le cuesta la cátedra de Filosofía; se retrasa la publicación del tercer tomo de *El principio esperanza*; se le acusa de revisionista, de espíritu criptoreligioso; se persigue a sus mejores alumnos.

Pero la fecha decisiva llegó el 13 de agosto de 1961: la RDA levanta el muro de Berlín. Bloch está de vacaciones en la “otra” Alemania y se queda en ella. Era la última emigración. Se establece en Tubinga y vive muy cerca del seminario protestante donde en otros tiempos estudiaron Hölderlin, Hegel y Schelling. Sin duda, un lugar apropiado para Bloch. Como apropiado fue también el tema de su lección inaugural en la universidad de Tubinga: “¿Puede frustrarse la esperanza?” Naturalmente la respuesta de este viejo caminante fue afirmativa. Es lo grande de la esperanza: que sabe de frustraciones.

Al tema de la esperanza consagra Bloch su vida y su pensamiento. Ya en el prólogo de *El principio esperanza* escribe: “Hay que aprender a vivir la esperanza”². En un mundo dominado por el pesimismo y la resignación, aturcido por el miedo y el aburrimiento, Bloch insiste en la alternativa: transformar el mundo en hogar, en tierra cálida, en salvación, en *laboratorium possibilis salutis*. Por eso, el tema central de su pensar filosófico-teológico es la “ontología del todavía-no”, la utopía de un reino sin alienaciones, la esperanza en un mundo nuevo.

Bloch está profundamente dominado por lo que él llama “la melancolía de la plenitud”. Toda la realidad tiene que emprender un camino de superación. La misma naturaleza es un proceso abierto con “latencias y potencias” insospe-

² E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. I, 1. Cito la *Wissenschaftliche Sonderausgabe* de Suhrkamp Verlag, 1.959, en 3 volúmenes. Para las demás obras cito la *Gesamtausgabe* de Suhrkamp, Frankfurt am Main.

chadas³. Para Bloch no existen “cosas” ni “objetos”, sino “relaciones y procesos” como había escrito ya G. Lukács en 1923. Pero dinámico y abierto es, ante todo, el hombre. El hombre es “algo que está aún por descubrir”, que no ha llegado a ser plenamente. Es un ser en esperanza, creador y utópico, que no ha encontrado aún su identidad plena, un *homo absconditus*.

Desde siempre, ya desde *El espíritu de la utopía*, hay en Bloch dos temas centrales: a) La aspiración máxima hacia la que tiende su filosofía, la patria de la identidad. Las categorías fundamentales de esta filosofía son *Hoffnung*, *Front*, *Novum* y *Heimat*. La finalidad que se pretende es la reconciliación de los contrarios. Es lo que Bloch llama *das verlangte*, las esperanzas subjetivas. b) Junto a ese mundo de deseos y aspiraciones hay que situar *das erlangte*, la realidad objetiva, lo que de hecho alcanzamos. Se trata de realizaciones parciales y precarias que no escapan a la cita con la muerte. Se enfrentan, pues, la utopía (*die Heimat der Identität*) y la antiutopía más poderosa: la muerte⁴.

Este enfrentamiento es una de las inspiraciones principales de la filosofía de la religión de E. Bloch. Una filosofía como la suya, basada sobre el principio esperanza, no tiene más remedio que enfrentarse con la antiesperanza más rabiosa que se puede pensar: la muerte.

Bloch es consciente de la negatividad, cuyo símbolo supremo es la muerte. De ahí que su esperanza sea *geprüfte Hoffnung*, esperanza sometida a prueba y vinculada a la rebelión⁵. Es aquí donde brota su crítica a los optimismos fáciles, sobre todo a los de corte leibniziano⁶.

Bloch distingue entre *Hoffnung* (esperanza) y *Zuversicht* (confianza). La esperanza cristiana sería para E. Bloch *Zuversicht*. Lo que convierte a la *Zuversicht* en no aceptable para Bloch es que desconoce la categoría “peligro”. La confianza está segura de alcanzar su objeto. Esto le da un cierto matiz ingenuo y poco activo. Todo lo espera de Dios. Esto conduce a Bloch a distinguir entre *futurum* y *adventus*. *Adventus* es la esperanza cristiana. Se trata de un don, de un regalo. Algo nos sale al encuentro gratuitamente, sin que empleemos nuestras fuerzas en lograrlo. *Futurum*, en cambio, es el término para designar los logros humanos, los resultados de nuestros esfuerzos⁷.

Bloch no quiere que la armonía del futuro brote del estiércol del presente. Se niega a racionalizar la muerte y la negatividad⁸. En este punto, no puede es-

³ Ib., 17.

⁴ E. Bloch, *Experimentum mundi*, Bd. XV, 1975, 232.

⁵ E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Bd. XIV, 1968, 325.

⁶ Ib., 318.

⁷ R. Traub y H. Wieser (ed.), *Gespräche mit Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, 75.

⁸ E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Bd. XIII, 1970, 370.

tar más distante de Hegel. Bloch piensa que existen acontecimientos carentes por completo del *bonum*: los fascismos, los campos de exterminio, el sufrimiento de los niños. Y no acepta que se perdone a sus verdugos⁹.

Existe en Bloch una auténtica filosofía de la negatividad y, por tanto, una verdadera filosofía de la religión. Bloch se lamenta de la poca importancia asignada a lo negativo en la historia del pensamiento. Piensa que el ámbito del mal es uno de los menos penetrados por la reflexión. Él distingue dos formas de negatividad: una suave, incorporable a una funcionalidad positiva; otra fuerte (*das harte Nichts*), carente por completo de funcionalidad positiva. El símbolo supremo de esta última es la muerte¹⁰.

Sin embargo, hay que decir que Bloch se distancia de la absolutización del mal propia de una filosofía del absurdo. A tal filosofía le faltaría, en palabras de Bloch, “la seriedad de lo utópico”.

I. Fetscher ha dicho que Bloch es un metafísico. En este sentido, no le preocupa solo el mal de origen social: la injusticia, la opresión, la falta de libertad o, como él dice, el hecho de que por cada mil guerras solo surjan diez revoluciones¹¹. Le preocupa también lo que podríamos llamar mal metafísico, es decir, aquellos problemas de los que, según Bloch, no se puede culpar a ningún representante de la ordenación social capitalista¹². Son los problemas que permanecerán como tales en una sociedad sin clases. Estos problemas son: nacer aquí y ahora, así y no de otra forma...¹³. Es, sobre todo, el problema del sufrimiento y de la muerte. Bloch no comprende por qué nosotros, que somos limitados en todo, tenemos que sufrir sin límite¹⁴.

Se trata —ya lo hemos dicho— de males con los que no acabará la implantación del socialismo. La sociedad sin clases no comporta salvación total. Es más, cuando el socialismo solucione los males sociales, se agudizarán más los metafísicos. Bloch sabe que es más fácil alimentar que salvar al hombre. En una sociedad socialista será acuciante la pregunta por el *wohin* y el *wozu*, por el “hacia dónde” y el “para qué”, central en toda filosofía de la religión¹⁵.

⁹ E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Bd. VIII, 1962, 148. Véase también *Geist der Utopie*, Bd. III, 1964, 44Os.

¹⁰ E. Bloch, *Experimentum...*, 231.

¹¹ *Ib.*, 237.

¹² E. Bloch, *Geist...*, 418.

¹³ *Ib.*, 426.

¹⁴ E. Bloch, *Spuren*, Bd. I, 1969, 40. Es su obra más autobiográfica. Hay traducción española: *Huellas*, Tecnos/Alianza, Madrid, 2005.

¹⁵ E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Bd. VI, 1961, 310. Véase también E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Bd. IV, 1962, 408

En una sociedad socialista, la muerte cobrará mayor dramatismo ya que el mundo que se abandona será más atractivo. Bloch cree que hará falta una iglesia, como una especie de “central de consejo”, de administradora del sentido, que proporcione orden a los espíritus y les enseñe a seguir viviendo. Se tratará de una instancia docente y educadora que reste virulencia a las preguntas últimas y, como dice Bloch, aclare los problemas que no permiten descansar al obrero después de su jornada de trabajo¹⁶.

De nuevo: el principal de estos problemas es el de la muerte. El comienzo de su vida de adulto estuvo marcado por la contemplación del cadáver de un militar anciano que vivía en su misma pensión. Con todo, la experiencia más dramática fue, en 1921, la muerte de Else, su primera mujer. Bloch le dedicó páginas conmovedoras¹⁷.

Bloch llama a la muerte “devoradora de toda teleología”, “hacha de la nada”, “epifanía fundamental de las negaciones oscuras y potentes”, “sus mandíbulas lo trituran todo y las fauces de la aniquilación devoran toda teleología”. La muerte es “la forma fundamental de lo negativo”, el anti-ser por excelencia, “lo más brutal”, “lo irracional en la ratio de cualquier cultura”¹⁸.

A Bloch le decepciona que el mundo inorgánico permanezca mientras el humano sucumbe. La desaparición del cerebro le atormenta. Le parece absurdo que el hombre acabe igual que el ganado. No puede comprender que la última melodía que escuchemos sean “los terrones de tierra que caen sobre nosotros”¹⁹. Al cementerio lo llamará “a-logos”; es lo más ajeno al hombre pensante²⁰.

Ante esta visión de la muerte se comprende que la esperanza de Bloch sea una esperanza “enlutada”. A Bloch, como a Unamuno, no le sirve de ayuda “continuar viviendo en los hijos”, el trabajar para que a los trabajadores del siglo XXII les vaya mejor²¹. Bloch no explica al hombre por su pertenencia a una determinada clase social. En esto, su marxismo no es epigónico. Es el representante típico de una corriente cálida dentro del marxismo, que da cabida a la subjetividad y a sus fueros más íntimos.

Bloch es un ateo paradójico. Al comienzo de *El ateísmo en el cristianismo* escribe: “Solo un ateo puede ser un buen cristiano, solo un cristiano puede ser

¹⁶ E. Bloch, *Erbschaft...*, 408

¹⁷ E. Bloch, *Spuren*, 46

¹⁸ E. Bloch, *Das Prinzip...*, Bd. 3, 1.301

¹⁹ *Ib.*, 1.299

²⁰ E. Bloch, *Erbschaft...*, 391

²¹ E. Bloch, *Tübinger Einleitung...*, 370.

un buen ateo”²². Es decir: solo una ateización del cristianismo salva su herencia y le libera de su ganga; pero, al mismo tiempo, si un ateo no es cristiano su horizonte se hace unidimensional y queda privado de las esperanzas y utopías humanas que se han expresado en la tradición cristiana.

En algún sentido, podría afirmarse que Bloch es un ateo inconsecuente. Para ser ateo, sus aspiraciones parecen algo desmedidas. No se conforma, como el agnóstico Tierno Galván, con las satisfacciones que ofrece la finitud; no le basta con estar bien reconciliado con la realidad. Desea ir más allá. Toda su filosofía está bajo el lema “trascender sin Trascendencia”. Así lo expresa al comienzo de *El ateísmo en el cristianismo*. Pero, en el fondo, la contraposición con Tierno tal vez sea solo aparente, pues, también el “viejo profesor” rechaza lo que él llama un hombre “liso”. También él reclama para la especie lo inefable, tal vez también Tierno hubiera aceptado el “trascender sin Trascendencia” de Bloch.

Sin embargo, en Tierno no hay rebeldía frente a la muerte. Se acepta que el destino de la especie es el perecimiento. Se trata de una aceptación serena, ajena a todo género de tragedia teológica. No hay en Tierno inquietudes pascalianas ni kierkegaardianas.

En cambio, como ya hemos señalado, Bloch se rebela frente a la muerte. Lo hace “por dignidad personal” y convierte esta rebeldía en principio y fundamento de toda otra rebeldía. Su “principio esperanza” lucha contra el ciego azar que parece imperar en el mundo.

Esta falta de resignación frente a la muerte le lleva a intentar detectar elementos iluminadores, pero “que no provengan del cielo, sino de la tierra”. Busca experiencias que afirmen la vida: la sonrisa de un niño, la alegría que se experimenta al socorrer a un necesitado, la solemne entrada de un buque en un puerto, la experiencia del amor, las experiencias que rodean el instante mismo del morir (pantalla sobre la que desfila la vida entera, experiencia de campanas y música, pared que se transforma en puerta que se abre...). Recurre también al ingente acervo de las religiones que no dan por definitivo el final biológico del individuo²³.

Un lugar destacado ocupa, en su tarea de trascender, la música. Bloch la interpreta como una especie de “cifra” del “non omnis confunder”. Las demás artes, dice, nos acompañan hasta la tumba, la música, como las buenas obras, más allá de ella.²⁴

Pero no hay que engañarse. Nada de esto prueba que perduremos más allá de la muerte. Se trata solo de cifras, de signos, de indicios de un “peut-être”.

²² E. Bloch, *Atheismus...*, 16

²³ E. Bloch, *Spuren*, 131ss.

²⁴ *Das Prinzip...*, Bd. 3, 1.294 y 1.388. Véase también *Tübinger Einleitung...*, 342

En su desesperada búsqueda de signos de supervivencia, Bloch no dudará en recurrir incluso a la transmigración de las almas. Bellamente escribirá: “es la posibilidad de volver a por aceite pasada ya la media noche”. Bloch quiere más oportunidades²⁵.

En su filosofía de la religión, recurre a otras dos formas de superar la muerte: la conciencia solidaria del héroe rojo y la teoría de un núcleo aún no devenido. El héroe rojo camina hacia la nada sereno, frío y consciente. Es el testigo de la fe socialista. El héroe rojo es materialista y rechaza toda mística celeste. El viernes santo es para él un final absoluto. Su talla moral supera a la de los mártires cristianos a los que arrastraba hacia el martirio una especie de “delirio religioso”. El héroe rojo no espera, como los mártires, resucitar. Es la valentía roja y atea frente a la muerte.

Pero el héroe rojo no es la solución total frente al problema de la muerte. Ya vimos que a Bloch no le basta seguir viviendo en el recuerdo de los demás. Su yo “normal” –no “el egoísta”– aspira a que los demás vivan mejor, pero no necesariamente sin él²⁶. Bloch sigue buscando “das Kraut gegen den Tod” (la hierba contra la muerte)²⁷.

En esta búsqueda distingue entre corteza (Schale) y núcleo (Kern). La corteza es lo que el hombre y el mundo son aún; el núcleo sería la dimensión de futuro, lo que no son aún. La corteza es lo provisional; el núcleo lo definitivo; la corteza es lo aparente; el núcleo lo real.

El núcleo queda para Bloch fuera del alcance de la muerte, es “extraterrestre”. Al no estar aún objetivado, al hallarse *in fieri*, no cae bajo el dominio de la muerte. Esto significa que la muerte no alcanzará al hombre auténtico, sino al *homúnculus* que todavía somos²⁸.

Con estas reflexiones, Bloch se sitúa muy cerca de los gnósticos. También para ellos sobrevive el núcleo, el germen, la mismidad.

La teoría del núcleo es para Bloch solo un postulado. No hay *Zuversicht* al respecto. Bloch no abandona nunca su humilde “peut être”²⁹. Es más: el Bloch anciano era menos “esperanzado” que el joven. Con todo, parece que le quedó siempre una querencia secreta hacia el núcleo inmortal en cada persona y no solo en la especie.

²⁵ *Geist...*, 429

²⁶ *Das Prinzip...*, Bd. 3, 1.378-1.384

²⁷ *Ib.*, 1.383

²⁸ *Ib.*, 1.390

²⁹ Es significativo a este respecto su discurso en la universidad de Tübingen, “Kann Hoffnung enttäuscht werden?”. Puede leerse en E. Bloch, *Literarische Aufsätze*, Bd. IX, 385ss.

En su filosofía de la religión, Bloch intentó heredar el impulso de las religiones, sobre todo del cristianismo; pero hoy podemos afirmar que Bloch también ha sido “heredado” por la religión. De hecho, su influjo ha sido mayor en teología que en filosofía. La teología de la esperanza, de J. Moltmann, le es especialmente deudora³⁰. Pero no solo Moltmann; casi toda la teología actual tiene serias deudas contraídas con la filosofía de la religión de este marxista atípico.

En estas páginas nos hemos limitado a evocar algunos de los problemas, de índole más filosófica, que determinan su filosofía de la religión. Pero, con ello, no hemos agotado el tema. Bloch ha dedicado muchas páginas al estudio y a la interpretación de la Biblia; ha dedicado un libro a T. Münzer, teólogo hereético de la revolución³¹. Bloch siente una especial predilección por los herejes. Cree que es lo mejor que tiene la religión: que produce herejes. Tal vez sea un reflejo de su propia situación de hereje dentro del marxismo. Bloch no concibe el materialismo histórico sin las corrientes utópicas que existen en su seno. Es lo que él mismo denomina la corriente cálida dentro del marxismo. Intenta compaginar esta corriente, utópica y cálida, con la corriente fría del marxismo, es decir, con el análisis de las condiciones materiales, económicas y sociales que determinan el marco para la acción del principio esperanza. La esperanza en Bloch es lúcida, inteligente, “*spes quaerens intellectum*”.

Esta esperanza tiene carácter revolucionario en los escritos originarios del cristianismo. Bloch constatará una posterior ideologización supranaturalista que concibe la salvación como algo venido de arriba, sin protagonismo del hombre. Es lo que hemos llamado *adventus* frente al *futurum*. Lo que Bloch pretende es leer la Biblia con los ojos del *Manifiesto comunista*. Cree que ambos pretenden lo mismo.

El ejemplo más claro de ideologización bíblica lo detecta en la interpretación paulina de la muerte de Jesús: muerte sacrificial, voluntaria y pacientemente aceptada. La realidad histórica —piensa Bloch— debió ser bien diferente. El Jesús histórico careció de ese carácter de cordero sometido con que nos lo describen los evangelios. Necesidades de acomodación al mundo romano obligaron a dulcificar la figura rebelde de Jesús. Se dio, así, una despolitización de su imagen. Solo de cuando en cuando aflora el espíritu originario en frases como “He venido a traer fuego a la tierra...”.

³⁰ La referencia a Bloch en la obra de Moltmann es permanente. Véase, a modo de ejemplo, algunos de los trabajos reunidos en J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung. Einführungen*, Kaiser, 1974. Véase igualmente J. Moltmann y L. Hurbon, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Salamanca, 1.980, 107-193

³¹ E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Bd. II, 1969. La primera edición de esta obra es de 1921. Hay versión castellana: *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid, 1968

Bloch aconseja al lector de la Biblia que se pregunte siempre “cui bonum”, es decir, a quién favorece la deformación de los textos subversivos. Dentro de la Biblia se han conservado textos subterráneos, como el que acabamos de citar, que permiten distinguir lo genuino de lo interesado. Es lo que Bloch llama “la Biblia popular”, le religión de la utopía humana o la utopía del reino escatológico. Dios es la hipóstasis de la esencia humana todavía no realizada. La escatología bíblica posee una perspectiva revolucionaria y militante que coincide con la filosofía revolucionaria de Bloch. De ahí sus críticas a la visión teocrática de los escritos bíblicos.

Bloch contrapone los profetas, que insisten en el carácter movilizador del futuro, y el libro del Génesis, que presenta la creación como algo acabado y perfecto. La concepción de un mundo, perfecto en sus orígenes, y deteriorado posteriormente por el hombre no es del agrado de Bloch. Para él, la perfección no está en los orígenes, sino al final. Y esa perfección no consiste en la interiorización del Reino, llevada a cabo por Juan y Pablo, sino en la predicación de Jesús, que sitúa el Reino en medio de este mundo. Todo lo demás son técnicas acomodaticias para que la figura de Jesús resulte lo menos provocativa posible a los romanos.

Bloch otorga especial relevancia al título de “Hijo del hombre”. Para él, este título indica que Jesús no procede de arriba. Es un título contrapuesto a “Hijo de Dios”. Hijo del hombre encarna el topos de la emancipación del hombre. Bloch piensa que, en la primitiva comunidad, era este el título predominante de Jesús. Posteriormente se observa un progresivo abandono del título y del significado que comporta. Finalmente fue dando pasos a los títulos cúltricos.

Bloch considera el teísmo como una hipostatización mal entendida de toda la fuerza movilizadora de la religión bíblica. El teísmo no es esencial al cristianismo. Hay que llegar a la superación, por negación, del Trascendente. El teísmo ofrece una comprensión más genuina de lo que es la entraña de la religión. El “Hijo del hombre” es la quintaesencia de un mundo nuevo, de un “homo absconditus” aún por descubrir. Este título se convierte en cifra interpretativa de un mundo nuevo y más humano. Es lo que quiere significar la resurrección de Jesús. En ella se articulan posibilidades insospechadas para el hombre.

El ateísmo es la conclusión del discurso blochiano; pero se trata de un ateísmo que no deja vacío el lugar de Dios. Lo llena con el hombre. La simple afirmación “Dios no existe” no suprime las preguntas últimas que hacen referencia al sentido del mundo y de la materia y, por supuesto, de la muerte.

Lo importante para el ateo marxista es apropiarse del contenido vivo de la religión muerta. Hay que recuperar todo lo que en la religión no es puro opio.

Suprimir el Trascendente no es suprimir la religión. Bloch dirá que, donde hay esperanza, hay religión.

La filosofía de la religión de Bloch es compleja y rica. Sus análisis sobre el cristianismo son sugerentes y originales, aunque muchos de ellos no resisten una crítica teológica ni histórica seria. De ahí que Bloch haya sido tan asumido y tan criticado por la teología. Su interpretación del cristianismo es atrevida. Su talante, profundamente humanista, le lleva a intentar salvar lo más prometededor de la religión cristiana.

La vida de Bloch estuvo definida por lo que podríamos llamar preocupaciones elementales de una filosofía de la religión. La riqueza de su pensamiento, su talante humano y su estilo literario, rico en imágenes y apelaciones a todos los campos de la vida, otorgan a su obra una gran fascinación.

Bloch encabeza el gran apartado dedicado al estudio de la muerte en el tercer volumen de *El principio esperanza* con el siguiente refrán alemán: “El último hábito no tiene bolsillos”³². Es una forma brillante de expresar, una vez más, la indefensión final del ser humano ante la muerte. La muerte fue, como hemos visto, el tema dominante en la obra de Bloch. Era consciente de que, ante ella, fracasa toda esperanza. El buscó salidas, remedios, “hierbas” que mitiguen lo inevitable. En la lápida de su tumba, en el cementerio de Tübingen, se lee una de las frases que más repitió en su vida: “Denken heisst überschreiten” (pensar es trascender). Como siempre, queda pendiente la pregunta, tan familiar a la filosofía de la religión, de si la muerte se deja trascender.

Pocos filósofos de este siglo se esforzaron tanto como Bloch en arrancar a la muerte su último secreto. *El principio esperanza* es, en realidad, una alternativa, más voluntariosa que real, al ser “para la muerte” del Heidegger de *Sein und Zeit*. Entre ser y tiempo había trazado Heidegger un dramático signo de igualdad. Bloch intentó deshacer esa equivalencia entre el ser y lo efímero proponiendo otra antropología, una nueva analítica existencial, más optimista y esperanzada que la que había trazado su compatriota de la Selva Negra. Pero, en realidad, al renunciar a la Trascendencia con mayúscula, Bloch y Heidegger terminan encontrándose. Sin Trascendencia, sin Dios, no parece posible ganar la última partida a la muerte. Nuestro Unamuno lo sabía.

Concluyo aquí, querido Javier, esta breve evocación de Bloch. Mi intención ha sido la de homenajear a un grande de la filosofía española, llamado Javier Muguerza, recordando a un grande de la filosofía alemana, llamado Ernst Bloch. Creo que no lo conociste personalmente, pero sé que te hubiera gustado hablar con él. Deseaba visitar España, pero le estorbaba Franco y, cuando Franco murió, ya no le quedaban fuerzas para viajar. Yo tuve la suerte de pe-

³² E. Bloch, *El principio esperanza*, T. III, Aguilar, Madrid, 1.980, 202

regrinar, noche tras noche, de colegio mayor en colegio mayor, para escuchar la palabra de aquel hombre menudo que, aunque ya visiblemente encorvado, continuaba disertando sobre el “hombre erguido”, una aspiración antropológica tan kantiana como blochiana. Por su boca hablaba todo el convulso siglo XX. Cuando evocaba las dos guerras mundiales que había vivido, bajaba la voz, como si se sumiera en honda meditación. Pero enseguida recuperaba su habitual energía. Nosotros, estudiantes de todas las Facultades de la Universidad de Tubinga, regresábamos a casa conscientes de que la vida nos estaba regalando noches que nunca olvidaríamos. Habíamos sido oyentes de la palabra de un genial testigo “del siglo más cruel de la historia conocida”, como sentenció H. Arendt. Volvíamos a nuestro quehacer cargados de seriedad interior.

En los últimos años, Javier, algunos amigos comunes me dicen que empiezo a caminar encorvado. Algo que también observo en ti cuando acompaño a los amigos a visitarte. Pero de una cosa quiero estar seguro: el transcurrir de los días nos irá encorvando, pero me gustaría que llegásemos “erguidos” al final, como Bloch. ¡Feliz cumpleaños, querido Javier!

Razón ilustrada y liberación humana tras la nietzscheana ‘muerte de Dios’.

Conversación con Javier Muguerza

Enlightened reason and human liberation after the nietzschean ‘death of God’: a conversation with Javier Muguerza

JESÚS CONILL

Universidad de Valencia

RESUMEN. Conversación con Javier Muguerza sobre la posibilidad de aprovechar la genealogía hermenéutica de Nietzsche para revisar la razón ilustrada y ofrecer un nuevo camino para la liberación humana como salida a la crisis provocada por la “muerte de Dios”, ampliando el horizonte tanto de las aportaciones de Kolakowski, Bloch y Horkheimer, como también de la razón dialógica habermasiana. Se propone un nuevo criticismo biohermenéutico (más allá del positivismo y el objetivismo) y otra Ilustración de carácter trágico y liberador, que promueve la autosuperación del hombre.

Palabras clave: Razón; Ilustración; Nietzsche; Genealogía; Hermenéutica; Criticismo; Liberación; Superhombre.

ABSTRACT. A conversation with Javier Muguerza on the possibility of taking advantage of Nietzsche’s hermeneutic genealogy to review enlightened reason and provide a new path for human liberation as a way out of the crisis brought about by the “death of God”, extending the horizon of both Kolakowski, Bloch and Horkheimer’s contributions and also of Habermasian dialogical reason. A new biohermeneutic criticism is put forward (beyond positivism and objectivism) and another tragic and liberating Enlightenment, which promotes man’s self-overcoming.

Key words: Reason; Enlightenment; Nietzsche; Genealogy; Hermeneutics; Criticism; Liberation; Overhuman.

Tener la oportunidad de participar en un texto dedicado a Javier Muguerza con ocasión de su cumpleaños es una alegría para cuantos hemos tenido la suerte no sólo de conocer su fecunda aportación filosófica, sino también de mantener con él una muy cordial relación. Por eso agradezco sinceramente a los organizadores de este homenaje que me hayan invitado a formar parte del nutrido grupo de amigos que desean mostrarle públicamente su estima y reconocimiento del modo más adecuado para hacerlo, es decir, dialogando filosóficamente con quien ha sabido crear entre nosotros una “comunidad ética” y representa de forma tan significativa esa vertiente práctica de la filosofía española contemporánea, abierta por nuestro común amigo y maestro José Luis Aranguren.

Desde su libro emblemático, *La razón sin esperanza*¹, del que precisamente ahora se cumplen cuarenta años, una de las dedicaciones del pensamiento de Javier Muguerza ha sido la “*meditatio rationis*”, con especial atención a la razón ilustrada de la modernidad, aunque desde las perplejidades que suscita el acontecimiento de la denominada “muerte de Dios”. ¿Qué le cabe esperar a la razón: esperanza, desesperanza o desasosiego? ¿Hemos de resignarnos a una razón desasosegada y sin esperanza? ¿Puede mejorarse éticamente al hombre desde la nueva situación crítica que vive la razón humana? ¿No será la ética tradicional, antigua y moderna, como se pregunta Muguerza, una de las causas perdidas? ¿No tiene nada que aportar la perspectiva nietzscheana, porque se trata de una salida completamente inviable? ¿No se descarta demasiado rápidamente la posible contribución de Nietzsche al proceso de la Ilustración, tanto en lo que se refiere a una nueva razón ilustrada como a la liberación humana? Por ejemplo, ¿la genealogía nietzscheana no puede contribuir a un criticismo hermenéutico y su “gran política” ofrecer algún nuevo horizonte de esperanza?

Muguerza no tiene inconveniente en situarse en el ámbito de la crisis provocada por el anuncio nietzscheano de la “muerte de Dios”, que no se reduce a una crisis personal o generacional de fe, sino que constituye una crisis cultural y de época. A partir de esa experiencia histórica y vital intenta encontrar una salida conectada con la razón ilustrada, pero que no será la nietzscheana, porque la considera “inviable”, dado que “se es nietzscheano o no se es”². No obstante, creo que sería conveniente distinguir aquí entre diversas formas de lo que significa ser filosóficamente nietzscheano: entre ser nietzscheano doctrinal (hasta doctrinario y con discípulos) y ser nietzscheano metodológico. Este segundo sentido es el que constituye un modo de proseguir y radicalizar el criticismo, revisando a fondo el modo de entender la razón ilustrada y la liberación humana.

Descartada la salida nietzscheana, Muguerza opta por otra vía para salir de la crisis provocada por la “muerte de Dios”, que cree encontrar en los nada despreciables caminos trazados por Kolakowski, Bloch y Horkheimer³. Pero tanto el pensamiento de Kolakowski como el de Horkheimer se sitúan —se encuadran— “en la ‘muerte de Dios’”, e incluso también, a su modo, la filosofía de

¹ Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977.

² Javier Muguerza, *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 442.

³ Javier Muguerza, “La crisis de identidad de la filosofía de la identidad (Una aproximación teológico-política)”, *Sistema*, 36 (1980), pp. 19-36 [texto de una ponencia titulada “Identidad o alteridad: ¿Bloch o Horkheimer?” en el Seminario de Fe y Secularidad; “Ética y teología después de la muerte de Dios”, *Enrahonar*, 2 (1981), 99-112.

Bloch, a pesar de su sentido más escatológico; porque sus formas de pensar expresan de algún modo “la doble vivencia de la constatación de la muerte de Dios y de la insatisfacción ante tal hecho”⁴.

Por su parte, Kolakowski toma en serio el anuncio de la muerte de Dios y su desaparición del horizonte humano, así como las consecuencias epistemológicas y morales que conlleva el acontecimiento de que “Dios ha muerto”, tal como expresan las famosas frases de Dostoyevski y Nietzsche: “Si Dios ha muerto [Si Dios no existe]⁵, todo está permitido” y “Nada es verdad, todo está permitido”. Y, también con Horkheimer, la ambivalente vivencia de la muerte de Dios y la consiguiente quiebra de la Razón obliga, según Muguerza, a retrotraerse a la Ilustración para recuperar el sentido liberador de la misma, desembocando finalmente en la propuesta habermasiana de la razón dialógica o comunicativa, orientada por su interés emancipador.

Ahora bien, de qué Ilustración y de qué Modernidad se trate, dependerá de cómo se entienda la razón. Y en este punto es donde hay que dilucidar si es suficiente la concepción habermasiana de la razón dialógica o es necesario abrirse a otras perspectivas de la razón y de la Ilustración, a las que nos conduce el camino nietzscheano.

UNA “RAZÓN [MÁS] COMPREHENSIVA”: ¿RAZÓN EXPERIENCIAL?

Muguerza nos recuerda que Habermas descalifica la postmodernidad por su irresponsable y perezosa renuncia a proseguir el proyecto de la modernidad, situando a Nietzsche a la cabeza de este cambio de dirección en el pensamiento contemporáneo, según el cual el potencial emancipador de la razón ilustrada quedaría reducido a la “voluntad de poder”. De tal manera que esta línea de una “crítica radical de la razón” se acercaría al irracionalismo.

Sin embargo, para Muguerza existe otra salida a la crisis de la razón, la que ofrece la “razón dialógica” o comunicativa, que implica un diálogo entre los miembros de una “comunidad de sujetos”, de cuya interacción comunicativa forman parte las pretensiones de validez. Ahora bien, ¿no se trataría de un nuevo “purismo de la razón”, en versión comunicativa? ¿No sucumben tales instancias de presunta validez intersubjetiva a la crítica nietzscheana, que las desmascara como “ficciones” (más o menos útiles)?

Muguerza es muy consciente de estas limitaciones de la propuesta habermasiana y avanza en su línea, aunque mostrando la radicación de la razón dialógica en el mundo de la vida: “una razón encarnada por igual en relaciones de

⁴ Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, pp. 452-453.

⁵ *Ibid.*, p. 445.

acción comunicativa y en estructuras del mundo de la vida”⁶. Pero esta razón encarnada presupone una “forma de vida” compartida en la que tenga vigor alguna instancia contrafáctica e incondicionada, al menos como principio regulativo. Lo cual implica distinguir entre los consensos fácticos y alguna idealidad contrafáctica, es decir, entre las “*cuestiones de validez*” y las “*cuestiones de poder*”, porque, de no ser así, ¿cómo ejercer una “crítica racional”⁷?

Ahora bien, esta reflexión sobre las diversas cuestiones planteadas (de validez y de poder) lleva a una ampliación de la noción de razón, a una “razón [más] comprehensiva”, de tal manera que ambos aspectos (la validez y el poder) pasen a formar parte de ella, es decir, la nueva forma de entender la razón ha de ser capaz de comprender también aquello que se ha considerado “lo otro de la razón” (por ejemplo, el cuerpo, la fantasía, los deseos y los sentimientos). Pero precisamente un tipo de razón encarnada en esas instancias es lo que puede encontrarse en la concepción nietzscheana de la razón corporal⁸.

De ser así, la perspectiva nietzscheana podría contribuir a llevar a cabo la necesaria revisión del proyecto moderno, que el propio Muguerza sugiere, superando una Ilustración insuficientemente ilustrada, mediante la apertura de nuevas perspectivas, aunque sin quedarse al margen de la razón. Porque la “fuerza de la razón” cuenta con más ingredientes que la pura razón; por ejemplo, la razón es también “voluntad de razón” e incorpora la “historia de la razón” (sus “ensayos” y sus usos)⁹, es decir, la experiencia de la razón, y de ahí que quepa hablar, a mi juicio, de “razón experiencial”.

¿UN NUEVO CRITICISMO HERMENÉUTICO?

Seguimos viviendo una prolongada “crisis” de la razón, ya percibida de modo trágico y angustioso por conspicuos representantes de nuestra Generación del 98 (al menos, Unamuno y Machado), y analizada por Husserl y Ortega como crisis de fundamentos y privación de instancias últimas, como un “terremoto en la razón”. Pero una crisis que, como sigue insistiendo Muguerza, no ha conducido necesariamente a abandonar la razón, aun cuando sea necesario reformarla desde sus raíces, porque “no era toda la razón quien tuvo la culpa del fracaso cultural, sino un modo de entenderla, inadecuado al fondo de la vida humana”, como certeramente señaló Ortega y Gasset.

⁶ Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, p. 30.

⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁸ Vid. Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

⁹ Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, p. 41.

Para superar los estrechos caminos de las formas hegemónicas de entender la razón moderna, especialmente en sus versiones epistemológica e instrumental, es decir, para resolver la “pugna sobre el cadáver de la epistemología” (en términos de Ch. Taylor) y la unilateralidad de la razón funcional, hay que proceder a su transformación hermenéutica. Pero una auténtica revisión de lo que significa tal “giro hermenéutico” exige, a mi juicio, incluir dentro de su órbita el pensamiento nietzscheano, uno de cuyos grandes méritos consiste en haber transformado el criticismo kantiano en hermenéutica genealógica, es decir, en un criticismo hermenéutico. En Nietzsche encontramos el laboratorio mental en el que tuvo lugar un proceso de transformación semejante y, por tanto, en el que aprendemos a percibir el complejo tejido vital de lo que significa la “pugna” entre la experiencia trágico-nihilista y la razón crítica, de tal modo que su interconexión podría comprenderse como una peculiar forma de hermenéutica crítica.

Y el hecho de que la versión nietzscheana -la hermenéutica genealógica- tenga que confrontarse con otras propuestas de hermenéutica como las de Dilthey, Heidegger, Gadamer, Apel y Habermas, Ricoeur, Taylor, etc., constituye un modo de incorporar el pensamiento nietzscheano al debate contemporáneo, más allá del uso panfletario, irracional y extravagante de sus escritos, del que sólo resulta una actitud de ficticia superioridad, que niega e imposibilita la discusión racional, que con buen criterio sigue exigiendo también Muguerza.

No creo que sea exagerado afirmar que la hermenéutica es la modalidad filosófica más propia de nuestra situación actual. Si en otros momentos fueron preponderantes los marxismos, el positivismo lógico, los existencialismos, las filosofías analítico-lingüísticas, el “racionalismo crítico” y la teoría de sistemas, hoy en día, con un nombre u otro, las diversas filosofías se han acercado cada vez más a una actitud hermenéutica. Se ha ido pasando de unas filosofías centradas en el predominio de la razón formal y funcional a unas filosofías que son cada vez más conscientes del carácter decisivo de la experiencia, incluso para la constitución de la propia razón.

Sin desdeñar la línea hermenéutica que desde Schleiermacher llega hasta Gadamer, creo que en el contexto contemporáneo de la “muerte de Dios” el enfoque nietzscheano es más apropiado para enfrentarse al mundo en que vivimos. En este sentido, hay que resaltar el carácter experiencial del pensamiento mismo, que implica destacar lo “impuro” de la razón. Más allá de la estructura lógica hay otras necesidades, otros impulsos e instintos, que son los que rigen realmente la vida humana. La hermenéutica genealógica nos ayuda a entender mejor, es decir, con más perspectivas, cómo comprende-

mos realmente, el “acontecer” que hay en todo “comprender”, es decir, la experiencia real.

Una experiencia que está cargada de componentes vitales, en los que van de raíz unidas “natura” y “cultura”, como ocurre, por ejemplo, en el instinto formador de metáforas, según muestra la peculiar genealogía de la cultura que puso en marcha Nietzsche. Y desde ese estrato se comprende de un modo innovador el carácter lingüístico de la experiencia, en la línea asimismo transformadora de la filosofía de Kant, emprendida por Hamann, Herder, Humboldt, Gerber y Lichtenberg, y de la que se nutre el propio Nietzsche. La experiencia nos sumerge siempre en una maraña de ficciones, perspectivas e interpretaciones, de la que no podemos desembarazarnos y con la que inevitablemente configuramos (¿desfiguramos?) todos los ingredientes de nuestra existencia.

Una de las consecuencias culturales más importantes que se han producido en virtud de este nuevo enfoque hermenéutico de la filosofía contemporánea se ha expresado a través de las voces que se han alzado en contra de la razón fundamentadora y de la extensión de un sentir nihilista, sólo resuelto en cada contexto por las exigencias pragmáticas. Como si nos hubiéramos convertido en nihilistas por dentro y en pragmáticos por fuera. Pero también ha provocado en nuestra época la experiencia de un sentimiento trágico de la vida¹⁰.

Sin embargo, la transformación hermenéutica del pensamiento contemporáneo -ni siquiera la de inspiración nietzscheana- no tiene por qué aceptar que el camino de la experiencia conduce irremediabilmente al nihilismo reactivo, ni tampoco caer ciegamente en un craso pragmatismo. Antes bien, la filosofía actual ha de aceptar el primado de la experiencia y llevar a cabo un análisis hermenéutico de la misma, contribuyendo a configurar una *crítica de la razón impura*¹¹, que prosiga la crítica de la razón, pero arrancando del espesor de la experiencia vital, incluso de su sabor trágico. Porque no nos encontramos ya siempre sólo, ni prioritariamente, en la razón reflexivo-formal, o en diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia real.

¹⁰ Vid., por ejemplo, las obras de Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno, Chéstov, Jaspers, Simmel, Scheler y Pareyson.

¹¹ Vid. Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst*, Berlin, 1885 (2. Aufl.), R. Gaertners, Bd. I, p. 244. Ya Ludwig Feuerbach, en directo contraste con Kant, desde los años en que estaba preparando la edición de *La esencia del cristianismo* (1841), pretendía ponerle el título de “Crítica de la razón impura” (cfr. M. Cabada, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1980).

TRASFONDO BIOHERMENÉUTICO DE LA RAZÓN (MÁS ALLÁ DEL POSITIVISMO Y EL OBJETIVISMO)

Hasta la interpretación habermasiana de Nietzsche, a la que alude en algún momento el propio Muguerza¹², considera el proceso de la razón humana como una “historia natural”, en la que más allá de los mecanismos de “adaptación” y “dominio” sobresale el “instinto creador de metáforas” como energía creadora de sentido. Lo cual significa que más allá también de la “ilusión objetivista”, hay que rescatar al sujeto creador del mundo de las metáforas y del sentido, capaz de instaurar un nuevo mundo al servicio de las necesidades. El objetivismo oculta la subjetividad creadora de sentido. En la historia de la razón se descubren sus prejuicios convertidos en categorías, que proyectamos sobre las cosas y que constituyen esquemas perceptivos y operativos. Son ficciones condicionantes de una forma de vida, una necesidad biológica que se trasciende a sí misma al convertirse en “estimaciones de valor” que nos impelen a preferir. Pues, detrás de toda lógica se encuentran valoraciones. De ahí que Habermas entienda que Nietzsche interpreta los juicios sintéticos *a priori* kantianos y las funciones gramaticales como “juicios de valor fisiológicos”¹³.

Esta ampliación del criticismo es la que ha producido, a mi juicio, una transformación hermenéutica de la crítica de la razón pura en una crítica de la razón impura. Hay constancia de que esta actitud crítica de Nietzsche se remonta a los primeros escritos, puesto que Nietzsche lee a Schopenhauer en 1865 y a Lange en 1866 (antes, pues, de *El nacimiento de la tragedia*, que es de finales de 1871 o comienzos de 1872). Así que el método crítico de orientación kantiana en sentido amplio debería considerarse como un elemento primordial desde los mismos orígenes de gestación del pensamiento nietzscheano. Como ha mostrado J. Salaquarda¹⁴, ya en los primeros escritos se puede encontrar la actitud criticista. A lo cual hay que añadir, por nuestra parte, que ésta se entremezcla con ciertos caracteres que permiten descubrir su transmutación en hermenéutica. Uno de esos caracteres es su enfoque filológico, entremezclado con la ampliación de las ciencias naturales, y cuyo precipitado final constituye el método propiamente nietzscheano de interpretación de los fenómenos.

¹² Vid. Jürgen Habermas, “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche” (en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982), citado por Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, p. 107 y nota 23, p. 113.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1978 (4ª ed.), Sección primera, §§ 3 y 20 (citados por el propio Habermas en “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche” (en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982, pp. 50 y 51).

¹⁴ Jörg Salaquarda, “Nietzsche und Lange”, *Nietzsche-Studien* 7 (1978), pp. 236-260.

El criticismo nietzscheano desenmascara también al positivismo: “Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno ‘sólo hay hechos’, yo diría: no, justamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* ‘en sí’: tal vez es un sinsentido querer algo así”¹⁵. Este famoso fragmento póstumo (de entre final de 1886 y primavera de 1887) va contra la interpretación positivista del conocimiento y propugna un criticismo perspectivista y hermenéutico, que instaura la interpretación como figura básica del pensamiento. Ahora bien, ¿qué significa interpretación?

Por ejemplo, Abel aclara que con “interpretación” se alude a procesos de evaluación de poder, de tasación de fuerzas, de arreglos perspectivistas y simplificaciones, como modos de ser más fuerte y apropiarse de algo¹⁶. En la misma dirección se mueve Müller-Lauter citando a Nietzsche: “‘la voluntad de poder *interpreta*’ quiere decir: ‘delimita’, determina grados, diferencias de poder”¹⁷. Sin duda alguna, estos autores conocen bien a Nietzsche y aportan textos que justifican estas explicaciones. Pero, ¿cuál es el sentido del recurso a la “interpretación”?

Lo decisivo, a mi juicio, es que el modelo de la interpretación sustituye al modelo objetivista de la adecuación. En la interpretación no hay nada que esté constituido de por sí, porque de lo que se trata es del sentido. El sentido no se capta mediante los conceptos que expresan la constitución del ser de las cosas. El sentido surge en el proceso mismo del interpretar. La interpretación no se refiere a un objeto, a un material que esté enfrente, sino que de donde surge es ya sentido. Un ejemplo de lo que significa “interpretar” lo ofrece la música, para luego aplicarlo a la interpretación de textos. Varias interpretaciones de una pieza musical interpretan esa pieza y lo que oímos en la ejecución correspondiente no es una parte, sino la pieza misma de que se trate. Estamos en el mundo del sentido, en el mundo de la interpretación. Se produce aquí el tránsito a un enfoque hermenéutico.

Este nuevo modo de pensar los procesos de sentido se caracteriza por el perspectivismo y por una nueva noción de “objetividad”. El perspectivismo invita al experimentalismo de las perspectivas, a la aventura intelectual, a que los pensadores practiquen el método experimental, opuesto al dogmatismo, cuyo error básico es ya metodológico: negar la perspectiva, que es la “condición fundamental de toda vida”¹⁸. En cambio, la vertiente afirmativa del perspectivismo constituye el método de la libertad.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, IV, 7 [60], Tecnos, Madrid, 2006, p. 222.

¹⁶ Günter Abel, *Zeichen der Wirklichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 2004.

¹⁷ Wolfgang Müller-Lauter, W. Müller-Lauter, „Der Organismus als innerer Kampf“, in *Über Werden und Wille zur Macht*, Berlin, Gruyter, 1999, pp. 97-140.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1978 (4ª ed.), p. 18.

La consecuencia de la multiplicidad de las perspectivas es una transvaloración de la noción de “objetividad”. La nueva “objetividad” está muy lejos de la “contemplación desinteresada”, que no es más que un “contrasentido”. Es una disciplina que ha de saber dominar el pro y contra, “la diversidad de las perspectivas y de las interpretaciones nacida de los afectos”, para lograr un conocimiento lejos de la “patraña conceptual” del “sujeto puro del conocimiento”, porque éste quiere estar “ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo” y la “razón pura” es un concepto contradictorio, ya que con él se nos pide pensar “un ojo”, una perspectiva, sin orientación, de donde se han extirpado las “fuerzas activas e interpretativas”, que son precisamente las que hacen “que ver sea ver-algo”¹⁹.

El nuevo criticismo hermenéutico nietzscheano descubre los procesos de semiotización y poetización que subyacen al pensar experiencial. Su significado proviene, en último término, de la capacidad poetizadora del animal fantástico en su horizonte vital e histórico. El pensamiento se atiene al proceso de simplificación en la existencia corporal preconsciente, que prosigue en los procesos conscientes de selección y asimilación y que se realiza de forma sónica. De ahí que los signos mismos, las escrituras de signos (*Zeichenschriften*), surjan por afán de simplificación. Lo que se instaura, pues, es una peculiar “semiótica”²⁰. Nietzsche muestra la estructura semiótica del pensamiento, puesto que al entrar en la conciencia se convierte en un “signo equívoco”. Y, por eso, para salir de la equivocidad, necesitamos esclarecerlo mediante un proceso de *interpretación* de signos, que por nuestra parte entenderemos como un camino *hermenéutico*.

Una pieza decisiva en el proceso nietzscheano de hermeneutización del pensamiento se encuentra en *La gaya ciencia*, cuya propuesta de una sabiduría jovial –el gay saber– conecta con la poesía provenzal, en la que se halla la “unidad de *cantor, caballero y espíritu libre*”. Como ha señalado, a mi juicio, acertadamente Carlo Gentili, la “*Fröhlichkeit*” de la *Fröhliche Wissenschaft* proviene de la poesía²¹. La ciencia gaya es el saber que “adquiere la *ligereza* de la poesía”. De ahí su “título poético”. Igualmente considero muy acertado destacar, siguiendo a Carlo Gentili, que el sentido de la “Gaya Ciencia” consiste en desenmascarar la presunción positivista de la ciencia moderna, su afán de certeza y su fe metafísica. Pues con ella se reduce el perspectivismo de las interpretaciones a la unilateralidad y al dogmatismo de los hechos. Precisamente al-

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1978 (3ª ed.), III, § 12.

²⁰ Vid. Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1982.

²¹ Carlo Gentili, “Introduzione” a Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, Torino, Einaudi, 2015, pp. VII-LXVIII.

guno de los textos más expresivos –y más famosos– de su rechazo del positivismo se encuentra en este periodo, en el que reedita su obra *Fröhliche Wissenschaft*. Nietzsche supera el modo positivista de pensar en favor del hermenéutico. Más allá y más acá del “hecho” está el acontecer de la interpretación, la apertura a sus infinitas posibilidades, al perspectivismo vital y poetizador, que provienen de las necesidades, los afectos, los instintos, en último término, del dinamismo de la voluntad de poder.

A mi juicio, esta peculiar poetización nietzscheana del lenguaje arranca del contexto de la transformación del criticismo kantiano. Esta actitud crítica reconoce que en el hombre se desarrolla la tendencia a una interpretación global de la realidad, que es el resultado de la fantasía creadora, es decir, de una “invención conceptual” (*Begriffsdichtung*). No debería pasar desapercibido el carácter híbrido del término: por una parte, alude a la capacidad inventiva, creativa, poética; pero, por otra, se refiere al concepto. Aquí no hay ruptura ni escisión excluyente entre invención o creación y concepción, en definitiva, entre poetizar y pensar. De tal modo que cabría, a mi juicio, traducirlo incluso por “*poesía conceptual*”.

Para Nietzsche, en el fondo, *pensar es poetizar*²². “Poetizar” significa “imaginar”, “idear”, “inventar”, es decir, crear con libertad el mundo del sentido, en virtud de las fuerzas ínsitas en el dinamismo vital, a través de todas las configuraciones del espíritu y de la cultura. De ahí la posibilidad de emanciparse por vía nietzscheana de la clausura ontológica²³. ¿Por qué no seguir aprovechando esta línea hermenéutica nietzscheana en el contexto vital e histórico en que nos sitúa la reconstrucción ofrecida por Muguerza? Pues es al orden del sentido y del sentimiento vital al que nos retrotrae Muguerza a través de Horkheimer, al orden de la experiencia que nunca puede clausurarse, mientras se viva, porque constituye una cuestión siempre abierta, como expresan esos “puntos suspensivos” al final de la conversación entre José Luis Aranguren y Javier Muguerza²⁴. Queda así abierta otra vía, más radical que la ontológica, para pensar

²² Vid. Mihailo Djuric, “Denken und Dichten in ‘Zarathustra’”, M. Djuric und J. Simon (eds.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Königshausen and Neumann, Würzburg, 1986, pp. 75-100.

²³ Vid. Josef Simon, *Filosofía del signo*, Madrid, Gredos, por ejemplo, capítulos 2, 29 y 42 (también el “Prólogo” de Ana Agud).

²⁴ Vid. “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión (Conversación con José Luis L. Aranguren)”, en Eduardo López-Aranguren, Javier Muguerza y José M^a Valverde (eds.), *Retrato de José Luis Aranguren*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Madrid, 1993; *Isegoría*, 15 (1997), pp. 55-91 [recogido como Epílogo en *Filosofía y vida intelectual*, editado por Carlos Gómez, Madrid, Trotta/UNED, 2010]; Manuel Fraijó, *A vueltas con la religión*, Estella, Verbo Divino, 1998; “¿Religión sin Dios?”, *Isegoría*, 47 (2012), pp. 381-419; Adela Cortina, “José Luis Aranguren. Religión pensada, religión vivida”, *Isegoría*, 52 (2015), pp. 167-185.

incluso el problema de la “muerte de Dios”, que, como reconoce Aranguren en dicha conversación, es una “realidad irreversible” para muchos, pero que no se plantea primordialmente como un problema ontológico, sino experiencial, vital y trágico, que no se dirime en argumentación alguna, porque este tipo de cuestiones últimas trasciende incluso la lógica de la argumentación y se vive –se siente, se degusta y se prueba- en la experiencia, hecha posible por una inteligencia creadora y valoradora de la vida.

ILUSTRACIÓN TRÁGICA

Según Muguerza, “el drama de la muerte de Dios no es, en definitiva, sino un drama ilustrado”²⁵, pero, a mi juicio, lo que aporta la perspectiva nietzscheana es que este acontecimiento tiene un sentido radicalmente trágico y liberador. Para Nietzsche habría una “nueva ilustración”²⁶, una nueva forma de entender la Ilustración, más allá de la moderna del primer “espíritu libre”, que ofrecería la posibilidad de un auténtico progreso, el progreso tal como Nietzsche lo entiende y expone en *Götzen-Dämmerung*²⁷.

En uno de los fragmentos en los que Nietzsche alude a “la nueva ilustración” presenta tres momentos fundamentales, el tercero de los cuales es “*la superación del hombre*”, que incluye una “nueva concepción de la religión”, su “simpatía por los religiosos” y “la auto-superación como nivel de la superación del hombre”²⁸. En el fragmento siguiente²⁹, además de referirse de nuevo a la auto-superación del hombre (la educación del hombre superior), introduce dos novedades muy significativas: 1) La conexión entre la nueva ilustración y el pensamiento del “*eterno retorno*”, que precisamente constituirá uno de los problemas básicos de la filosofía nietzscheana: el de la relación del eterno retorno con la forma ilustrada y liberadora de entender la historia humana. 2) La otra novedad que aparece en este fragmento es la contraposición explícita con la “vieja” ilustración, debido a que la tendencia de la vieja ilustración se dirige hacia la “igualación de todos” y, por tanto, acaba en el “rebaño democrático”. En cambio, el sentido de la nueva ilustración es también el de una nueva libe-

²⁵ Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, p. 444.

²⁶ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, III, 27 [79] y 27 [80], del verano-otoño de 1884, Tecnos, Madrid, 2010, pp. 630 y 631. Cfr. Henning Ottmann, “Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung”, en J. Simon (Hrsg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. 2, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985, pp. 9-33.

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1984 (7ª ed.), §§ 48 y 49, pp. 125-127.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, III, 27 [79], pp. 630 y 631.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, III, 27 [80], p. 631.

ración, la de aquellas “naturalezas dominadoras” a las que les está permitido por su superior capacidad lo que no les está permitido (por su incapacidad) a los seres gregarios: una serie de ilustraciones que permiten la “auto-superación del hombre”, es decir, “la educación del hombre superior”. A la nueva ilustración le corresponde una nueva forma de liberación y de progreso del hombre. Y de ahí que, para Nietzsche, quepa (siempre) una renovada esperanza.

Para afrontar el problema de la muerte de Dios, no basta la Ilustración de la racionalización formal y funcional, de la que ya también Max Weber advirtió que estaba reforzando el “nihilismo”³⁰, en la medida que vacía el espíritu con la “pérdida del sentido” y “de la libertad”, conduciendo a un “politeísmo [axiológico]”. En cambio, un aspecto innovador de la salida nietzscheana de la crisis nihilista consiste en proponer una “gran política”, en la que se lleva a cabo una transvaloración de los valores y por la que se generará un nuevo tipo de hombre, capaz de instaurar el sentido y el dominio de la tierra. Tras el gobierno de Dios y de la moral, es decir, de la nada en forma de ideal, irrumpe un nuevo sentido y una nueva posibilidad de dominio sobre la tierra. Pero, ¿desde dónde emergerá tal tipo humano? ¿Desde la primera forma de razón ilustrada, o bien desde la [fuerza de] voluntad y los instintos del “espíritu que llega a ser libre” con la ilustración trágica?

Nietzsche responde proponiendo una “nueva interpretación”, que significa una “transvaloración de los valores” y se pregunta: “¿Cómo tienen que estar constituidos los hombres que valoren de forma inversa? Hombres que posean todas las propiedades del alma moderna pero que sean lo suficientemente fuertes para transmutarlas en pura salud”³¹. La máxima preocupación nietzscheana se centra en la administración de la tierra y en la educación (o cría) del hombre³². La tarea es el hombre mismo, en el marco de una “guerra espiritual” entre interpretaciones valorativas. En uno de sus últimos apuntes de los cuadernos de Nietzsche encontramos un texto con el título “La gran política”³³, en el que se habla de poder “criar” (*züchten*) la humanidad como un todo y algo superior, en contra de “toda forma de contranaturaleza”. Hay que criar al hombre como “señor de la tierra” y afirmador de la vida.

Pero, ¿qué es la vida? Voluntad de poder, aristocracia, jerarquía. Pues hay que superar la decadencia y la degeneración de la vida, si se quiere llevar a cabo

³⁰ Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, pp. 273-274 y 345, nota 60.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, IV, 2 [100], p. 105.

³² Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, III, 37 [8], pp. 814-815.

³³ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, IV, 25 [1], p. 773; *Más allá del bien y del mal*, § 208, p. 150 y Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, de Gruyter, Berlin, 1999 (2. Auflage), p. 243.

la cría de la “raza de señores”. He aquí la tarea de la nueva “*paideia*”, que consiste en educar para la afirmación de la vida³⁴. En este nuevo enfoque se da una reconciliación entre *natura* y *cultura*, pues se trata de una cría, pero no de una domesticación o doma represora de los instintos y valores vitales. Y por eso se abre el horizonte de una cultura de la salud. Lo que está en juego es un proceso que está abocado, o bien a reproducir un tipo mediocre de hombre, preparado para la *esclavitud* moderna, o bien a originar “hombres-excepción”, auténticos *soberanos*. He aquí la exigencia de una auténtica (radical) autonomía, más allá de la “eticidad de la costumbre”³⁵, porque ésta implica heteronomía (“autónomo” y “ético” se excluyen). El “*individuo soberano*” es el “individuo autónomo supraético (*übersittliche*)”, que está “por encima de la eticidad”, con auténtica “conciencia de poder y libertad”, con el “privilegio extraordinario de la *responsabilidad*”, porque en su perspectiva -“desde sí mismo”- tiene “su *medida del valor*”.

Desde esta perspectiva se critica la modernidad por haber degenerado al hombre y haberle imposibilitado descubrir dónde está su *grandeza*, su posible *elevación*. En el democratismo desaparece la jerarquía natural en función del igualitarismo. El modo de vida moderno favorece el “animal de rebaño”, en detrimento de la “persona individual”. Al final acaba predominando la “animalización gregaria” en detrimento de la libertad. El hombre libre es un “guerrero”, que no se somete a la vida regida por la seguridad y el bienestar, que tiene “voluntad de autorresponsabilidad”³⁶. Pero la lógica de la modernidad es decadente y degenerativa, porque impone la “mercantilización del juicio de valor”. A ello favorece la lógica de la simplificación informativa, tan cultivada sobre todo por los periodistas, que son los expertos de la simplificación y por cuya mediación va degenerando y empequeñeciéndose la vida. Contribuyen a que la masa imponga su tiranía. El resultado es una esclavitud espiritual, porque cada cual ya no se atreve a ser él mismo³⁷. Pero, entonces, ¿para qué la democratización, si va contra el individuo soberano?

En cambio, la auténtica “elevación del hombre” llevaría consigo la superación de las interpretaciones estrechas, el cambio de las valoraciones y perspectivas vitales, en virtud de un “fortalecimiento” del tipo hombre, para que no huya ante el carácter inquietante y enigmático del mundo, ni quiera negarlo.

³⁴ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II, § 23

³⁵ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II, § 2, pp. 67-68.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 114-115; *Fragmentos Póstumos*, IV, 10 [82] y 10 [61], pp. 324-325 y 319.

³⁷ Paul Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, Cristiandad, 1982, p. 162, n. 203.

Pero ¿dónde encontrar tal fuerza? La fuerza radical que regenerará al hombre está en su interior. Desde ahí brota la fortaleza para sobreponerse a los presuntos “hechos”, ya que todo depende de las relaciones que se establezcan a partir de la fuerza interior. Los mismos hechos se pueden interpretar y aprovechar de modo muy diferente, así que no estarán tan “hechos”, sino que dependen de la constelación de fuerzas de poder existentes. Es posible no plegarse a los hechos desde la fuerza interior, y no en virtud de la idealidad (que, al final, revierte en los “ideales ascéticos”), sino por la fuerza de la realidad, por la profundización en ella, por la voluntad de vida, salud y poder.

El hombre no está aún agotado: del hombre podrían sacarse aún nuevas posibilidades, si se atreve a no seguir por los derroteros de la degeneración moderna que ha ido conformando al animal de rebaño³⁸. “El superhombre es el sentido de la tierra”, “el transfigurador de la existencia”³⁹. Pero hay que tener en cuenta que se trata de una forma singular de vida, no una “especie”⁴⁰. Se trata de individuos que saben y pueden dar sentido superior a la vida.

Siendo la vida “voluntad de poder”, para Nietzsche, su meta no es la mera supervivencia, sino que su dinámica tiende a más, a la abundancia (*Überfluss*), a la plenitud e incluso al derroche. Este sentido de la vida es el que se encuentra también en el *Crepúsculo de los ídolos*, cuando critica “la famosa ‘lucha por la vida’”⁴¹, porque, según Nietzsche, “[la lucha por la vida] se da, pero como excepción; el aspecto de conjunto de la vida *no* es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, - donde se lucha, se lucha por el *poder...*”. Precisamente en el tercer tratado de la *Genealogía de la moral* Nietzsche critica el “ideal ascético” remitiendo explícitamente a la lucha por la vida en el sentido de Darwin, Spencer y el utilitarismo: “El ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera, la cual procura conservarse con todos los medios, y lucha por conservarse (...) El ideal ascético es una estratagema en la *conservación* de la vida”⁴².

Así pues, la tarea pendiente de formar al hombre tras la “muerte de Dios” conduce a Nietzsche a una posición trágica, que viene expresada en su traducción del “*Theages*” y que resulta esclarecedora para interpretar también la no-

³⁸ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 203 y *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1984 (12ª ed.), Prólogo 3 y 4.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, III, 35 [73], p. 790.

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, IV, 14 [133], pp. 568-569.

⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, “Incursiones de un intempestivo”, 14, titulado “*Anti-Darwin*”, p. 95.

⁴² Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, § 13, p. 140.

ción nietzscheana de los “señores de la tierra”: “todos nosotros desearíamos ser señor, a ser posible, de todos los hombres, preferiblemente *Dios*. Tiene que volver a existir esa actitud”⁴³.

El “superhombre” será expresión de esa esperanza trágica y constituye sólo un lado de la doctrina del retorno, pues el hombre “pequeño” o “último” también puede retornar. Lo que ocurre es que la doctrina del superhombre en la primera parte del *Zarathustra* ha provocado diversas interpretaciones, pero hay que llegar a la tercera parte, donde se revela la doctrina trágica del eterno retorno. Tras la doctrina del eterno retorno, hay que situarse ante una forma nueva de entender el tiempo como tiempo de decisión entre el “último hombre” y el “superhombre”. No hay un final escatológico de la historia, que resuelva este enigma, pues ambos son parte de un acontecer en el que todo retorna⁴⁴.

Nietzsche no ha expuesto nunca con total claridad la figura del superhombre⁴⁵, que más bien acaba convirtiéndose en una figura trágica, ya que se entiende como un golpe de suerte, de fortuna, un caso fortuito (*Glücksfall*), un efímero chispazo de “grandeza”, como el genio, muy arriesgado y complicado, como lo es el camino para llegar a ser libre del “espíritu que *ha llegado a ser libre*”, sin desligarse de la vida y, por tanto, siendo un “realista” vital⁴⁶, un ilustrado trágico.

BIBLIOGRAFÍA

Abel, Günter, *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2004.

Aranguren, José L., “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión (Conversación con José Luis L. Aranguren)”, en Eduardo López-Aranguren, Javier Muguerza y José M^a Valverde (eds.), *Retrato de José Luis Aranguren*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Madrid, 1993.

Cabada, Manuel, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1980.

Conill, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

⁴³ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, III, 25 [137], p. 481.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, “El convaleciente”, pp. 297 ss.; también “De la visión y del enigma”, pp. 223 y ss. Cfr. Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, p. 269.

⁴⁵ Vid. Marie-Luise Haase, “Der Übermensch in ‘Also sprach Zarathustra’ und im Zarathustra-Nasslass 1882-1885”, *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 242 ss.

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 125-126) y *Más allá del bien y del mal*, p. 197.

- Cortina, Adela, “José Luis Aranguren. Religión pensada, religión vivida”, *Isegoría*, 52 (2015), pp. 167-185.
- Djuric, Mihailo, “Denken und Dichten in ‘Zarathustra’”, M. Djuric und J. Simon (eds.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Königshausen and Neumann, Würzburg, 1986, pp. 75-100.
- Figl, Johann, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1982.
- Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975.
- Fraijó, Manuel, *A vueltas con la religión*, Estella, Verbo Divino, 1998.
- Fraijó, Manuel, “¿Religión sin Dios?”, *Isegoría*, 47 (2012), pp. 381-419.
- Gentili, Carlo, “Introduzione” a Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, Torino, Einaudi, 2015, pp. VII-LXVIII.
- Gerber, Gustav, *Die Sprache als Kunst*, Berlin, 1885 (2. Aufl.), R. Gaertners, Bd. I.
- Gómez, Carlos, (ed.), “Epílogo. Del aprendizaje al magisterio de la insumisión (Conversación con José Luis L. Aranguren)”, en *Filosofía y vida intelectual*, Madrid, Trotta/UNED, 2010].
- Haase, Marie-Luise, “Der Übermensch in ‘Also sprach Zarathustra’ und im Zarathustra-Nasslass 1882-1885”, *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 242 ss.
- Habermas, Jürgen, “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982.
- Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977.
- Muguerza, Javier, “La crisis de identidad de la filosofía de la identidad (Una aproximación teológico-política)”, *Sistema*, 36 (1980), pp. 19-36.
- Muguerza, Javier, “Ética y teología después de la muerte de Dios”, *Enrahonar*, 2 (1981), pp. 99-112.
- Muguerza, Javier, *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Muguerza, Javier, “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión (Conversación con José Luis L. Aranguren)”, *Isegoría*, 15 (1997), pp. 55-91.
- Müller-Lauter, Wolfgang, “Der Organismus als innerer Kampf“, in *Über Werden und Wille zur Macht*, Berlin, Gruyter, 1999, pp. 97-140.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1984 (12ª ed.).
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1978 (4ª ed.).
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1978 (3ª ed.).
- Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1984 (7ª ed.).
- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, IV, 7 [60], Madrid, Tecnos, 2006.

- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, III, Madrid, Tecnos, 2010.
- Ottmann, Henning, "Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung", en J. Simon (Hrsg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. 2, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985, pp. 9-33.
- Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, de Gruyter, Berlin, 1999 (2. Auflage).
- Salaquarda, Jörg, "Nietzsche und Lange", *Nietzsche-Studien* 7 (1978), pp. 236-260.
- Simon, Josef, *Filosofía del signo*, Madrid, Gredos, 1998.
- Valadier, Paul, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, Cristiandad, 1982.

La esperanza de la razón

The hope of Reason

LEÓN OLIVÉ

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN. Este paper se centra en *La Razón sin Esperanza*, uno de los libros más importantes de Javier Muguerza, analizando la cuestión que allí se plantea sobre si queda aún lugar para la ética en unos tiempos en que parece convertirse en *ancilla scientiae*.

ABSTRACT. This paper focuses on *La Razón sin Esperanza*, one of the most important books of Javier Muguerza, analyzing the issue raised there about whether is still a place for ethics in a time that seems to become in *ancilla scientiae*.

Palabras clave: Javier Muguerza; *La razón sin esperanza*.

Key words: Javier Muguerza; *La razón sin esperanza*.

En *La Razón sin Esperanza* Javier Muguerza se pregunta “¿Queda aún lugar para la ética dentro del horizonte cultural de nuestra época, tan decisivamente tributario de las perspectivas que nos han sido impuestas por el pensamiento científico y sus aplicaciones en el orden técnico? Como más de una vez se ha señalado, la filosofía –otrota *ancilla theologiae*– se apresta hoy a convertirse en *ancilla scientiae*, por lo que no es en modo alguno la intensidad con la que se cultiva la filosofía de la ciencia ni el predominio de que goza en el conjunto de la producción filosófica contemporánea a escala mundial. ¿Qué consecuencias se derivan de este hecho incuestionable para el cultivo, en nuestros días de la filosofía moral?” (*La razón sin esperanza*, 21).

Y continua: “No deja de ser cierto que, justamente en nuestros días, resulta casi un tópico obligado advertir cómo un interés unilateral por los problemas del *conocimiento* pudiera presagiar un futuro sombrío para la humanidad si al mismo tiempo no se presta una atención pareja a los problemas planteados por la *acción* humana: los problemas morales y, entre ellos, los problemas morales implicados en el empleo por parte de los hombres de los mismos recursos que la ciencia y la técnica actuales ponen a su disposición. Pero no es menos cierto que, con una especie de optimista confianza en el principio homeopático

de que *simila similibus curantur*, se espera de la ciencia y la técnica –capaces desde luego, de hacernos desaparecer buenamente de la faz de la tierra– la solución de todos nuestros males, incluidos aquellos que la ciencia y la técnica contribuyan a desencadenar o a incrementar. ¿Por qué –podríamos preguntarnos para seguir en esa vena– *filosofía moral* y no, en su lugar, *ciencias morales*? (*idem.*, 21-22).

“Cuando en la actualidad se habla de estas últimas no se está pensando de ordinario en la vieja categoría de las llamadas “ciencias normativas”, pues hoy tiende a considerarse –sin duda con razón– que no hay otras ciencias que las teóricas”. Y tampoco se alude, de manera inmediata por lo menos, a un conjunto de “ciencias descriptivas” del comportamiento humano –individual o colectivo– como lo puedan ser la antropología, la psicología, o la sociología de la moral, sobre cuyas relaciones con la ética habría algo que decir en cualquier caso (*ibid.*, 22). Ahora bien, aun si la distinción entre ciencias teóricas y normativas no parece hoy tener mucho sentido, la no menos tradicional distinción entre ciencias puras y aplicadas conserva en cambio el suyo, comenzando por la antropología, la psicología, o la sociología morales, entendidas ahora –al igual que el resto de las ciencias humanas y sociales– como “ciencias explicativas”, esto es, como ciencias que ofrecen o por lo menos buscan explicación de los fenómenos que estudian en vez de contentarse con su simple descripción. Así las cosas, no es infrecuente –aunque probablemente sea abusivo–, subsumir a las ciencias humanas y sociales bajo la simplificadora categoría de “ciencias de la conducta”. Y si, por último pasamos –como con toda naturalidad cabría pasar– a interesarnos por las posibles aplicaciones de las mismas, nuestra pregunta originaria vendría ahora a concretarse en la de si no habría que encomendar a una prometedora “tecnología de la conducta” todos los cometidos que la ética haya podido usufructuar hasta la fecha” (*ibid.*, 22-23).

Más adelante agrega “El apartado de la ética conocido un día como *ética descriptiva*, encargada de describir las muy diversas maneras humanas –y en demasiadas ocasiones inhumanas– de comportarse ha acabado identificándose, en efecto, con las correspondientes ciencias morales descriptivas a que hacíamos antes referencia. Pero, como también sabemos, los antropólogos, psicólogos y sociólogos de que hablábamos no siempre se limitan a estudiar un fenómeno dado –pongamos por caso la agresividad humana– sino pudieran aspirar a controlarlo, tratando, por ejemplo, de promover la mentalización del individuo o el consenso de la colectividad en pro o en contra de la guerra” (*idem.*, 23).

Hasta aquí Javier Muguerza, en pasajes donde claramente confronta la ética con la ciencia y, sobre todo, con la gran influencia que la ciencia tiene hoy en la sociedad. Sin embargo, cabe señalar que la ciencia, y en especial las prácticas científicas, presentan muy interesantes desafíos éticos, que corresponde

a la ética abordar y dilucidar. Como ejemplo podemos mencionar que aunque el fin sea obtener conocimiento científico, no cualquier medio es éticamente aceptable para lograrlo, como lo ilustra el ejemplo históricamente verdadero, de la investigación con enfermos de sífilis, que se llevó a cabo en una clínica del Estado de Alabama, en los Estados Unidos de América. En efecto, entre 1932 y 1972, en dicha clínica se llevaron a cabo investigaciones sobre el desarrollo de la enfermedad, observando pacientes a quienes nunca se les dijo qué enfermedad tenían, ni se les ofreció tratamiento alguno, a pesar que desde la década de 1940 era posible tratarlos con antibióticos. Esto muestra que no cualquier medio es éticamente aceptable, aun si el fin es la obtención de conocimiento científico. El ejemplo anterior terminó cuando se dio un escándalo nacional en los Estados Unidos, a partir de que el hecho fue conocido y tratado por la prensa nacional. A partir de ese caso, se constituyó una comisión en las cámaras legislativas que encargó el llamado “informe Belmont”, a partir del cual se legisló en ese país sobre la investigación con seres humanos. También, a nivel internacional, la llamada declaración de Helsinki, adoptada por la Asociación Médica Mundial, establece los principios que deben guiar la investigación que involucra a seres humanos, para que sea éticamente aceptable (véase <http://www.wma.net/es/30publications/10policies/b3/>).

Otro problema semejante lo plantea la investigación con animales, pues en general los animales, humanos y no humanos, son capaces de sufrir, y por consiguiente la investigación en donde hay animales humanos o no humanos involucrados, puede plantear serios problemas éticos. De esta manera vemos que no hay por qué contraponer a la ética con la ciencia.

Sin embargo, más adelante Muguerza dice lo siguiente: “En principio, parece obvio que una cosa sería la cuestión fáctica de cómo acostumbra la gente a comportarse –o cómo cabe, de hecho, modificar ese comportamiento en tal o cual sentido– y otra muy diferente la de cómo pensamos que debiera hacerlo. Que los hombres acostumbren a matarse entre sí, o que quepa fomentar o evitar que obren de esa manera mediante este o aquel procedimiento de control de su conducta agresiva, todo ello deja intacta la cuestión de si consideramos lícito o ilícito que solventen sus diferencias por medio de la guerra, de si se puede hablar alguna vez de guerra justa o si por el contrario la guerra es siempre injusta, etcétera. Las cuestiones de este segundo tipo no son científicas ni técnicas, pues ni la ciencia ni la técnica nos podrían ayudar a decidir las aunque nos puedan ayudar a planteárnoslas con más exactitud” (*idem*. 23-24).

De nuevo, a Muguerza se le escapa que la ciencia y la técnica pueden plantear problemas éticos de interés, ya mencionamos antes el caso de los medios utilizados para obtener determinados fines, y señalamos un caso ilustrativo de que no cualquier medio es éticamente aceptable, aunque el fin sea la obtención

de genuino conocimiento científico. Pero hay un largo debate acerca de si la ciencia y la tecnología son valorativa y éticamente neutrales. La neutralidad de la ciencia y de la técnica suele derivarse de una indebida reducción de la ciencia al conocimiento científico y de la técnica a los artefactos. Pues en ese caso, suele alegarse, la ciencia es éticamente neutral, pues lo que puede plantear un problema ético es la aplicación de dicho conocimiento. Y algo semejante ocurre con la técnica, si se reduce a los artefactos, el problema ético es el uso que se les da a los mismos. Por ejemplo, un cuchillo no es bueno ni malo desde un punto de vista ético, sino lo que plantea un problema ético es el uso que se le da, por ejemplo, si se usa para intimidar o lastimar o peor para matar a una persona, su uso es éticamente condenable. La perspectiva cambia mucho si la técnica se entiende, como la ha sugerido Miguel Ángel Quintanilla, como un sistema de acciones intencionales, en donde el centro de atención son agentes que realizan acciones. Pues en ese caso, las intenciones con que se persigue un determinado fin, los medios que se utilizan, los resultados que de hecho se obtienen, e incluso los resultados no previstos de la operación de un sistema técnico, concebido como sistema de acciones intencionales, todo eso es susceptible de evaluación desde un punto de vista ético. Por consiguiente, cambia mucho la perspectiva sobre la neutralidad ética de la ciencia y de la técnica, si se les reduce, como en el primer caso, la ciencia al conocimiento científico, y la técnica a los artefactos, o si se les concibe, como hemos sugerido, como sistemas de acciones intencionales (Véase Miguel Ángel Quintanilla: *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, véase también León Olivé, *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, 2007, epub 2011, igualmente, véase León Olivé *El Bien el Mal y la Razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, 2ª ed. UNAM, México 2012. epub próximamente disponible en CORIMA BOOKS).

Más adelante Muguerza afirma "... la mejor prueba de que en filosofía moral cabe ocuparse teóricamente de la práctica la había ya dado Kant al preguntarse "¿Cómo son posibles los juicios morales?" pregunta que, a su modo, continúan replantándose fenomenólogos y analíticos. La pregunta, según se ve, se halla centrada en *cómo* son posibles esos juicios, pues *que* esos juicios son posibles, constituye un hecho: el hecho de la moralidad (de la misma manera que la pregunta paralela "¿Cómo son posibles los juicios científicos?" se limita a inquirir por sus condiciones de posibilidad, toda vez que la ciencia –al igual que la moral– constituye indiscutiblemente un hecho para Kant. La práctica moral consiste en formular juicios de aquella índole y obrar en consecuencia (o inconsecuentemente, puesto que la inmoralidad no es todavía amoralidad), mientras que la teoría ética consistirá más bien –como hace

un momento se insinuaba— en la *reflexión filosófica* sobre tal práctica. Pero las vías seguidas por la fenomenología y la filosofía analítica difieren entre sí lo suficiente —ambas difieren asimismo, aun si por distintos conceptos, de la vía kantiana— como para que valga la pena detenernos en esas diferencias brevemente” (*idem* 29-30).

De este modo Muguerza otorga el debido lugar a la práctica, si bien no desarrolla ni profundiza sobre el concepto de práctica.

Por nuestra parte proponemos concebir el concepto de práctica como constituido por un conjunto de agentes, es decir de seres humanos que realizan acciones, y que tienen una estructura axiológica. Dichas acciones están orientadas por representaciones del mundo. La estructura axiológica de las prácticas incluye no sólo representaciones del mundo sino objetivos que los agentes persiguen al realizar sus acciones.

Con mayor detalle las prácticas pueden ser entendidas como sistemas dinámicos que incluyen al menos los siguientes elementos, los cuales subrayamos para propósitos analíticos, pero que deben verse como íntimamente relacionados e interactuando entre sí.

- a) Un conjunto de *agentes* con capacidades y con propósitos comunes. Una práctica siempre incluye un colectivo de agentes que coordinadamente interactúan entre sí y con el medio. En las prácticas los agentes siempre se proponen tareas colectivas y coordinadas.
- b) Un medio en el cual se desenvuelve la práctica, y en donde los agentes interactúan con otros objetos, con estados de cosas del mundo, y con otros agentes. Las prácticas y el medio en el que se desarrollan son interdependientes, incluso en su identidad. Las prácticas son constitutivas del medio, y éste a su vez incide en la identidad de ellas.
- c) Un conjunto de objetos (incluyendo otros seres vivos) que también forman parte del medio.
- d) Un conjunto estructurado de acciones que se planean y se ejecutan en función de diversos elementos, entre ellos (cf. Schatzki 1996, 89 y ss):
 - d₁) Conjuntos de representaciones del mundo (creencias, teorías, modelos) que guían las acciones de los agentes.
 - d₂) Conjuntos de intenciones, propósitos, fines, proyectos y tareas.
 - d₃) Conjuntos de supuestos básicos (principios), normas, reglas, instrucciones y valores, que guían a los agentes al realizar sus acciones y que son necesarios para evaluar sus propias representaciones y acciones, igual que las de otros agentes. Esta es la *estructura axiológica* de una práctica.
 - d₄) Juicios sobre cuestiones fácticas y juicios de valor.
 - d₅) Afectos y emociones.

Una práctica, pues, está constituida por un conjunto de seres humanos quienes dan lugar a un complejo de acciones, orientadas por representaciones –que van desde creencias hasta complejos modelos y teorías científicas– y que tienen una estructura normativo-valorativa. Esta estructura axiológica no está formada por un conjunto rígido de normas ya constituidas que los agentes deben entender y en su caso “internalizar” para actuar conforme a ellas.

Conviene insistir en que las prácticas *no están* en un determinado medio previamente existente y previamente constituido, sino que las prácticas forman parte de ese medio, al cual no sólo transforman, sino que también lo *constituyen* (cf. Kuhn 2000, 102).

Es decir, la identidad y la identificación de los objetos que forman parte de ese medio son relativas a una cierta práctica (o a un conjunto de ellas). Desde luego, hay objetos que pueden identificarse desde el punto de vista de distintas prácticas. Pero lo importante es que siempre son relativos a alguna práctica. En este sentido podemos decir que el medio es el mundo del cual forman parte los agentes de la práctica. Mundo que es constituido y transformado por esos agentes, y que a la vez constituye y transforma a los agentes, de forma individual y colectiva.

Las prácticas, pues, sólo pueden desarrollarse por grupos y no por individuos aislados. La *adecuación* de una práctica no es una cosa de todo o nada, sino es un asunto gradual, que tiene que ver con la medida en que los agentes de la práctica logran los fines que se proponen, en términos de sus propios criterios de evaluación. Diremos que un sistema axiológico de una práctica es *correcto*, si esa práctica es adecuada en una medida aceptable para quienes la evalúan. Ambas características de las prácticas y de sus sistemas axiológicos (adecuación y corrección), dependen tanto de las capacidades cognitivas y de acción de los agentes, como del medio dentro del cual deben llevar a cabo sus acciones y al cual necesariamente deben transformar. Pero como la evaluación depende de estándares aceptados por quienes evalúan, el juicio sobre su adecuación depende siempre de quienes hacen la evaluación. Por otro lado, como los medios en donde se desarrollan las prácticas son muy diversos, de ahí surge la amplia variedad de prácticas y, por tanto, de sistemas axiológicos correctos. Seres humanos muy semejantes, teniendo que habérselas con medios muy diferentes, seguramente desarrollarán prácticas adecuadas diferentes.

Podemos sostener, entonces, que *la diversidad axiológica de las prácticas es el resultado normal y esperable a partir de la naturaleza misma de las prácticas y del hecho que necesariamente se desarrollan en medios específicos que varían unos de los otros.*

En otro lugar Muguerza afirma: “A Kant le preocupó, y no poco, el problema del *conocimiento objetivo*, que resolvería más o menos en los términos si-

guientes. De un juicio relativo al mundo de nuestro conocimiento, y del conocimiento mismo que incorpora, diremos que es objetivo más bien que subjetivo cuando no solamente rige para quien lo formula sino para quienquiera que se haga cuestión de él: si afirmo haber oído repicar las campanas y sólo yo pudiese oírlas, pero ninguno más de los que en ese instante me acompañan, éstos tendrían serios motivos para dudar de la objetividad de mi afirmación y creerse víctima de una alucinación. La objetividad de mis percepciones de sonido, y de los juicios que sobre ellas me sea dado establecer, dependerá de que cualquier otro sujeto —excepción hecha, claro, de los sujetos sordos— las pueda compartir conmigo (aunque no las comparta de hecho, si por ejemplo se halla a gran distancia del campanario que repica o prefiere taparse los oídos). Y esto es lo que, de modo señalado, acontece en los juicios científicos, pues el conocimiento científico es objetivo al máximo por hallarse en principio abierto a cualesquiera sujetos de conocimiento. Con otras palabras, a Kant se debe la observación de que la *objetividad* consiste, o por lo menos descansa, en la *intersubjetividad*. Ahora bien, a Kant también le preocupó —y no menos que el anterior— el problema de la objetividad de nuestros juicios morales, que trataría de resolver en términos análogos a los del problema de la objetividad de los juicios científicos. Análogos sí, pero no idénticos. Pues no está claro que los juicios morales incorporen conocimiento, siquiera sea como un conocimiento moral presuntamente diferente del científico. Comoquiera que sea, si creo que es obligado ayudar al prójimo, mas sólo cuando el prójimo sea yo y no cuando me toque a mí prestar ayuda, cualquiera tendría también serios motivos para dudar de la objetividad de mi sentimiento de obligación y de los juicios que sobre este me fuera dado levantar. Si nos fijamos bien, empero, este criterio de objetividad podría aplicarse a un contenido moral de signo estrictamente opuesto al que acaba de servirnos de ejemplo: si creo que el hombre debe ser lobo para el hombre, me vedaré el derecho a protestar cuando el resto de mis congéneres me obsequien con las feroces dentelladas que proclamo a mi vez estar dispuesto a propinarles. Y, en general, podría aplicarse a no importa qué contenidos de los muchos y muy diversos a los que la moral humana ha dado, da y dará albergue a lo largo y ancho del tiempo histórico y el espacio geográfico. Lo que nos dice Kant —a saber, que actuamos moralmente si y sólo si, estamos dispuestos a convertir nuestras máximas en ley universal— es aplicable, pues, a todo contenido en la exacta medida en que *ninguno* resulta relevante a ese respecto (que es en lo que, en última instancia, radica el meollo del *formalismo ético* kantiano: en hacer abstracción de la materia o contenido de los juicios morales para quedarnos sólo con su forma)” (*idem*. 31-32).

Finalmente quisiera referirme al decisivo papel de Javier Muguerza en la planeación y realización de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, a cuyo

comité de dirección tengo el honor de pertenecer. Muguerza desempeñó siempre un papel muy importante para la realización de este proyecto. Su intervención al principio, cuando estaba apenas en planeación el proyecto, fue decisiva para llevarlo a buen puerto, así como para conseguir los apoyos que permitieron su conclusión hace pocos años.

Cosmopolitismo plurinacional. Variaciones actuales de un tema kantiano*

Plurinational Cosmopolitanism: Contemporary Variations of a Kantian Theme

JUAN CARLOS VELASCO

Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid)

RESUMEN. Este artículo intenta ubicar la noción de cosmopolitismo bosquejada por Javier Muguerza en el contexto de la discusión contemporánea sobre la reconfiguración normativa de la esfera internacional. Tras señalar las virtudes de la propuesta muguerziana en lo relativo a la acomodación de la diversidad nacional, se subraya a continuación las coincidencias derivadas de unas fuentes kantianas comunes. Y, por último, se señala la conveniencia de conjugar el planteamiento del filósofo español con los diseños de un orden institucional global esbozados por otros autores hodiernos.

Palabras clave: Muguerza; Kant; cosmopolitismo; pluralismo; gobernanza global; Habermas; Rawls; Höffe.

ABSTRACT. This paper tries to locate the notion of cosmopolitanism drafted by Javier Muguerza in the context of contemporary debates on the normative reconfiguration of the international sphere. After pointing out the virtues of his proposal, especially with regard to the inclusion of national diversity, some coincidences with other approaches that equally root in Kantian sources are highlighted. Finally, it is shown in how far it could be convenient and fruitful to contrast and combine the position of Muguerza with other institutional designs of the world order presented during the last decades.

Key words: Muguerza; Kant; cosmopolitanism; pluralism; global governance; Habermas; Rawls; Höffe

La concepción del cosmopolitismo desarrollada por Javier Muguerza presenta similitudes de fondo, tal como se argumentará a lo largo del presente escrito, con toda una serie de propuestas encaminadas a lograr la juridificación y democratización de la esfera internacional que distintos filósofos han formulado a lo largo del último cuarto de siglo. Muguerza compartiría con ellas ciertas afinidades y entre tales la menor no sería, y ello no es una mera casualidad, una común inspiración en la obra de Immanuel Kant. No en vano al dieciochesco filósofo alemán se debe, en gran medida, que el ideal cosmopolita forme parte

* Este artículo se ha elaborado en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad: “Derechos humanos y justicia global en el contexto de las migraciones internacionales” (FFI2013-42521-P).

constitutiva de la agenda normativa de la modernidad, en cuyas redes conceptuales y discursivas, pese a todo, aún seguimos debatiéndonos.

No quiero ocultar a nadie que el título de este artículo, «cosmopolitismo plurinacional», ha sido tomado en préstamo del propio Muguerza. Se trata de una fórmula que, aunque en sus escritos no encuentra un análisis pormenorizado que desentrañe por completo su semántica, sintetiza con bastante exactitud la comprensión muguerziana de ese antiguo ideal ético-político.¹ Su somera descripción no deja de ser empero enormemente iluminadora: “un cosmopolitismo por complejización y no por vaciamiento, donde las «diferencias» enriquezcan a la cosmópolis [...] en lugar de ser ésta la que, arrasándolas, imponga una «identidad» basada en la uniformación” (Muguerza 1998, 29). Palabras que sin duda proporcionan materia fecunda para seguir pensando con Muguerza más allá de su literalidad. Por supuesto, ni el hondo aprecio personal ni la enorme admiración que profeso por su obra, que se fraguaron durante los años en que pude beneficiarme directamente de su magisterio – como director que fue de mi tesis doctoral – y que no han hecho sino incrementarse con el paso del tiempo, son impedimentos para disentir de él en ocasiones ni tampoco para proseguir pensando por derroteros intelectuales diferentes. El disenso es, por lo demás, una posición cognitiva y moral auspiciada por Muguerza con notable empeño y capacidad de persuasión, de modo que ponerlo en práctica no es sino una forma de rendirle homenaje.

El lenguaje contemporáneo empleado por Muguerza no es óbice alguno para ubicar su enfoque en la estela dejada por Kant, aunque para ello sea preciso desprenderse de ciertos prejuicios, como aquellos que ven en cualquier especie de cosmopolitismo –y, por ende, también en el de factura kantiana– una forma de cobertura ideológica de proyectos imperialistas de homogenización socio-cultural del planeta (cf. Arcos 2004, 18). En realidad, el marcado aliento cosmopolita perceptible en diversos escritos jurídico-políticos redactados por Kant durante la década de 1790 (no así en algunos otros de períodos anteriores) no conducen al olvido de las diferencias existentes entre los distintos pueblos del planeta: por el contrario, en tales textos resulta manifiesto el respeto por los disímiles usos y costumbres de los pueblos no occidentales y, en definitiva, por la diversidad cultural. Y ese respeto se hace extensivo incluso a las diversas formas de organización socio-políticas que difieren de las propiamente estatales. Y ello no es una cuestión baladí, pues supone poner en suspenso la teoría kan-

¹ Aunque el cosmopolitismo recibe una atención relativamente escueta en los escritos de Muguerza, su posición en el conjunto en absoluto es irrelevante, pues la caracterización que hace de él ilumina diversos aspectos cruciales de su filosofía social. Su aproximación a esta cuestión es, en cualquier caso, plenamente coherente con el resto de su obra. Los principales escritos que nuestro autor dedica al tema serían los siguientes: Muguerza 1996, 1999 y 2007.

tiana del Derecho, que, como es sabido, atribuía juridicidad en forma exclusiva al Estado republicano. El giro cosmopolita que Kant infunde a su pensamiento en la mencionada década es lo que le permite desprenderse de la alicorta óptica del Estado-nación o, dicho de modo aún más contemporáneo, de los reduccionistas parámetros del estadocentrismo (o *nacionalismo metodológico*). Precisamente por estar bien informado de las mañas habituales practicadas por el colonialismo europeo, Kant consideraba que la ausencia de estatalidad no priva a los pueblos del derecho al autogobierno y menos aún del dominio de sus tierras (cf. Flikschuh e Ypi 2014). Que ciertos pueblos carezcan de Estados, un hecho nada insólito hasta bien entrado el siglo XX, no implica que carezcan también de derechos.

Por otra parte, la metáfora de los círculos concéntricos –en referencia a las diferentes esferas o comunidades articuladas en función de su cercanía con el individuo– es uno de los *topoi* más frecuentados por la literatura cosmopolita. Al cosmopolitismo, en su sentido moral (que es, sin duda, su sentido primigenio, cf. Kleingeld 1999; Kleingeld y Brown 2014),² le es consustancial la idea de atraer a todos los seres humanos, incluso a aquellos geográficamente más lejanos, al círculo del propio autointerés, sin por ello despreocuparse de quienes forman parte del entorno más cercano.³ Este posicionamiento contrasta vivamente con lo preconizado por los comunitaristas en general y por los nacionalistas en particular, que consideran que los miembros de la propia comunidad constituyen el círculo prioritario de preocupación moral, pues con ellos se mantiene un relación de dependencia mutua que genera unos deberes especiales. Por el contrario, que *todos los seres humanos poseen un igual valor moral* representa una idea capital del cosmopolitismo, una “limitación reguladora de nuestras acciones y aspiraciones políticas” (Nussbaum 1999, 161).

El ámbito de aplicación de la metáfora de los círculos no restringe, sin embargo, al ámbito moral. De hecho, también ha sido empleada para describir el proceso de aproximación gradual a la meta de una estructura jurídico-política

² Ese sentido moral denso atribuido al cosmopolitismo en la literatura especializada se diluye notablemente, sin embargo, cuando el término se traslada al lenguaje coloquial y se convierte, como bien ha observado Thomas Pogge (2010, 143), en mera fórmula para calificar una determinada actitud personal ante el mundo: “A las personas se les denomina *cosmopolitas* cuando muestran comprensión y respeto hacia otras culturas, viajan bastante y pueden interactuar bien con personas de diferentes sociedades”.

³ La ampliación de círculos puede ser ilustrada con la parábola del buen samaritano, de cuya enseñanza, debidamente secularizada, se desprendería que aquellos a quienes estamos obligados a ayudar “no son sólo los compañeros de nuestro grupo, nuestra tribu, nuestra nación, sino cualquier ser humano, independientemente de los límites de la pertenencia tribal (*tribal belonging*)” (Taylor 2007, 738). En este sentido, “el buen samaritano representa nuestra conciencia moral universalista moderna, que no conoce límites tribales” (Ferrara 2014, 113).

de carácter planetario (cf. Nussbaum 1999, 19-20). Kant de algún modo también la tiene en mente en el Segundo Artículo Definitivo para la Paz Perpetua, al señalar que la federación o liga permanente de naciones –pensada como condición necesaria para acabar de manera definitiva con las guerras– habría de irse construyendo mediante sucesivas adhesiones “hasta abarcar finalmente todos los pueblos de la tierra” (Kant 1985, 27). Muguerza retoma esta misma idea, aunque emplea a su vez otra metáfora, a la que, no obstante, le infunde un sentido similar: “ascender, peldaño tras peldaño, en la empeñosa y secular tarea de construcción de la cosmópolis” (Muguerza 2007, 542).

Y con la ayuda de esa imagen de las secciones o partes de una escalera, Muguerza presenta “esa contrapartida del «cosmopolitismo», y por lo pronto del kantiano, que es el «nacionalismo» o, si se prefiere, la nación en tanto que peldaño de la cosmópolis” (Muguerza 1996, 348). Del nacionalismo se muestra así una faz positiva: una realidad en la que sustentarse para dar un primer paso y no una pieza desechable en la construcción de una nueva escena geopolítica.⁴ Y lo llamativo de ello es que de este modo Muguerza pretende entroncar de nuevo con las coordenadas del kantismo, pues entiende que en la medida en que el derecho de gentes propugnado por el pensador prusiano “debe fundarse en una federación de Estados libres” y que, por tanto, el objetivo no es otro que el de configurar una liga de naciones y no un Estado supranacional, lo que se está dando por sentado como “punto de partida o presupuesto básico” es precisamente la diversidad de pueblos o, yendo un poco más allá, la «diversidad nacional» (Muguerza 1996, 348). Extrema esta tesis hasta el punto de afirmar que “no parece exagerado ver en él”, en Kant, “algo así como el preludio del encomio de las peculiaridades nacionales debidas a Herder y la tradición romántica” (*ibidem*). Según la interpretación mugerciana, la realización del proyecto cosmopolita kantiano no conllevaría, pues, la supresión de las distintas entidades estatales existentes, sino que requeriría más bien de la diversidad de Estados y naciones con el fin de armar a partir de ahí una estructura que se superponga a esa diversidad. Es esa intuición la que Muguerza hace suya y la que se ubica en el núcleo de un cosmopolitismo concebido no como una suerte de *universalismo indiferenciado*, esto es, como *negación* de las múltiples identidades y adscripciones inherentes a la vida de los humanos en comunidades, sino más bien como la explícita *afirmación* de esa pluralidad. En su misma formu-

⁴ Aunque Muguerza emplea el término «nacionalismo» en la interpretación que hace de Kant, no cabe deducir de ahí que sostenga que el filósofo prusiano pueda contarse entre los defensores de dicha noción en el sentido marcadamente ideológico que fue adquiriendo a partir del siglo XIX. Ese término designaría simplemente la multiplicidad y pujanza de las naciones existentes. Por lo demás, no sería intención de Muguerza desarrollar una justificación ética del nacionalismo (cf. García Pascual 2015, 39, n. 67).

lación, este cosmopolitismo presenta innegables similitudes –como el propio Muguerza admite– con planteamientos que poco antes había expuesto Thomas McCarthy, quien tiene muy presente los procesos de homogeneización cultural alentados por las actuales tendencias globalizadoras, procesos no exentos de tensión y frente a los cuales se multiplican activas y heteróclitas formas de resistencia:

“[...] los tiempos están maduros para repensar los ideales cosmopolitas más allá de la oposición abstracta entre unidad y diferencia, [...] para reemplazar el universalismo monocultural de las versiones clásicas con un *universalismo multicultural* más sensible a la dialéctica de lo general y lo particular” (McCarthy 1997, 40; cursivas de JCV).

De este modo, y volviendo de nuevo a nuestro autor, el cosmopolitismo vendría a terciar entre dos posturas contrapuestas, pues “con su defensa matizada de los fueros tanto del individuo como de la comunidad, se encuentra en situación de superar *a un mismo tiempo* al universalismo, para el que la comunidad no sería *nada*, y al comunitarismo para el que la comunidad sería *todo*” (Muguerza 2007, 533). De este muguerciano cosmopolitismo podría decirse, pues, que sería una especie de «universalismo sensible al contexto», que, según McCarthy (1997, 41), es precisamente la fórmula que caracteriza la estrategia intelectual habermasiana en estos asuntos. Es muy probable que Muguerza acepte también de buena manera este otro parentesco que se le acaba de adjudicar, pues resulta de sobra conocida su proximidad con el pensamiento del filósofo francfortiano, un persistente interés no exento, como no podría ser de otro modo para el teórico del disenso, de razonadas discordancias.⁵ Sea como fuera, el cosmopolitismo que propicia Muguerza no carecería ni de *alas* (“que nos permitan sobrevolar los particularismos e instalarnos en una dimensión universal”) ni de *raíces* (“que nos permitan dar arraigo en el aquí y el ahora de una comunidad, y por lo tanto una comunidad nacional, a la individualidad que somos y que nos constituye”). Dicho ahora de modo más elocuente: “Si el cosmopolitismo con alas habría de ser *global* y el cosmopolitismo con raíces habría de ser *local*, cabrá decir, sirviéndonos de un neologismo de reciente acuñación, que el cosmopolitismo no podría ser sino *glocal*” (Muguerza 2007, 541).

⁵ Desde que en 1972 pronunciara una conferencia titulada “Teoría crítica y razón práctica. A propósito de Jürgen Habermas” (Muguerza 1973), Muguerza ha dedicado a las ideas de Habermas –y, en particular, a su versión de la ética discursiva– una infinidad de páginas a lo largo de sus escritos. Además, merced a su labor de dirección de tesis doctorales sobre la obra de Habermas y la redacción de numerosos prólogos a monografías sobre su pensamiento, bien puede ser considerado como uno de sus máximos difusores en lengua española.

Esta concepción del cosmopolitismo —aquí sucintamente expuesta— conecta con otras versiones contemporáneas de ese mismo ideal que buscan una nueva ordenación de la esfera internacional. Uno de los rasgos más resaltables de la actual geopolítica es la tendencia hacia su configuración en clave postwestfaliana. Frente al marco cerrado de corte estadocéntrico que hasta hace bien poco primaba en el ámbito de las relaciones internacionales, el llamado modelo westfaliano,⁶ se ha ido conformando —en un proceso en el que no es ajeno el avance de la globalización— un escenario de múltiples marcos, escalas y niveles definidos en términos funcionales. Un nuevo orden para el que es preciso encontrar una ajustada cobertura teórica, y de ahí “el esfuerzo por reemplazar la idea westfaliana de soberanía, indivisa, territorialmente delimitada y centrada en el Estado, pero ahora desestabilizada por la globalización, por nuevas formas de responsabilidad política compartida, transterritoriales y multiestratificadas” (Fraser 2008, 239). No se trata, por tanto, de sustituir el obsoleto modelo westfaliano por otro enmarque de talla única como podría ser un modelo de factura estricta y exclusivamente global. Los problemas, pero sobre todo las personas, se ubican encuadrados en una pluralidad de diferentes estructuras de gobernación situadas a distinto nivel: local, regional, nacional, continental y global. Para comprender el mundo de hoy parecería, pues, más ajustado un modelo tipo «muñeca rusa», aunque recalcando que no son pocas las cuestiones de carácter transversal situadas precisamente en la intersección de distintas escalas o niveles.

Advirtamos, por último, que el cosmopolitismo muguerciano es un «cosmopolitismo individualista» (cf. Muguerza, 1999, 12), en abierta consonancia con su proclamado «individualismo ético» y su insistencia en que “las unidades que componen el contenido de la moralidad, así como sus agentes, son los *seres humanos individuales*” (Muguerza, 1996, 358; 1999, 18). Ese cosmopolitismo de tipo moral no se compromete con la pretensión, aunque no la niega, de organizar el mundo mediante instituciones jurídico-políticas globales. Como es sabido, una teoría moral no equivale a una teoría política. En ello estribaría una de las debilidades de la propuesta de nuestro autor, pero no la única. Otra, nada fácil de solventar, sería la relativa a la dificultad de conciliar ese profeso individualismo con el reconocimiento, igualmente explícito, de las distintas naciones como unidades dotadas de al menos cierto valor moral.

⁶ Según el modelo que fue perfilándose a partir de la Paz de Westfalia, el sistema internacional pivotaba sobre los Estados, cada uno de los cuales constituiría una unidad política autónoma con base territorial nitidamente delimitada y con una estructura institucional centralizada. A los Estados no sólo se les atribuía competencias exclusivas de decisión en el orden interno (esfera que quedaba blindada por el principio de no injerencia), sino también en lo referente a la representación externa: eran los únicos sujetos reconocidos en el derecho internacional.

En lo que sigue, se presentarán otras propuestas contemporáneas dirigidas a institucionalizar, e incluso constitucionalizar, la esfera internacional mediante la creación de alguna clase de estructura supranacional. Además de compartir una innegable impronta kantiana, todas ellas pueden verse como modos diferentes de concretar y articular la idea muguerciana de construir un cosmopolitismo que no niegue el *factum* del pluralismo de Estados y pueblos que caracteriza la esfera internacional.

1. ALGUNAS IDEAS CLAVE DEL PROYECTO COSMOPOLITA KANTIANO

Kant, en su famoso ensayo *Zum ewigen Frieden*, que redactó en 1795 cuando aún no había logrado sobreponerse a la impresión producida por la sorprendente firma meses atrás de la Paz de Basilea acordada entre la revolucionaria República Francesa y la contrarrevolucionaria Monarquía Prusiana, se preguntó por las condiciones de posibilidad de una convivencia pacífica entre los Estados que fueran más allá de las veleidades y conveniencias de los gobiernos de turno. De ese escrito concebido como un ficticio tratado de paz interestatal, tanto la pregunta central como el repertorio de posibles respuestas mantienen toda su carga provocadora al día de hoy.⁷ Un enorme potencial conserva la tesis kantiana acerca del nexo conceptual entre derecho y aseguramiento de la paz, tanto en el interior de los Estados como en el ámbito de las relaciones externas entre los Estados (cf. Habermas 2006, 119-121). No ha perdido vigencia tampoco otra observación kantiana que hace referencia a un requisito básico para cualquier proyecto dirigido a la instauración de la paz de forma permanente: la democratización de los Estados, dicho en el lenguaje de hoy, o, siendo más fiel a la letra empleada por Kant, la exigencia de que la estructura institucional interna de los Estados esté regida por una «constitución republicana» (de modo que aunque no sean democracias en el sentido estricto del término, sean al menos Estados comprometidos con la protección de la libertad e igualdad de sus ciudadanos, además de garantizar la separación de poderes). Es ésta una exigencia que no debe tirarse en saco roto, pues en realidad dista mucho que haya sido

⁷ Desde que fuera publicado, el opúsculo kantiano sobre la paz perpetua no ha dejado de ejercer una notable influencia fuera y dentro del ámbito estrictamente académico. A lo largo del siglo XX las propuestas avanzadas en él suscitaron una considerable fascinación no sólo teórica, hasta el punto de que sirvieron de inspiración primero a la Sociedad de Naciones y luego a la Organización de las Naciones Unidas. Posteriormente, ya en las últimas décadas de esa centuria, pensadores tan influyentes y diversos entre sí como Norberto Bobbio, John Rawls, Otfried Höffe o David Held, entre otros, volvieron a resaltar su valor para la formulación de nuevas bases normativas sobre las que asentar el orden internacional (cf. Velasco 1997).

satisfecha con carácter general. En el orden del día de la geopolítica contemporánea se encuentran estas dos observaciones generales, así como las diversas opciones estratégicas de política mundial formuladas por Kant. A este respecto, el filósofo prusiano presentó tres modelos diferenciados: en primer lugar, el sometimiento a la fuerza de todos los pueblos a un único poder supremo; en segundo lugar, un sistema de equilibrio entre los Estados; y, por último, un único Estado mundial. Su propia propuesta se situaría entre la segunda y la tercera opción. Los detalles de esta variante son los que concitan actualmente mayor atención.

El modelo que Kant expone en el Segundo Artículo Definitivo para la Paz Perpetua puede definirse como una liga de naciones soberanas y en igualdad de derechos, una «federación de Estados libres» o, mejor aún, como una «asociación de pueblos» (*Völkerbund*), una entidad carente en todo caso de cualidad estatal. Kant lo presenta como un sucedáneo *negativo*, aunque admisible, de la idea *positiva* de un Estado mundial, opción que, por marcar la senda obligada «según la razón», sería su favorita. Dando muestra, no obstante, de un realismo habitualmente extraño en él, desechó su propia preferencia porque admitía que no se daban los anclajes empíricos para asentarla con garantías: el terreno aún no estaba suficientemente abonado como para que los Estados renunciasen a su propia soberanía. Y aunque los riesgos nada despreciables de despotismo que anidan en la idea de una república mundial son un motivo adicional para prescindir de ella, Kant seguía contando con que el decurso histórico la hiciera posible algún día. Comoquiera que sea, la variante por él escogida como solución de compromiso —y, por ende, menos ambiciosa que el proyecto original, pues descansaría en el equilibrio de fuerzas existente en cada momento— permitiría que los Estados conservasen su soberanía y poder asegurar, no obstante, la paz por medios jurídicos lábiles. Propugna, como se acaba de indicar, un congreso o federación permanente de naciones, pero lo que tiene en cabeza para esta variante es más bien la idea de una estructura confederal que la de una estrictamente federal: “por un congreso entendemos aquí únicamente una Confederación arbitraria de diversos Estados, que en cualquier momento se puede disolver, no una unión que (como la de los Estados americanos) está fundada en una constitución política y sea, por tanto, indisoluble” (Kant 1989, 191). Más que en el establecimiento de instituciones permanentes, parece confiar en un frágil entramado de tratados y conferencias internacionales como instrumento habitual para eludir el recurso a la guerra. Son innumerables, sin embargo, los acontecimientos históricos registrados en los dos siglos transcurridos desde entonces que desmienten sin apenas paliativos la plausibilidad de tal pretensión. En descargo de Kant cabe apuntar que, por fortuna para él, no podía conocer la fuerza destructora de los desvaríos nacionalistas —ni la con-

siguiente postergación del elemento republicano— que nutrieron la política de la mayoría de los gobiernos europeos a partir del siglo XIX (cf. Habermas 2006, 142).

En su escrito sobre la paz perpetua, Kant distingue tres tipos de ordenamientos jurídicos: el derecho público, el derecho internacional (*Völkerrecht*) y el derecho cosmopolita (*ius cosmopoliticum*), que guardarían correspondencia —empleando ahora la terminología muguerciana— con una concepción *escalonada* del espacio político. Con mayor o menor grado de operatividad, los dos primeros han logrado una plasmación institucional sólida y convincente. Por el contrario, el derecho cosmopolita, que se ocupa de los derechos de los seres humanos en tanto que ciudadanos del mundo con independencia del Estado al que pertenezcan, se encuentra prácticamente inédito. Los derechos humanos, que son quizás el instrumento normativo más potente en ese empeño de dotar de subjetividad jurídica a todos los individuos en cualquier lugar en que se encuentren, requieren de un grado de protección mucho mayor para que lleguen a ser efectivos a lo largo de todo el planeta. Hasta tiempos muy recientes, el énfasis en el papel del Estado ha restado relevancia a la idea de «ciudadanía mundial» (*Weltbürgertum*) —de cuya titularidad serían partícipes todos los miembros de la especie humana— sobre la que, según Kant, giraba el derecho cosmopolita y ha relegado a los individuos como agentes activos en la esfera pública global. Es, sin embargo, la rehabilitación de esta tercera dimensión la que ha encontrado un desarrollo práctico más alentador en las movilizaciones y protestas sociales de las dos últimas décadas, de modo que es también la que ha recabado una mayor consideración en los círculos académicos.

2. HABERMAS Y LA GOBERNANZA DEMOCRÁTICA EN UN MUNDO INTERDEPENDIENTE

El Estado territorial soberano, al menos tal como era concebido por el modelo iusinternacionalista que empezó a forjarse a partir de la Paz de Westfalia (1648), no representa ya el marco de acción óptimo para la resolución de los problemas colectivos más acuciantes en el escenario global actual. La progresiva obsolescencia del Estado como forma básica de organización política es notoria y más aún desde una perspectiva democrática (cf. Habermas 2000, 95). A esa constatación se añade otra con la que conjuntamente constituye el punto de partida para emprender la necesaria institucionalización de un orden global capaz de afrontar los nuevos retos: “En el mundo que aún sigue dominado por los Estados nacionales todavía no existe un sistema capaz de actuar políticamente que pueda asumir la «responsabilidad global» exigida desde el punto de vista moral” (Habermas 2001, 205). Ante la creciente inadecuación de los Es-

tados para gestionar ámbitos competenciales relevantes en un mundo globalizado se presenta como opción digna de consideración una perspectiva interestatal que promocióne la emergencia bien de una auténtica agencia política mundial única bien de múltiples agencias globales temáticas o sectoriales.

Habermas pretende situarse explícitamente «en la dirección de una prosecución del proyecto kantiano» y por ello preconiza transitar desde un derecho internacional centrado en los Estados nacionales hacia un derecho de corte cosmopolita, entendiendo como tal no sólo un derecho entre los distintos Estados, sino también y, en primer lugar, entre todos los seres humanos, de modo que no sean tan sólo ciudadanos de sus respectivos Estados, sino también, y al mismo tiempo, de una entidad supraestatal de alcance global (cf. Habermas 2006, 121-124). Habermas defiende un nuevo constitucionalismo, dotado de una decidida vocación mundial y desembarazado de lecturas comunitaristas, susceptible de conjurar el doble escollo del nuevo despliegue nacionalista y de la disolución del cuerpo político en el mercado mundial. Desde ese enfoque, no puede ocultar su decepción con el curso emprendido por la globalización: a “la globalización económica deberían haber seguido una coordinación política a nivel mundial y la ulterior juridificación de las relaciones internacionales” (Habermas 2012, 100-101). Deberíamos estar aún a tiempo para remediarlo, diría Habermas con una expresión de fuerte carga voluntarista. Más que resignación, en su propuesta de una «utopía realista» (por utilizar el oxímoron rawlsiano) se trasluce más bien el claro empeño de impugnar el sesgo neoliberal imperante en la gestión de la globalización.

La idea de un marco regulatorio mundial y una correspondiente autoridad supranacional creíble no ha de concretarse necesariamente en la creación de un gobierno unificado de alcance planetario que reemplace a los Estados existentes. Una única estructura política análoga a los Estados nacionales trasladada al ámbito planetario podría constituir un mal aún mayor que el propio desorden existente. En esta apreciación Habermas coincidiría una vez más con Kant: “En último término, lo que inquieta a Kant es la alternativa entre el dominio mundial de un único gobierno monopolizador de la violencia y el sistema existente de múltiples Estados soberanos. Con la concepción sustitutoria de una «asociación de naciones» busca una salida a esa alternativa” (Habermas 2006, 126). Habermas no piensa, por tanto, en una institución política análoga al Estado para regir el destino político del mundo. En este punto, Habermas, al igual que Muguerza y otros autores contemporáneos aquí considerados, posee una ventaja epistémica no menor con respecto a Kant como es la de haber podido aprender de las experiencias históricas desarrolladas en los últimos doscientos años para la gobernanza de asuntos transnacionales. Tiene a la vista otras vías que ya han sido practicadas y que permiten alterar sustancialmente las trazas

westfalianas aún perceptibles en la esfera internacional y afrontar airoosamente el reto de que la legislación internacional obligue realmente a los gobiernos sin incurrir en despotismo. Su referente preferido no es otro que el singular caso de la Unión Europea, en donde “los Estados miembros tienen todavía el monopolio del poder y, no obstante, aplican, más o menos sin quejarse, el derecho aprobado en el plano supranacional” (Habermas 2012, 103).

Abordar la cuestión de la *gobernanza* de los asuntos de alcance planetario no implica apostar por un gobierno mundial ni por el control directo de los procesos globales mediante un instrumento político análogo al Estado. Existen otras vías posibles que den cuenta de la estructura reticular que conforma la política mundial (de las múltiples interacciones de los diversos actores presentes en la misma) y entre ellas se encontraría el proyecto de juridificación de la esfera internacional, entendiendo por tal “una domesticación del poder mediante la distribución institucional y la regulación procedimental de las relaciones de poder existente” (Habermas 2006, 135). Su propuesta, deudora de la idea kantiana de una *constitución cosmopolita*, va acompañada del diseño de una arquitectura multinivel que ha ido perfilando a lo largo de consecutivos trabajos (cf. Habermas 2006 y 2009).

La propuesta de un sistema mundial *multinivel* –imagen que guarda innegables semejanzas con la de los *peldaños* muguercianos y plenamente conjugable con ella– se traduce en una constelación política de carácter cosmopolita estructurada en un triple plano: *nacional*, *supranacional* y *transnacional* (cf. Habermas 2006). Un modelo político que, en sintonía con la preocupación kantiana por preservar la pluralidad nacional de las sociedades humanas (cf. Muguenza 1996, 365), se distinguiría por la multiplicidad de actores y procesos decisivos, y en el que coexistirían elementos intergubernamentales y supraestatales, además de una multiplicidad de jurisdicciones territoriales. Diferentes niveles cuya complementación permite evitar la postulación de un poder estatal único de alcance global sin tener que renunciar por ello a una organización internacional eficiente. Se podría articular así una *política mundial sin gobierno mundial*, que rompería con la analogía postulada entre la constitución política nacional y la mundial. Mientras que el Estado territorial soberano es el actor principal que articula el sistema político en el primer nivel y las Naciones Unidas serían la institución prototípica del segundo nivel, aún con todas las deficiencias que históricamente arrastra, en el tercer nivel, quizás el más novedoso y menos estructurado, harían entrada los numerosos *global players* no estatales que han ido apareciendo en los últimos años. La pujanza de los movimientos sociales transnacionales y de las organizaciones no gubernamentales que configuran este nivel es decisiva para poder presionar a los Estados y forzarlos a nuevos acuerdos que favorezcan una mayor integración, sobre todo

en materia de derechos humanos, mantenimiento de la paz y protección integral del medio ambiente. Para el segundo nivel, Habermas propone relevantes reformas dirigidas a fortalecer el papel de los sistemas transnacionales de negociación, en especial, el de la ONU, para lo que sería preciso profundizar tanto en su cosmopolitización como en su democratización, de modo tal que se presente simultáneamente como «una comunidad de Estados y de ciudadanos».

En conformidad con el protagonismo asignado a los individuos en su modelo, Habermas reserva un papel destacado a los derechos humanos en el diseño normativo de un orden global deseable. Tales derechos han sido objeto desde 1948 de una cobertura jurídica internacional sin precedentes, que impide que sigan siendo considerados meras aspiraciones morales. Una tupida red de organismos, tratados y convenios vela por ellos, pese a la limitada eficacia demostrada. Así y todo, la exigencia de respetarlos condiciona cada vez más la política interior de los Estados y establece un estándar normativo en las relaciones internacionales. Con su pretensión de validez universal, los derechos humanos nos recuerdan “la necesidad de desarrollar un marco constitucional para la sociedad mundial multicultural que está naciendo” (Habermas et al. 2011, 38), en consonancia con la nítida aspiración cosmopolita que albergan: “el papel de los derechos humanos no debe agotarse en la crítica moral de las situaciones injustas dentro de una sociedad mundial fuertemente estratificada. Los derechos humanos precisan una encarnación institucional en una sociedad mundial constituida políticamente” (Habermas 2012, 12).⁸

La propuesta de Habermas, pese a su confeso kantismo, no se deriva tan sólo de consideraciones estrictamente morales, sino que responde también a un preciso análisis de las condiciones políticas y socio-económicas del mundo contemporáneo. La adecuación normativa no es el único punto de vista pertinente para evaluar el proyecto cosmopolita, pues éste no es sólo un elenco de criterios prescriptivos y evaluativos, sino también un programa de transformación de la política global. A sabiendas de ello, y sin eludir la cuestión de su *plausibilidad empírica*, Habermas no hace depender su posible éxito de una problemática filosofía de la historia, ni de adherencias metafísicas relativas a la naturaleza humana, sino de la dinámica propia del juego político y, sobre todo, de laboriosos procesos cognitivo-morales de aprendizaje llevados a cabo socialmente tras arduas experiencias históricas, procesos que a la postre acabarían cristalizando en acuerdos colectivos e instituciones públicas. En relación

⁸ En virtud de consideraciones como las arriba expuestas, Habermas auspicia, en la senda trazada a mediados del siglo pasado por Hans Kelsen (2003[1944]), la creación de una jurisdicción universal y obligatoria dirigida a enjuiciar graves violaciones de derechos humanos. Esta vía kantiana y kelseniana, *la paz por medio del derecho*, que Habermas hace suya, contrasta abiertamente con la propuesta por Hugo Grocio, *la guerra por medio del derecho* (cf. Peña 2014, 73).

al proyecto cosmopolita, Habermas señala, como hiciera también Kant en su momento, ciertas «tendencias favorables», esto es, ciertos procesos históricos que, al apuntar en la dirección preconizada, avalarían de algún modo su viabilidad. Destaca así, en primer lugar, la existencia de “una tendencia prometedora, pero débil: la de una red legal cada vez más densa para la integración transnacional de una sociedad mundial” (Habermas 2008, 11).

Y, en segundo lugar, junto a esa red legal se ha ido construyendo un entramado asociativo transnacional igualmente denso, que permite articular el activismo político de numerosos ciudadanos del mundo (cf. Fraser 2008, 34-36). Con una enorme variedad de intereses, una multiplicidad de organizaciones actúan de hecho con un desprecio absoluto de las fronteras estatales estableciendo contactos, entendiéndose o rivalizando, y concertando acciones conjuntas que gracias básicamente a los espectaculares desarrollos de la cibertecnología y a los medios de comunicación globalizados llegan a lograr resonancia estrictamente global (cf. Habermas 2006, 108). La posibilidad de sustentarse en esas tendencias representa también una forma compensar (o al menos complementar) la excesiva confianza habermasiana en el derecho como principal agente civilizador. Con la globalización de las comunicaciones y los mercados se han ido conformando los rudimentos de una emergente sociedad mundial, que ha ido emancipándose del control de los Estados. En ese marco cosmopolita de la comunicación cibernética ya no es una quimera pensar –al menos técnicamente– en la posibilidad de una gobernanza mundial del planeta. Eso sí, pendiente quedaría el reto, no menor, de articularla según parámetros democráticos.

3. OTRAS VARIACIONES COSMOPOLITAS: RAWLS Y HÖFFE

Es bastante probable que la posible extensión de la conciencia cosmopolita se deba no tanto al progreso de los sentimientos morales –aquello que nos llevarían empatizar con el sufrimiento de todos los miembros de la humanidad y/o nos moverían a realizar acciones altruistas sin pensar en las fronteras– como a razones prudenciales y/o estratégicas mucho más prosaicas como es la necesidad de afrontar unidos riesgos comunes que desbordan las capacidades de los distintos países por separado o, dicho con palabras de Habermas (2009, 107), “de responder a las necesidades de conducción y regulación resultantes de la interdependencia, cada mayor, de una sociedad mundial”. La conciencia compartida de riesgos y necesidades comunes adquiere así una función integradora. En definitiva, el autointerés –que, como ya señaló Hobbes, sería una poderosa razón para que los individuos den el paso desde el estado de naturaleza a la sociedad política– sería también el móvil que impulsaría a los Estados particulares a superar la perspectiva estrictamente nacional y cooperar con los demás los

Estados. Planteado el asunto desde este enfoque realista, se debilitaría enormemente la reiterada acusación de utopismo que reciben quienes defienden la conveniencia de un proyecto cosmopolita. La esfera internacional ha dejado de ser *de facto* un entorno enteramente anárquico y se ha ido abriendo paso la concertación cooperativa o la acción multilateral coordinada, una forma de actuación que, en detrimento de las clásicas ideas de soberanía y autosuficiencia, se asentaría en la mencionada noción de *interdependencia*.

En este contexto emergente que impele a la coordinación interestatal, la propuesta cosmopolita habermasiana, y en cierto sentido también la muguerchiana, puede ser identificada como una tentativa de pensar la política mundial en términos democráticos sin postular un centro rector unificado. En su vertiente de realización empírica, esta propuesta se apoyaría en la evolución en curso del derecho internacional hacia una «situación cosmopolita», en la medida en que “traslada del nivel nacional al internacional la positivación de los derechos civiles y de los derechos humanos” (Habermas 2006, 122). Esta evolución supone, en el fondo, una transformación esencial del objeto del derecho internacional, que pasaría de regular las relaciones de los Estados entre sí a regular también las relaciones jurídicas entre Estados y personas individuales, de modo que el derecho de *los Estados* se convierte también en el derecho de *los individuos*. El modelo habermasiano se situaría así en la misma línea otros modelos de orden global propuestos por filósofos contemporáneos, hasta el punto de que para algunos críticos no estaría claro en qué estribaría su especificidad (cf. Niesen/Herborth 2007). En cualquier caso, resultaría de provecho comparar distintas propuestas formuladas por distinguidos filósofos políticos en los últimos años, especialmente aquellas cuyos planteamientos sobre política mundial se mantienen igualmente dentro del esquema kantiano (cf. Forst 2007, 328-380).⁹ Como se verá, autores como John Rawls, Otfried Höffe y el ya analizado Jürgen Habermas comparten la necesidad de articular principios e instituciones inter- y supraestatales que sirvan para garantizar eficientemente la convivencia pacífica y la cooperación en el escenario mundial. Junto a claras coincidencias se encuentran también notables discrepancias.

De la misma manera que Habermas, tampoco Rawls había desarrollado inicialmente el núcleo de su teoría socio-política para un escenario que traspasara las fronteras estatales. Sólo en uno de sus últimos trabajos, *The Law of Peoples* (1993/1999), tomó en consideración la posible extensión de su procedimiento

⁹ En este mismo sentido no carecería de utilidad el contraste de dichas tesis con las expuestas en el libro *La democracia y el orden global*, obra de David Held (1997), en donde desde una perspectiva no estrictamente filosófica, sino politológica, se estudia con detenimiento la posibilidad de extender la democracia en círculos concéntricos, desde la comunidad estatal hasta el Estado mundial pasando por la uniones de alcance regional/continental.

constructivo de la justicia al ámbito internacional. Más que diseñar una teoría transnacional de la justicia, en este escrito trata de responder a la cuestión de cómo debe relacionarse las sociedades liberales con el resto de sociedades y cuál es el grado de tolerancia que deben adoptar. Introdujo para ello, eso sí, un significativo cambio con respecto al que había constituido su planteamiento característico en cuestiones de justicia, pues, a nivel supranacional, «los sujetos» (o, si se prefiere, «las partes») involucrados en la «posición original» (el experimento mental que, como es sabido, vertebra por entero su teoría) no serían los individuos, sino los diversos Estados existentes o, más bien, sus legítimos representantes.

En *The Law of Peoples*, Rawls, al igual que Kant, se muestra confiado en que los avances hacia una entente global se produzca por las acciones sostenidas por una vanguardia liberal sobre el conjunto de la comunidad de los Estados. Dada su prevención hacia los procedimientos e instituciones supranacionales, prefiere que la imposición de decisiones globales sea el resultado de la voluntad autónoma de los Estados soberanos. Siguiendo una de las premisas expuestas en *Zum ewigen Frieden*, considera que la auténtica garantía de la paz a través del derecho internacional reside básicamente en la constitución interna de los Estados. Recupera así la tesis kantiana de la relación interna entre republicanismo y pacifismo, aunque reformulándola en términos democráticos más actuales. La propuesta de Rawls de un nuevo *ius gentium* se caracteriza, pese a su pretensión de presentarse como una *utopía realista* (Rawls 2001, 23-24), por una extremada timidez en la prosecución de objetivos cosmopolitas (cf. Muguerza 1999, 26), de tal guisa que apenas toman distancia del *statu quo* en las relaciones internacionales (cf. Guariglia 2010, 96-97).

Rawls apenas da un paso más allá de esa idea rectora del derecho internacional que privilegia el papel de los Estados sobre cualquier otro posible actor. Desde esa concepción profundamente estadocéntrica (que puede que sea *realista*, pero en absoluto *utópica*), hace descansar todo el proceso de pacificación de las relaciones internacionales en el carácter democrático de las instituciones de los Estados particulares, en claro detrimento de la otra condición señalada por Kant, a saber: la necesidad de juridificar también la esfera internacional. Los avances en esta materia vendría movido por convicciones morales y/o políticas, pero en ningún caso por imposición jurídica que limite el poder de los Estados particulares. Una posición que contrasta abiertamente con la expuesta por Habermas: “la «justicia entre las naciones» no puede lograrse por la vía de la moralización, sino únicamente por medio de la juridificación de las relaciones internacionales” (Habermas 2006, 105). Hacia dentro el poder de una república constitucional puede que esté civilizado, pero mantiene con todo “un poder de autoafirmación que hacia fuera es «salvaje», no está jurídicamente do-

mesticado”, acaba puntualizando Habermas (2006, 122). No sería éste el único punto de discrepancia entre ambos filósofos en cuestiones de política internacional. Al igual que un considerable número de neo-rawlsianos de línea cosmopolita-igualitaria, Habermas toma asimismo distancia con respecto la concepción estadocéntrica de la justicia/injusticia social defendida por Rawls: “El sentido de la injusticia se extiende no sólo a la marginalización de grupos, el desclasamiento de capas sociales y el abandono de ciertas regiones dentro del propio país, sino también a una pobreza sumamente drástica en otros continentes” (Habermas 2009, 217-218).

Otfried Höffe, en su documentada y sugerente monografía titulada *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, trata de analizar la morfología de las instituciones necesarias para que un día pueda gestionarse la globalización de un modo democrático. Con el propósito explícito de no tener que pagar la globalización “con una regresión política, con el desmontaje de la democracia” (Höffe 1999, 9), auspicia una versión remozada de la idea de un Estado mundial: una “república mundial subsidiaria y federal”. Se toma en serio la idea kantiana de que los Estados democráticos (o que, dispone, como diría Kant, de constituciones republicanas) están mejor dotados para la paz, pero considera que la democratización interna no basta para asegurarla. Para ello es preciso contar con instituciones globales democráticas. Hasta ahí estarían de acuerdo él y Habermas, pero a partir de ahí las afloran las diferencias. La opción defendida por Höffe es la forma jurídica de una república mundial, pues considera que los argumentos esgrimidos por Kant para adoptar finalmente un *sucedáneo negativo* no son consistentes: no ve motivos de fondo que impidan trasladar al plano global la misma estructura republicana preconizada en el plano estatal.

Como en la propuesta de Muguerza, el modelo de Höffe de república mundial no implica la desaparición de los Estados particulares; al contrario, éstos seguirían siendo los actores principales. Lejos de una concepción de corte centralista, su república mundial habría de ser federal, una república de repúblicas, de modo que los Estados particulares conserven una parte considerable de sus competencias tradicionales. Para que la república mundial no devenga en un Estado mundial homogéneo ha de estar basada en los principios de subsidiariedad y del derecho a la diferencia. Sólo habrán de establecerse aquellas estructuras políticas mundiales que sean imprescindibles para afrontar democráticamente y con eficiencia cuestiones globales. En este ámbito es muy importante seguir esa fórmula clásica inspirada en la llamada «navaja de Occam»: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Por eso, la república mundial ha de ser un Estado ultramínimo, con competencias únicamente sobre las tareas que se le encomendara (en especial, la garantía de la paz y la seguridad internacional). Se trataría además de evitar que la autoridad cosmopolita

derivada de ese orden político, por muy democrática que fuera, siguiera una tendencia expansiva e intervencionista sobre asuntos ajenos a su competencia. Debería estar sometida a control y con ese fin la formación de la voluntad popular en la comunidad mundial se articularía en dos niveles: mediante un consejo mundial en donde estarían los representantes de los Estados y un parlamento mundial, donde se sentarían los representantes de los ciudadanos del mundo elegidos según criterios de distribución proporcional de la población. Aunque atenuada, la república mundial postulada de Höffe no deja de ser una construcción estatalista, alejada así, por tanto, de la fórmula multinivel planteada por Habermas, quien considera que no es de recibo que para inducir a que los actores estatales actúen concertadamente sea preciso rebajarlos “a la condición de actores dependientes, es decir, a meras partes de un orden jerárquico más amplio” (Habermas 2006, 132).

La emergencia de una sociedad civil global, aunque se encuentre aún en fase incipiente, altera la comprensión tradicional del campo de juego de la democracia. De entrada, multiplica sustancialmente el número de actores a tener en cuenta. Su efectiva operatividad dependerá, no obstante, de que se logre no sólo desmantelar o superar un presupuesto básico del modelo westfaliano —como es que los únicos sujetos acreditados del derecho internacional sean los Estados— sino también avanzar en el efectivo empoderamiento democrático de los individuos como agentes activos en la esfera pública global. Una genuina perspectiva cosmopolita de la democracia apunta, pues, hacia una configuración postwestfaliana del orden internacional. Sea como fuera, también un sentido ampliado de justicia —que tenga en consideración los intereses de todas las personas que habitan el planeta Tierra— exige que se sobrepase el terreno acotado por sociedades encerradas en sus propias fronteras estatales (cf. Velasco 2010). Si el filósofo de Königsberg ya pudo señalar en su momento que esto no era una representación extravagante, pues la comunidad entre los pueblos del mundo había devenido tan estrecha que “la violación del derecho en un punto de la tierra se hace sentir en todos” (Kant 1985, 30), los últimos impulsos globalizadores no han hecho sino agudizar esa conciencia.

4. A MODO DE CODA. TODOS EN LA MISMA NAVE

Muguerza, en sus diversos escritos sobre el cosmopolitismo, recurre una y otra vez a una metáfora enormemente evocadora: la «aeronave espacial Tierra» (*spaceship Earth*), en la que todos los seres de nuestra especie seríamos pasajeros (cf. Muguerza 1996, 364; 1999, 15-17 y 27-32; 2007, 534-535). Se trata, en este caso, de una imagen que toma prestada del economista Kenneth E. Boulding. Esa imagen no constituye ningún constructo que habría que elaborar, ni tampoco una prognosis, sino un *factum* o, si se prefiere, un *fait accompli*.

Esta metáfora, prácticamente una parábola, es, sin duda, de suma utilidad para desprenderse de un arraigado atavismo. Es cierto que los trazos gruesos que vemos dibujados en los mapas y que sirven para delimitar el perímetro físico del territorio bajo control de cada Estado generan la ilusión de un mundo fragmentado en unidades cerradas que gozan de autonomía y suficiencia. Sin embargo, desde hace ya medio siglo disponemos de representaciones de la Tierra proporcionadas por los satélites artificiales que resultan mucho más precisas, pues nos muestran de manera sumamente diáfana la dimensión estrictamente planetaria de la realidad humana. La imagen de nuestro planeta desplazándose por el espacio nos pone ante los ojos que la humanidad entera está embarcada en una única navegación que nos envuelve a todos y, por ende, en un destino común. Todos nosotros, todos los seres humanos, compartimos «un solo mundo»: la limitada superficie esférica de este planeta. Esta nueva y potente imagen física del globo terráqueo resulta además plenamente compatible con el recurrente y contradictorio fenómeno de la *globalización*, entendiendo este término fetiche –clave, no obstante, para el pensamiento político y social en el tránsito del siglo XX al XXI– en su acepción más descriptiva, a saber: como la creciente interrelación entre las distintas regiones del planeta como consecuencia de los diversos procesos por los que los bienes y los servicios, pero también las ideas y la información, así como finalmente las personas, franquean las fronteras estatales a una velocidad sin precedentes. Los límites del espacio social en donde tienen lugar los intercambios humanos se habrían hecho coextensivos con los límites físicos del planeta.

El cosmopolitismo sigue siendo hoy en día poco más que una idea programática de la que, no obstante, puede hacerse uso como guía en esa navegación en la que todos los integrantes de la humanidad estamos embarcados. Muguerza se inscribe en esa misma línea y nos propone una cosmópolis en la que, a diferencia de la diseñada desde un universalismo abstracto que difumina las diferencias, sus habitantes viven en comunidades concretas, con sus propias singularidades nacionales, pero plenamente conscientes de que viajan en la misma nave que cualesquiera otros, con los mismos riesgos y necesidades.

BIBLIOGRAFÍA

- Arcos Ramírez, Federico (2004): “Una lectura del cosmopolitismo kantiano”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº 21, 13-38.
- Ferrara, Alessandro (2014): *El horizonte democrático*, Barcelona, Herder.
- Flikschuh, Katrin y Lea Ypi, eds. (2014): *Kant and Colonialism. Historical and Critical Perspectives*, Oxford, Oxford U.P.
- Forst, Rainer (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung*, Fráncfort, Suhrkamp.
- Fraser, Nancy (2008): *Escalas de justicia* [2008], Barcelona, Herder.
- García Pascual, Cristina (2015): *Norma mundi. La lucha por el derecho internacional*, Madrid, Trotta.
- Guariglia, Osvaldo (2010): *En camino de una justicia global*, Madrid, Marcial Pons.
- Habermas, Jürgen (1999): “La idea kantiana de paz perpetua” [1995], en idem, *La inclusión del otro* [1996], Barcelona, Paidós, 147-188.
- Habermas, Jürgen (2000): *La constelación posnacional* [1998], Barcelona, Paidós.
- Habermas, Jürgen (2001): *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta.
- Habermas, Jürgen (2006): “El proyecto kantiano y el Occidente escindido”, en idem, *El Occidente escindido* [2004], Madrid, Trotta, 113-187.
- Habermas, Jürgen (2008): “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, en *Dianoia*, nº 60, 3-20.
- Habermas, Jürgen (2009), “Constitucionalización del derecho internacional y problemas de legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada”, en idem, *¡Ay, Europa!*, Madrid, Trotta, 107-126.
- Habermas, Jürgen (2012); “La crisis de la Unión Europea a la luz de una constitucionalización del derecho internacional” [2011], en idem, *La Constitución de Europa*, Madrid, Trotta, 39-91.
- Habermas, Jürgen et al. (2011): *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta.
- Held, David (1997): *La democracia y el orden global* [1995], Barcelona, Paidós.
- Höffe, Otfried (1999): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Múnich, Beck.
- Kant, Immanuel (1985): *La paz perpetua* [1795], Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (1987): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (1986): *Teoría y práctica* [1793], Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (1989): *La metafísica de las costumbres* [1797], Madrid, Tecnos.
- Kelsen, Hans (2003): *La paz por medio del derecho* [1944], Madrid, Trotta.

- Kleingeld, Pauline (1999): "Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, 505-524.
- Kleingeld, Pauline y Eric Brown (2014): "Cosmopolitanism", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism/>>.
- McCarthy, Thomas (1997): "Unidad en la diferencia", en *Isegoría*, n° 16, 37-60.
- Muguerza, Javier (1973) "Teoría crítica y razón práctica (a propósito de la obra de Jürgen Habermas)", en *Sistema*, n° 3, 33-58.
- Muguerza, Javier (1996): "Los peldaños del cosmopolitismo", en R. Aramayo et al., eds., *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 347-374.
- Muguerza, Javier (1999): "El puesto del hombre en la cosmópolis", en *Laguna*, n° extra 1, 11-34.
- Muguerza, Javier (2007): "Ética pública, derechos humanos y cosmopolitismo", en C. Gómez y J. Muguerza (coords.), *La aventura de la moralidad*, Madrid, Alianza, 510-549.
- Niesen, Peter y Benjamin Herborth (eds.): *Anarchie der kommunikativen Freiheit*, Fráncfort, Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha et al. (1999): *Los límites del patriotismo* [1996], Paidós, Barcelona.
- Peña, Javier (2014): "Hugo Grocio: la guerra por medio del derecho", en *Araucaria*, n° 32, 69-92.
- Pogge, Thomas (2010): "Cosmopolitismo", en *Precedente - Anuario jurídico 2010*, Cali, 143-169.
- Rawls, John (2001): *El derecho de gentes* [1999], Barcelona, Paidós.
- Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*, Cambridge, Ma., Harvard U.P.
- Velasco, Juan Carlos (1997): "Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano", en *Isegoría*, n° 16, 91-117.
- Velasco, Juan Carlos (2010): "La justicia en un mundo globalizado", en *Isegoría*, n° 43, 349-362.

¿Cuándo cabe esperar que exista deliberación?*

When we can expect that deliberation happens

JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA

Universidad de Cádiz

RESUMEN. Este texto explora las condiciones en las que se produce la deliberación política y se diferencian de aquellas donde funciona una u otra forma de razón instrumental. Para ello se parte de argumentos que Javier Muguerza desarrolla en su diálogo con el marxismo—específicamente con Jürgen Habermas—y se les relaciona con distinciones propuestas por Philippe Urfalino.

Palabras clave: Deliberación política; marxismo; democracia; filosofía española

ABSTRACT. This paper explores the conditions under which political deliberation occurs and differ from those where work one way or another instrumental reason. For this, I study Javier Muguerza's arguments developed in his dialogue with Marxism—specifically with Jürgen Habermas—Subsequently, I discuss the arguments based on concepts proposed by Philippe Urfalino.

Key words: Political deliberation; marxism; democracy; Spanish philosophy.

Javier Muguerza ha mantenido, durante toda su obra, un diálogo constante con el marxismo. No es raro, sino prototípico, de muchos intelectuales de su generación. Lo que singulariza la aproximación de Muguerza es que, en lo que al marxismo respecta, nunca dejó de tomar distancias en los primeros setenta pero tampoco de subrayar proximidades y hasta afecto durante los ochenta. Aquellos fueron tiempos en los que abundaba una fe robusta, en estos, por el contrario, se multiplicaban abjuraciones sonoras y condenas tajantes y dramáticamente campanudas.

En este texto no me voy a ocupar de tal cuestión, que exigiría un estudio detallado. Mi propósito es apoyarme en algunas afirmaciones, creo que no marginales, del pensamiento de Javier Muguerza sobre la democracia radical y el marxismo. Con ese apoyo y el de Philippe Urfalino (y Cornelius Castoriadis en

* Texto escrito en el marco del proyecto de I+D “La recepción de la filosofía grecorromana en la filosofía y las ciencias humanas en Francia y España desde 1980 hasta la actualidad” (FFI2014-53792-R, 2015-2017). Agradezco a Francisco Manuel Carballo Rodríguez, Jorge Costa Delgado y Francisco Vázquez García sus lecturas y comentarios.

muy menor medida) me propongo aclarar dónde puede esperarse que se produzca deliberación. En mi opinión, para ese proyecto puede aprenderse de la discusión constante de Muguerza con el marxismo en general y con una de sus modalidades (es verdad que ya muy depurada de marxismo): la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas.

LA DEMOCRACIA RADICAL COMO PROGRAMA

Uno de los críticos más acerbos del pensamiento revolucionario fue Leszek Kolakowski, otrora marxista y siempre disidente en su país durante la dictadura comunista. Muguerza tuvo al filósofo polaco como interlocutor. En su momento de despedida del marxismo, Kolakowski consideró al marxismo una variante de un mito de origen religioso, el de un ser humano integral capaz de dominar todas sus creaciones, entre ellas las instituciones políticas y económicas. Muguerza toma acta de su crítica, le reconoce un valor limitado pero, en un movimiento constante de su pensamiento, no se arrodilla ante ella. Por el contrario, y de ahí que la traiga a colación, la reconduce hacia el problema que me interesa. Dentro del marxismo late la idea de no separar economía y política, lo cual puede hacerse con diferentes modalidades. Por un lado, la versión marxista más recurrente es la de criticar un Estado (liberal y social) que proclama derechos que la explotación económica se encarga de desmentir en cuanto se cruza la puerta de las fábricas o de las oficinas. Otra modalidad de la crítica, sin embargo, enfoca el desmentido a los derechos formales centrándose en el funcionamiento específico del aparato de Estado y de los mecanismos de acceso al espacio político. Tras la democracia proclamada, diversos grupos privilegiados se encargan de privatizar el espacio público, de gobernar lo que es de todos como si fuera un territorio a repartir entre diversos grupos: la imagen más conocida fue la de las vanguardias comunistas que convertían los Estados “populares” en abrevaderos de sus intereses burocráticos. Con buen sentido, Muguerza atribuye a Marx la defensa de “una democracia radical basada en el autogobierno de los individuos” (Muguerza, 1989: 270) emparentada con el pensamiento anarquista. Mas lo fundamental radica en otra vinculación. El problema de un mundo político bajo control de los ciudadanos y de un mundo económico que no impida a los individuos ejercer sus derechos formales de ciudadanía, es el mismo que subyace a la idea de comunidad racional: “Esto es aquella [...] cuyos miembros deliberan y determinan colectivamente, en condiciones de igualdad y libertad, lo que sea el interés común, acordándole prioridad a su consecución sobre la de sus intereses privados. Y así entendido dicho mito, hay que decir que tiene de anarquista al menos tanto como lo que tiene de marxista, trascendiendo en rigor ambas ideologías y pudiendo sobrevivir-

las en estos tiempos en los que [...] nadie con un adarme de sentido de la realidad podría hacerse ilusiones acerca de la extinción del Estado” (Muguerza, 1989: 271). Ciertamente, no cabe esperar que la sociedad civil y el Estado se fusionen en una comunidad de iguales sin división social del trabajo. Kolkowski lleva razón sobrada, “ante lo que solo cabe preguntar, perplejamente, si esa razón sobrada es suficiente para dejar de interesarnos por la comunidad racional” (Muguerza, 1989: 272). Si lo interpreto correctamente, Muguerza va muy lejos. ¿Es qué sentido? No es corriente especificar tanto políticamente los problemas de la filosofía moral. Preguntarse por la realidad del socialismo libertario (un socialismo en serio, sin explotación y sin clases) es un problema si no idéntico, al menos muy próximo, al de interrogarse por cuánto de realizable tiene la comunidad de los seres humanos que razonan, a la que desde Kant hasta Habermas no dejan de vincular las condiciones del juicio moral.

Bautizando la perspectiva de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, o al menos una lectura posible de tal, como “marxismo comunicacionista”, Muguerza (1989: 241-242) considera que la situación ideal de diálogo requiere la eliminación de la explotación económica, pero también es necesario que no existan, o al menos se controlen, los cuerpos políticos enajenados, donde determinados grupos y/o individuos se permitan imponer lo que a ellos les parece o, aún peor, hacer hablar a los otros como a los afectados nunca les parece que deberían hacerlo.

Muguerza (1989: 293) considera que Habermas adolecía de excesiva vaguedad acerca de cómo favorecer instituciones próximas de una situación de diálogo racional. ¿Deberíamos conformarnos sólo con mejorar la democracia representativa o pueden contemplarse dispositivos de democracia participativa? Mi respuesta a la cuestión es que no a lo primero y que sí a lo segundo, pero que se necesita investigar bien cuándo se puede deliberar democráticamente y cuándo es imposible. La “ajenidad” de los cuerpos políticos nace cuando estos, por un lado, filtran a individuos que disponen de ciertos recursos y, por otro lado, tales recursos poco tienen que ver con la competencia política, signifique esta lo que signifique.

Nuestras sociedades se encuentran plagadas de instituciones formalmente democráticas donde pueden hacerse valer, demoledoramente, el origen de clase, las redes de compadreo e incluso la belleza física. Ninguno de tales recursos, obviamente, han sido presentados públicamente como legítimos y cabe esperar algún alboroto (¿o tal vez ya no, o no en exceso?) si alguien apoya a un político por su fotogenia. Si las asambleas políticas se sesgan por alguna de esas cualidades, estas comienzan a funcionar como mercados de productos distintos al saber político (insisto: debe discutirse qué clase de saber es ese), quedando la discusión parasitada y deformada por criterios inconfesables. Así, uno va a una asamblea, a una reunión política, a la agrupación de un partido y se encuentra en un mercado de becarios de una facultad o de una disciplina, de vástagos de las clases medias con

expectativas defraudadas, de redes familiares de varias generaciones que se distribuyen (en conflicto o en comandita) los bienes públicos o de individuos que asisten para tejer vínculos con alguna celebridad artística o intelectual. Al final, las decisiones políticas quedan gravemente condicionadas por cada uno de tales anhelos. Los lugares de formación de la voluntad ciudadana se transforman en plataformas de promoción del medro universitario o cultural, de gestión clientelar de las ayudas sociales cuando no en lugares de operación de poderes dinásticos, algunos de nuevo cuño, otros capaces de volver ejecutiva su influencia, de años y hasta de siglos, bajo nuevos ropajes. Entre tales apaños, el espacio público se convierte en el pretexto para negocios privados que, muy a menudo, no suelen acompañar la buena discusión política.

Aparcaré, aunque nunca del todo, el problema de la democracia económica y me centraré en el de la democracia política. Debo recordar, sin embargo, lo señalado hace un momento. Ciudadanos sometidos por la amenaza de desempleo, por la miseria o por trabajos agotadores no parecen muy susceptibles, salvo excepción heroica, de dedicarse a cultivar su juicio político y de enfrentarse ante quien sea mientras no se les convenza con argumentos. Los filtros establecidos por una dominación efectiva de elites políticas se fortalecen con la desigualdad económica porque impide que la mayoría tenga las condiciones que permita contestarles. Me centraré en cuándo cabe esperar que los ciudadanos que decidan participar se encuentren ante una situación de deliberación.

MODELOS DE DELIBERACIÓN

Entraré por tanto en el problema modelo de deliberación. Muguerza mismo considera que el diálogo racional es un fin en sí mismo, cuestión que no admite discusión. Ahora bien, como señaló oportunamente Philippe Urfalino, en el que me apoyaré a menudo, los modelos argumentativos suelen acontecer muy raramente y si los exigimos como condición de la deliberación nos condenamos a asambleas muy poco pobladas o muy silenciosas. La expresión de las emociones y de los afectos son, a menudo, recursos de quienes desean intervenir políticamente. Constatado lo cual, muchos toman otro camino y defienden que la política se resume en decisiones existenciales, no necesitadas de defensa racional, o de juicios sobre preferencias susceptibles de ser ordenadas por mecanismos como el voto. Urfalino defiende, y yo le acompaño, que existen deliberaciones situadas, con desigualdades entre los participantes, con antagonismos manifiestos y donde las emociones juegan un papel imposible de erradicar. No por eso son deliberaciones deformadas, aunque pueda pensarse que cabe mejorarlas. Como deliberaciones políticas, no pueden ordenarse en simposios interminables o de conclusiones brumosas: los participantes necesitan tomar decisiones y para ello la deliberación les ayuda. Puede

que se guíen, es posible, por una opción fuerte y propia, que condiciona su relación con lo que escuchan; puede que, mientras escuchan los debates, estén pensando qué decisiones les convienen más de manera egoísta. Pero si todos los participantes se condujesen integralmente así, estaríamos ante razones acorazadas contra la deliberación. Es lo que sucede cuando uno se encuentra en asambleas que solo agrupan a militantes disciplinados, que sólo van a proponer y a escuchar lo propio. Recuperaré este ejemplo enseguida.

Para que exista deliberación real basta con que decisiones y preferencias admitan brechas, correcciones o algunos individuos no se encuentren completamente inmersos en una opción previa o se encuentren abiertos a corregir su sistema de preferencias. Démosle la palabra a Urfalino (2013: 53): “Hay deliberación desde que hay discusión en vistas a una decisión colectiva: la exigencia normativa que debe ser respetada para que pueda decirse que existe sin lugar a dudas deliberación es que todos los participantes no tengan ya su voluntad completamente determinada y fijada y que, por consiguiente, los discursos intercambiados sean capaces de contribuir a la formación de algunas de esas voluntades”.

Muguerza, acompañando a Habermas, objetaría a lo aquí sostenido. Concedería, con Habermas, que las situaciones de diálogo empírico se parecen muy poco a una comunidad movida exclusivamente por la idea del mejor argumento. Sin embargo, no renunciaría a que la comunidad ideal –sin desigualdades de cualquier tipo y sin ofuscación ideológica- sirviera como guía a los que actúan en la realidad (Muguerza, 1989: 105). Respecto de tal argumentación, siempre puede uno preguntarse qué se le está exigiendo al participante: ¿tal vez que renuncie a sus prerrogativas durante la discusión? ¿Quizá que no dé su brazo a torcer mientras no se encuentre en condiciones de igualdad con su interlocutor? En mi opinión parece mucho más sensato intentar encarnar la comunidad de comunicación en diseños políticos capaces de protegerse de los riesgos que acontecen a la deliberación. En este punto, pues, yo seguiría asumiendo el marco filosófico de Habermas y Muguerza, pero insistiría en la necesidad de definirlo con arreglo a situaciones de deliberación muy imperfectas. Éstas deben incluir incitaciones que permitan la máxima participación –en función de quienes se considera importante que lo hagan- y que ésta se traduzca en espacios donde la formación argumentada de la voluntad sea posible, en suma, que la gente pueda cambiar sus percepciones sobre el mundo y sus preferencias en función de lo que experimentan escuchando, interviniendo y decidiendo.

LA DELIBERACIÓN COMO NO MILITARIZACIÓN DE LOS FINES

No todos los espacios requieren la deliberación, aunque puedan integrarla sin convertirla en el centro de su actividad. Para que exista la deliberación, se ha

señalado con Urfalino, los agentes deben estar dispuestos a cambiar, al menos algunos y al menos en parte, sus preferencias e intereses tras la discusión. Sólo en ese momento tendría sentido hablar de la formación de una voluntad política común. Si los participantes en una reunión sólo persiguen hacer valer unos derechos respecto de un bien o imponer su fuerza frente a uno o varios contendientes, persiguen respectivamente un buen acuerdo o el reparto de un bien, pero en nada alterarían sus propias preferencias.

Muguerza (1989: 231) también abordó esta cuestión en su debate con el marxismo, alrededor de un problema fundamental, el de si se puede y cómo se debe fijar racionalmente los fines de la acción política. Fue a propósito de un libro de Gerard Vilar (*Raó i marxisme. Materials per una història del racionalisme*). Muguerza aprueba la idea de Vilar de que la política no puede asimilarse a la guerra: los fines en política no pueden militarizarse, sino que tienen que asumirse racionalmente. Muguerza lamenta, pese a todo, que Gerard Vilar considere que los fines racionales pueden ser perseguidos por tácticas exclusivamente instrumentales. En mi opinión, y fuera del marco marxista –aunque absolutamente dentro del debate que me interesa– la cuestión podría aclararse recurriendo a distinciones analíticas desbrozadas por Urfalino, gracias a las cuales pueden diferenciarse situaciones colectivas donde procede la deliberación y situaciones donde, aunque la deliberación pueda jugar un papel, los fines se encuentran rígidamente militarizados.

Pondré un ejemplo propio que se inspira en otro analizado por Urfalino (2013: 149-150) y que a su vez procede de Mattias Risse. Pensemos en una asamblea política convocada para discutir el programa de actuaciones a seguir y que ésta, ante la sorpresa de un grupo puede que mayoritario de participantes, se transforma en un debate acerca del número de miembros con los que cada fracción política –que puede agrupar, insisto, a la minoría de la asamblea– copa los puestos que permitirán definir la línea a seguir. La deliberación se encalla en una ronda de intervenciones en la que los encuadrados políticamente repiten, con ligeras variaciones y con división dramática más o menos elaborada, los argumentos que traían previamente interiorizados. Dada su destreza y coordinación desactivan cualquier intento de deliberación, esto es, de argumentar con vistas a cambiar las expectativas de otro o puede que las propias. Estamos ante un caso en el que un colectivo político, como señala Urfalino (2013: 156) se degrada: donde debía acontecer la deliberación, se enseñoorea un reparto equitativo de ciertos bienes (en el caso, el gobierno de hecho de la asamblea). Los militantes se comportan como sujetos que tienen derechos adquiridos (guiar al pueblo) y cuyo objetivo es hacerlos valer ante las pretensiones de otros competidores a los que reconocen también sus derechos. Podría decirse que una aristocracia de hecho (pues se considera guardiana de la buena línea ideológica) controla una asamblea democrática.

Imaginémonos que la relación entre los grupos políticos no es cooperativa, sino conflictiva. Los encuadrados no se reconocen entre sí idéntica legitimidad sino que consideran al contendiente como un usurpador con el que fastidiosamente debe convivirse. La reunión cobraría otro cariz: los participantes se preocuparían por sacar la máxima tajada tras demostrar las propias fuerzas y levantar acta de las de los rivales. La asamblea política se diferencia poco de una negociación sindical: el reparto resultaría no de los derechos de cada uno, sino de la estrategia para mostrar cuanto se domina.

Urfalino separa ambas situaciones (“reparto equitativo” y “negociación”) de una decisión colectiva en la cual la deliberación racional –aunque sea, repito, a nivel modesto– logra tomar tierra. Los participantes deben ser consultados y posteriormente debe establecerse una regla de cierre de la deliberación que ponga en práctica la decisión acordada. Esta decisión se imputa al colectivo, la asamblea política. Los actores tienen diversas preferencias o intereses, puede que personales, tal vez procedentes de su integración en un colectivo. Pero el fin fundamental de su decisión no puede fijarse militarmente *antes* de escuchar a cuantos participan en la asamblea; sus preferencias, por tanto, no se establecen previamente a la discusión, sino que forzosamente integran cuanto acontece en esta. La militarización de los objetivos resulta imposible.

Puedo recuperar ahora la crítica de Muguerza a la razón instrumental en el marxismo. Evidentemente, cuando se trata de hacer valer derechos ante iguales (por ejemplo, ante otros trabajadores con pretensiones igualmente legítimas), lo que procede es repartir de acuerdo a una regla de proporcionalidad. Si por el contrario se enfrenta uno con enemigos de clase o con enemigos o adversarios políticos (seguidores de una corriente equivocada), nadie podría objetar un uso exclusivamente instrumental de la razón. La racionalidad comunicativa, que exige agentes que se comporten buscando el mejor argumento, sólo acontece cuando se persigue un fin superior (el conocimiento, la justicia, la belleza) y se trata de deliberar juntos acerca de la mejor manera de materializarlo.

En un famoso trabajo, Cornelius Castoriadis (1978: 365-366) distinguió dos maneras de concebir los bienes públicos: unos son susceptibles de división mientras que en otros solo se puede participar. Un mismo bien puede recibir dos tipos de tratamiento: podemos considerar que la tierra merece dividirse o que sería mejor utilizarla colectivamente; con el objetivo de evitar los celos y promover el cuidado colectivo sobre los niños, las relaciones de pareja, en *La República* de Platón, sólo podrían participarse, nunca acapararse de manera exclusiva. Las tres modalidades de concepción de la acción política (reparto equitativo, negociación y deliberación racional) parten de un supuesto implícito de qué tipo de bien es tal actividad, es decir, actúan o bien considerando que los bienes públicos pueden repartirse (según los derechos de cada cual o

del poder que enarbole y se imponga: son los modelos de “reparto equitativo” y de “negociación”) o bien que sólo cabe participar en ellos como actividad cuyo fin se encuentra en sí misma. Aristóteles sostenía que la democracia consiste en aprender a ser gobernado ejerciendo el gobierno y su conocida formulación ayuda a comprender en qué consiste una actividad autotélica, cuyo objetivo es su mero desempeño: participar en el gobierno es la condición de la formación de una personalidad democrática, pues solo gracias a ella se desarrollan competencias para ejercer el poder en democracia tanto como para juzgar el de otros en cuanto ciudadano. En tal caso, puede considerarse el “diálogo político como un fin último, esto es, como un valor social en sí mismo, que no como un medio para la consecución de otros fines” (Muguerza, 1989: 261). La deliberación política es el lugar en el que se forma la voluntad de quien persigue, en cuanto participante democrático, un bien superior a sus preferencias –por lo cual asume que puede modificarlas– o a sus componendas con los demás –con lo que reconoce que no son legítimas si degradan la deliberación–. Y ese bien superior no necesita ser el bien de un Estado o el de la nación o el de la comunidad de naciones: puede ser el de una modesta asociación de padres y madres de alumnos o el de una asociación de vecinos. La clave es que se trata de un bien del que no cabe apropiarse, sino en el que se participa dentro de una fraternidad común –la cual, como es evidente, no excluye los conflictos y hasta los antagonismos–.

LA DELIBERACIÓN Y LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Si las distinciones son correctas, sabemos, por un lado, que la deliberación no debe pensarse según modelos demasiado excluyentes y, en segundo lugar, también sabemos que, pese a todo, existen espacios en los que se delibera aunque pueden ser colonizados por el chalaneo o la violencia disfrazada de política. Un programa de democracia radical debería darnos instrumentos para promover lo primero y para detectar cuando sucede lo segundo. Además no puede centrarse exclusivamente en los diseños de los cuerpos políticos sin olvidar las desigualdades que condicionan el acceso y el desempeño de estos. Del marxismo, con Muguerza, debe mantenerse la idea de que luchar contra la enajenación política necesita hacerse sin olvidar cómo a ésta la condiciona la desigualdad económica.

La salida marxista habitual al problema consistió en promover el fin de la segunda para así ayudar a que acabase la primera. Una vez que todos los explotados sean ciudadanos, entonces podrá ejercerse la más radical de las democracias, donde las cocineras gobernarán el Estado. Cabe considerar, sin embargo, que la democracia política es, ya se refirió, un fin en sí mismo y que su

ejercicio contiene en sí mismo herramientas fundamentales para alcanzar la justicia social. Cuál es la contribución de cada uno al conjunto social, si merece o no lo que recibe (o merece más) y qué es lo que necesita depende siempre de discusiones políticas. Éstas se orientan en función del modelo de individuos que se promueve y de qué en él se considera que debe ser igual a sus semejantes y en qué mejor tratado y en qué proporción (Castoriadis, 1978).

Por tanto, un aspecto central de cualquier compromiso político consiste en diseñar asambleas capaces de hacer frente a su colonización por la razón instrumental —en términos de Muguerza— o, y los términos son de Urfalino, en que las decisiones políticas no se transformen en exclusiva negociación o reparto entre quienes se reconocen iguales. Reconozco como asambleas aquellas reuniones (de diverso alcance institucional y número de componentes) en las cuales los participantes deliberan con vistas a determinar un curso de la acción. Esa deliberación puede o no encontrarse encorsetada por reglas más o menos amplias de acceso (edad, conocimiento, acreditaciones diversas) y esas reglas pueden ser explícitas (no participe nadie que no sea catedrático...) o implícitas (quien no pertenezca a partido alguno y no sea millonario tiene muy difícil lograr un escaño en el Congreso de los Diputados, aunque formalmente puede). Internamente, esas asambleas democráticas se encuentran también jerarquizadas por dinámicas de hecho (alguien es mejor orador, disfruta de mayor carisma, mayor conocimiento o mayor arrojo en el debate) y, a veces, de derecho (así cuando una asamblea de menor nivel político requiere el consentimiento de otra asamblea de mayor nivel). A lo largo de la historia, esas asambleas deliberativas, y dado que alcanzado un cierto umbral de participantes la deliberación resulta imposible, se han compuesto de dos maneras, siempre a partir de un censo de personas consideradas competentes: seleccionando por sorteo a sus miembros, seleccionándolos a partir del voto o recurriendo a ambos procedimientos.

BIBLIOGRAFÍA

- Castoriadis, Cornelius (1978): “Valeur, égalité, justice, politique, de Marx à Aristote et d’Aristote à nous”, *Les carrefours du labyrinthe I*, París, Seuil.
- Muguerza, Javier (1989): *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la razón, la ética y el diálogo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Urfalino, Philippe (2013): *Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

Observaciones muguerzianas sobre metafilosofía

Muguerzian remarks on metaphilosophy

EFRAÍN LAZOS

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

RESUMEN. Este es un ensayo de metafilosofía a partir de las aportaciones de Javier Muguerza desde la filosofía escrita en lengua española. Se inspira fundamentalmente en *De in consolatione philosophiae*. Su apuesta principal es en favor del pluralismo y en contra del monoteísmo filosóficos.

Palabras clave: monoteísmo filosófico; pluralismo filosófico; fragmentación; consenso; disenso.

ABSTRACT. This is an essay on metaphilosophy from Javier Muguerza's contributions to philosophy written in Spanish language. It is inspired by Muguerza's *De in consolatione philosophiae*. Its main proposal is in favor of pluralism and against philosophical monotheism.

Key words: philosophical monotheism; philosophical pluralism; fragmentation; consensus; dissent.

I

Una de las grandes lecciones de Javier Muguerza para la lectura de los filósofos clásicos es que hay una frontera de comprensión allende la cual la interpretación de la filosofía de un autor comienza a depender de la clase de hombre que el intérprete es. Muguerza arroja esta perla fichtean, para la desazón de la historia hagiográfica de la filosofía, a propósito de la proclamación de fe humanista que hiciera, en nombre de Kant, un intérprete español de la doctrina del bien supremo. Según este intérprete, la Humanidad (con mayúsculas) *se merece* que exista Dios. “Alguien más propendiente al pesimismo antropológico –advierte Muguerza– sostendría acaso que, a juzgar por sus actos, lo que los humanos se merecen es que exista el infierno”. Y lo que agrega es sumamente revelador de la clase de hombre que es Muguerza: “Por lo que a mí respecta, tengo tan poco claro que nos merezcamos tal cosa como que nos merezcamos su contraria; y he de confesar que la discusión en torno al humanismo ha sido siempre una de las que más perplejidades me suscita.”¹

¹ “Las razones de Kant”, en Muguerza 1990, p. 610.

II

Hacer filosofía desde la perplejidad. Con los ejemplos de la tiranía y la tempestad Aristóteles marca una distinción entre dos clases de actos ejecutados por la fuerza.² En el primero, un tirano nos obliga a hacer algo deshonroso, habiendo secuestrado a nuestros padres o a nuestros hijos; en el segundo, somos marinos y el temporal nos obliga a soltar la carga al mar. Ante las tiranías, grandes, pequeñas, embozadas o abiertas, habrá algo qué hacer; frente a las tempestades, poco o nada puede hacerse. Es tentador decir que la vida humana transcurre entre tiranías y tempestades. Sucumbir a esa tentación es quizás aceptar que nuestras vidas suelen ser una mezcla de la violencia y el sacrificio. Si sucumbiéramos, incurriríamos en el pesimismo antropológico ante las tiranías y en el pesimismo cósmico ante las tempestades. Pero, desde la perplejidad, ni el optimismo ni el pesimismo en sus variedades son puntos de llegada, sino, acaso, puntos provisionales de partida.

III

Partir, en filosofía, de la perplejidad, como lo hiciera la tradición griega del *thauma* y como lo hicieran a su modo quienes hasta anteayer eran los maestros del pensamiento, requiere, casi irremediablemente, embarcar la nave de la metafilosofía. Es una nave un tanto estrecha, pues las exigencias estrictas de la producción filosófica estandarizada dejan poco, muy poco espacio para que los hacedores de la filosofía contemporánea se atrevan a preguntarse por la naturaleza y sentido de lo que hacen. La barca metafilosófica de Muguerza es, por contraste, muy amplia. En muchas de sus obras publicadas hay, al menos, un gesto al pasar que orienta al lector en esa dirección. El trabajo en el que Muguerza acomete centralmente la reflexión sobre la filosofía es *De inconsolatione philosophiae*. Esta fue, ciertamente, una entrada peculiar en el *Diccionario de filosofía contemporánea* que editara en la década del setenta del siglo pasado Miguel Ángel Quintanilla, a propósito del cual redactó Muguerza este espléndido ensayo-diálogo-ensueño metafilosófico.

IV

Se gana poca cosa diciendo que la metafilosofía es una reflexión sobre la naturaleza y sentido de la filosofía. Como a menudo, y aquí sigo también las lecciones muguerzianas, se impone un cierto tipo de cuidado con las palabras. El

² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, libro iii. versión española y notas de Antonio Gómez Robledo,

tipo de cuidado que no sólo está atento y expectante frente a cómo pueda entenderse mejor lo dicho, en ese mero tono impersonal, sino a cómo segundas personas concretas, quienes nos importan y viven –al menos en el pensamiento– entre nosotros, puedan entendernos y, si tenemos éxito, disenter de nosotros de la mejor manera.

No se trata de negar, ¿o sí?, que la filosofía tenga una naturaleza y un sentido; pero, como es evidente, uno tendría que leer o escuchar un poco más antes de asentir o disenter. Si por “naturaleza de la filosofía” entendemos algo así como una esencia cristalina –aquello en virtud de lo cual llamamos de la misma manera a la inmensa variedad de lo que es y ha sido la filosofía (como la conocemos en este vigésimo primer siglo de la cuenta cristiana); si *esa* fuese la interrogación metafilosófica, digo, es casi seguro que estaríamos perdiendo nuestro tiempo. Pero he aquí ya una pregunta metafilosófica que, a buen seguro, vale la pena pensar: ¿Ante el dato de la diversidad y la fragmentación de la producción filosófica en la segunda década del siglo veintiuno, ¿vale hablar, propiamente, de algo así como la filosofía contemporánea? Me explico. Se trata de constatar dos fenómenos (¿sociológicos?) coincidentes en la producción filosófica de estos días: la hiperespecialización, por un lado, y el crecimiento exponencial de publicaciones en todas las ramas y campos filosóficos, por otro. Ambos fenómenos, además, se encuentran en diversos ámbitos lingüísticos y culturales de la producción y la comunicación de obras filosóficas –artículos, ensayos, libros con aspiraciones de originalidad; no se restringen, por ejemplo, al ámbito anglosajón (con sus propias diversidades y tensiones), ni al ámbito iberoamericano (con sus propias peculiaridades y dificultades históricas para la circulación de las ideas). Es evidente que nos encontramos ante una fragmentación exacerbada de la práctica filosófica –una fragmentación que no obedece a la esperable división del trabajo entre especialistas.

V

Paso atrás: la afición a las metáforas filosóficas. Si bien no debemos pensar que hay un único hilo (o un único grupo de hilos) que recorre toda la cuerda, eso no significa que los distintos hilos no conformen una cuerda. Analogías metafilosóficas: si bien no hay porqué pensar que hay una sólo característica de la filosofía (e.g., su omniabarcante generalidad, su impostada profundidad, su utopía de claridad total) que la recorra por entero, eso no significa que no haya tal cosa como la filosofía. Esto no sólo es un buen deseo sino también una verdad conceptual o, si se quiere, metafísica: diversidad no equivale a fragmentación. Hay un nombre para la diversidad no fragmentaria: pluralidad. Sería bueno, y también edificante, poder anunciar a las nuevas generaciones que la filosofía es, por naturaleza, plu-

ral. No obstante, introduzcamos en la conversación tres elementos: primero, un experimento del pensamiento (asistido por cierta sociología espontánea) consistente en preguntarse: ¿y qué si, en lugar de pluralidad, lo que hay es fragmentación? Segundo: el factor tiempo. Una cuerda exhibe sobre todo continuidades y discontinuidades sincrónicas. De un texto y una noción filosóficas lo que saltan son las continuidades y discontinuidades (retóricas, argumentales) diacrónicas. (La noción de *connato* de la Ética de Spinoza, por poner un ejemplo a la mano, leída en el contexto francés, resulta harto distinta que leerla desde los ámbitos anglosajones después de la más reciente vuelta a los temas clásicos de la metafísica –fundamentación, determinación, dependencia.) El tercer elemento: el riesgo permanente de monoteísmo filosófico.

VI

El monoteísmo filosófico puede identificarse con la concepción mosaica de la filosofía. Se cuenta que Moisés liberó a los judíos de Egipto a cambio de su compromiso con ciertas tablas de la ley, o mandamientos, entre las cuales se encuentra la prohibición de adorar otros dioses. Para la concepción mosaica, uno no sólo tiene que adoptar un dios determinado, sino que, además, tiene que evitar acercarse a cualquier otro, ya no digamos adorar en el templo de otro; ciertos nombres y ciertas compañías son tabú. Hay, como es evidente, una fuerte carga de violencia excluyente en el monoteísmo. Llámese mosaica aquella concepción metafilosófica según la cual hay una sola filosofía o una clase de filosofía que es la correcta –la que *vale la pena*, la que tiene *realmente* méritos.

Muguerza recoge el problema del monoteísmo filosófico en la conversación con la *persona* Filosofía que da inicio a *De inconsolatione philosophicae*. (Por cierto, qué nos dice, hoy, Muguerza, con esta personificación: de la indumentaria del personaje, de su talante, sus creencias y aspiraciones...). La *persona* Filosofía inquiere sobre la secta a la que pertenece el malagueño ensoñecido, la de “los analíticos” –acaso por su tesis doctoral sobre Frege. Que el interlocutor –el propio Muguerza– se muestre perplejo dice ya mucho. Dice, por ejemplo, que duda concebirse a sí mismo como “analítico”; y también, acaso, que se da cuenta de que el clasificativo es bastante limitado. No hay tal cosa como la filosofía analítica, del mismo modo como no hay tal cosa como la filosofía continental, ni como el post-kantismo, ni como el neo-estructuralismo, el neo-tomismo, etc.

VII

Esto es ya un gesto, al menos un gesto, ante el monoteísmo filosófico. Y digo “ante” el monoteísmo, para no decir “frente”, porque la alternativa, la distin-

ción que hace la diferencia, no está en el *politeísmo*. No obstante, si hemos de tener dioses, vale más ser politeísta.

Nótese que el monoteísta puede conceder que el cordón ha tenido muchos hilos, e incluso reconocer algunas figuras de la historia filosófica como fuentes o padres fundadores. Lo crucial es que la historia que cuenta el monoteísmo filosófico de sí mismo suele ser autocomplaciente: el pasado, si sirve para algo, si es una fuente de comprensión, si presta grandes argumentos o grandes errores, es porque desemboca en un solo dios verdadero, en una teoría, o sea, un grupo más o menos compacto de autores que se citan mutuamente (y que generalmente han estado o pasado por las mismas escuelas). A veces, al proceso que llega hasta ese pretendido consenso contemporáneo se le llama progreso. Y en esa historia, además, más allá, o más acá de esa teoría, lo que nos espera es o bien el balbuceo de quien aún no puede decir nada, o bien la ininteligibilidad de quien ha dicho demasiado.

VIII

El politeísmo no es plenamente opuesto al monoteísmo. Éste puede conceder que hay otros dioses, y por lo tanto que *hay* varios dioses, pero lo que afirma es que sólo uno de ellos es el verdadero. (Por eso no es plenamente tautológico decir que sólo Dios es Dios, como podría serlo que dios es dios). El politeísmo no sólo acepta que hay otros dioses, sino que además está contento con ello. El más alto valor filosófico, si se quiere hablar así, se dice de muchas maneras y de muchas cosas. No hay un solo modo de pensar que tenga, de suyo, mayor autoridad, mayor interés e importancia filosóficos. ¿Es ésto un sinsentido, un mero marearse con palabras? Ya. Como si los problemas filosóficos pudieran aislarse *in vitro* o cultivarse en una aséptica probeta –nada que ver con el resto de la cultura (o sólo con uno de sus aspectos, e.g., la religión, la ciencia o el arte), de la historia ni del proceso político y social del cual lo filosófico es, acaso renuientemente, una parte.

En el politeísmo puede haber, ciertamente, riesgos. Uno de ellos podría ser la falta de fidelidad a una teoría, la infidelidad o de plano la promiscuidad. Bien mirada, no obstante, la promiscuidad filosófica es un riesgo sólo para quien tiene una concepción sacramental de la filosofía. Y además, ¿está acaso tan determinado ese grupo de convicciones, tradiciones y proyecciones comunes que llamamos las teorías filosóficas como para poder excluir otras teorías que intersectan y compiten? Como una observación diagnóstica, podría decirse que el acento filosófico en el consenso contemporáneo –lo que sea que signifique eso– tiende a ser autocomplaciente con su propia tradición, con lo cual los sesgos históricos de esa tradición se mantienen incólumes a pesar de mutar de piel cada

mañana. Esto se puede decir, por ejemplo, tanto de la tradición kantiana y sus varias derivas como de la tradición aristotélico-tomista y sus derivas.

IX

El monoteísmo está alimentado por el afán de consenso, pero es el disenso lo que alimenta al politeísmo. Esto sugiere que ambos se necesitan mutuamente: no tiene sentido buscar consenso si no hay disenso, y sólo parece tener sentido disentir si hay algún consenso que romper. Cabe, por tanto, sospechar de las idealizaciones del consenso tanto como de las del disenso, como si cualquier de ellos pudiera darse efectivamente sin el otro. Tales idealizaciones —esto sería parte del diagnóstico— alimentan y desembocan en ciertos vértigos intelectuales cuyo resultado es que lo que efectivamente son prácticas humanas complejas —esas especiales prácticas humanas que conllevan dar y recibir razones para nuestras creencias y acciones— resultan ser entidades abstractas que se pueden intercambiar para llenar los vacíos de la metafilosofía. Este es el vicio de la torre de marfil de la filosofía, que comparten tanto monoteístas como politeístas. Ni el consenso ni el disenso existen en estado puro, y lo que es más, ambos parecen implicarse mutuamente.

X

Para Muguerza el disenso es imperativo —no solamente en la filosofía, también y sobre todo en la vida comunitaria. Si al politeísmo filosófico le es esencial el disenso, ¿no es Muguerza, acaso, un politeísta, alguien que adora muchos dioses? Bien puede parecerlo, dada una cierta tendencia a lo que podría ser calificado como heterodoxia filosófica. No obstante, el acento que él coloca en el disenso a lo largo de su obra no es una fórmula para crear realidades artificiales llamadas teorías filosóficas, sino una apuesta por la posibilidad de diálogo entre diferentes tradiciones y entre diferentes modos de pensar. Así, en la mejor tradición socrática, los personajes muguerzianos de Filómero, Holarco y Enudétero no son idealizaciones y, por ello, deformaciones de ciertas tradiciones filosóficas, sino que representan auténticos *modos de pensar*. Así, lo importante es que, para Muguerza, es posible imaginar un diálogo socrático entre distintos modos de pensar filosófico. Esto es —sigue siendo— algo totalmente inusitado en la metafilosofía. Normalmente, y para evocar de nuevo al gran Fichte, el tipo de metafilosofía que uno adopte dependerá del tipo de filósofo que uno es. Para Muguerza, esto no es así. Que el diálogo —en el sentido de debate crítico— se dé al interior de un modo de pensar filosófico no es ninguna sorpresa: es de ello de lo que se nutre fundamentalmente una tradición viva. Pero que el diálogo sea posible y que se dé entre modos de pensar *di-*

ferentes, eso es sorpresa. *De in consolatione philosophiae* contiene la puesta en escena socrática en la que es posible el debate crítico y en la que aparece la filosofía –su sentido, su historicidad– como tema central. Es patente que la superación de la fragmentación en la práctica filosófica contemporánea penderá de debates críticos como los escenificados por Muguerza en esta obra (entre lo que laxamente y en su momento se podían llamar la filosofía analítica, el historicismo hegeliano-marxista y el postestructuralismo) dependerá, en muy buena medida. El mero imaginar un escenario en el que esto es posible es, sin duda, una aportación señera de Muguerza a la metafilosofía futura.

XI

Un modo de pensar en filosofía no es un conjunto de tesis generales o, si se quiere, de proposiciones inferencialmente vinculadas; es más bien algo similar a un estilo de pintura. Tiene que ver, por un lado, con la mirada, o con una cierta costumbre de mirada, y también, por otro lado, con un aprendizaje activo de técnicas y códigos, una rutina que se repite de modo más o menos elemental en los primeros pasos y que se repite de modo infinitamente complejo en los pasos más avanzados. Este carácter rutinario, acaso incluso ritualista, de los modos de pensar es importante; es el piso sobre el que puede adquirir altura un cierto trabajo colectivo cotidiano. Ciertamente es que el trabajo colectivo, en sus múltiples formas y posibilidades, se nutre siempre del estudio y el trabajo individuales; y también es cierto que, de cuando en cuando, las personas deben hacerse preguntas tales como: ¿hacia dónde vamos? ¿de dónde venimos? ¿quiénes somos? Independientemente de la respuesta que pueda darse a interrogantes de este estilo, lo importante es que sólo cuando ellas se han planteado y articulado puede haber tal cosa como un modo de pensar filosófico. Es por eso que la diversidad de modos de pensar no debe identificarse con el sectarismo. Aunque las sectas filosóficas no son como cualquier secta, comparten un cierto fanatismo. Para ser miembro de una secta uno debe probar su disposición y capacidad para no hacerse preguntas sobre el origen, el sentido, la identidad; uno debe, en pocas palabras, olvidar su circunstancia. Por lo demás, entre la genuflexión constante de los recién iniciados y las gesticulaciones de los sacerdotes supremos, el sectarismo en la filosofía contemporánea se torna más patente –y más patético– cuanto más periféricos son los practicantes.

XII

La figura de Sócrates en el diálogo metafilosófico de Muguerza ameritaría más de un comentario. Es un Sócrates retirado en una especie de limbo, quien con-

versa con los jóvenes y recién llegados practicantes. El diálogo incorpora un elemento de temporalidad. Muguerza hace aquí un ejercicio de imaginación filosófica: qué pasaría si alguien como Sócrates se pone hoy a conversar con unos filósofos –un fregueano, un hegeliano y un nietzscheano– recién egresados de sus respectivas escuelas sobre la naturaleza y el sentido de su propia práctica. (No ha de suponerse que estas sustantivaciones y personificaciones están absolutamente delineadas, ni, de nuevo, hay que tomarlas como idealizaciones). Alguien como Sócrates, o Sócrates en el mundo de los medio vivos (con capacidad de conversar) y medio muertos (sin preocupaciones mundanas). No es el Sócrates platónico, sino uno necesariamente moderno, cercano al escepticismo, y habiendo sentido el desplazamiento de la filosofía del centro de la cultura y de la vida intelectual –en la medida en la que aún hay tal cosa como cultura y la vida intelectual de los pueblos. En esto, la metafilosofía de Muguerza es politeísta, pero supera al politeísmo sin más, en la medida en que propone no sólo la coexistencia entre modos de pensar diversos, incluso radicalmente diversos, sino que su necesaria interacción articulada.

El Sócrates de Muguerza asume la contingencia y la fragilidad de las razones y, antes de vencer o convencer, busca entender. El disenso genuino se basa en la comprensión; por ello, el imperativo del disenso es también un imperativo hermenéutico. Para decirlo brevemente: el Sócrates muguerciano, y la puesta en escena que supone, representan la posibilidad de comprender y disentir de cualquier autocomprensión filosófica dada. Esta lección muguerciana con Sócrates es de un alcance mayúsculo: en filosofía, como en la vida, hemos de resistir la imposición –y la tentación de imponer– la última palabra. Ninguna teoría o modo de pensar es el supremo; todo argumento está llamado a exhibir flancos cuestionables; para cada tesis hay un serie de tesis divergentes e incluso antitéticas; y para cada clarificación habrá aspectos que permanecen irremediabilmente en la oscuridad.

XIII

Es notorio que la presencia de Filosofía –el personaje– en *De Inconsolatione* pertenece a lo penumbral. Por más que ella tenga una vida propia, sus contornos no están nunca del todo delineados y hay muchas de sus propiedades que permanecen indeterminadas; su verdadera edad, por ejemplo. Su vestimenta revela el paso de los años y, sobre todo, el afán de sus adoradores tanto como de sus presuntos enterradores por deshacerse de ella. Pero, como dice Muguerza, la filosofía no está ni consumida ni consumada. A pesar de toda esta indeterminación, hay dos rasgos de su apariencia que están claros: el adorno que porta al pecho y que lleva las letras griegas *Theta* y *Phi*, de *theoria* y *praxis*. Am-

bas, en la narrativa muguerziana, son dos extremos unidos por una delgada y fina cadena. Efectivamente, en la conexión entre la teoría y la práctica se encuentra una de las claves de muchas interrogantes metafilosóficas. Se trata, entre otras cosas, de un recordatorio de lo que solía ser la filosofía antes de convertirse en una profesión estandarizada, es decir, una maestra de vida. En un sentido profundo, revisar críticamente las propias creencias y las de la tribu no puede realizarse –tornarse real– sin la revisión crítica de las propias acciones y de las instituciones epistémicas y morales de la tribu. Esto no nos asegura congruencia del decir con el hacer y mucho menos con el sentir. Pero es un paso hacia ella. Como alguna vez escribiera el historiador Eduard Gibbon, sólo la filosofía, con su mano suave, puede librarnos del fanatismo.

XIV

¿Cómo podría la conexión entre la teoría y la práctica ser una clave para desmontar los monoteísmos filosóficos? El monoteísmo filosófico quiere hacernos pasar un modo de pensar determinado como el único que vale la pena, el único donde se encuentra valor. Pero, si lo que hemos venido sugiriendo es correcto, los modos de pensar son también modos de vivir. No se trata de adoptar una tesis doctrinal –por ejemplo, aquella según la cual las creencias y las acciones están indisolublemente atadas– sino de reconocer que los modos de pensar filosóficos no son meros cuerpos teóricos en competencia, aislados e independientes del resto de la cultura y de la vida social, sino prácticas epistémicas peculiares, que guardan entre sí afinidades y diferencias, y que están sujetas a revisión crítica tanto por factores internos como por factores externos. Superar el monoteísmo, en suma, significa reconocer, desde dentro, que el valor filosófico no es propiedad exclusiva de un modo de pensar; que el valor rebasa y rebosa el cáliz de nuestras costumbres e instituciones epistémicas. Ello no requerirá abandonar el propio modo de pensar; tampoco requerirá, por imposible, de alguna imparcialidad aséptica propia de la objetividad total. Requerirá en cambio del ejercicio de una cierta capacidad para la prudencia; aquella que los antiguos llamaban *frónesis* y que un célebre moderno llamó poder de juzgar. Es tal ejercicio –siempre enmarcado en circunstancias determinadas– lo que permite discernir, de caso en caso, la paja del oro tanto en lo propio como en lo ajeno. Asimilando además la gran lección metafilosófica de Muguerza, podríamos decir que las circunstancias de la prudencia son siempre las del diálogo socrático. Es por ello que, desde la perplejidad, Muguerza nunca sucumbe frente a pesimismo ni ante optimismo, sean ellos antropológicos o cósmicos. Y esto, a su vez, es revelador de la clase de persona que él es.

XV

Esta ha sido una reflexión metafilosófica de la mano del más reciente filósofo clásico español. El autor de este escrito no quiere adjudicar todas las ideas metafilosóficas aquí vertidas a Javier Muguerza. Sea porque las ideas cambian, sea porque la comprensión es siempre parcial, es muy posible (incluso deseable) que él, de hecho, no concuerde con todas. No obstante, espero haber encontrado el *estilo* del filósofo malagueño, capaz de moverse entre modos de pensar diversos. Por sobre todo, lo que he pretendido aquí es articular, con los escabrosos asuntos de la metafilosofía, la fuerza del ejemplo de Javier Muguerza.

BIBLIOGRAFÍA

Muguerza, J. 1990 *Desde la perplejidad*, México: FCE.

Aristóteles, *Ética nicomaquea*, versión española y notas de Antonio Gómez Robledo, México: UNAM, 1983.

El feminismo a la luz de la Tradición Moderna

Feminism in the light of the Modern Tradition

AMELIA VALCÁRCEL

UNED, Madrid

RESUMEN. El presente artículo recuerda el papel de Javier Muguerza en la consolidación del feminismo filosófico español, así como las novedades en la cronología que éste ha introducido, especialmente el estudio del Feminismo Ilustrado.

ABSTRACT. The present text reminds the relevance of J. Muguerza in the birth of Spanish philosophical feminism and too the contribution of this to the chronological understanding of feminist tradition among Modern Thinking because of its illuminist roots.

Palabras clave: Feminismo; Ilustración.

Key words: Feminism; Enlightenment.

Una de las cosas que indudablemente hizo Javier Muguerza fue prestar amparo, en los últimos años setenta y todos los ochenta del siglo que hemos dejado atrás, al naciente feminismo filosófico español. En su haber ha de anotarse la discreta promoción a cátedras y titularidades de más de una de sus figuras. Resultado indirecto de ello fue la creación del Seminario "Feminismo e Ilustración" en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. El Seminario, que duró casi una década sin interrupciones, estuvo dirigido por la Dra. Celia Amorós.

Si bien Javier Muguerza solía comentar que apoyaba al feminismo por "su interés de corazón en todas las causas perdidas", lo cierto es que el trabajo continuado de ese Seminario, hoy ya desaparecido, permitió un conocimiento de campo enorme e inusual. De repente advino una geografía completamente desconocida que hubo que explorar y de cuyo control se derivó una exactitud antes desconocida en la relación del feminismo con la Historia General de las Ideas Modernas. Siguió Muguerza ofreciendo su amparo cuando el Seminario se dobló con sucesivos Proyectos de Investigación que se realizaron en el Instituto de Filosofía del CSIC; ambos, Seminario y Proyectos, fueron de la mano. Unos para encajar los datos históricos en un nuevo cuadro general de sentido y otros para abordar con conceptos afinados los debates propios del presente.

Aquel trabajo inmenso y admirable se debió sobre todo al tesón y capacidad sumativa de Celia Amorós, maestra indiscutible de la filosofía española y filósofa con una capacidad ontológica asombrosa. Pero no conviene ni sería justo borrar el pronunciado papel de padrino que Muguerza asumió, quizá con más garbo galante que otra cosa, para hacerlo posible y darle espacio.

*EL CAMBIO DE PERSPECTIVA:
FEMINISMO E ILUSTRACIÓN. PRIMERA OLA*

El feminismo es una de las tradiciones políticas de la Modernidad. Es firme, estable y antigua. Tiene más de trescientos años a su espalda y ha sido la idea impulsora de la mayoría de las transformaciones sociales de calado que Occidente presenta. Sucede que la jerarquía masculina es una invariante antropológica presente en todo el planeta. Quienes imaginaron la democracia como forma verosímil de gobierno no vieron la necesidad de abolirla. La mayoría de los autores clásicos de la teoría política moderna compartían que se podía cambiar casi todo pero que eso no era necesario tocarlo. Señalar esta desigualdad inmemorial y desfundamentarla fue la tarea que el feminismo se impuso. No ha resultado fácil. Habérselas con una invariante antropológica no es una deconstrucción sencilla.

El feminismo se presentó como un racionalismo polémico primero, en conatadas obras del pensamiento barroco, y como un hijo no querido de la Ilustración en el Siglo de las Luces. Acaece en las sociedades que han asumido al menos parte de las ideas ilustradas y tiende a difundirse fuera de ellas a la menor oportunidad. De él nos son conocidas sus agendas, sus etapas, sus vanguardias, sus ideas impulsoras y sus consecuencias impremeditadas. Ha tenido, por el momento, tres grandes olas: Feminismo Ilustrado, que abarcó la totalidad el siglo XVIII, el Feminismo Sufragista que tomó forma en la Declaración de Seneca en 1848 y se mantuvo vigente hasta 1948 y, por último, el Feminismo Contemporáneo en cuya geografía nos movemos.

Digamos que la convivencia filosófica española, durante la dictadura, pero incluso antes, no estuvo marcada por el estudio de las ideas ilustradas. La propia ilustración española, siempre se ha dicho y su razón hay, no fue fuerte, o mejor, una de las fuertes ilustraciones europeas, sino que cumplió su papel dentro de un orden político poco amante de los sobresaltos. El interés histórico, moral y político por la Ilustración advino con la democracia. Decir que las obras sobre la Ilustración se multiplicaron sería una exageración auténtica: Simplemente nos comenzamos a preguntar por ella. Y desde el feminismo... más.

En 1979 se celebraba en Murcia el habitual congreso, en primavera, de Filósofos Jóvenes. Ni que decir tiene que aquellos Congresos carecían de cual-

quier oficialidad. Simplemente centenares de personas, estudiantes y profesores, alguna gente curiosa también, acudían por el tema en sí y porque en ellos latía el núcleo más vital del tiempo. En aquel congreso siempre se determinaba el tema del siguiente. Y, por primera vez, el más votado fue “Ilustración”. Como pareciera a los presentes que necesitaba apuntalarse el significado, se lo redondeó con el título “XVIII Congreso Español de Filósofos Jóvenes Ilustración: Progreso y Sociedad”, título que dejó contento a todo el mundo porque aseguraba a cada quien que podría tratar, bajo tan general enunciado, todos los temas políticos calientes por los que realmente la gente se interesara.

Fui en ése de Murcia elegida Vicepresidenta, y era la segunda en serlo. Lo había sido Amorós en Oviedo en 1975, lo que implicaba poco asunto de relumbrón y cierto trabajo: organizar el siguiente, que se celebró en Córdoba, y presidir el que lo continuara, que fue en Santiago. La elección era a mano alzada y perfectamente exenta de formalidades. Recuerdo el momento. Tema, la Ilustración. Vicepresidenta.. yo. Presidía quien fuera vice en la elección del siguiente. Creo que era Gabriel Bello.

Ilustración, al fin. Así que en mis pocas funciones, contribuí a elegir ponentes y también, lo que era bastante más libre, a encargar seminarios. Uno resultó el más novedoso: “Feminismo e Ilustración”. Su título era bastante más abstruso y complicado, pero en eso venía a resumirse: que si el feminismo siempre existía en momentos ilustrados y que si el propio feminismo siempre denotaba la aparición de una fase sociohistórica ilustrada. Se lo encargué a Oliva Blanco. De ello escribiré más tarde.

La ponencia inaugural de aquel congreso de Córdoba, que resultó óptima, la impartió Carlos García Gual. Por primera vez se oyó en España la tesis que había sido de Guthrie: Que la del siglo XVIII no había sido la primera Ilustración, sino que había que contar con la Sofística para encontrar verdaderamente al primer proceso de Ilustración del que teníamos noticia. Quien más quien menos habló de la Ilustración en su sentido propio, recuerdo por ejemplo la ponencia de Carmen Iglesias; otros prefirieron salir por frankfurtianas, o sea, por los denuestos adornianos, lo que no tenía mucha prudencia en un país tan escaso en Luces como el nuestro, pero proporcionaba su crédito. A más que la joven filosofía estaba muy marcada por aquellas aficiones que lo eran del trabajo editorial del cura Aguirre... y del clero culto en general.

Entre unas y otras se fue desarrollando el Congreso con buen hacer... excepto en el caso del seminario que había tenido la osadía de llevar en el título la palabra “feminismo”. Aunque allí se hablaba casi estrictamente de historia de las ideas, no fue posible evitar a la pareja que compareció todas las tardes con un par de criaturas sueltas y obviamente poco o nada educadas. Nunca hubieran osado llevarlas a otro, pero es que el feminismo da para esas licencias.

O sea, que había que sobreponerse a los gritos y carreras de los infantes mientras se intentaba conocer la entidad verdadera de la Ilustración española y si en ella había comparecido o no un pensamiento que cupiera llamar propiamente feminista. Era casi insoportable, porque el estudio es un tanto incompatible con la rueda, pero del todo con los gritos infantiles. Para agravar el ambiente, no menos de nueve muchachitos, algo pasados de alcohol y dirigidos por el catedrático Reguera, irrumpían cuando lo tenían a bien en el aula, se sentaban, hacían ruidos, pedorretas, se reían. Todo bajo la batuta de Reguera, que les animaba y alababa las gracias. Ya vimos pues y claramente que esto del feminismo filosófico no iba a ser fácil. Nos sobrepusimos como bien pudimos y plantamos aquel primer mojón.

De manera que mucha alegría tuvimos cuando Celia Amorós, que acababa de ganar su cátedra en la Universidad Complutense, decidió formar allí un Seminario de Feminismo e Ilustración que abarcara el curso completo. Sin niños, sin borrachines y sin colegas estupendos.

Aquel Seminario duró más de una década y se acompañó en varios de sus temas por también sucesivos Proyectos de Investigación. Fue espléndido. Tentativo en sus comienzos hubo que establecer primero el panorama. Cercano a su final contaba ya con una erudición ilustrada tan vasta que, simplemente las fotocopias de los textos originales manejados cada año, subían metro y medio del suelo. Algo nos fue quedando claro: La Ilustración era un movimiento y un mundo sin el cual el feminismo no podía entenderse. Entonces... ¿por qué no se hablaba de ello? Avanzo una hipótesis: Por la usual mezcla de desconocimiento y una pizca de mala voluntad. El desconocimiento era explicable: ya escribí hace pocas líneas que el pensamiento ilustrado había tenido sus años de silencio entre las ideas españolas. La mala voluntad, su pizca, consiste en no facilitar nunca las cosas y por más de un motivo; sirva de principal el no dar pan a perro ajeno. Los que sabían, sabían poco y lo poco que sabían se lo guardaban.

Sin embargo una década entera de estudio da para mucho. Permite establecer una filosofía de la historia más coherente y también una cronología bastante más precisa. Permite dar con los referentes polémicos de lo que, sin ellos, parecen ideas descolgadas del bajo continuo de la misoginia. Quiero decir que, si lo que se tiene es un selecto ramillete de pensamientos sueltos de la tradición misógina occidental, más que probablemente no les encontremos mayor sentido que el de pertenecer a ella y no haber decaído. Si obtenemos sus referentes polémicos... el asunto se aclara bastante.

Rousseau contra La Barre, Kant contra Hippel, Wollstonecraft contra Rousseau... la Ilustración comenzó a tomar vida y diversificarse. Fue magnífico asistir a aquel proceso de resurrección. La Revolución Francesa, el napoleonismo, las esperanzas truncadas, los clubes de mujeres, las agitadoras, las políticas, las

pensadoras...Era un siglo más el que, por ese trabajo, el feminismo adquiriría. Además de aclararse en sus marcos teóricos y prácticos. Jueves tras jueves a lo largo de una década no sólo nos fuimos llenando de datos, sino también cargando de razones. La historia de las ideas políticas comenzaba a adquirir allí su auténtica profundidad.

EL SUFRAGISMO. SEGUNDA OLA

El feminismo ilustrado fue polémico, casi limitado al mundo de la opinión culta, comprometió a vanguardias pequeñas aunque importantes. Su agenda era escasa. Consiguió apenas victorias. Abrió la puerta empero... Sin embargo el sufragismo se empeñó en victorias que podían conseguirse. Los derechos educativos, civiles y políticos de las mujeres formaron su núcleo duro de agenda. El feminismo ilustrado se movió en el contexto del antiguo régimen, pero el sufragismo tomó fuerza en las condiciones políticas liberales. De hecho el sufragismo alcanzó y venció la agenda más fuerte y decisiva, puesto que consiguió los derechos educativos, los derechos políticos y buena parte de los derechos civiles de las mujeres. Es su victoria todo lo que ahora tenemos y sus consecuciones forman el paisaje políticomoral en cuyo contexto nos movemos. Sin el cumplimiento de esa agenda y el esfuerzo de cien años del sufragismo, nuestro mundo no tendría el aspecto que hoy le conocemos. Ese movimiento fue el mayor éxito y la mayor innovación valorativa habida en nuestras sociedades occidentales.

Al feminismo de la gran segunda ola lo conocemos por el nombre de sufragismo, a causa de su énfasis en ganar los derechos políticos. Dentro de él, el papel de inglesas y americanas fue extraordinario: Ambos movimientos, a uno y otro lado del Atlántico, se constituyeron en referentes para toda nuestra área occidental y aun fuera de ella. Pero a la historia conforme, la canónica, todavía le falta asimilarlos. La historiadora B. Tuchman insinúa no comprender cómo el sufragismo fue posible. Escribe respecto del británico: “La guerra de los sexos se había desatado en el país. El movimiento de las sufragistas... provocó una curiosa fuente de odios entre los dos sexos... La guerra declarada se produjo casi inmediatamente después de la llegada de los liberales y tuvo por origen la negativa del gobierno a presentar un proyecto de ley de emancipación de la mujer... El extraño combate físico que originó la lucha de la mujer por el voto fue el fenómeno más asombroso de la era liberal”¹.

El sufragismo en efecto rompe esquemas. Produce incluso perplejidades, de ahí que sea imperioso conocerlo mejor. Asombró en su día y todavía asombra. Rápido,

¹ La torre del Orgullo, págs. 363, 393.

fuerte, internacional. Para iluminar el sufragismo anglosajón es casi imprescindible seguir la vida de una familia importante y peculiar, los Pankhurst. La madre, Emeline fue una líder indiscutible cuya voluntad política creó las nuevas condiciones del movimiento sufragista a partir de 1903. Pero sepamos también que entre 1913 y 1914 hubo más de mil sufragistas encarceladas en la Gran Bretaña². Añadamos que la fase más agitadora del movimiento sólo terminó cuando la Gran Guerra impuso sus propias condiciones. Sobre el sufragismo el siglo XX, el patriarcado del siglo XX intentó acumular una capa gruesa de olvido voluntario. Por querer levantarla, por darle su correcta dimensión, por el trabajo en ello empleado, a veces el feminismo ilustrado queda oculto.

En realidad una buena causa hay para que el feminismo ilustrado a menudo no figure como la primera ola que es: Fue casi exclusivamente europeo, con lo que su falta en uno de los grandes protagonistas del sufragismo, los Estados Unidos, no anima allí a su estudio. Lo cierto es que a veces prefieren pasar por fundadores y saltárselo. Comienzan su relato a menudo por el Sufragismo al que llaman entonces Primera Ola. No les importa acortar la tradición si con ello adquieren protagonismo y se ahorran un monto de estudio considerable. Sin embargo el sufragismo no se entiende sin el marco global de cambio que el pensamiento ilustrado colocó. Primero hubo de existir la posibilidad de abandonar la consideración religiosa o naturalista de la inevitabilidad del patriarcado. Hubo que levantar esa inmensa increencia y su subsiguiente polémica. Sólo después de ese enorme esfuerzo intelectual pudo aparecer la agenda sufragista como verosímil.

Y quizá para la ocultación del feminismo ilustrado convenga no desdeñar otra razón, en este caso de fondo: que los pensamientos de filogenia no ilustrada o las personas que en ellos se han criado no gustan de sus líneas maestras ni su claridad. Las tradiciones de pensamiento cuyo origen sea romántico evitarán la claridad ilustrada como espíritus nocturnos que son. Quienes pretenden advenir al feminismo sin considerar su base firmemente ilustrada a menudo lo pervierten; pero lo hacen sabiéndolo.

El feminismo sufragista, humanista por sí e ilustrado por herencia, tuvo, como se vió también su predecesor en la necesidad, tuvo digo, la necesidad de enfrentarse a su tiempo y tuvo que luchar para hacer valer los valores que éste decía defender. La gran Segunda Ola del feminismo tenía su fundamento también en el liberalismo, que era su nicho de nacimiento, pero no de acogida. Los valores liberales nunca eran lo bastante amplios como para alcanzar a las vidas de las mujeres. Tampoco, hay que decirlo, para mejorar las de la clase obrera, donde las mujeres eran también más de la mitad. Así que se encontró en dos tesituras, siempre contra la tradición, en pugna con lo actual y a favor

² Juan Sisinio Pérez Garzón, *Historia del Feminismo*, Catarata, Madrid, 2011, pág. 108.

de lo nuevo: se revolvía contra la hipocresía del liberalismo, pero lo hacía desde dos frentes entonces incompatibles: desde la propia tradición liberal y desde la socialista.

¿Por qué hablar de hipocresía? Porque resultaba manifiesta desde el momento en que se conocía por “sufragio universal” el derecho al voto de únicamente los varones, sin que se estuviera dispuesto a traspasar el foso de género. La primera petición formal del derecho pleno político para las mujeres fue presentada formalmente en las Casas del Parlamento por J. Stuart Mill el 20 de mayo de 1867³. Alcanzó 73 votos favorables y se le opusieron 196. Desde entonces existió una opinión positiva que se fue haciendo más fuerte, pero... que nunca era lo bastante fuerte. El feminismo se empeñó en un trabajo paciente de cambiar las mentalidades... poco a poco. Pero, como rezaba una pancarta sufragista americana, “Por el camino del poco a poco se llega al valle de nunca jamás”. Esa era la experiencia del movimiento cuando se produjo el cambio de siglo. Entonces comenzó la batalla.

La mayoría de las sufragistas eran liberales de estirpe milleana. Lo siguieron siendo. Simplemente radicalizaron las formas. Otra buena parte del feminismo simplemente no era sufragista ni tampoco liberal. Socialistas y comunistas creían que el liberalismo era tan sólo la máscara del capital y que éste no estaba en condiciones de amparar los derechos políticos de nadie, porque el voto mismo no era más que una ficción. Lo que se necesitaba era una revolución que acabara con el sistema completo. La tradición societaria, que incluía a diversos socialismos, decía luchar por una transformación radical al margen y fuera del contexto liberal. De hecho y hasta 1910 en que la Internacional Socialista de Mujeres lo votó y pasó a ser programa de primera línea, el sufragio era un movimiento político visto con la mayor desconfianza desde las filas socialistas. Sin embargo las obreras eran feministas, feministas que no sabían bien cómo podían unirse a las vindicaciones de las mujeres que consideraban burguesas, y, por lo tanto, enemigas de clase.

En el feminismo se expresan siempre las tensiones políticas que se enfrentan en el panorama de los tiempos. Lo propio ocurre también en el seno de los demás movimientos innovadores. Es espléndido estudiar y ver cómo se organiza en el feminismo un discurso inclusivo y cómo su práctica se vuelve más y más tormentosa. Comprobar la enorme producción teórica de aquellos momentos y la ingente masa de acciones, boletines, reuniones, panfletos, mítines que intentaban acomodar el movimiento a sus vanguardias y educir una agenda única y coherente. La doble militancia, por ejemplo, por la que abogaba Sylvia

³ El espléndido discurso con que lo respaldó ha sido trabajado por Ana de Miguel en “John S. Mill sobre el voto y la prostitución”, Biblioteca Añil feminista 2011.

Pankhurst en poco se distingue de la doble causa abrazada décadas antes por Flora Tristán.

El sufragismo fue, ante todo, un movimiento político, pero cursó en compañía de un fuerte movimiento de ayuda a las mujeres vulnerables, lo que he calificado en alguna ocasión como “feminismo redentorista”. El sufragismo estuvo teóricamente marcado, como ya lo había estado el feminismo ilustrado británico, por Locke, pero alcanzó el lenguaje político adecuado con la terminología y análisis de J. S. Mill. Sin embargo, a medida que la Guerra se aproximaba, fue adquiriendo evidentes tintes redentoristas y aun socialistas. Comenzó a acumular causas y lo hizo sin problemas al principio. El fin del siglo XIX estuvo lleno de ellas. Comparecieron en él casi todas las combinaciones posibles de ideas redentoras. Por eso también su huella es tan profunda y su sombra alargada.

DOS O ¿TRES ETAPAS SIGNIFICATIVAS?

Para considerar veraz y eficazmente la tradición política feminista conviene saber que es una de arco amplio que se inserta centralmente en la Modernidad. Para entenderlo y situarlo es preciso ver siempre el contexto general teórico en que se incluye. Sin embargo, su agenda ha de ser considerada a la luz de una política sexual, la patriarcal, que mantiene sus inercias en periodos de larga duración. Eso, como he apuntado ya, me lleva a plantear un asunto terminológico, aparentemente, que crea una barrera entre los trabajos anglosajones y el resto: la definición de los periodos pertinentes.

La habitual división anglosajona de la historia del feminismo lo parte en dos periodos, sufragismo y feminismo contemporáneo. Olvida, por así decir, todo el feminismo ilustrado, e incluso su fase barroca, a fin de poner el foco en la gran movilización que se produce entre 1900 y 1914. No es que carezca ni de datos ni de antepasadas; simplemente sólo concibe por feminismo, o esa impresión da, la concurrencia explícita del movimiento en las calles y su repercusión en los medios. No es una buena estrategia.

Olvidar el Feminismo Ilustrado restringe el campo: Fue un movimiento intelectual de enorme trascendencia y todavía poco reconocido, que conviene iluminar. De lo que para las personas ilustradas únicamente fueron a veces picantes debates surgió el mundo que habitamos. Se pudo discutir acerca de la naturaleza igual o desigual de varones y mujeres, o de sus respectivos merecimientos sin que ello pareciera conmovir el orden. Pero no era cierto. Tras el feminismo ilustrado nada volvió a ser “natural”, como siempre se había considerado, en el muy diferente destino de varones y mujeres.

Es cierto que las victorias comenzaron después, cierto también que conseguidas esas enormes victorias, los derechos educativos, políticos y civiles, -lo

que fue sin duda obra del sufragismo-, la faz completa de Occidente cambió. Pero, del mismo modo, la Ilustración había cambiado previamente el propio estado de la cuestión en los países de cabecera. La permeabilidad de la idea de igualdad hizo posible plantearse la desigualdad de género como resultado de una política que podía y debía variarse. Cambió los límites mismos de la comprensibilidad del asunto.

Debería implementarse para toda la ingente producción feminista una explicación más ceñida a la hermenéutica de la Modernidad. Una pretendida visión multiculturalista pretende prescindir del marco de la Modernidad. Es lógico que haya encontrado en el feminismo uno de sus mayores adversarios. Ahora en su Tercera Ola, el feminismo contemporáneo, que me gustaría llamar global si no fuera porque bastantes sociedades del planeta no lo ejercen, tiene ante sí la tarea de llevar a todos los rincones del mundo la igualdad entre los sexos, acabar con las más evidentes lacras... y conseguir la paridad en todos los niveles de la acción. No es poca tarea. Si el sufragismo ha sido el más fuerte y exitoso de los momentos históricos del feminismo el feminismo ilustrado y el actual son los que afrontan retos más complicados por menos evidentes.

El feminismo ilustrado tuvo que realizar un inmenso cambio de perspectiva. El contemporáneo ha de ganar objetivos que no son todavía “de sentido común”. Lo cierto es que la agenda feminista está abierta por páginas muy distintas en los diferentes lugares de la tierra. Debemos aún, con independencia de la falta de sincronía, ganar la paridad, terminar con la discriminación de élites y dar salida a los graves problemas irresueltos del empleo y la violencia, con raíces profundas que se niegan a desanidarse. Porque además, pese a las victorias, o precisamente por ellas, en nuestras sociedades se ha instalado un “espejismo de la igualdad”. Cunde la doxa de que todo está ya conseguido. Como cundía en el inicio de la Modernidad la convicción de que el sometimiento de las mujeres no debía comparecer en la arena política, sino permanecer intocado

“Pocas cosas hay tan prácticas como una buena teoría”, sentencia que mi Maestra Amorós gustaba de citar, nos viene a cuento. Marcar y hacerlo bien, las tres grandes fases del feminismo nos revela su origen moderno y nos pone también a punto de afirmar que esto que tenemos no es la igualdad, la tan respetada y respetable igualdad. El atacar este espejismo no está resultando fácil. Sobran prejuicios. Cuando se señala el horizonte o los fallos del presente, algunas gentes prefieren creer que el trabajo ya se ha finalizado. Que no hay nada pendiente. Que la igualdad es esto. Y no es así. Estamos en el medio del camino, de un camino del que no consta que sea posible recorrerlo por completo.

Dimensiones Axiológicas de la Ontología. Replantear la *Estimativa* de Ortega y Gasset

Axiological Dimensions of Ontology. Rethinking Ortega y Gasset *Estimativa*

JAVIER ECHEVERRÍA

Investigador Ikerbasque
Sinnergiak Social Innovation
Universidad del País Vasco

RESUMEN. El problema de las relaciones entre Ética y Metafísica, planteado por Javier Muguerza, es abordado en este artículo desde una perspectiva axiológica, asumiendo que los valores éticos y morales sólo son un tipo de valores, entre otros varios. También se subraya la importancia filosófica de los valores epistémicos (Putnam), que han sido investigados en filosofía de la ciencia. Como punto de partida se toma la *Estimativa* de Ortega y Gasset (1923) y su contraposición entre el mundo del ser y el mundo de los valores. A la pregunta orteguiana ¿qué son los valores?, se le añade la pregunta sobre los valores de los seres y se propone la hipótesis de que hay valores ontológicos. Para investigar esa hipótesis se analiza la Metafísica de Aristóteles y se muestra que al orden ontológico y epistemológico del aristotelismo le subyace un orden axiológico. Como conclusión, se propone elaborar una axiología de la ontología y se formulan algunas de las cuestiones que tendría que investigar.

Palabras clave: Ética y metafísica; filosofía de los valores; axiología; valores epistémicos; valores ontológicos; Aristóteles; Ortega y Gasset; Muguerza.

ABSTRACT. The problem of the relationship between ethics and metaphysics, raised by Javier Muguerza, is addressed in this article from an axiological perspective, assuming that the ethical and moral values are only one type of values, among several others. The philosophical importance of epistemic values (Putnam), which have been investigated in philosophy of science is also stressed. The starting point is the philosophy of values of Ortega y Gasset (*Estimativa*, 1923) and his contrast between the world of beings and the world of values. The question of the values of beings arises in addition to Ortega's question, what are the values?, and the hypothesis that there are ontological values is proposed. To investigate it, Aristotle's Metaphysics is analyzed by showing that the ontological and epistemological order of Aristotle is underlied by an axiological order. In conclusion, a possible Axiology of Ontology is suggested and some of its main issues are formulated.

Key words: Ethics and Metaphysics; Philosophy of Values; Axiology; Epistemic Values; Ontological Values; Aristóteles; Ortega y Gasset; Muguerza.

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de su amplia trayectoria filosófica, Javier Muguerza siempre se interesó por las relaciones entre Ética y Metafísica. La cuestión aparece en *La Razón sin esperanza* (Muguerza 1983, p. 39) y con mayor amplitud en su contribución a un libro colectivo sobre Habermas que editó María Herrera en México (Muguerza 1993). En las XVI Conferencias Aranguren de 2007 se ocupó de ella a fondo (Muguerza 2009), partiendo de las aportaciones de Aranguren a esa misma cuestión.

Posteriormente, Muguerza quiso retomar el problema por la vía dialógica y en 2010 propuso al Consejo de Redacción de *Isegoría* un número monográfico de la revista con el título “Ética y Metafísica”, que él mismo coordinaría. La iniciativa fue aprobada por unanimidad, pero el proyecto no se llevó a cabo, pese a que Roberto Aramayo, entonces director de *Isegoría*, llegó a reservar el número 50 para dicho monográfico.

En este homenaje a Javier Muguerza con ocasión de su 80 cumpleaños he optado por aportar algo a ese posible diálogo sobre Ética y Metafísica. Lo hago a título excepcional, puesto que procuro hablar de ética lo menos posible. La carga ideológica que actualmente soporta ese venerable término aconseja un *silencio activo*, no wittgensteiniano, sino aristotélico, basado en la *phrónesis*, que para Aristóteles era una virtud intelectual, no moral. Subrayo este punto: hay virtudes que no son morales, sino intelectuales.

En el presente artículo voy a aludir a la “ética de los valores”, pero desde una óptica más amplia, en la que se incluyen las virtudes y los valores intelectuales. Mi propósito consiste en replantear la idea orteguiana de una *Estimativa* (Ortega 1923) y sus relaciones con la Metafísica. Ha pasado un siglo desde que Max Scheler propuso una ética material de los valores (Scheler 1914). Desde entonces se han producido cambios profundos en el ámbito de la axiología, sobre todo porque el elenco de valores se ha ampliado considerablemente. En particular, desde la filosofía de la ciencia han surgido los *valores epistémicos* (o cognitivos, como los denominó Putnam en 1981), los cuales tienen bastante en común con los *valores intelectuales* de Ortega.

Putnam afirmó que “without the cognitive values of coherence, simplicity and instrumental efficacy we have no world and no facts” (Putnam 1983, p. 8)¹. Abrió así un posible debate sobre los *valores de la Ontología*, en el que pre-

¹ “Sin los valores cognitivos de coherencia, simplicidad y eficacia instrumental no tenemos ni mundo ni hechos”. El libro donde primero expuso Putnam esta tesis se tituló *Reason, Truth and History* (1981). Desde entonces, bastantes filósofos de la ciencia se han ocupado de la axiología de la ciencia, no sólo de epistemología o metodología de la ciencia.

tendo ahondar aquí, de la mano de la *Estimativa* orteguiana. Propondré que la Ontología, en la medida en que aporte conocimiento, podría ser analizada en base a valores epistémicos: incluso haré una primera incursión en esa dirección al comentar algunos textos de Aristóteles. En cuanto a la Metafísica, sería una temeridad por mi parte abordar sus múltiples e intrincadas cuestiones. Por eso me limitaré a hablar de *Ontología y Valores*, o mejor, de los *Valores de la Ontología*. Propongo, pues, estudiar la Ontología (y en su caso la Metafísica) desde la perspectiva de los valores, empezando por los valores epistémicos y llegando a otros tipos de valores, que podrían ser denominados *valores ontológicos*. Un proyecto así me parece filosóficamente importante, por eso lo abordaré con prudencia, pero con audacia. Si reflexionásemos en esa dirección, en efecto, el mundo de los valores dejaría de estar subordinado al mundo del ser. Por consiguiente, pondré en cuestión la primacía filosófica tradicional de la Metafísica y en particular su condición de “filosofía o ciencia primera”, como calificó Aristóteles a la ciencia del ser en tanto ser.

Antes de empezar, quiero dejar claro que asumo plenamente la distinción de Muguerza entre ética y filosofía moral (Muguerza 1986, p. 27). Más concretamente, coincido en que “el lenguaje moral no es sino una variedad subespecífica del lenguaje evaluativo” (*Ibid.*, p. 75). Precisamente por eso traigo a colación la *Estimativa* de Ortega, quien tuvo claro que los valores morales no agotan el campo axiológico, porque son un tipo de valores, entre otros (Ortega 1923, en *Obras completas* III, 316). Ocurre que al lenguaje moral se le ha prestado gran atención y muy poca al lenguaje axiológico, pese a que el primero es una parte del segundo. Ortega y Gasset subrayó esa anomalía y proyectó ponerle remedio, aunque no llegó a culminar su tarea, por razones que él mismo explicó en 1918². De hecho, en vida se limitó a publicar un ensayo sobre la *Estimativa* en 1923, que apareció en la *Revista de Occidente*. Sin embargo, en 1918 había escrito un discurso sobre filosofía de los valores que, a mi modo de ver, tiene un gran interés filosófico: allí atribuyó tanta relevancia filosófica a la Axiología como a la Ontología. En términos generales, sus reflexiones sobre cuestiones axiológicas, aunque no fueron muchas, tuvieron gran calado fi-

² Ese año Ortega escribió lo siguiente: “por qué el problema del valor ha tardado más que el del ser en adquirir relieve en la historia de la filosofía y por qué el lenguaje tiene tan pocas voces especializadas en expresar fenómenos estimativos son dos manifestaciones de una misma cuestión negativa, que me es imposible desarrollar aquí” (Ortega, *Obras Completas*, 2009, VII, 711-712); y prosiguió: “si se hiciera una exploración del diccionario con el ánimo de reunir todas las palabras de sentido complementariamente estimativo, pasmaría la fabulosa decantación de caracteres y matices valorales que hay en el idioma usadero”. En nota a pie de página añadió: “he comenzado tiempo hace esta labor sobre el diccionario castellano pero es un trabajo demasiado lento que requeriría numerosos y delicados colaboradores” (VII, 712). Pienso que hay que emprender la tarea propuesta por Ortega.

losófico. Los estudiosos de Ortega tienen una labor importante por llevar a cabo: *revalorizar su Estimativa*, en el sentido de poner de nuevo el mundo de los valores entre los grandes temas de la filosofía, y sin subordinar la Axiología a la Ontología.

Para iniciar esa tarea presento una relectura de la *Estimativa* de Ortega como modesta contribución a un tema muy amplio y muy complejo: el de las relaciones entre Ética y Metafísica. No olvido que Muguerza dijo que “mi encuentro con la filosofía consistió en mi encuentro con Ortega” (Muguerza, 1991, p. 477). A continuación, tras describir el sórdido panorama de la “filosofía escolástica oficial cuya única misión parecía ser la de extirpar de nuestras mentes cualquier destello de inteligencia” (*Ibid.*, p. 478), añadió: “en estas condiciones, el encuentro con Ortega no podía menos que adquirir dimensiones soteriológicas; Ortega nos hablaba en nuestra lengua de un Platón y un Aristóteles, o un Kant y un Hegel, o un Husserl y un Heidegger, leídos de primera mano y no a través de referencias de manual” (*Ibid.*). Pues bien, tomando a Ortega y a Muguerza como autores de referencia y comparando algunas de sus ideas sobre Filosofía de los Valores y Ética, respectivamente, pretendo volver a los textos originarios de Aristóteles con el fin de mostrar que las relaciones entre la Axiología y la Metafísica han de ser reconsideradas en profundidad. Se abrirá así una nueva perspectiva a la hora de abordar el “horizonte metafísico de la Ética”, por decirlo en términos de Aranguren y Muguerza. El problema muguerziano de una Metafísica (de la) Moral (Muguerza 2009) es, sin duda, importante; pero puede ser generalizado y planteado en dirección inversa. Se trata, pues, de indagar las *dimensiones axiológicas de la Ontología, e incluso las de la Metafísica*. Esta última cuestión me limitaré a apuntarla, sin perjuicio de que tenga claro que, si se llevara esta propuesta al límite, sería posible elaborar incluso una “Axiología de la Teología”: no en vano hubo (y sigue habiendo) tantas contiendas, condenas y excomuniones a lo largo de la historia de las religiones, que por mi parte consideraría como *conflictos axiológicos*.

2. EL MUNDO DEL SER Y EL MUNDO DE LOS VALORES, SEGÚN ORTEGA.

Ortega y Gasset publicó en 1923 un ensayo titulado “*Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*” en el que quiso dar respuesta a la pregunta por el ser de los valores³. Tras dejar claro que “la preocupación teórica y práctica en torno a los valores es uno de los hechos más hondamente reales del tiempo

³ Recíprocamente, por mi parte planteo la cuestión del valor de los seres, pero teniendo muy en cuenta las reflexiones de Ortega, y ampliándolas.

nuevo” (Ortega, OC, 2009, VII, 315), llamó la atención sobre un hecho notable: los filósofos clásicos no habían reflexionado a fondo sobre los valores, sin perjuicio de que hubiesen usado dicho concepto. Kant, por ejemplo, habla del valor absoluto, del valor relativo, del valor propio o íntimo de la persona y del valor moral, pero sin aportar definición alguna, ni siquiera nominal (*Ibid.*). Otro tanto ocurre con Nietzsche y su transmutación de los valores, siempre según Ortega (*Ibid.*, p. 316). Para remediar esa insuficiencia, y teniendo en cuenta las aportaciones recientes de diversos filósofos de los valores en Alemania, en particular de Max Scheler, Ortega se propuso clarificar la noción de valor y aportar una definición, cosa que hizo en ese mismo ensayo de 1923: “los valores son cualidades irreales de las cosas” (Ortega, OC, III, 544).

En este artículo no voy a ocuparme de la definición orteguiana de “valor”, sino de dos aportaciones suyas previas. En *primer lugar*, la reflexión de Ortega no se centró en la Ética, sino en la noción general de valor: “no es pues, nuestro asunto una clase particular de valores; no qué sea el valor moral, o el valor económico, o el estético, sino qué sea el valor en general va a servir de meta a nuestra pesquisa” (Ortega, OC, VII, 316). Como muchos comentaristas han subrayado (Aranguren, Orringer, Lasaga, Sánchez Cámara, San Martín, Cortina, Gibu...), la *Estimativa* de Ortega está muy influida por su lectura de la *Ética* de Max Scheler. Ello es cierto, pero en este punto no, por eso lo destaco. Scheler tiende a pensar que la Axiología es identificable con la Ética, puesto que ésta define la jerarquía de los valores: “hemos de exigir en primer lugar a toda ética que *fije* el orden de los valores en “más altos” y “más bajos”, orden fundado en la esencia de los valores” (Scheler, 1941, p. 145). Ortega, por el contrario, dejó claro que los valores morales son un tipo de valores, entre otros varios, incluidos los valores intelectuales, que no hay que confundir con los valores morales. Por mi parte, diré que no sólo hay que aceptar esta propuesta de Ortega, según la cual la Estimativa (o Axiología) se distingue de la Filosofía Moral (y de la Ética), sino que conviene asumir además que hay *valores epistémicos*, es decir, valores que se refieren al conocimiento teórico y que nos permiten *valorar las diversas modalidades de conocimiento*, incluido el conocimiento científico (Echeverría 2002). También me parece importante afirmar que *el conocimiento es un valor*, como el propio Ortega señala cuando alude a los valores intelectuales, entre los cuales menciona los siguientes: conocimiento/error, exacto/aproximado y evidente/probable (Ortega, *o.c.*, VII, 334-335).

En *segundo lugar*, Ortega equiparó la Axiología y la Ontología, punto éste clave para mis propuestas en este artículo. Por eso dedicaré especial atención a sus reflexiones sobre el tema.

Ortega realizó una llamada de atención que, aun ahora, sigue siendo pertinente: “mientras la filosofía desde su iniciación cavila sobre el problema del ser, su equivalente en extensión y dignidad, el problema del valor, parece, no ya escasamente atendido, sino ignorado por los filósofos” (*Ibid.*, 316). En la *Estimativa* de Ortega el problema del valor tiene un rango filosófico equiparable al problema del ser. Una hipótesis de ese calado, sea cierta o no, merece mayor atención que la que se le ha prestado hasta ahora, en una época en que se habla mucho de valores, pero identificando la ética y los valores. De hecho, algunos comentaristas han minusvalorado la Estimativa de Ortega, al decir que no es más que una continuación de la axiología scheleriana⁴. Pienso que no es así, precisamente por la atención que Ortega prestó a las relaciones profundas entre su Estimativa y la Metafísica. Además de eso, Ortega afirmó la existencia en los seres humanos de una *capacidad estimativa* específica, no simplemente de una intuición o sentimiento de los valores; afirmación arriesgada, que tampoco está en Scheler (sí en Lotze), aunque no voy a tratar este punto, porque me llevaría muy lejos.

Profundizando en la contraposición entre seres y valores, Ortega sugirió la existencia de dos mundos, uno ontológico y otro axiológico:

“si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos, tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas pero compenetradas: el mundo del ser y el mundo del valer. La constitución del uno carece de vigencia en la del otro; por ventura, lo que *es* nos parece *no valer* nada, y, en cambio, lo que *no es* se nos impone como un valor máximo. Ejemplo: la perfecta justicia nunca lograda y siempre ambicionada” (*Ibid.*, 318).

Distinguir ambos mundos, el del ser y el del valer, no impide que aparezcan “compenetrados”, es decir, estrechamente interrelacionados. Cabe decir que el ser y el valer son mutuamente inmanentes, o, si se prefiere, que se complementan. Los valores se manifiestan en los seres y, recíprocamente, los seres valen por el hecho de ser, así como por existir y ser reales, y ello por razones ontológicas, que fueron expuestas por Aristóteles en su *Metafísica*. Por mi parte, las resumiré diciendo que desde la perspectiva filosófica tradicional *vale más el ser que el no ser; la existencia que la inexistencia y la realidad que la irrealdad*. Al final de este artículo volveré sobre esta cuestión, que aporta una de sus claves a la Axiología de la Ontología que estoy proponiendo en este artículo.

⁴ Ricardo Gibu ha dicho que “el filósofo español se muestra poco original en su propuesta axiológica al hacer suyos los principales resultados a los que su par alemán había llegado años antes en su *Ética*” (Gibu, 2015, p. 1).

Sin embargo, en el pasaje recién citado Ortega añade un matiz que conviene tener en cuenta: los valores no sólo se aplican a lo que es, sino también a lo que no es, incluyendo lo que pudiera ser. También en este punto estoy de acuerdo con Ortega (y con Muguerza, como argumentaré a continuación). Hay ocasiones en las que preferimos algo que no es a lo que es, por ejemplo la justicia que se pretende lograr pero que todavía no hay. Dicho en términos muguerzianos: los ideales regulativos y las utopías aportan valor, por ejemplo esperanza; e incluso fe en el futuro. Muchos valores religiosos tienen su fundamento en lo que no hay, en lo que no se ve: en lo trascendente, como es habitual decir en filosofía. A la Metafísica aristotélica le subyace el supuesto de que, filosóficamente hablando, lo que subyace a la *physis* (digamos la sustancia) vale más que la *physis* misma. Pues bien, en el *Ensayo* orteguiano de 1923 esta idea aparece apuntada en la introducción, aunque luego no la desarrolla. A mi entender, es una idea clave, no sólo para vislumbrar el profundo calado filosófico y metafísico de la *Estimativa* orteguiana, sino también para analizar las relaciones entre Axiología y Ontología, y en su caso entre Ética y Metafísica.

Insisto en que se trata de una idea “muy muguerziana”. Aunque Muguerza ha escrito relativamente poco sobre valores, sus comentarios al respecto suelen ser de gran interés. Desde luego, él no ha preconizado una ética de los valores, sino una de inspiración kantiana, basada en el deber ser. Sin embargo, hay pasajes de sus escritos donde habla de valores que merecen ser recordados: por ejemplo en su conferencia de 1971 sobre “Ética y Ciencias Sociales”⁵, luego publicada como capítulo 4 del libro *La razón sin esperanza*. Allí, Muguerza dijo que “lo que llamamos “valores” no son, con gran frecuencia, sino “hechos futuros”, esto es, finalidades cuya consecución nos proponemos” (Muguerza 1986, p. 116); y al final de su contribución remachó: “Los valores (y las normas) no se alojan en ningún género de *tópos hyperourános* sino en el mismo mundo de los hechos, pues en definitiva hay que considerarlos *como hechos* futuros, esto es, como finalidades cuya consecución nos proponemos” (*Ibid.*, p. 142). Como es sabido, Muguerza hizo suya la idea kantiana de los ideales regulativos. A mi modo de ver, por eso consideró que algunos valores se presentan como futuros, preconizando para el futuro aquello que, siendo posible, *debería llegar a ser* (por ejemplo un mundo justo). Según Muguerza, los ideales regulativos no bastan, hay que intentar convertirlos en hechos, aunque ello no se logre. Esta es la razón por la que, en otros pasajes de su obra, Muguerza parece identificar los valores con las normas, e incluso con las pres-

⁵ III Simposio de Lógica y Filosofía de la Ciencia, que se celebró en la Universidad de Valencia en noviembre de 1971.

cripciones⁶: apuntan a lo que debería ser (en el futuro), aunque todavía no sea. El ejemplo canónico es la utopía, algo que no hay, pero que es altamente valorado y que hay que intentar realizar por la vía de la acción. Muguerza siempre se ha manifestado a favor del pensamiento utópico⁷, precisamente porque en él se encarnan algunos valores morales, sin perjuicio de que también haya distopías y disvalores.

Por su parte, Ortega no habló de hechos, sino de cosas u objetos⁸, pero también insistió en que los valores siempre se muestran encarnados en objetos, en “cosas valoradas” (Ortega, 1923, OC, III, pp. 544-545⁹). En eso consiste la penetración entre el mundo del ser y el del valor, en que las cosas no sólo son, sino que también son valoradas. Cuando se habla de un mundo de valores y se contrapone al mundo del ser, el mayor riesgo filosófico consiste en proyectar los valores a un lugar supraterrrestre y atribuirles una existencia separada de lo real, en su caso puramente eidética. Muguerza lo tuvo claro y optó por concebir los valores plasmados en hechos, fuesen pasados, presentes o futuros. Ortega también se mostró precavido en relación al idealismo axiológico y afirmó el realismo, aunque su combate contra el subjetivismo fue tan intenso que en su *Estimativa* llegó a definir los valores como “cualidades ideales (irreales) residentes en las cosas” (Ortega 1923, OC, III, 542), al modo de los objetos matemáticos, siguiendo en esto a Scheler.

Por mi parte, no coincido con Ortega en este punto, porque pienso que hay valores objetivos, pero también subjetivos e intersubjetivos (Echeverría 2007). Es cierto que Ortega admite a veces que los valores tienen una dimensión subjetiva: “El estimar es una función psíquica real –como el ver, como el entender– en que los valores se nos hacen patentes. Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa, del mismo modo que la

⁶ Véanse, por ejemplo, estas afirmaciones de Muguerza: “Toda *norma* presupone, así, una *valoración*, puesto que lo bueno y lo malo se identifican respectivamente con lo valioso y lo no valioso” (Muguerza 1986, p. 30). Aceptando esta afirmación, por mi parte añadiría que la recíproca no es cierta. De hecho, en algún otro pasaje Muguerza distingue entre lo valorativo y lo prescriptivo, aunque alude exclusivamente al lenguaje moral: “no entraremos para nada en la dilucidación de cuáles sean las relaciones entre dichos dos grandes géneros –valoración y prescripción– del lenguaje moral” (*Ibid.*, p. 75).

⁷ Por ejemplo, en Muguerza 1991, capítulo 8, así como en Muguerza 2006.

⁸ Ortega habla de cosas y de objetos en un sentido muy amplio, aludiendo casi siempre a objetos del pensamiento humano, o a cosas en el sentido de *Sachen*, no como *Dingen*, término alemán que suele aludir a objetos físicos. Ver Javier Sanmartín 2000.

⁹ En el *Discurso de 1918* insistió todavía más en este punto: “Los valores no se dan aparte de las cosas (...) como si fuesen ideas platónicas” (Ortega, OC, VII, 731); o también: “Los valores son un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas, como cualidades sui generis” (Ortega, *Ensayo* 1923, OC, III, 544).

igualdad y la diferencia sólo existen para seres capaces de comparar. En este sentido, y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor” (*Ibid.*, 544). Pero en general, el objetivismo de la filosofía orteguiana de los valores es claro, como han subrayado todos los comentaristas, y en particular Ignacio Sánchez Cámara en su reciente reedición de la *Estimativa* de 1923. Por mi parte, pienso que la objetividad y la subjetividad axiológicas no son incompatibles: basta distinguir entre el sustantivo “valor” y el verbo “valorar”. Entiendo que la dimensión subjetiva de los valores se manifiesta en la *acción de valorar*, la cual es subjetiva (o intersubjetiva), independientemente de lo que pudieran ser (objetivamente) los valores. ¿*Qué son los valores?* es una pregunta ontológica; ¿*quién valora?*, ¿*qué valora?* y ¿*cómo valora?* son preguntas axiológicas.

Mi propósito en este artículo no consiste en criticar la filosofía orteguiana de los valores, sino que me limito a destacar y elogiar la gran relevancia filosófica que atribuyó a la Axiología, hasta el punto de equipararla a la Ontología. Asimismo es importante recalcar que los valores en Ortega también atañen a los mundos posibles, no sólo al mundo real; e incluso a lo que no es, como acabo de citar. Entiendo que la equiparación entre Axiología y Ontología conlleva importantes desafíos filosóficos, que hay que abordar. Ortega afrontó uno, al aportar una respuesta (acertada o no, ese es otro tema) a la pregunta: ¿*qué son los valores?* Por mi parte, prefiero situarme en las preguntas recíprocas, de índole axiológica, como las tres que acabo de mencionar, o como la que formulé anteriormente: ¿*qué valen los seres?*, que sería la recíproca de la pregunta orteguiana: ¿*qué son los valores?*.

Este nuevo capítulo de los estudios de ontología versaría sobre *los valores del ser*, incluido el valor (¿ontológico?) del ser en tanto ser. O mejor: versaría sobre *los valores de los seres*, porque conviene abordar la axiología y la ontología en plural, no en singular¹⁰.

Apuntaré dos cuestiones más, las cuales abren la puerta a esa posible *axiología de la ontología*: 1) ¿*vale más el ser que el no ser?*; 2) ¿*vale más lo real o lo posible?* Como cualquiera notará, la segunda es de raigambre leibniziana (¿puede existir el mejor de los mundos posibles?, ¿es real?), aunque tiene perfecto sentido en el marco del pensamiento de Ortega y de Muguerza. Un refrán castellano, muy castizo y muy resignado, dice que “más vale lo malo conocido que lo bueno por conocer”. Opino que tanto Ortega como Muguerza son contrarios a ese refrán, yo también. Ahora bien, si aceptamos los mundos posibles como tema ontológico, entonces la axiología ha irrumpido en el núcleo duro de

¹⁰ Eso nos llevaría a otro debate, el del monismo y el pluralismo, que aquí no voy a plantear. En este artículo uso el singular para no generar malentendidos.

la ontología. Lo que es y lo que puede ser son comparables entre sí, e incluso valorables, y ello sin perjuicio de la primera pregunta, la del valor del ser, a la que se le puede dar una respuesta positiva sin que luego lo posible valga más que lo real, o a la inversa. Lo que no me parece fácil es negar la pertinencia de la primera pregunta y, a continuación, pensar que el mundo es mejorable. Siempre que utilizamos la dicotomía mejor/peor estamos en el mundo de los valores.

En este artículo no voy a dar respuesta a ninguna de las preguntas recién formuladas. Participo en un volumen de homenaje a Muguerza y ante todo pretendo mostrar la fecundidad del pensamiento muguerziano, también si lo contrastamos con el de Ortega. En este segundo apartado he esbozado un primer diálogo entre el pensamiento de Muguerza y el proyecto orteguiano de una *Estimativa*. En ese diálogo entre ambos, que se lleva a cabo a través de persona interpuesta, surgen nuevos problemas filosóficos, nuevas preguntas, algunas de envergadura. No pretendo desarrollarlas aquí, eso me llevaría muy lejos. Baste haberlas discernido e, incluso, haberlas cernido entre interrogaciones.

En sus *Conferencias Aranguren* del año 2007, una de las cuales tuve el honor de copresidir como Director del Instituto de Filosofía del CSIC, Muguerza aportó una frase memorable: “el emblema de la filosofía, y por lo pronto de la filosofía moral, no es otro que el signo de interrogación” (Muguerza 2009, p. 11). En lo que sigue, surgirán nuevas interrogaciones, unas preferibles a otras. Obsérvese que las preguntas también son valorables, no sólo las respuestas. En cualquier caso, la fecundidad es un valor importante en ciencia, según Thomas Kuhn (Kuhn 1983, pp. 345-349). También en filosofía.

3. LA NOCIÓN DE VALOR EN ARISTÓTELES, SEGÚN ORTEGA

La nueva edición de las obras completas de Ortega y Gasset ha aportado varios textos póstumos, entre ellos uno clave para entender su proyecto de una *Estimativa*. Se trata del *Discurso de Ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas*, en la cual nunca ingresó, por cierto, debido a que se le pasó el plazo, y por dos veces¹¹.

Algunos pasajes de dicho discurso coinciden exactamente con párrafos del ensayo publicado en 1923, otros no. Las cuestiones que tienen que ver

¹¹ El grupo de editores de los 3 volúmenes de escritos póstumos de Ortega publicados en 2007-2009, aparte de relatar con detalle estos retrasos, dice lo siguiente en relación a dicho *Discurso*: “Es muy plausible que el Discurso, en la forma que aquí se ofrece, se acabara de escribir en el año 1918 cuando Ortega lo deposita finalmente en la Real Academia, aunque llevara trabajando en él desde años atrás” [...] “este texto en más de la mitad de su contenido es rigurosamente inédito” (Ortega, OC, 2007, vol. VII, p. 898).

con la Ontología y la Metafísica se abordan con mucho mayor detalle en el *Discurso*, mediante largas notas a pie de página. En este apartado voy a comentar alguno de esos pasajes, porque me parecen relevantes para el tema del presente artículo y porque no aparecieron en el *Ensayo* de 1923. Hasta ahora, dicho *Ensayo* ha sido la obra de referencia para la Estimativa orteguiana, junto con los últimos apartados del libro “El tema de nuestro tiempo”, que también apareció en 1923. Pienso que el texto principal a tener en cuenta debería ser el *Discurso* de 1918, por ser más extenso y más documentado que el *Ensayo*.

En el proemio a su nunca pronunciado *Discurso*, Ortega recalcó la importancia filosófica de su Estimativa: “en el edificio del conocimiento, (*la Estimativa*) ocupará una posición simétrica con la ocupada por la ciencia general del ser” (Ortega, *Discurso* 1918, OC 2007, VII, 707). No sólo afirmó esto, sino que puso manos a la obra y empezó a sentar sus cimientos. Para ello, reinterpreto en clave axiológica a varios filósofos clásicos: Platón, Aristóteles, los estoicos, Vives, Descartes, Malebranche, Kant y alguno más reciente, por ejemplo Brentano. Aquí sólo voy a ocuparme de sus comentarios a Aristóteles, los cuales tienen un preludio que también sería aplicable a Platón:

“La versión en que más reiteradamente ha preferido ocultarse el Valor es la idea del Bien. Durante los siglos, la idea de lo bueno ha sido la que aproximó más el pensamiento a la idea de lo valioso” (*Ibid.*, VII, 708).

Dicho de otra manera, cuando Platón y Aristóteles hablan de la idea de Bien, en el fondo están hablando de la noción de Valor:

“Al hablar del Bien llegaremos tan sólo a conocer una forma específica del valor, sin que sospechemos tras ella el género valor. Y prueba inmediata de que es algo muy distinto tenemos en la sencilla consideración de que el Bien y el Mal se excluyen, son el uno y lo contrario del otro, sin embargo, uno y otro son valor, el Bien un valor positivo, el Mal un valor negativo. ¿Qué es, pues, ese sustantivo “valor” común a ambas y que se especifica de tal modo en caracteres contrarios?” (*Ibid.*, VII, 709).

Obsérvese lo que dice Ortega: *la noción de Valor está oculta bajo la idea del Bien*; pero no son lo mismo, porque *el Valor es un género, una de cuyas especies es el Bien*. Así pues, el proyecto orteguiano de una Estimativa incluye como parte suya una Ciencia del Bien, donde estarían incluidas la Ética y la Filosofía Moral¹², en la medida en que ambas se ocupen de los bienes y males hu-

¹² Sin embargo, la Estimativa transformaría radicalmente las ciencias morales, como dejó

manos (y hoy en día también de los bienes y males de algunos animales, si se quiere). Pero la Estimativa es mucho más amplia que la Filosofía Moral, puesto que no sólo atañe a los seres humanos; e incluso es más amplia que una ciencia del Bien y el Mal, porque no todos los valores dependen de esa dicotomía. A mi entender, esta es la razón por la que Ortega se empezó a distanciar de Scheler, al afirmar que su indagación versaba sobre los valores en general, no sólo sobre los valores morales. En este punto Muguerza coincide con Ortega, puesto que también admite varios tipos de valores, aparte de los valores morales. Por otra parte, el Valor es un género con una polaridad interna, puesto que el Bien es una especie suya y el Mal otra. Esta polaridad es una de las propiedades más características del mundo de los valores, como Scheler, Ortega y otros muchos filósofos de los valores han subrayado¹³. Se muestra en los idiomas de la manera siguiente: *todo valor tiene su disvalor correspondiente*. O casi todo, puede haber alguna excepción.

Ortega también insistió (con Scheler) en que en el mundo de los valores siempre hay grados. Esta propiedad adicional de los valores se pone de manifiesto en las lenguas mediante las distinciones bueno/mejor/óptimo y malo/peor/pésimo. Ambas son distinciones gramaticales y se aplican a la mayoría de los valores, no sólo a los valores morales. Scheler, Ortega y casi todos los filósofos de los valores las aplican a todos los valores. Por mi parte, pienso que esta última propiedad ha de ser tratada con cautela (Echeverría 2002, cap. 1). En el mundo axiológico hay que distinguir escalas, entre ellas la ordinal o comparativa, a la que se refiere Ortega. Pero algunos valores operan únicamente en escala cardinal, no ordinal, de manera que dan lugar a dicotomías estrictas (sí/no, sin grados intermedios)¹⁴.

Por de pronto, al equiparar Ontología y Axilogía, y ello en el marco aristotélico, surgen dos nuevas preguntas filosóficas: 1) ¿es aplicable la categoría de sustancia al mundo de los valores? 2) ¿es pertinente la distinción género/especie

claro en su Discurso de 1918: “La transformación de las ciencias morales a que hace un momento aludía vendrá, propiamente, de esta generalización que se ha dado al problema del valor o como yo prefiero decir, una Estimativa, que, en el edificio del conocimiento, ocupará una posición simétrica con la ocupada por la ciencia general del ser” (*Ibid.*, VII, 707)

¹³ Considero que esa polaridad es cierta, pero no la única. Una segunda polaridad viene dada por la oposición mejor/peor, que profundiza en la de bien/mal. La tercera sería la de sujeto/objeto, puesto que los valores se presentan en los sujetos, pero también en los objetos. Esta última sugerencia, que aquí me limito a enunciar, aportaría un nuevo marco conceptual al debate sobre el subjetivismo en filosofía de los valores.

¹⁴ Algunos de los “valores ontológicos” a los que aludiré en el apartado siguiente son de este tipo, por ejemplo las oposiciones presencia-ausencia y existencia-inexistencia, o también el dilema clásico hamletiano, ser o no ser. También los valores epistémicos coherencia-incoherencia, consistencia-inconsistencia; no así la oposición verdadero-falso, que admite grados (*fuzzy logic*).

en el mundo de los valores? A la segunda cuestión Ortega respondió *de facto* que sí, puesto que utilizó varias veces esa distinción en su *Estimativa*, por ejemplo cuando afirmó que la idea genérica de Valor está oculta tras la idea específica de Bien. Sin embargo, tengo mis dudas de que hubiese reflexionado a fondo sobre ese punto, puesto que implica un problema que no es nada trivial¹⁵. En cuanto a la primera, no tengo constancia de que haya respondido a ella, ni positiva ni negativamente. No obstante, dicha pregunta plantea un problema mucho más amplio y general, a saber: ¿son válidas las diez categorías de Aristóteles para el mundo de los valores? A primera vista, es dudoso que la categoría de sustancia, decisiva en la ontología aristotélica, sea pertinente para la axiología; de serlo, habría que hablar de valores sustanciales, o cosa parecida, algo que no ha hecho ningún filósofo de los valores, que yo sepa¹⁶. En todo caso, lo que nadie ha sugerido siquiera es que los valores sean sustancias, aunque subyazcan a la idea de Bien. La *Estimativa* podrá ser equiparable a la Ontología, pero ello no implica que las categorías aplicables a los discursos sobre los valores tengan que ser las mismas que las categorías que permiten hablar del ser. Enunciados del tipo “A es” (en el sentido de que A existe) y “A es X” (atributos o predicados de A) son típicamente ontológicos. Sus enunciados correspondientes en el mundo del valor serían “A vale” y “A vale X”. Analizar la estructura (en su caso lógica) del mundo de los valores implica analizar el conjunto de dichas X, lo cual, al menos en lengua española, no parece llevarnos a una lógica de propiedades, sino a otro tipo de estructura conceptual, que habrá que investigar. Uno de los modos de hacerla es la lógica deóntica, por ejemplo la lógica de las preferencias de von Wright (1967). En todo caso, queda abierta la cuestión, que aparece implícita en las frases de Ortega: ¿cuál es la “estructura” del mundo del valer?

Mas sigamos adelante con el comentario al *Discurso* de Ortega, sin tampoco dar respuesta a la pregunta que acabo de formular. Ortega propuso investigar

¹⁵ Ortega llegó a escribir lo siguiente: “Allí donde se habla de “valor” existe algo irreductible a las demás categorías, algo nuevo y distinto de los restantes ámbitos del ser” (OC, III, 1983, p. 316). Abrió así la duda de si las categorías de Aristóteles, las cuales estructuran el mundo del ser, son válidas o no para el mundo de los valores, y en qué sentido se aplican. Cuestión ardua, que tampoco abordaré en este artículo.

¹⁶ Algunos filósofos han reflexionado sobre la noción de valor intrínseco, por ejemplo Moore 1923. En España, pensadores de la talla de Xavier Zubiri y Diego Gracia también han destacado la importancia filosófica de la noción de valor intrínseco (ver Zubiri 1984 y Gracia 2011). Por cierto, Gracia es de los pocos pensadores actuales que ha propuesto retomar la filosofía de los valores de Ortega y de García Morente, aunque desde nuevas perspectivas. También ha leído y comentado brevemente el *Discurso* de Ortega en 1918, desde una óptica zubiriana, pero también propia. Me ocuparé de sus propuestas en un artículo ulterior, porque tanto Zubiri como Gracia han estudiado las objeciones de Heidegger a la filosofía de los valores, las cuales merecen un extenso comentario.

el concepto de valor de los filósofos griegos en tanto está oculto bajo la idea de Bien. En el caso de Aristóteles, su reconstrucción de la “teoría aristotélica del valor” fue muy creativa, razón por la cual voy a citar extensamente algunas de sus argumentaciones. Con la idea de construir su *Estimativa*, Ortega interpretó así la Ética de Aristóteles:

“Para el excelso maestro no hay duda de que el tema del valor o, como él dice, del Bien, es tan ancho y vario como el Ser. Del Bien se habla —dice en la *Ética a Nicómaco*— en tantos *sentidos* como se habla del Ser. Porque se dice *en el sentido* del ser sustancial como por ejemplo *cuando se dice* de Dios y de la razón; y en el *sentido* de la cualidad como de las virtudes; y en el del lugar como de un paraje saludable. Si, pues, ofrece el Bien un problema en calidad y variedad parejo al del ser, un problema de filosofía primera, juzgaríamos forzoso que Aristóteles lo tratase en la *Metafísica* con la debida extensión, y mejor aún que elaborase una ciencia general del Bien, una *Estimativa*, en cierto modo paralela a la *Metafísica*.” (*Ibid.*, VII, 710).

Ortega echa de menos una *Estimativa* en Aristóteles y por eso se dedica a explorar los textos aristotélicos en busca de una teoría del valor. Mas ocurre que Aristóteles no escribió ninguna *Ciencia General del Bien*, sino que se centró exclusivamente en el bien de los hombres, lo cual dio origen a sus dos libros sobre Ética:

“No hace esto, sino que urgido en la *Ética* por investigar concretamente el *bien práctico del hombre* transfiere la cuestión general del Bien a otra ciencia. ¿Cuál es esta ciencia? La clasificación aristotélica de las ciencias no deja buen acomodo para una doctrina general del Bien. Probablemente se refería, por tanto, a la *Metafísica*. Pero en la *Metafísica* no hay barruntos de que Aristóteles haya nunca desarrollado el tema en conexión con el problema del Ser. Cabe, pues, imaginar que un instante apareció claro ante él el plan de una amplia investigación nunca realizada y muy natural parece que esa iluminación le sorprendiese en los comienzos de una Ética cuando comienza ante sí mismo el pensador a analizar estas cuestiones que le eran menos familiares. Sirva el caso de Aristóteles como ejemplo de la disfrazada presencia que ha solido tener el valor a lo largo de la historia de la filosofía. No se le reconoce en su genuinidad pero dondequiera hace sentir su influjo. No es posible que fuese de otra manera. La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” (*Ibid.*, VII, 710).

A mi modo de ver, estas frases dan idea de la auténtica envergadura del proyecto orteguiano de una *Estimativa*, el cual consiste en elaborar una *Ciencia General del Valor*, de la cual surgiría una *Ciencia del Bien*, una de cuyas partes específicas sería la ética, cuyo objeto serían los valores, disvalores, bienes y males

específicamente humanos, incluidos los vicios y las virtudes. Ocurre que Aristóteles nunca escribió la Ciencia del Bien, que según Ortega hubiera sido equiparable a la Ciencia del ser en tanto ser, u Ontología, y que junto con ella habría constituido la Metafísica. En este pasaje, Ortega llegó incluso a especular con la idea de que Aristóteles imaginó la posibilidad de esa Ciencia del Valor (o Ciencia General del Bien, en su caso), y que ello pudo haber ocurrido al empezar a escribir su *Ética a Nicómaco*. Obvio es decir que no puedo seguir a Ortega en esa especulación *a posteriori*, por otra parte tan creativa. Me limito a subrayarla y glosarla. En todo caso, el desafío orteguiano es claro: hay que elaborar una Ciencia del Bien (y del Mal –añadiría yo–), no sólo una Ética. Por otra parte, si damos pábulos a estas frases de Ortega, la generalidad de la Axiología no sería menor que la de la Ontología. Repito sus dos últimas frases: *no es posible que fuese de otra manera; la conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos*.

Esta última afirmación aparece en otros pasajes del *Discurso* de 1918, y también en el *Ensayo* de 1923. En cambio, en este segundo documento no aparecen los comentarios que acabo de citar sobre Aristóteles, mucho más profundos y especulativos. A mi entender, esos comentarios dan la clave de las relaciones entre Axiología, Ontología y Metafísica, tal y como las concibió Ortega y Gasset. En suma, la Axiología y la Ontología son simétricas y están interpenetradas. Pretenden dar cuenta de dos mundos interpenetrados, el del valer y el del ser; pero además de eso, aportan problemas comunes a todos los seres que tienen conciencia; o, por utilizar el calificativo habitual, son “universales”. La *Estimativa* de Ortega, tal y como quedó formulada en 1918, aunque no fuese pronunciada ni publicada entonces, constituye un proyecto filosófico muy ambicioso, que va bastante más allá de la Axiología de Max Scheler, contrariamente a lo que los comentaristas han dicho hasta ahora, al haberse referido únicamente al *Ensayo* orteguiano de 1923.

Estar de acuerdo con Ortega no es algo obligado, uno puede disentir de él y de su *Estimativa*, por supuesto. Tras este breve comentario, queda la pregunta: ¿es la Axiología tan universal como la Ontología, y sin embargo distinta de ella? Ortega diría que sí, al menos el Ortega del *Discurso* de 1918. Muguerza no lo sé. Dejo abierta la cuestión, aunque su insistencia en la importancia del individualismo ético podría sugerir una respuesta positiva.

Termino este apartado volviendo a citar a Ortega, en este caso un pasaje que aparece en el *Discurso* de 1918 poco después de los párrafos que acabo de comentar:

“esos mismos objetos organizados en un mundo, según lo que son o no son, sin abandonar su puesto y condición en él, los hallamos organizados en una es-

estructura universal distinta, para la cual no es lo decisivo qué sea o no sea cada cosa, sino qué valga o no valga, que valga más o que valga menos. No nos contentamos, pues, con percibir, analizar, ordenar y explicar las cosas según su ser, sino que las estimamos o desestimamos, las preferimos o posponemos –en suma, las valoramos. Y si en cuanto objetos nos aparecen ordenadas en series temporo-espaciales de causas y efectos, en cuanto valoradas aparecen acomodadas en una amplísima jerarquía constituida por una perspectiva de rangos valorativos. Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas, pero compenetradas: el mundo del Ser y el mundo del valer. La constitución del uno carece de vigencia en la del otro: por ventura lo que *es* nos parece *no valer* nada y en cambio lo que *no es* se nos impone como un valor máximo” (*Ibid.*, VII, 711).

Quiero subrayar que las dos últimas frases de esta cita aparecen tal cual en el *Ensayo* de 1923, pero las tres anteriores no. En el *Discurso* de 1918 puede verse que la universalidad del mundo del valer está claramente afirmada, y equiparada a la universalidad del mundo del Ser. En segundo lugar, en este pasaje Ortega formula alguna de las preguntas propiamente axiológicas de su *Estimativa*, a saber: ¿qué vale? ¿qué no vale?, ¿vale más?, ¿vale menos?, etc. *Pace Heidegger*, aparte de la pregunta por el ser está *la pregunta por el valer*. A mi modo de ver, explorar, y en su caso ampliar el vocabulario estimativo de la lengua española es una de las tareas que se desprenden de la propuesta orteguiana: no basta con reinterpretar los textos filosóficos clásicos a la búsqueda de una teoría del valor en ellos. Por mi parte pienso que si Ortega hubiese desarrollado de verdad una Axiología tan ambiciosa como la *Estimativa* que propuso en su *Discurso* de 1918 (que no llegó a leer, no hay que olvidarlo), varias cosas habrían cambiado en la filosofía en lengua española. El desafío sigue abierto.

4. VALORES Y VALERES: RENOVAR Y AMPLIAR LA ESTIMATIVA DE ORTEGA

Según la *Estimativa* de Ortega, el mundo del ser y el de los valores aportan dos grandes ordenaciones, distintas pero simétricas. Por ende, hay dos tipos de cosmos, uno ontológico y otro axiológico, los cuales están compuestos *por seres y por valeres*¹⁷. Aristóteles puso un orden inicial en el mundo griego del ser mediante sus diez categorías, o modos de decir el ser:

¹⁷ Obsérvese que propongo la noción de “valeres” para aludir a los valores en tanto están encarnados en los seres. Así como el verbo “ser” queda sustantivado en los estudios ontológicos, así también el verbo valer, su simétrico orteguiano, debería sustantivarse: los valores serían pues, en esta reinterpretación de la *Estimativa* orteguiana, cualidades irreales, mientras que los “valeres” serían las cosas valoradas, incluidas las entidades no existentes, según he sugerido y volveré a proponer.

“Mientras no se parta de una rigurosa y suficiente clasificación de los objetos la filosofía será una aventura campo atraviesa. En el mundo antiguo no llegó el filósofo a su plenitud hasta que no consumó Aristóteles su tabla de las categorías o clases del Ser” (Ortega, OC, VII, 714).

A partir de ello surgió la Ontología, o ciencia primera, como la denominó el Estagirita: la ciencia del ser en tanto ser. Pues bien, la cuestión a indagar en la *Estimativa* es el *orden de los valeres*, con todas las preguntas que ello implica. Si, para empezar, decimos que *los valores son nuestro modo de expresar los valores*, estamos abriendo una nueva vía de investigación filosófica. Dicho de otra manera: los valores ordenan el mundo del valer y, en su caso, reconocen y/o generan valeres, es decir, cosas valoradas. A partir de esta distinción entre “valer” y “valor” la *Estimativa* orteguiana puede ser reinterpretada desde una nueva perspectiva, propiamente axiológica, no sólo ontológica. Valga esta propuesta inicial como base para una *Estimativa renovada y ampliada*.

Volviendo a la Ontología, según Aristóteles todas las ciencias teoréticas la tienen como tronco común, en particular la Física y las Matemáticas. Desde que Aristóteles propuso esa *ciencia o filosofía primera*, la historia de la filosofía ha estado marcada por la primacía del verbo *ser* y por la reflexión sobre lo que es. Una vez sustantivado el verbo *ser*, lo que supuso la introducción de la expresión “el ser en cuanto ser”, típica de la Ontología, había que categorizar y ordenar en géneros y especies ese mundo del ser, lo cual supuso una de las grandes aportaciones de Aristóteles a la historia del pensamiento, junto con las nociones de *kósmos* y *arjé*. Sin embargo, quedó sin desarrollar la segunda ordenación del mundo, la estimativa, según la cual los objetos y las cosas (incluidas personas, sentimientos, acciones, etc.) podían ser ordenadas en base a valores.

Profundicemos algo en la cuestión, ahora que disponemos de dos conceptos diferenciados, “valores” y “valeres”, donde antes sólo había uno. Los valores no sólo se aplican a los objetos y cosas que son, sino también a las que no son pero *pueden ser* (mundos posibles), incluidas las que *deben ser*, como vimos en el apartado precedente, comentando la componente pro-utópica del pensamiento de Muguerza. Dicho en mis propios términos: hay valeres que son y otros que no son (pero que podrían ser, deberían ser, etc.). Los seres humanos valoramos las entidades ficticias e imaginarias y lo hacemos individual y colectivamente, no en vano hay mitos, artes, literatura y magia, entre otros muchos “valeres” que no existen físicamente, pero sí mentalmente. Desde una perspectiva ontológica, esos entes mentales suelen ser calificados de entidades ficticias o irreales, por oposición a la realidad de la *physis*. Cabe discutir si la Ontología ha de ocuparse de ellas o centrarse sólo en el mundo real; pero no hay duda que, para los seres humanos, esas ficciones son perfectamente valorables. Concluyo pues que *hay valeres, no sólo seres*. De esta manera, la Axio-

logía podría ir más allá de la Ontología, al menos si ésta se reduce al mundo de lo que existe realmente, dejando de lado lo que no es (mundos posibles, mundos imaginarios, objetos imposibles, cosas deseables, etc.). Los valores interpenetran por aquí y por allá a los seres y a los no seres, y su dominio, *el mundo de los valores* (dicho ahora en mis propios términos, no en los de Ortega), resultaría más amplio, profundo y variado que el mundo del ser. Ortega equiparó ambas ordenaciones, la del ser y la del valer. Por mi parte, planteo la siguiente pregunta, que recoge en parte las inquietudes de Muguerza en torno a la utopía, que etimológicamente apunta a lo que no hay, *u-tópos* (no hay tal lugar): *¿hay valores en los seres irreales?* Entiendo que sí, a no ser que todo lo pensable sea real, lo cual ni siquiera Hegel se atrevió a afirmar. Muguerza siempre ha estado dispuesto a firmar documentos de apoyo a alguien o salir en defensa de asuntos que mereciera la pena defender, salvo que en el texto se dijera que “todo lo real es racional”.

Pongamos los sueños como ejemplo. Son estrictamente imaginarios y subjetivos, cabe decir que no son reales. Desde luego no son entidades de la Ontología aristotélica. Sin embargo son perfectamente valorables, en tanto entidades mentales: los hay placenteros, los hay angustiosos, los hay sin sentido, los hay premonitorios, y lo que es más, hay sueños que no podemos recordar y que, sin embargo, pensamos haber soñado (pensamos, pero no existen en la memoria consciente). La axiología no tiene problema para adscribir valoraciones a dichas entidades mentales, que sólo existen a escala subjetiva. La ontología, en cambio, difícilmente puede aceptarlos como seres; desde luego, en el sentido aristotélico de la palabra no son seres reales, sino imaginaciones, fantasmas. La axiología sí los acepta como valores. Hay sueños estrictamente subjetivos, y sin embargo valorables. El objetivismo axiológico de Scheler y Ortega parte de una noción bastante restringida de objeto y de cosa: lo que puede ser objeto de la conciencia¹⁸. ¿Y qué pasa con aquello de lo que no somos conscientes? ¿O es que la distinción consciente/inconsciente no tiene connotaciones valorativas, al igual que las oposiciones real/ficticio o posible/imposible?

Podría aportar otros argumentos en pro de la idea de que la axiología es más extensa y variada que la ontología, si se acepta la distinción entre valores y seres. Por ejemplo, cabe aducir que los valores atañen a emociones, sentimientos y recuerdos; de hecho, el propio Ortega mencionó en su *Discurso* de 1918 una posible “Psicología Evaluativa” (Ortega, *o.c.*, VII, 711), aunque no llegó a desarrollarla, acaso por su concepción objetivista de los valores, heredada de Scheler. Si no los valores como

¹⁸ Ortega propone la siguiente definición de *objeto*: “Llamo “objeto” en sentido riguroso, a la vez el más amplio, cuanto es o puede ser término de mi conciencia” (OC, VII, 714). Paradójicamente, Ortega critica luego el subjetivismo en filosofía de los valores y afirma con fuerza el objetivismo, siguiendo en esto a Scheler; mas como puede verse, a la hora de definir con rigor la noción de *objeto* apela a la conciencia del sujeto, de modo que hay una componente subjetiva en la misma noción orteguiana de objeto.

tales, los procesos de valoración (de los que surgen los valores) tienen indudables componentes subjetivas, las cuales tienen interés filosófico, y sobre todo moral. Ortega dio un paso muy importante al distinguir y equiparar Ontología y Axiología pero, insisto, hay argumentos que permiten mantener la hipótesis de que la Axiología es “más amplia” que la Ontología, en el sentido de que puede aplicarse a todo tipo de objetos y cosas, pero también a aquello que no cae bajo las categorías aristotélicas, como los valores que acabo de proponer. Por el momento, me limitaré a dejar el debate entre interrogantes, abriendo así una nueva cuestión filosófica: *¿son equiparables la Ontología y la Axiología, o la segunda es más amplia que la primera?; ¿es el mundo de los valores más extenso que el de los seres?*

Conviene entender bien estas preguntas, y para ello nada mejor que remontarnos al origen mismo de la Ontología, es decir, a los libros de Aristóteles a los que sus editores pusieron por título “*Metafísica*”. Remedando a Ortega, a continuación voy a explorar otro tipo de valores en la obra de Aristóteles, los epistémicos, los cuales no están ocultos tras el Bien Moral, sino tras una serie de nociones muy importantes en el pensamiento aristotélico, por ejemplo: conocimiento, error, principio, ciencia y, *last but not the least*, filosofía.

5. VALORES EPISTÉMICOS AL COMIENZO DE LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

Los términos con connotaciones valorativas aparecen desde las primeras líneas de la *Metafísica*. Abramos el libro primero. Empieza así:

“Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos en hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias” (Aristóteles 1990, I, 1, 980 a 20-25, p. 2 de la edición de García Yebra).

Y prosigue de la siguiente manera:

“Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte (*techné*) y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y el arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo al arte, como dice Polo (Polo de Agrigento, discípulo de Gorgias y autor de una Retórica), y la in experiencia, el azar. Nace el arte (*techné*) cuando de muchas observaciones experi-

mentales surge una noción universal sobre los casos semejantes” (*Ibid.*, 980 a 25-30 y 981 a 1-5, pp. 3-5 de la edición citada).

Desglosemos brevemente algunas frases de este comienzo:

1. “los sentidos son amados por sí mismos y el que más de todos, el de la vista”. Esta *preferencia* por lo visual es atribuible a la gran mayoría de los seres humanos y en particular a los griegos de antaño, no en vano Aristóteles usó el plural ma-yestático. Podemos, pues, comparar unos sentidos con otros y preferir uno, la vista; en términos de Ortega: *estimamos que unos conocimientos sensibles valen más que otros*. ¿Qué significa aquí “valer”, “estimar”? Todavía no lo sabemos, porque estamos al principio de la *Metafísica*, pero el propio Aristóteles sugiere una primera hipótesis de esa preferencia: “la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias”. Aristóteles está aludiendo a objetos sensibles, y en particular visibles. Pues bien, preferimos el conocimiento visual porque nos muestra muchas diferencias. Por mi parte añadiría que distinguir una pluralidad de diferencias es una manera de *conocer mejor*. Y deduciría de ello que *conocer lo diferenciado, e incluso lo muy diferenciado, es preferible a conocer lo indiferenciado, e incluso muy preferible*. En la epistemología aristotélica esta sería la razón profunda de nuestra preferencia por lo visual frente a lo auditivo, lo olfativo, lo gustativo y lo táctil. Los cinco sentidos aportan conocimiento, pero unos más que otros, porque nos muestran más diferencias: se trata de un criterio “epistemológico” de valoración que Aristóteles aplica a lo largo de toda su *Metafísica*.
2. Paso a comentar el segundo párrafo. Habla en él de los animales, de quienes dice que “por naturaleza, nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso éstos son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar” (*Ibid.*, I, 1, 980 b, p. 3 de la edición de García Yebra). Por tanto, tener la capacidad de recordar es preferible a no tenerla, y ello por naturaleza¹⁹. Aquellas especies animales que tienen la capacidad de recordar lo que han sentido con capaces de aprender y, por tanto, de acceder a mayores y mejores conocimientos. Así como hay una gradación de preferencias entre los distintos conocimientos sensibles, así también hay una gradación de las diversas capacidades cognitivas que tienen los seres vivos. Y ello por naturaleza, razón por la cual cabe hablar de *valores naturales*, los cuales impregnan el mundo de los seres vivos, razón por la cual pueden ser asimismo denominados *valores ontológicos*.
3. El tercer párrafo de la *Metafísica* de Aristóteles afirma a continuación que “los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la expe-

¹⁹ Este es un buen ejemplo de valor objetivo, en el sentido de Ortega. Por mi parte, prefiero llamarlo *valor natural* (Echeverría 2007), porque se expresa en la propia biosfera como capacidad o facultad de algunos animales. Podría incluso pensarse que hay valores inherentes a la dotación genética de las especies animales, en tanto predisposiciones a huir de algún peligro, por ejemplo.

riencia: pero el género humano dispone del arte (*techné*) y del razonamiento”. Para remachar esta jerarquización de los distintos modos de conocer, el Estagirita cita a Polus, un discípulo y amigo de Gorgias, quien dijo que “*la experiencia hizo al arte; la inexperiencia, el azar*”. En los escritos de Aristóteles, entre azar y caos la distancia era mínima.

Podríamos continuar la lectura de la obra de Aristóteles, pero como botón de muestra bastan estos primeros párrafos de la *Metafísica*, puesto que son los que sientan las bases del *orden aristotélico del conocimiento*, el cual tiene un fundamento objetivo, es decir, natural. En ellos aparecen términos claramente valorativos y otros que tienen connotaciones valorativas. Dichas estimaciones aristotélicas, hay que subrayarlo, se refieren al conocimiento, y también al mundo de los valores, no a la moral ni a la razón práctica. Tienen la clara pretensión de mostrar que *hay grados en los conocimientos*, y en último término *jerarquía*, tanto en los conocimientos como en el mundo del ser. Hay conocimientos mejores y peores porque hay mayores o menores capacidades de conocer, y ello sucede ya en el mundo animal. Se trata de un buen ejemplo del *orden axiológico* al que aludí anteriormente.

En suma: los primeros párrafos de la *Metafísica* versan sobre el conocimiento e introducen en dicho ámbito un orden valorativo de raíz intersubjetiva, puesto que Aristóteles habla desde un plural mayestático: preferimos la experiencia a la inexperiencia; preferimos el conocimiento visual al de los otros sentidos; preferimos las artes al azar; preferimos que haya razones de algo a que no las haya, etc.

Valgan todas esas estimaciones y preferencias como ejemplos de *valoraciones epistémicas*, y también cognitivas, puesto que Aristóteles estima en mayor grado unas capacidades cognitivas que otras, sin perjuicio de que todas sean valiosas, puesto que nos permiten conocer el mundo. No estamos ante valoraciones morales, ni estéticas, ni religiosas, ni económicas, sino ante valoraciones netamente epistémicas (y a veces también ontológicas). Aunque nunca reflexionó sobre los valores en general, y menos sobre los valores epistémicos²⁰, Aristóteles instituyó un orden jerárquico en el dominio del conocimiento, claramente basado en valoraciones epistémicas. Desde las primeras frases de su *Metafísica* se afirma que el conocimiento (*epistème*) es valioso para los seres humanos, puesto que todos ellos desean saber. La ig-

²⁰ Han sido los filósofos de la ciencia quienes, en la segunda mitad del siglo XX, han subrayado la existencia de ese tipo de valores como valores propios de la ciencia. Al hacerlo, superaban el debate sobre la ciencia *value free*, del que se ocupó Muguerza más de una vez en los años 70, por cierto, con gran agudeza (ver, por ejemplo, su ponencia en el Congreso de Valencia de 1971, en Muguerza 1986, pp. 125-143).

norancia y la inexperiencia son disvalores para Aristóteles, eso queda manifiesto. Todos los seres humanos desean saber, pero los filósofos consagran su vida a esa tarea, por eso distinguen entre *epistème* y *dóxa*, atribuyendo mayor valor a la primera que a la segunda. La filosofía primera ha de ser *epistème*, no *dóxa*. Implica amar (y desear) al conocimiento y a las capacidades cognitivas más altas del ser humano, dando por supuesto que entre ellas hay una jerarquía natural. Por eso ha de ser ciencia, la ciencia primera, porque la *epistème* tiene un valor superior a la *dóxa*.

Fijémonos ahora en el prefijo. *Filia* y *fobia* son actitudes valorativas antagónicas. Pues bien, Aristóteles y los griegos optaron por el término *filico* en lugar del *fóbico* a la hora de poner nombre a esos personajes singulares que, por encima de todo, quieren saber: los *filó-sofos*. Desde entonces, la filosofía es una actividad *cargada de valores* desde su propia raíz. El deseo de saber y conocer *oculta valores*, es decir, estimaciones positivas y negativas que subyacen al discurso filosófico. Desde tiempos de Aristóteles, y aun antes, para los filósofos vale más el conocimiento que la ignorancia, la verdad que el error y la falsedad, la *epistème* que la *dóxa*, y así sucesivamente²¹. Por eso Ortega insistió en la existencia de valores intelectuales. Concluiré pues que *el orden del conocimiento tiene en filosofía una clara dimensión axiológica*. Los valores epistémicos ponen orden en el dominio del conocimiento y marcan grados y jerarquías, tanto para el conocimiento animal como para el humano. Por mi parte, intentaré mostrar en el apartado siguiente que, en la medida en que la Ontología y la Metafísica aporten conocimiento, también están sujetas a ese orden axiológico. Es una de las razones por las que cabe hablar de una Axiología de la Ontología (y de la Metafísica, por extensión, siempre que esta aporte conocimiento y no confusión).

Conclusión de este apartado: si leemos la *Metafísica* de Aristóteles desde una perspectiva axiológica y no sólo desde el punto de vista ontológico tradicional, es claro que los términos valorativos atraviesan el discurso aristotélico: desde las primeras líneas las estimaciones aparecen aquí y allá, aportando valores de distintos tipos²². Las categorías ontológicas todavía no han hecho acto de presencia, pero desde el libro I (*alfa*) Aristóteles se embarcó en una reflexión axiológica sobre el conocimiento, que no es inocua: cada una de las opciones valorativas que

²¹ El mundo orteguiano de los valores está organizado en base a polaridades y grados, incluido el caso de los valores intelectuales.

²² Si prolongase algo más el comentario del texto aristotélico, sería fácil mostrar que poco después aparecen valores sociales y políticos, no sólo epistémicos e intelectuales: “pues no debe el sabio recibir órdenes, sino darlas, y no es él el que ha de obedecer a otro, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio” (*Ibid.*, I, 1 981 b, 16-18, pp. 11-12 de la edición citada), anticipando así el lema baconiano, según el cual “*knowledge is power*”.

tomó, incluidas las de atribuir conocimiento, memoria y capacidad de aprender a los animales, tiene múltiples consecuencias, que no voy a tratar aquí.

Subrayo nuevamente que estoy comentando el texto fundacional de la Metafísica, y desde el principio. A continuación pasaré a mencionar otros pasajes de la obra aristotélica, que son todavía más importantes para el objeto de este artículo. En cualquier caso, las conclusiones que sugiero son provisionales: pretendo ante todo proponer preguntas y problemas filosóficos que se derivan de estas argumentaciones. Valga una cuestión, muy práctica: ¿nos animamos a leer la *Metafísica* de Aristóteles desde una perspectiva axiológica, y no sólo ontológica o metafísica?

6. ESTRUCTURA AXIOLÓGICA DE LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

En su libro *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélécienne* (1962), Pierre Aubenque distinguió cuatro acepciones del concepto aristotélico de *filosofía primera*: 1) una etiología, o teoría de las causas supremas; 2) una ontología, o teoría del ser; 3) una “ousiología”, o teoría de la sustancia (*ousía*) y 4) una teología, o doctrina de lo suprasensible. En este apartado voy a proponer una quinta acepción, que aparece claramente en el texto aristotélico y que resulta decisiva para el tema de esta contribución: *la filosofía primera es la primera de las ciencias* y por ello ocupa un lugar preeminente en el “edificio del conocimiento”, tal y como este fue construido por Aristóteles.

Según Aristóteles, cada ciencia tiene su propio género, el cual constituye su objeto de conocimiento²³. Hacer ciencia implica investigar las especies de dicho género: definiciones, propiedades, accidentes, etc., como Aristóteles dejó claro en sus *Segundos Analíticos*. Pues bien, siendo el ser el “género de los géneros” (el género generalísimo, como lo denominó Porfirio), la ciencia que se ocupa de él será la ciencia primera, porque se ocupa de lo máximamente general y no de un género concreto, como sucede en el caso de la Física (Naturaleza, *Physis*) y de la Matemática (Número, *Arithmós*).

Independientemente del “objeto” de la filosofía o ciencia primera, que admite las cuatro acepciones señaladas por Aubenque, todas ellas ontológicas, por mi parte voy a subrayar esta quinta acepción, que es de índole axiológica, puesto que caracteriza el rango valorativo epistémico que tiene la filosofía pri-

²³ “El ente, en efecto, (y el Uno) tienen directamente géneros. Por eso también las ciencias les acompañarán (*es decir, se dividirán, como ellos, genéricamente*, nota de García Yebra al pie). Pues el filósofo es como el llamado matemático. Porque también ésta tiene partes, y hay en las matemáticas una ciencia primera, y otra segunda, y otras a continuación” (Aristóteles, *o.c.*, IV, 2, 1004 a 5-9, pp. 155-56 de la edición citada).

mera en relación a las demás ciencias. Siempre que habló de filosofía o de ciencia primera, Aristóteles afirmó taxativamente su primacía como ciencia, por eso la calificó de *primera*. Al proceder así introdujo una valoración, claramente epistémica, y con ella un orden axiológico en los conocimientos científicos, es decir, un orden jerárquico entre las ciencias, al que llamaré *orden epistemológico*, para distinguirlo de los dos órdenes señalados por Ortega, el ontológico y el estimativo (o axiológico). Como creo haber mostrado en el apartado precedente, una *Estimativa del conocimiento* subyace a la Metafísica aristotélica.

Al comentar la expresión “filosofía primera”, Aubenque señala lo siguiente: “aquello sobre lo que insiste Aristóteles es la *anterioridad* de la filosofía primera por respecto a las ciencias segundas, matemáticas y, sobre todo, física” (Aubenque, p. 47). Esa anterioridad tiene cuatro sentidos. Tres de ellos aparecen en el libro Δ de la *Metafísica*, el cuarto en las *Categorías*. Aubenque aporta la siguiente clarificación:

“La anterioridad designa, en primer lugar, una posición definida por respecto a un punto de referencia fijo llamado primero (*próton*) o principio (*arjé*); en general, lo que se halla más próximo al principio es llamado *anterior*, y lo que está más lejos *posterior*” ... “el segundo tipo de anterioridad es la anterioridad según el conocimiento, designada asimismo como anterioridad considerada en absoluto (*aplós próteron*)” ... “por último, el tercer tipo de anterioridad es la anterioridad según la naturaleza y la esencia” ... “este es, añade Aristóteles, el sentido fundamental de la anterioridad, puesto que los otros dos pueden reducirse a él” (*Ibid.*, p. 48).

Y añade a continuación:

“La exposición del libro Δ omite, es cierto, un cuarto sentido, señalado en la exposición paralela (y probablemente más antigua) de las *Categorías*: aquel según el cual *anterior* designa lo mejor y más estimable. “En el lenguaje corriente, se dice que están antes que los demás hombres a quienes se estima y quiere más”; pero ése es —añade Aristóteles— el más indirecto de todos los sentidos de *anterior*” (*Categ.* 12, 14 b 7)” (*Ibid.*, p. 48).

Subrayo este punto. La *estimación* también aparece en Aristóteles, pero como valoración referida a las personas, no a las cosas. Como tal, genera un orden, al que estoy denominando axiológico, que cabe distinguir del orden ontológico. Para Aristóteles, el orden ontológico es el de la naturaleza y las esencias, del cual se deriva el orden del conocimiento y el orden de las primeras

causas o principios²⁴. Según la interpretación de Aubenque, la filosofía primera también puede ser considerada como *la mejor y la más estimable*, filosóficamente hablando, y ello en base a los propios textos de Aristóteles.

Así pues, en su *Metafísica* Aristóteles mencionó y comparó tres ciencias teóricas (*theoretikai*), la Física, las Matemáticas y la Filosofía Primera, siendo esta la primera por razones ontológicas y epistemológicas, pero también axiológicas. No olvidemos, sin embargo, que hay otros saberes filosóficamente importantes, por ejemplo las Artes. La filosofía se interesa en todas las modalidades del saber, no sólo en los conocimientos científicos. Ahora bien, las ciencias teóricas tienen un rango superior al de otros saberes humanos, como queda claro en el siguiente pasaje del libro E de la *Metafísica*:

“La Ciencia primera versa sobre entes separados e inmóviles. Ahora bien: todas las causas son necesariamente eternas, y sobre todo éstas; porque éstas son causas de los entes divinos que nos son manifiestos. Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas (*theoretikai*): la Matemática, la Física y la Teología (pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza²⁵) y es preciso que la más valiosa (*tén timiōtáten*) se ocupe del género más valioso (*timiōtátón génos*). Así pues, las especulativas son más nobles (*aîretóterai*) que las otras ciencias, y ésta (*la Teología o ciencia primera*), más que las especulativas” (*Ibid.*, VI, 1, 1026a, 15-20).

Subrayo una frase: *es preciso que la ciencia más valiosa se ocupe del género más valioso*. Aristóteles va construyendo su pirámide del conocimiento, en cuya cúspide está la ciencia primera, en este pasaje bajo la advocación de teología, en otros como filosofía o ciencia primera. Como he dicho anteriormente, no voy a fijarme en el objeto o contenido de esa ciencia primera ni en las distinciones entre filosofía primera, ciencia primera, ontología, metafísica o teología; al respecto, me atengo a lo dicho por Aubenque, que me parece acertado. Pero a las cuatro acepciones que Aubenque distinguió, entre las cuales priorizó la “ousología” (ciencia de la sustancia), voy a añadir una quinta

²⁴ Aristóteles también postuló un orden entre las categorías o modos de decir el ser. Entre las diez que menciona, la primera y más importante es la sustancia (*ousía*). Ello se debe a que ontológicamente es más importante que los demás predicamentos: “debemos añadir que también la esencia se dará primordialmente y en sentido absoluto en la sustancia, y secundariamente en los demás predicamentos” (*Ibid.*, VII, 4, 1030 a 29-30, p. 335 de la edición de García Yebra). O al principio del libro Z: “diciéndose “Ente” en tantos sentidos, es evidente que el primer Ente de éstos es la quiddidad, que significa la sustancia” (*Ibid.*, VII, 1, 1028 a 14, pp. 320-321 de la edición citada). Aubenque y Gómez Pin han estudiado a fondo esta preeminencia de la sustancia de la obra de Aristóteles, pero sólo desde una perspectiva ontológica, no axiológica.

²⁵ “En la que es inmóvil y separada” - añade García Yebra en nota al pie de página.

acepción: la axiológica. No es una acepción “sustantiva” ni “objetivista”, sino relacional, puesto que alude a las relaciones que la filosofía primera mantiene con las demás ciencias y saberes. Ratificando las consideraciones precedentes, en el texto que acabo de citar el propio Aristóteles afirma que es *la más valiosa*. Para ello utilizó el término *timiōtatón*, que proviene de *tímios*, el cual tenía dos acepciones: a) alto valor económico; b) honorable (de alto rango social). Dicho en mis términos, esa palabra griega que García Yebra traduce por “valor” cae dentro del campo semántico de los valores económicos y sociales, no de los valores epistémicos, de los que me he ocupado hasta ahora. Aristóteles añadió a continuación que las ciencias especulativas o teoréticas son *más nobles* que las demás ciencias, y que la Teología o Ciencia Primera es más noble que las demás ciencias especulativas, razón por la cual está ubicada en el vértice de la pirámide de los saberes, al ser más valiosa y más noble que todas las demás²⁶. Como se puede comprobar, Aristóteles utiliza términos valorativos para comparar unas ciencias y otras. Lo sensible aporta conocimiento, pero las artes y las ciencias más, y las ciencias teoréticas todavía más, al generar un conocimiento por causas. En cuanto a la filosofía primera, es la más noble y valiosa de todas, puesto que versa sobre lo inmóvil y eterno, y nos permite conocer el ser en tanto ser, que está oculto a los sentidos pero es su causa, fundamento y principio. El orden aristotélico, además de ser ontológico y epistemológico, tiene una componente axiológica muy clara, porque en él hay una jerarquía, tanto en el edificio del conocimiento (o árbol de las ciencias, como lo denominaron los escolásticos), como en el mundo del ser.

Según Ortega, ese orden axiológico es paralelo (o simétrico) al orden de los seres, puesto que éste viene definido por los géneros y las especies, lo mismo que el árbol de las ciencias. Así reafirmó Ortega su tesis de la compenetración entre el mundo estimativo y el mundo ontológico. Acabamos de comprobar que, efectivamente, esa compenetración ocurre, y ello en la propia *Metafísica* de Aristóteles: *la filosofía primera es la ciencia más valiosa*

²⁶ Cabe señalar una posible objeción. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dice que la Ética es parte de la Política y que esta es la ciencia o facultad “suprema y directiva en caso sumo” (I, 1, 1094 a 27-28). Y continúa así: “en efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo” (I, 1, 1094b 1-2). Comentando este pasaje, Víctor Gómez Pin ha tendido a identificar la Política con la ciencia del filósofo (Gómez Pin 1976, p. 31). Por mi parte, pienso que una cosa es la ordenación de las ciencias y los saberes en un sistema educativo y político, cara a ser enseñados a la ciudadanía, lo cual conlleva un sistema de valores, obviamente, y otra que esa sea la mejor ordenación posible de las ciencias y saberes; siempre habrá varias ordenaciones posibles, así como varias políticas posibles. Los valores políticos, como los valores morales, no son sino tipos de valores.

porque se ocupa del género más valioso. Al hacer esta afirmación, Aristóteles introdujo su *orden axiológico piramidal* en el mundo del ser, no sólo en el del conocimiento. Los conocimientos son valorables, pero los seres también, en particular los géneros y las especies, porque unos son anteriores a otros, tanto en el orden ontológico como en el axiológico. Hay un orden axiológico que penetra en el mundo del ser y se compenetra con el orden ontológico, el cual proviene de la naturaleza. La estructuración de las cosas en géneros y especies fue otra de las grandes contribuciones de Aristóteles a la filosofía y sigue siendo asumida por la mayoría de los filósofos (y buena parte de los científicos). En este mismo artículo que estoy escribiendo he aplicado más de una vez esa distinción entre lo más general y lo menos general, dando siempre por sobreentendido que lo más general vale más que lo menos general, filosóficamente hablando.

La Axiología de la Ontología aristotélica a la que me he referido hasta ahora dependía de la valoración de los conocimientos. A partir de estas últimas afirmaciones de Aristóteles tiene una explicación propiamente ontológica, a saber: el ser en cuanto ser es más general que el ser físico o el ser numérico, por eso vale más, ontológicamente hablando. Ello implica la asunción de que *la generalidad es un valor epistémico*. También implica que la jerarquía en el mundo del ser es *el principio y fundamento* de la jerarquía entre los conocimientos, si estos pretenden ser objetivos y verdaderos.

De ser así, las nociones metafísicas principales de Aristóteles (*principio –arjé–, causa –aitía–, orden (kósmos), etc.*) tienen a su vez *connotaciones axiológicas*. Filosóficamente hablando, las causas valen más que los efectos, porque permiten explicarlos; cuanto más cerca estemos de los primeros principios (y del género más valioso) más hemos avanzado en el conocimiento; y, sobre todo, *el orden (kósmos) es preferible al caos*. En su tesis doctoral sobre Aristóteles, y aludiendo al principio de la misma a la distinción orteguiana entre ideas y creencias, Gómez Pin afirmó que la proposición “el todo está ordenado” es “la creencia presupuesta absolutamente por cualquier otra creencia” (Gómez Pin, 1976, p. 16). Luego añadió que, tanto para Platón como para Aristóteles, el origen de la filosofía y de las ciencias radica en que “es posible asombrarse del hecho de que la realidad sea *kósmos*” (*Ibid.*). Eso cuadra bien con concebir la filosofía como un deseo de saber, pero como un deseo que surge del asombro ante la existencia de un *kósmos* (mundo ordenado). Por tanto, no sólo el término “filosofía”, sino también la palabra “*kósmos*” tiene claras connotaciones valorativas, tanto en griego clásico como en otras lenguas, incluido el idioma español (baste pensar en el significado de “in-mundo”).

7. PREGUNTAS ADICIONALES

Llego así a la última pregunta que quería proponer, tras este breve comentario a algunos pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles: ¿hay un orden piramidal en el mundo de los valores?²⁷ Scheler afirmó que sí, puesto que en la cumbre del mundo de los valores puso a los valores religiosos, y en último término a Dios. En cuanto a Ortega, también afirmó un orden entre los diversos tipos de valores, pero no es claro que dicho orden fuese piramidal: en ningún pasaje suyo he leído afirmaciones del tipo “hay un Bien Supremo” o “hay un Valor Supremo”. Obsérvese que, desde la perspectiva orteguiana, estas dos afirmaciones son distintas:

“De todas las confusiones que han retardado el progreso de la Estimativa, por otros intentada con el nombre de Axiología, ninguna más grave que la de no separar la idea de valor de la idea de bien. Por la misma extensión de ésta última impide su segregación intelectual de la otra. Por ello Aristóteles se cerró la puerta al mundo estimativo con el mismo ademán en que pareció abrirla. Los valores, en efecto, no son las cosas que valen. Las cosas tienen o no tienen valor, tienen valor positivo o negativo, superior o inferior, de esta clase o de la otra. Pero ellas no son sino cosas y, en cambio, los valores no son cosas. La elegancia de un traje no es nada de lo visible en el traje: es precisamente un valor genuino que tienen las propiedades visibles de un traje. La “bondad” de un hombre no forma parte de su realidad externa ni interna, es el valor peculiar que ciertos modos psíquicos de comportarse un sujeto tienen” (Ortega, OC, VII, 728).

Comentar estas frases de Ortega me llevaría muy lejos: habría de hacerlo un experto en la obra de Ortega, algo que no soy. Pero su planteamiento me parece muy interesante, por eso he introducido en este artículo la distinción entre *valores* y *valeres*, aludiendo la segunda noción a esas “cosas que valen”, pero no sólo a cosas existentes, sino también a las inexistentes, dado que la distinción existencia/inexistencia tiene connotaciones valorativas en Ontología. Por cierto, en este caso cabría hablar de “valores ontológicos”, o incluso de “valores metafísicos”, lo cual nos conduciría a nuevas preguntas filosóficas, que voy a esbozar brevemente, para terminar esta contribución mía al homenaje a Javier Muguerza.

Al igual que Ortega, entiendo que la noción de “valor” es más general que la de “bien”, aunque sólo sea porque incluye a los males. Por otra parte, los valores

²⁷ En este artículo sólo abordaré esta cuestión desde la perspectiva aristotélica y orteguiana. Por mi parte, pienso que hay otras ordenaciones posibles del mundo de los valores, además de la piramidal, postulada por Platón, Aristóteles, Scheler y el propio Ortega. Al respecto, ver Echeverría 2007, pp. 553-558 y el apartado 2.14 sobre racionalidad axiológica acotada (pp. 462-479), en donde desarrollo la propuesta sobre racionalidad y valores que el Prof. J.F. Álvarez y yo mismo hemos presentado, por ejemplo en Álvarez y Echeverría 2008.

no son cosas, sin perjuicio de que se manifiesten en ellas, en tanto *valeres o seres valorados*. El entrecruzamiento entre el mundo del ser y el mundo del valor, que pretendo compendiar en esos *valeres*, en los que se compenetran e hibridan valores y seres, se muestra cada vez que pensamos en algo valorativamente, sea positiva o negativamente²⁸. En cuanto a qué sea ese algo, ahí radica el debate ontológico: si sólo se alude a cosas y objetos sensibles o también a cosas y objetos inteligibles; si, entre estos últimos, sólo se habla de objetos reales o también de objetos posibles; y, rizando el rizo, si las propias distinciones sensible/inteligible, real/irreal, imaginable/inimaginable, posible/imposible implican o no valoraciones epistémicas, por una parte, pero también valoraciones ontológicas, o si se quiere metafísicas, por ejemplo la última mencionada, posible/imposible. Por mi parte, tiendo a pensar que sí, que hay *valores metafísicos* (véase Echeverría 2007, en la parte donde se alude a los valores metafísicos en Leibniz), y por ello es posible investigar las relaciones profundas entre axiología y metafísica. Ahora bien, en este artículo no voy a ir tan lejos, ciñéndome a la dicho hasta ahora. Me limito a afirmar que la Ontología y la Metafísica de Aristóteles tienen una clara dimensión axiológica, por ejemplo la basada en los valores epistémicos. Pero la cuestión va más lejos. Como sugirió Ortega, es posible valorar el mundo del ser, no sólo el del conocimiento sobre los seres (sensibles, inteligibles, imaginables, existentes, posibles..., ¡y sus correspondientes opuestos, incluidos los objetos imposibles!).

Valga el ejemplo de las matemáticas: la demostración por reducción al absurdo fue utilizada por los griegos y sigue siendo usada hoy en día. Cuando se supone que existe un objeto matemático y, por vía racional y demostrativa, se llega a una contradicción, entonces se concluye que dicho objeto no existe, e incluso que es imposible que exista (en relación a unos axiomas previamente explicitados). Si las matemáticas (y otras artes) aluden a objetos inexistentes e imposibles, y los valoran como tales, ¿cómo no aceptar que los calificativos que acabo de enumerar tienen connotaciones “ontológicamente valorativas”? Ahora bien, ¿a qué tipo de valores nos referimos cuando debatimos sobre esas cuestiones?

Culminaré estas preguntas con las dos siguientes: ¿hay valores ontológicos? ¿y metafísicos?

De haberlos, quedaría mucho por hacer para desarrollar la *Estimativa* de Ortega. Dichos valores no serían cosas, como dijo Ortega. Tampoco serían reducibles a bienes, mucho menos a bienes morales. Ortega dejó claro que los valores morales no son más que una especie del género “valor”. Según él, “si

²⁸ Por supuesto, así como hay valores y disvalores, también habrá que distinguir entre “valeres” y “disvaleres”. Ello implicaría introducir el verbo “disvaler” en lengua española, algo que me limito a sugerir, no a proponer formalmente.

separamos los valores de los “bienes” (cosas + valores) tendremos unos objetos ideales de los cuales cabe una ciencia pura y sobre-empírica: ésta será la Estimativa” (Ibid., VII, 729). Como puede comprobarse mediante esta última cita de Ortega, la hipótesis de que las relaciones entre la Axiología y la Metafísica son estrechas parece, como mínimo, investigable.

Volvamos al objeto del presente artículo, para terminar. Esa reflexión, cuando sea realizada, podrá aportar algo al problema que siempre le ha preocupado a Javier Muguerza: el de las relaciones entre Ética y Metafísica. Si los valores morales no son más que una especie del género *valor*, y si entre otras especies de valores admitimos también los valores epistémicos, o incluso, dando un paso más, los valores ontológicos y metafísicos (por ejemplo la Libertad, en el sentido en que la propuso Muguerza al final de sus conferencias Aranguren), entonces estaremos en mejores condiciones para responder a la pregunta muguerziana, tal y como la he interpretado en este artículo: *¿tiene la ética una dimensión metafísica?*

A mi modo de ver, hay una cuestión más general, con la cual termino: *¿tiene la axiología una dimensión metafísica?*

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, J. F. y J. Echeverría, “Bounded rationality in Social Sciences”, en E. Agazzi, J. Echeverría y A. Gómez (eds.): *Epistemology and the Social*, Amsterdam & Nueva York, 2008, Rodopi, *Póznán Studies in the Philosophy of Science* 96 (2008), pp. 173-190.
- Aramayo, R. R. y Álvarez, J. F. (eds.) (2006), *Disenso e incertidumbre*, Madrid, CSIC/Plaza y Valdés.
- Aramayo, R.R. y T. Ausín (eds.) (2006), *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*, Madrid-México, Plaza y Valdés.
- Aranguren, J. L. L. (1958), *La ética de Ortega*, Madrid, Cuadernos Taurus.
- Aranguren, J. L. L. (1968), *Ética*, Madrid, Revista de Occidente. 1ª ed. 1958.
- Aranguren, J. L. L. (1999), *El Ortega de 1914*, Madrid, AEDE y UCM, Facultad de Ciencias de la Información, Cátedra Ortega y Gasset.
- Aristóteles (1990), *Metafísica*, ed. García Yebra, Madrid, Tecnos. 2ª ed.
- Aubenque, P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF. Traducción de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1981.
- Cerezo, P. (ed.) (2007), *Ortega en Perspectiva*, Madrid, Instituto de España.
- Cortina, Adela (2001), *Valores morales y comportamiento social*, Madrid, FAES, pp. 319-345.

- Echeverría, J. (2002), *Ciencia y Valores*, Barcelona, Destino.
- Echeverría, J. (2007), *Ciencia del bien y el mal*, Barcelona, Herder.
- Echeverría, J. (2014), *Innovation and Values: a European Perspective*, Reno, VN, UNR/CBS.
- García Morente, M. (1996), *Obras Completas*, Barcelona, Anthropos.
- Gómez Pin, V. (1976), *Ordre et substance. L'enjeu de la quête aristotélicienne*, Paris, Anthropos.
- Gibu, R. (2015), "En torno a la esencia del poder. Un estudio comparativo entre Max Scheler y José Ortega y Gasset", *Franciscanum* (Bogotá), 57:163, pp. 1-13.
- Gracia, D. (2011), *La cuestión del valor*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Discurso de Ingreso, 11-1-2011.
- Kuhn, T. S. (1983), *La tensión esencial*, México, FCE. Original en inglés 1977.
- Moore, G. E. (1923), *El Concepto de Valor Intrínseco*, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1993, trad. de Augusto Salazar Bondy).
- Muguerza, J. (1986), *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1ª ed. 1977.
- Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad*, Madrid-México-Buenos Aires, FCE.
- Muguerza, J. (1993), «Sobre la condición *metafísica* y/o *postmetafísica* del sujeto moral», en María Herrera (ed.), *Jürgen Habermas: Moralidad, Ética y Política (Propuestas y Críticas)*, México, 1993, pp. 173-92.
- Muguerza, J. (2006), «En torno a la vigencia del pensamiento utópico», en R. R. Aramayo y T. Ausín (eds.) 2006, pp. 337-53.
- Muguerza, J. (2007), "Ortega en Latinoamérica: El Legado Filosófico de José Gaos", en P. Cerezo (ed.) (2007), pp. 59-88.
- Muguerza, J. (2009), "Ética y Metafísica. Una reconsideración de la cuestión" en *XVI Conferencias Aranguren, Isegoría* 41 (2009), pp. 11-68.
- Orringer, Nelson O. (1984), *Nuevas fuentes germánicas de Qué es filosofía? de Ortega*, Madrid, CSIC. Luis Vives.
- Ortega y Gasset, J. (1923), *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*, Madrid, Revista de Occidente IV, octubre 1923, reeditado en *Obras Completas*, vol. VI, Madrid, Alianza, 1983, pp. 315-335, y posteriormente en Madrid, Encuentro, 2010 (ed. I. Sánchez Cámara).
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, 9 vols., Madrid, Santillana, 2006-10.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, tomo X, 1949/1955, *Obra póstuma, Índices*. Madrid, Santillana, 2010.
- Putnam, H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge Univ. Press. Hay traducción española de J. M. Esteban en Madrid, Tecnos, 1988.

- Putnam, H. (1983), "Beyond the Fact-Value Dichotomy", *Crítica* XIV: 41, pp. 8-9.
- Salas, Jaime de (2003): "Ortega y la ética de la perspectiva", *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (Mayo 2003), pp. 89-100.
- Scheler, Max (1913), *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, trad. de Hilario Rodríguez Sanz, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 1ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1941.
- Sanmartín, J. (2000), "La ética de Ortega: nuevas perspectivas", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 1 (2000), pp. 151-158.
- Sánchez Cámara. I. (2000), "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 1 (2000), pp. 159-170.
- Von Wright, G. H. (1967), *La lógica de la preferencia*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Zamora Bonilla, J. (2002), *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza y Janés, 2002.
- Zubiri, X. (1984), *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza.

VII

VARIACIONES, CONTRAPUNTOS Y FUGAS

La política que viene (¿o ya llegó?)

Aplicaciones prácticas del imperativo de responsabilidad

The politics to come (or is it already here?)
Practical applications of the imperative of responsibility

MANUEL CRUZ

Universidad de Barcelona

RESUMEN. Constatar el profundo estupor con el que encaramos el porvenir, el espeso engrudo de perplejidades con que parece amasada la conciencia histórica contemporánea, viene a representar la premisa ineludible para empezar a pensar la realidad en la que estamos inmersos. Porque dentro del confuso entramado de convencimientos y decepciones con el que nos esforzamos –a la vista está que con escaso éxito– en entender lo que nos pasa todavía ocupan un lugar muy destacado, a pesar de su notable deterioro, determinados tópicos acerca de las expectativas generadas por el proyecto moderno en todos los órdenes de lo real. Su inexorable fracaso, el pertinaz goteo de frustraciones en el que ha terminado por convertirse nuestra existencia colectiva obliga a abordar la cuestión más general, la de si el futuro en cuanto tal, esto es, ese espacio imaginario en el que confiábamos en que terminara por hacerse real lo que en el pasado había sido mero anhelo –o mera quimera regulativa, si prefieren decirlo así– no habrá acabado por revelarse precisamente como el más desmesurado e inoperante de los sueños.

Palabras clave: acción; democracia; espectáculo; individuo; historia; memoria; responsabilidad; política.

ABSTRACT. There is an ineluctable premise in order to start thinking about the reality in which we are immersed: we have to confirm the deep astonishment with which we face the future, this thick whirl of perplexities that seems intermingled with the contemporary historical consciousness. Within this confusing framework of convictions and disappointments in which we strive –apparently, not quite succeeding–, we try to understand what is happening to us. The modern project generated expectations in all orders of reality and some determined issues about these expectations still occupy a prominent place, despite its noticeable decline. The inexorable failure of the modern project and the persistent little frustrations that our collective existence has finally turned into, force us to address the more general question: What if the future as such, that is, the imaginary space in which we trusted that our mere desires of the past –or mere regulative chimeras– would become real, is actually the most disproportionate and ineffective of dreams?

Key words: Action; Democracy; show; individual; History; Memory; Responsibility; Politics.

1. *Este Papa marca tendencia.* Se conoce que el actual Pontífice marca tendencia. Desde que, al poco de iniciar su mandato, tuvo la ocurrencia de responder “¿quién soy yo para juzgar a un homosexual?” a un periodista que le preguntaba por su opinión acerca de este asunto, su respuesta ha hecho fortuna, incluso entre personas que uno tendería a suponer muy alejadas del ideario del Sumo Pontífice (pero que, por lo visto, lo siguen con notable interés).

Así, líderes políticos pertenecientes a formaciones de diverso signo -tanto conservadoras como progresistas, de nuevo cuño o pertenecientes a la más acendrada casta- se acogen de un tiempo a esta parte a idéntica formulación, a veces incluso de manera literal, exactamente con las mismas palabras. Sería el caso de Pablo Iglesias, quien, tras diversos vaivenes, acabó por mostrarse partidario de que el pueblo de Cataluña pudiera decidir acerca de su propio futuro pero que, cuando era preguntado por su concreta posición al respecto, respondía: “Yo soy español y no me gustaría que Cataluña se fuera pero, ¿quién soy yo para decirle a los catalanes lo que tienen que hacer?”. Fue también el caso de Artur Mas, quien en su momento (un pasado no muy lejano) gustaba de definir su tarea al frente del gobierno de la Generalitat como la de “acompañar al pueblo de Cataluña” a donde éste decidiera dirigirse, sin que al parecer hubiera considerado que fuera de su incumbencia informar a ese mismo pueblo acerca del destino que a él le parecía más adecuado.

Sin embargo, resultaría a todas luces injusto atribuirle a este Papa la responsabilidad por el éxito de un recurso retórico que, más bien al contrario, si ha obtenido tanto ha sido precisamente porque existían las condiciones previas para que ello pudiera ocurrir. ¿Cómo interpretar, entonces, tan sorprendente coincidencia de actitudes? Podríamos continuar buscando entre políticos de signo aparentemente enfrentado la clave para entender algo mejor esta compartida indefinición. Así, en la inminencia de la consulta independentista del 9 de noviembre de 2014, tanto el entonces alcalde de Barcelona, Xavier Trias, como la candidata que en las encuestas ya aparecía en aquel momento como mejor situada para sustituirle (como acabó sucediendo) Ada Colau, se pronunciaron en idéntico sentido cuando se les planteó la cuestión de qué votarían: ninguno de los dos se definía como independentista, pero ambos estaban a favor de la opción Sí-Sí (a favor de un Estado para Cataluña y en régimen de independencia respecto a España). ¿Cómo explicar esto? Probablemente atendiendo al requisito que la antigua dirigente de la PAH [Plataforma de Afectados por la Hipoteca] ponía para apoyar el *procès*: “...mientras sea un movimiento unitario y popular”.

Se trata, pues, al igual que en el ejemplo anterior de Artur Mas, de estar al lado de la gente o, tal vez mejor, de no apartarse demasiado de ella, no fuera a

ser que eso significara quedarse en minoría política (situación que se identifica no sé si con el error o con el horror) y, sobre todo, perder respaldo electoral. Sea como sea, queda meridianamente claro que lo que importa no es la cosa misma, y que en ningún momento se contempla la posibilidad de plantear y ya no digamos defender ante la ciudadanía una determinada propuesta, aquella que se considera la mejor por determinadas razones, sino a oficiar de mera caja de resonancia de las opiniones mayoritarias.

No deja de ser llamativo el tipo de argumentos que se utilizan para descartar por completo la defensa explícita de las propias posiciones. En unos casos, el de las formaciones nuevas o en trance de refundación, se argumenta que “no somos un partido al uso, no somos nadie para crear dogma ni decir a la gente qué tiene que votar”, que “estamos aquí como herramienta para trasladar las demandas ciudadanas a las instituciones” y cosas similares. En los otros, el de las fuerzas que se han abandonado al populismo soberanista, la razón esgrimida es que el proceso “no es cosa de élites”, “surge de abajo arriba”, etc. y, por tanto, lo que les corresponde en el presente momento histórico es hacerse cargo del informe clamor que surge de la ciudadanía misma, sin influir en lo más mínimo sobre ella.

Respecto a los primeros, no es raro que esta indefinición se intente disfrazar con los ropajes de pluralismo. Así, no falta quienes intentan convertir en virtud lo que en realidad es una severa limitación, y declaran ufanos: “en este partido caben todos”, “somos plurales, como la misma sociedad que representamos” y otras inconsistencias análogas, como si las distintas formaciones políticas tuvieran como función representar a la entera sociedad (o fueran ellas mismas la sociedad en miniatura), cuando en realidad lo que deben hacer los diferentes partidos es intentar representar lo mejor posible cada uno de ellos las distintas opciones, de manera que en su conjunto den cuenta de la pluralidad del todo. Pretender que cada una de las partes contenga en su seno a la totalidad deja sin sentido, como tendremos ocasión de ir viendo en lo sucesivo, la confrontación político-ideológica, de la que en ese supuesto, por definición, nadie aceptaría hacerse cargo. Por lo que respecta a los segundos, lo curioso de su actitud es que los mismos partidos soberanistas que tan reticentes se han mostrado a la hora de explicitar sus propias propuestas, hayan estado asumiendo hasta ahora, no ya con docilidad, sino con genuino entusiasmo acrítico, los objetivos últimos, e incluso la hoja de ruta concreta, que iban señalando asociaciones como la ANC u Òm-nium Cultural, que nunca ocultaron lo que perseguían.

A nadie se le escapará que este orden de afirmaciones implica una reconsideración de las tareas que hasta ahora se suponía que tenían asignadas las formaciones políticas. No hará falta detenerse en las aparentes reconsideraciones

que en realidad no son tal, sino meras caricaturas (como las de quienes, para renunciar a la presentación de ninguna propuesta, identifican hacerlo con “crear doctrina”, y declaran, con fingida humildad franciscana, “no tenemos autoridad moral” o, con un lenguaje más clásico, como correspondía al miembro de la formación Iniciativa per Catalunya que la pronunció, “no somos un politburó”). De mayor interés resultará, en cambio, prestar alguna atención a formulaciones que parecen haber hecho fortuna entre la ciudadanía. Me refiero, por ejemplo, a la de quienes han presentado la especificidad de sus nuevas formaciones en el hecho de que constituyen espacios de debate y participación.

Es cierto que el propósito que se anuncia parece en primera instancia de una enorme radicalidad democrática. Se trata, se nos anuncia, de recuperar la soberanía popular y decidir sobre todos los ámbitos en los que se organiza nuestra sociedad, incluido el modelo económico. Pero no cabe soslayar ni, menos aún, restar relevancia a la puntualización subrayada en su momento por una dirigente de una de estas formaciones emergentes: “lo importante es el debate, no la decisión sobre el propio modelo”, fueron sus palabras textuales. Lo que equivale a afirmar: hay que poder decidir sobre todo, pero lo que se decida no importa en realidad gran cosa. El debate queda convertido de esta manera en un fin en sí mismo, y la política como tal, en una suerte de insustancial formalismo procedimental que lo fía todo al resultado de la asamblea de turno. A la luz de esto, nada tiene de extraña (hasta el punto de que incluso podríamos pensar que muestra una profunda coherencia) la escasa trascendencia que las mencionadas formaciones conceden a sus compromisos programáticos y a sus propuestas en general, así como la desenvoltura con la que las modifican sobre la marcha incluso en aspectos sustanciales. Si, a fin de cuentas, nunca se trató de otra cosa que de ofrecer materiales para que la ciudadanía debatiera, poco puede importar que se le vayan presentando a ésta otros nuevos y diferentes conforme vaya resultando oportuno.

Semejante actitud con frecuencia deja sus huellas en el lenguaje mismo. Determinadas fórmulas o maneras de decir a menudo constituyen el indicador más fiel de una actitud o un punto de vista. Así, una expresión que resulta digna de mención, no solo por la notoriedad pública que ha obtenido como consecuencia de haber sido utilizado reiteradamente por algunos de nuestros representantes políticos sino también por los supuestos con los que opera, es la de “pasar pantalla”. Se trata, digámoslo de salida, de una de las expresiones más bobas y ridículas que se han acuñado en los últimos tiempos. Por supuesto que de ella, como de la más insustancial, se puede afirmar que en algún momento ha hecho falta, ha cumplido una función o, al menos, ha servido para algo. Pero lo que vale la pena plantearse es precisamente cuál ha sido esa función o utilidad

que le han encontrado sus usuarios, más allá de permitirles revestirse con ropajes vanguardistas desde el punto de vista formal (por aquello de que se trata de una formulación tomada en préstamo del lenguaje de los internautas).

Aguardarían en vano quienes esperaran que a tales afirmaciones les siguiera alguna forma de justificación o explicación. Quienes así hablan acostumburan a considerarse liberados de argumentar nada. Para todos ellos permanecer en la supuesta pantalla anterior descalifica (¿quizá por antiguo?) a quien se haya quedado ahí, sin que el crítico se moleste en señalar las virtudes de la suya (¿tal vez por nueva?) o los defectos de la ajena. Estamos ante la banalidad en estado puro, en la mera afirmación apoyada únicamente en una metáfora que, por añadidura, ni siquiera se aplica bien a este tipo de situaciones, y se queda por tanto en mero jugueteo con las palabras que cumple la función de distraer acerca de las cuestiones de contenido.

Ya sabemos el tipo de réplica que obtendría una crítica como la que acabamos de plantear: ¿acaso Vd. desconfía -a buen seguro sería la objeción- de lo que pueda decidir el “buen pueblo inocente”, por utilizar una expresión ajena? ¿Tan fácil de engañar lo considera como para que tales estrategias de distracción le puedan influir? La verdad es que confío mucho más en él que en muchos de los que declaran hablar en su nombre. Pero, puestos a hacer preguntas retóricas (y tal vez un puntito demagógicas, pero en cualquier caso no más que la recién recibida), se me permitirá que yo también presente las mías, recuperando el motivo teórico inicial. ¿Conciben Vds. que pudiera convocarse un referendun sobre la dación en pago y la Plataforma de Afectados por la Hipoteca no se pronunciara al respecto con el argumento de que no se consideran superiores moralmente como para decantarse por ninguna opción? ¿O que se llevara a cabo un referendun sobre energía nuclear y energías alternativas, y los ecologistas se negaran a tomar partido al respecto para que no se dijera que imparten doctrina? ¿O que -como se reclamaba con tanta insistencia recién abdicado el Rey anterior- se hubiera sometido a la decisión popular la forma de Estado, si monarquía o república, y los republicanos hubieran optado por no definirse para no incurrir en el mismo peligro de atribuirse superioridad moral?

En realidad, la pregunta del Sumo Pontífice con la que arrancaba la presente reflexión no pasaba de ser una salida por la tangente, una actualización, que no creo que resista en cuanto tal el menor análisis, de un viejo recurso retórico de la oratoria sagrada a medio camino entre la *captatio benevolentiae* y el *sermo humilis* (si el Papa “no es quién” para entrar en estos asuntos, condenados moralmente hasta hoy por la Iglesia de la que él es máximo responsable, ya me dirán entonces quien lo es a los ojos de un católico). Lo que de veras importa es otra cosa, a saber, el hecho de que haya habido políticos que han podido tomar

la formulación papal como modelo o pauta. Un hecho que dice mucho acerca de la debilidad teórica de tales imitadores.

2. El mando a distancia como herramienta privilegiada de participación política. Sin embargo, distraería de lo realmente importante colocar el foco de la atención sobre los políticos, en vez de hacerlo sobre el discurso y las categorías que manejan. En ese sentido, importa resaltar el enorme cambio que todo lo anterior implica respecto a la manera heredada de entender las relaciones entre representantes y representados. En realidad, si aquéllas han variado sustancialmente ha sido en primer lugar porque los primeros han abdicado de la función que tenían asignada. Bastará con evocar la naturaleza del vínculo que antaño se establecía entre la ciudadanía y los responsables políticos. Era, en efecto, de otro tipo entre otras cosas porque funcionaba el concepto, hoy completamente en desuso, de dirección política. Se daba por descontado que los cambios de estrategia que se podían producir en la línea política de una formación respondían a un debate de contenido y una clara percepción de los objetivos.

En nuestros días, en cambio, los partidos políticos hacen gala, como acabamos de señalar, de no dirigir nada. Declaran estar atentos al clamor ciudadano y ponerse a su servicio. Al margen de que en muchas ocasiones tales declaraciones entren en abierta contradicción con prácticas manipulatorias, orientadas a dirigir desde la sombra (i.e., desde los medios de comunicación que de una u otra manera controlan) la opinión de la ciudadanía en una determinada dirección, el caso es que, al hablar en la forma en que lo hacen, le endosan a aquélla un encargo que no le corresponde y que, en cierto modo, invierte el orden lógico de las cosas. Porque, con independencia de que a menudo los ciudadanos se quejen de las deficiencias de funcionamiento de la democracia y reclamen, con toda justicia, más participación, lo cierto es que si consideran a los políticos sus representantes, y delegan en ellos, es precisamente (puesto que no son ricos propietarios ociosos departiendo en el ágora ateniense) para poder ocuparse en sus cosas, para poder dedicar sus energías a sus propios asuntos, como ya viera en su momento Bentham.

Sin duda, es grande la tentación de interpretar la abdicación que llevan a cabo políticos y partidos de las tareas que tienen asignadas en términos de un auténtico burladero retórico que, tras su impecable apariencia democrática (¿cómo estar en contra del debate y de que sea la ciudadanía la que decida, y, por añadidura, sobre todos los asuntos?), esconde una operación política de enorme calado, orientada precisamente a escapar de las eventuales reclamaciones de la ciudadanía. Pero, como acabamos de decir, conviene no iniciar el recorrido por el final, por el juicio de intenciones y, menos aún, por la desca-

lificación *ad hominem* e intentar más bien establecer en qué medida el análisis algo más detallado de lo que se presenta como nuevas maneras de entender la política confirma nuestras sospechas iniciales o no.

A tales efectos, podríamos empezar examinando la forma concreta que adoptan esos debates largamente invocados por algunos como formas de participación directa llamadas a sustituir el obsoleto mecanismo de la representación política tradicional. A menudo los defensores de la nueva política insisten en la necesidad, que tienden a presentar como puramente instrumental, de tener presencia en los medios de comunicación de masas como manera privilegiada de poder llegar a un máximo de ciudadanos. Y aunque se cuiden mucho de afirmar que tal presencia constituye el objetivo último de su actividad política (el genuino objetivo es, ciertamente, el acceso al poder) su insistencia, recién mencionada, en que lo que importa es el debate en cuanto tal mucho más que lo que se decida en él, aporta un elemento que no puede ser dejado de lado en el análisis.

El elemento en cuestión es la importancia concebida a la visibilidad, término al que en lo que sigue se intentará dotar de un contenido específico. Constatemos, por lo pronto, que la lógica a la que algunos de los recientes aspirantes a políticos se diría que se han abandonado por completo y con absoluto entusiasmo resulta incuestionable. La consigna que resume dicha lógica parece estar tan clara que incluso cabría considerarla un secreto a voces: la foto es lo único que importa. Muchísimo más que las concretas propuestas políticas, económicas o sociales, modificadas y/o pospuestas tanto como haga falta. Que ello vacíe de contenido el debate político o incluso lo convierta en inexistente, tanto da. Lo que importa es la visibilidad en los medios. Valdrá la pena insistir, antes de continuar con el planteamiento, en que no se trata de un reproche o un juicio de intenciones que se le esté endosando, en contra de su opinión, a los protagonistas, sino de algo que ellos mismos admiten.

En efecto, todo el mundo recordará la argumentación que en los inicios de su andadura pública presentaban tales protagonistas para justificar esta conversión de la vida política en permanente espectáculo televisivo. El objetivo, se nos decía, era aprovechar esa formidable herramienta de comunicación que constituye la televisión para conseguir que su mensaje llegara a gentes a las que, de otra manera, esto es, por los conductos habituales, nunca llegaría. Ese mismo argumento, fundamentalmente instrumental, servía también para justificar la extraordinaria simplicidad de lo que se comunicaba: la inmensa mayoría de buenos contra una ínfima minoría de malos, gente decente frente a casta corrupta, etc., sin que, al parecer, preocupara lo más mínimo los efectos perversos que tamaña simplificación pudiera provocar.

Se empieza afirmando que el fin justifica los medios, y se acaba convirtiendo a los medios (y a los media) en un fin en sí mismos, como no dejamos de comprobar casi a diario. La paradoja queda, así, servida: quienes declaraban que querían aprovechar la televisión para hacer llegar su mensaje a la mayor cantidad de gente posible, no le han concedido, como acabamos de señalar, la menor importancia al mensaje mismo, a su propuesta específica. Enfermos de imagen, hasta son capaces, en un gesto de insólita obscenidad narcisista, de colocar su propio rostro en las papeletas electorales. Todo queda cifrado en el mero aparecer, resultando irrelevante a estos efectos, el contenido que se transmita en las apariciones.

Incluso cabría ir más allá y afirmar que en realidad los menos dotados de este sector emergente no tienen nada que envidiar a los miembros de la más acendrada casta y, cómo muchos de estos últimos, confunden argumentar con hablar sin parar. Persuadidos por sus incondicionales de que comunican bien (a alguna de estas jóvenes promesas le escuché afirmar sin el menor pudor en un reciente programa de televisión, refiriéndose a sí, que tenía facilidad de palabra), no reparan en que, exactamente igual que los peores representantes de la antigua política, a menudo no comunican nada, fuera de la frase rotunda que se traen preparada de casa para que sea titular en la prensa del día siguiente, o del tedioso “y tú más”, del que en muy poco tiempo también se han hecho adictos.

Probablemente más que ante una lectura banal de Mc Luhan y de su célebre lema “el medio es el mensaje” ante lo que estemos sea ante la enésima aplicación del rancio y manido tópico según el cual una imagen vale más que mil palabras. De ser las cosas de la manera en la que las estamos describiendo, casi tan importante como los efectos que este radical empobrecimiento del discurso estaría provocando en la política en cuanto tal sería el daño que estaría padeciendo la palabra misma, sin duda la gran damnificada en este proceso de supuesta regeneración política al verse sustituida por la consigna, el eslogan o, simplemente, la muda sonrisa.

En realidad, a poco que se examine con atención, el desdén hacia los contenidos y, más específicamente, hacia lo decisorio que este vacío exhibicionismo contiene resulta de todo punto coherente si se asume una concepción de la política como espectáculo. Porque en el espectáculo (en cualquier espectáculo) por definición no se decide nada. De él cabe predicar que constituye un fin en sí mismo, pero no de manera accidental o contingente sino estructural: está en su razón de ser permanecer al margen de lo real y, en consecuencia, no constituir el espacio en el que se adopten decisiones al respecto.

Importa resaltar que no se trata de un matiz irrelevante o menor. Porque, en el fondo, al espectacularizar la política se está cortocircuitando precisamente

la posibilidad de aquello que se anunciaba, esto es, la participación democrática más directa de los ciudadanos. Frente a la antigua forma de participación, mediada a través de sus representantes, el papel al que aquéllos ahora quedan relegados por parte de la nueva política es al de meros espectadores de una función protagonizada por otros que, eso sí, en todo momento afirman hablar por boca de los primeros.

Subrayábamos la importancia del matiz porque otras formas de señalar estos mismos fenómenos probablemente no reparen en lo que a nuestro juicio resulta fundamental. Podemos hablar, ciertamente, de teatralización de la política, como ha hecho el filósofo coreano Byung-chul Han, de las actuales democracias de audiencia, según la propuesta de Bernard Manin, de la visibilidad creada por los medios de comunicación como fuente de una nueva y distinta clase de fragilidad, planteada por el sociólogo norteamericano John B. Thompson, de sociedad teledirigida, a la manera de Giovanni Sartori, u otros rótulos que han alcanzado desigual fortuna, como los de teledemocracias o democracias de opinión, por ejemplo. En todos esos casos, se pone el acento en el dictado de la demoscopia y en el fenómeno, en cierto modo paralelo, de que los índices de audiencia hayan pasado a ser un indicador equivalente a las encuestas de opinión.

Pero si preferimos una expresión de raíz inequívocamente situacionista es porque en ella queda mejor expresada la naturaleza del cambio que se ha producido en los últimos años en la manera de entender el vínculo político. Un cambio que va más allá del hecho, fácilmente constatable, de la importancia que han adquirido los nuevos escenarios mediáticos como plataformas privilegiadas de la comunicación política, y afecta de lleno a la naturaleza misma de la actividad, alterando sustancialmente su lógica de funcionamiento. En efecto, cuando un político se convierte en un producto de consumo, corre el riesgo de que el consumidor establezca con él idéntico tipo de trato al que establece con cualquier otro producto visual. Y ya se sabe que nada quema más que la televisión, y nada fatiga tanto como ver los mismos rostros a todas horas en nuestras pantallas.

Pero de la afirmación de que es la manera de entender el vínculo político como tal la que queda afectada por la espectacularización de la vida pública se sigue una segunda consecuencia, asimismo de gran importancia. Porque también el lugar del ciudadano se ve directamente afectado por esta mudanza. Lo que significa, en breve, que el efecto especular está servido. Los políticos se autoproclaman meros portavoces de aquellos cuya voz no se escucha (los espectadores). Por su parte, en el nuevo esquema la ciudadanía deja de participar en la cosa pública a través de sus representantes, quedando relegada al estatuto de simple espectadora que asiste al espectáculo de la obra de la que aquéllos son los actores.

Lo que se acaba de denominar “efecto especular” comporta asimismo una doble desresponsabilización. Porque a la que ya constatamos en los políticos que abdican de toda responsabilidad propositiva y se limitan a oficiar de meras cajas de resonancia de las preferencias (incluso cambiantes) de la ciudadanía, habría que añadir ahora la de los propios ciudadanos, perfectos irresponsables, en tanto que espectadores, del espectáculo. Probablemente no sea éste el lugar para dibujar con pincel fino determinadas sutilezas. Bastará con dejar dicho que, por supuesto, la autopercepción del ciudadano no necesariamente se corresponde con la descripción que aquí estamos haciendo. Lógico. Como es obvio, a éste no se le convoca para que oficie de mero espectador, sino que es interpelado en otra condición, a la que nos vamos a referir a continuación, pero que desemboca en idéntico lugar. O incluso tal vez fuera mejor decir que lo refuerza.

Se ha insistido mucho en los últimos tiempos en el registro de la indignación como el detonante que ha sensibilizado a buena parte de la ciudadanía y que ha provocado que ésta se movilizara en apoyo de nuevas formaciones. Sin duda en gran medida ha sido así, pero, a su vez, ese mismo registro indignado se ha visto justificado en otro elemento que lo fortalecía extraordinariamente. Porque quien se siente con pleno derecho a indignarse ante determinadas situaciones, sea de corrupción, de desigualdad extrema, de injusticia o de cualquier otro mal, lo hace porque se considera afectado o, más precisamente, damnificado por ellas. Con otras palabras, se ve a sí mismo como víctima de las mismas. Y ya se sabe que, por definición, la víctima ocupa el lugar del que reclama, no de aquel a quien se le puede reclamar por los perjuicios ocasionados con su conducta.

En el fondo, la retórica de la victimización del ciudadano llena de contenido emotivo ese lugar a salvo que era el del espectador. La actitud pasiva, irresponsable, de este último ya no puede ser descalificada por frívola o indolente —como se le reprochaba tradicionalmente al que se desentendía de la cosa pública— sino que queda revestida de una presunta dignidad moral, la que otorga el daño padecido. Convertidos en espectadores-a-salvo, los ciudadanos anónimos, orlados además de la condición de víctimas, pueden reclamar, exigir, cuanto quieran sin que quepa la menor posibilidad de que ellos mismos sean objeto de reclamación alguna. La imagen del público que asiste a cualquier espectáculo se convierte así en la figura precisa de la presunta nueva ciudadanía. Se da por descontado que el espectador puede, de pleno derecho, abroncar al protagonista de la función —sea esta del tipo que sea por cierto—, sin que ni siquiera alcance a tener sentido que este último pudiera revolve, enojado, y replicar: “sal tú y hazlo mejor”. Pero la cuestión en el fondo es: el hecho de que resultara absurda la señalada reacción ¿convierte por sí solo en aceptable cualquier reproche del espectador?

Estoy seguro de que la respuesta más probable de cualquier lector sería: por supuesto que no. Sin embargo, se observará la actitud absolutamente acrítica con la que en estos tiempos tienden a aceptarse cualesquiera protestas. Lo cual, cuando se aplica a la realidad de la que se supone que la imagen del espectáculo es metáfora, significaría: por un lado se jalean tales reacciones de la ciudadanía ante lo que está ocurriendo, saludándolas incluso como expresión de un nuevo protagonismo por parte de sectores hasta el momento al margen de la cosa pública (esto es, su ingreso en la condición de nuevos actores sociales), pero, por otra, no se les aplica el mismo criterio que se aplica a cualquier otro agente que tomara determinadas iniciativas (aunque fuera la de la mera queja), a saber, reclamarles responsabilidad a la escala que les corresponda en función de los efectos que generen sus acciones (sean estas iniciativas como la de los escraches, cadenas humanas, encierros, rodeos, asaltos o cualesquiera otras: el contenido de las mismas es, a los efectos de lo que estamos planteando, lo de menos).

No se termina de entender esta doble vara de medir (o de exigir), a no ser que, por ejemplo, a los movimientos sociales se les esté considerando como expresión directa de una sociedad inocente, a los que no procedería reclamar responsabilidad en la medida en que serían, ellos mismos, algo así como la expresión directa de la sociedad en crudo, entretanto a las viejas fuerzas políticas se les estaría reprochando utilizar en provecho propio el encargo de mediación de la voluntad popular que habrían recibido.

En todo caso, importa resaltar que el hecho de aceptar la premisa que se comentó según la cual ni de los espectadores aisladamente considerados ni de la audiencia en su conjunto cabe predicar responsabilidad desarrolla consecuencias teórico-políticas de la mayor importancia. Porque lo que se desprende de la decisión de tomar a aquéllos y a ésta como figuras/modelos bajo las que pensar la vida pública es la afirmación, ciertamente mayor, de que ni las masas ni los individuos integrados en ellas, por definición, pueden ser nunca responsables.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto, *La globalización y una ética de la responsabilidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- Balibar, Étienne, *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013.
- Cruz, Manuel, *Hacerse cargo*, Barcelona, Gedisa, 2ª ed.: 2015, con prólogo de Roberto Esposito.
- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2ª ed.: 2005.
- Eagleton, Terry, *Ideología: una introducción*, Barcelona, Paidós, 2005.

- Elster, Jon, *Rendición de cuentas*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*, Madrid, Ediciones Morata, 2006.
- Greene, J., *Moral Tribes. Emotions, Reason and the Gap Between Us and Them*, Londres, Atlantic Books, 2014.
- Han, Byung-Chul, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014.
- Harvey, David, *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
- Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- Laclau, Ernesto, y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza*, Madrid, CSIC/Plaza y Valdés, 3ª ed.: 2009.
- Nussbaum, Martha, *Emociones políticas*, Barcelona, Paidós, 2014.
- Rancière, Jacques, *El espectador emancipado*, Vilaboa (Pontevedra), Ellago Ediciones, 2010.
- Westen, Drew, *El cerebro político: El papel de la emoción al decidir el destino de una Nación*, Madrid, Katz Editores, 2007.
- Young, Iris Marion, *Responsabilidad por la justicia*, Madrid-La Coruña, Ediciones Morata-Fundación Paideia, 2011.

Disenso y justicia

Dissent and Justice

REYES MATE

Instituto de Filosofía del CSIC

RESUMEN. Lo que pretendo es relacionar el concepto de disenso en Javier Muguerza con el de Otro, que aparece en la filosofía judía del siglo pasado. Lo que les une es una concepción irreductible del individuo, reacio a disolverse en cualquier tipo de consenso; y lo que les separa es que en Muguerza el individuo se asienta en sí mismo, mientras que en la filosofía judía es el resultado de una interpelación que viene del otro (Autrui).

Palabras clave: justicia; disenso; Javier Muguerza; filosofía judía.

ABSTRACT. I intend to explain the relationship between the concept of dissent developed by Javier Muguerza and the One that appears in the Jewish philosophy of the last century. Both are joined by a irreducible determination of the Being, reluctant to dissolve its own way in any consensus. But they are also disjoined because Muguerza thinks that Being is settled itself while Jewish philosophy think that is a consequence of an interpellation of the Other (Autrui).

Key words: justice; dissent; Javier Muguerza, Jewish philosophy.

1. La intención de estas reflexiones es relacionar la teoría muguerziana del disenso con la justicia, con el debate último sobre la justicia que desborda el cuadro que ha dominando en los últimos treinta años, conformado por el liberalismo, el comunitarismo y el libertarismo.

Comenzaré evocando algunos momentos de la teoría del disenso, refiriéndome, por ejemplo, a la intervención de Javier Muguerza en el encuentro con Jürgen Habermas, “De la conciencia al discurso ¿un viaje de ida y vuelta?”, recogido en el volumen editado por J.A. Gimbernat, *La filosofía moral y política de J. Habermas* (Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1997).

He aquí esos momentos. Frente a la interpretación discursiva o intersubjetiva del imperativo categórico kantiano, el disenso “procedería monológicamente, esto es, sería llevado a cabo por el individuo in foro interno o según el platónico modelo del diálogo del alma consigo misma” (67-68). La fundamentación filosófica del disenso se apoya en la interpretación que da el propio Kant del hombre como fin en *Metafísica de las costumbres*. Ahí escribe Kant, en efecto, que “el fin (que

el hombre es en sí mismo) no habrá de concebirse como un fin a realizar, sino como un fin independiente y por tanto de modo puramente negativo, a saber, como algo contra lo que no debe obrarse en ningún caso”. Reconocer que el hombre es fin y no medio puede entenderse en un sentido positivo o negativo: como un proyecto a realizar autónomamente o como algo contra lo que no se puede ir. En este subrayado de la concepción negativa estaría fundado, según Muguerza, el derecho radical a decir no, disenso que sería anterior a cualquier consenso que luego pudiera lograrse (Muguerza, 1997, 83). Esta remisión radical del imperativo categórico a la subjetividad individual no debería suponer incompatibilidad de principio con la universalidad (la otra pata de la ética kantiana), siempre y cuando entendamos la universalidad no en un sentido positivo, como un club de seres logrados, sino como una tarea abierta, como una tendencia que se abre paso de hecho y no por constructos abstractos. Significativamente Muguerza evoca aquí a Lessing que prefiere la búsqueda de la verdad a su posesión, es decir, que remite la capacidad veritativa del ser humano a la querencia o tendencia a la verdad y a la rectitud (Muguerza, 1997, 98).

Esta teoría del disenso –aquí torpemente resumida– puede ser entendida de dos maneras: como una invitación al ensimismamiento, reduciendo el diálogo del alma consigo mismo a una repetición o empecinamiento de la conciencia en sus propios contenidos, o bien como “algo contra lo que no se puede ir”, donde el “algo” está señalando el límite de toda acción externa o interna, el principio contra el que no se puede atentar, la medida de toda acción, es decir, lo que da medida o mide o juzga toda acción. En este planteamiento las exigencias del sujeto aparecen como exigencias de justicia absoluta. La reflexión siguiente va a discurrir, evidentemente, por este segundo sendero.

A estas alturas del debate mundial sobre la justicia convocar al sujeto individual como medida de la justicia puede parecer una provocación o, al menos, un sinsentido. Recordemos por un momento el ingente debate sobre lo bueno y lo justo. Si entendemos por bueno la vida buena y ordenada de cada sujeto, lo justo sería la universalización de lo bueno; lo justo es lo bueno que ha pasado la criba o crisis de la racionalidad y que, de esta suerte, puede esgrimir legítimamente una pretensión de universalidad. Colocar ahora, aunque sea en nombre del disenso, a la subjetividad individual como medida de la justicia, sería volver a empezar, olvidando todo el esfuerzo racional que se ha hecho para poder mantener el principio de que hay bienes que son universales.

2. Antes de seguir adelante quisiera dar una vuelta por este debate. Lo bueno evoca, como acabo de decir, el proyecto personal de vida buena que será, para mí, todo lo bueno que sea pero que en sí mismo carece de recursos para hacerle

aceptable por los demás. Como se supone que en una sociedad compleja y libre hay muchos proyectos personales de vida buena, habrá que preguntarse si hay proyectos universalizables o hay que decir que todos valen lo mismo, con lo que acabaríamos adoptando un relativismo consecuente. La respuesta positiva a ese desafío es la figura de lo justo que es la universalización de lo bueno pero al precio de reducir la justicia al procedimiento. El procedimiento asegura unas reglas de juego que nos permiten decidir lo que es bueno para todos. Lo fundamental de esas reglas, el principio de su universalidad, es la imparcialidad. Son reglas que valen para todos porque son decididas por todos. El principio democrático de Rousseau –aquello de “a mí me hubiera gustado nacer en un país que...”– es elevado a categoría racional y moral.

Quisiera llamar la atención sobre dos detalles: en primer lugar, que lo que hoy subsumimos como “bueno” es lo que los antiguos entendían como justo, como justicia; y, en segundo lugar, que la nueva justicia es imparcialidad procedimental. Son dos hechos de suma importancia porque alteran el concepto clásico de justicia, al tiempo que descalifican a aquella justicia. Veamos esto.

Mucho se ha hablado sobre el cambio que sufre el concepto de justicia al pasar de los antiguos a los modernos: de virtud a principio de la sociedad; paso del ser a la acción, etc. Pero yo quiero señalar otro cambio, mucho más importante: si la justicia antigua se medía por el otro (el que sufría la injusticia: “quod stricte debetur alteri ad aequalitatem” II II 57, 1), ahora es el sujeto o los sujetos los que deciden lo que es justicia y, por tanto, injusticia. Hay un cambio significativo entre la imparcialidad procedimental de los modernos y la “ad aequalitatem” de los antiguos: ahora la imparcialidad es el requisito para decidir lo justo; antes se refería a la restauración o reparación del equilibrio roto por el que comete la injusticia. Para los antiguos la justicia nace de una experiencia de injusticia mientras que los modernos se reservan el derecho a decidir lo que es justo o injusto.

La conclusión que quiero sacar de estas últimas reflexiones es que en el debate entre lo bueno y lo justo no está sólo en juego la posibilidad de universalizar el concepto de vida buena, sino algo más, alterar la substancia de la justicia: la experiencia de injusticia del otro es vaciada de todo poder significativo (el otro no puede saber si la opresión que sufre es justa o injusta), pasando el monopolio del sentido a los sujetos que crean la teoría o que son creados por la teoría. En esa figura del “otro” (ad alterum) está recogido no sólo el momento de alteridad de la justicia sino también su carácter individual. El otro es el individuo irrepresentable conceptualmente que sufre la injusticia.

Santiago Nino ha sintetizado bien el trueque de contenidos de la justicia al escribir póstumamente que “la justicia moderna es un reparto equitativo de la libertad”, es decir, se agota en el establecimiento de criterios simétricos de de-

cisión, entendiendo por simetría decisión libre o, si se prefiere, decidir libre de toda presión o condicionamiento. Si la justicia es esto, cabría recordar a Bloch que, hablando de justicia, decía que “el hambre es la primera lamparilla en la que echar aceite”. La justicia es, en primer lugar, un reparto equitativo del pan y no de la libertad.

El punto fuerte de las modernas teorías de la justicia era la explicación de la pretensión de universalidad que debe tener toda teoría de la justicia que se precie: “la situación originaria” de Rawls, la “comunidad ilimitada de discurso” de Habermas, son constructos destinados a garantizar la imparcialidad del procedimiento puesto en marcha para decidir lo que es justo.

Tras tantas discusiones pocas dudas hay hoy en día de que esa imparcialidad es harto discutible. El “velo de la ignorancia” es tan transparente que uno se entera de todo lo que ocurre fuera, es decir, de todos los tópicos, convenciones y principios de la sociedad en que vive. Se ha dicho por activa y por pasiva que Rawls es un hijo de su tiempo. Y, por lo que respecta a Habermas, la objeción de Tugendhadt sigue sin respuesta: no es la razón la que nos lleva de la mano a la imparcialidad sino el prestigio social de la imparcialidad nos hace tomarlo por racional. Nadie duda de que el fundamento de las éticas discursivas o contractualistas sea la imparcialidad; otra cosa es que esté fundado racionalmente la opción por ese fundamento...

Si las teorías de lo justo flaquean en su punto fuerte ¿por qué habría que darles crédito en lo más débil, a saber, el trueque de los contenidos de la justicia? Que esas teorías no lo tengan tan claro se explica si tenemos en cuenta el interés creciente que sus más jóvenes epígonos están mostrando por el destino de la singularidad: ¿lo justo hace justicia al singular? Este es el punto que ahora tenemos que examinar y que nos aproximará al tema de esta intervención: *disenso y justicia*.

3. La seguridad con la que Habermas transita de lo bueno a lo justo no impide que, en un momento determinado (en *Escritos sobre moralidad y eticidad*) se pregunte si “de verdad es posible formular conceptos tales como el de justicia universal, rectitud normativa, punto de vista moral, etc., con independencia de la visión de una vida buena”, es decir, cuando el problema parecía resuelto vuelve a plantearse la relación entre vida buena y justicia. La respuesta que da es que lo que anima la búsqueda de lo justo es la experiencia negativa, la experiencia de una “vida vulnerada y quebrantada”. La experiencia negativa aparece, sin embargo, como el contexto de descubrimiento de la necesidad de la justicia, como el disparadero de la reflexión que llevará al concepto abstracto de lo justo. Para nada significa esto que la justicia pueda decir algo sobre los

modernos caballos del apocalipsis: el hambre, la guerra, la tortura o la muerte. La justicia pone en marcha un procedimiento para saber si lo que unos viven como hambre o tortura es o no es una injusticia.

Bueno pues estas posiciones de los años ochenta van a cambiar de suerte que el *Fürsorge*, esto es, el desafío de lo singular, la reivindicación significativa de lo particular e histórico, va a ser considerado un momento de la reflexión moral y no sólo asunto de una teoría de la sociedad (que tendría la tarea de aplicar los principios elaborados en torno a lo justo con el fin de resolver concretamente los males que impiden la vida buena de cada hombre y de cada sociedad). Habermas no se va a contentar con las respuestas que ha dado hasta ahora porque ha visto cómo entretanto aumentan las críticas a la insensibilidad social de su sistema. Insensibilidad, en primer lugar, por el otro, cual pago obligado del sistema habermasiano a su pretensión de modernidad¹. El giro hacia la vida activa de la modernidad, poniendo el acento en la acción, en el obrar responsablemente, limita substantivamente la capacidad de escucha y de atención al otro que aparece más como objeto de manipulación que como sujeto con voz propia. No es por casualidad que entre los críticos de la modernidad menudeen las invitaciones a una cierta forma de pasividad: la *Gelassenheit* heideggeriana, la mimesis adorniana, la alteridad levinasiana, la distinción entre el día y la noche, lo húmedo y lo seco etc., de Franz Rosenzweig. Todo ello denuncia la apoteosis moderna del sujeto y de la acción².

¿Puede la modernidad postmetafísica, sin negarse a sí misma, abrirse a esa otra dimensión? ¿Es la sensibilidad por el otro compatible con la imposible imparcialidad? Esta es la línea que va a seguir Axel Honneth apoyándose en una cultura filosófica escasamente representada en Habermas pero con gran sensibilidad al destino del singular. Me refiero a la francesa.

¿Cuál es la reacción de Habermas a estas solicitudes? ¿Y qué hace el propio Habermas? Lo que hasta ahora decía era que la ética del discurso está por supuesto dominada por el principio de la imparcialidad y que en el diálogo consiguiente cada cual podía intervenir con su individualidad, con sus problemas, dejando, eso sí, en manos de su capacidad argumental el que fueran tomados en serio o no por los demás. Ahora, sin embargo, dice algo diferente: “toda moral autónoma tiene que resolver, al mismo tiempo, dos tareas: al reivindicar un

¹ Véanse las reflexiones de Stephan White, en Honneth, 1995, “Das Andere der Gerechtigkeit”, en AAVV, *Freiheit oder Gerechtigkeit*, Reclam, Leipzig, 207.

² Benjamin recomendaba utilizar al yo como una “ración de reserva”. Así como los soldados llevan en campaña una “ración de reserva” que sólo debe ser consumida tras treinta días de necesidad, el filósofo no debería emplear el yo más que a partir de los treinta años de su vida. Lo dice en la reseña al libro de Paul Léautaud, *Le théâtre de Maurice Boissard, 1907-1923*, en Cf W. Benjamin, 1972, GS, III, 68.

trato igual, y con ello un respeto equivalente por la dignidad de cada uno, hace valer la inviolabilidad de los individuos en la sociedad; y en cuanto exige la solidaridad por parte de los individuos, en cuanto miembros de una sociedad en la cual se han socializado, protege las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco. La *justicia* se refiere a la igualdad de la libertad de los individuos que se determinan a sí mismos y que son irremplazables, mientras que la *solidaridad* se refiere al bien, a la felicidad de los compañeros, hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida, y de este modo también a la preservación de la integridad de esa forma de vida”³. Justicia y solidaridad: la primera especializada en la universalidad, en lo que el individuo tiene de igual; la segunda, atenta a la singularidad, al destino y a la situación del otro. La justicia funciona argumentando: dado que todos somos iguales, podemos decidir racionalmente en cada caso lo que sea justo o injusto. La solidaridad no necesita argumentación pues estaría pendiente del destino del otro, siempre amenazado en su realización por los peligros que le acechan en su proceso de individualización.

La solidaridad es el cuidado que tenemos que tener con el frágil proceso de individualización. El individuo, en efecto, no se realiza solo sino en un proceso de socialización que puede tanto lograr como frustrar al individuo: “la persona se constituye en un centro interior solamente en la medida en que se abre al mismo tiempo a las relaciones interpersonales construidas comunitariamente” (Habermas, 1991, 197). La moral es precisamente la garantía del proceso, la protección de la vulnerabilidad del proceso de individuación. ¿Cómo? Fortaleciendo la identidad del grupo o, más exactamente, su mundo de la vida y las relaciones de reconocimiento recíproco⁴. Notemos el quiebro: cuando todo parecía indicar que la moral tomaba partido por el individuo, lo que en realidad propone es vigilar a la sociedad.

Tenemos, por tanto, que la ética discursiva tiene que atender dos frentes, el del individuo y el de la comunidad. Atiende al individuo considerándole igual en dignidad a los demás y convirtiéndole en el protagonista del proceso discursivo: hay ética y hay razón porque hay individuos, iguales entre sí, que ejercen su igualdad y, por tanto, pueden alcanzar la universalidad; también tiene que vigilar a la comunidad ya que esos individuos, además de ser iguales en dig-

³ Habermas, J., 1991, “Justicia y Solidaridad”, en K.O. Apel, A. Cortina, J. de Zen y D. Michelin (eds), 1991, *Ética comunicativa y democracia*, Editorial Crítica, Barcelona, 198.

⁴ “Puesto que las morales deben compensar la vulnerabilidad de unos seres vivos individuados a través de la socialización, de tal manera que jamás pueden afirmar por sí solos su identidad, no se puede preservar la integridad de los individuos sin la integridad del mundo de la vida que hace posible su pertenencia común, interpersonal, y las relaciones de reconocimiento recíproco” (Habermas, 1991, 197).

nidad, tienen una historia singular que recorrer para poder llegar a ser sujetos históricos; esa historia, que es su vida, está llena de peligros, de suerte que ese individuo puede quedar frustrado y no lograr su personalidad; el papel de la comunidad es facilitar ese logro, de ahí que la ética discursiva deba exigir a la comunidad que cumpla su papel para que el individuo se logre. Ambos aspectos son cara y cruz del mismo planteamiento. Si llamamos al primero justicia y al segundo, solidaridad, entonces podemos decir que “el concepto posconvencional de la justicia puede concordar con la solidaridad” (Habermas, 1991, 199). La razón del interés de la justicia por lo singular hay que buscarla en el proceso de individualización que es inseparable del de socialización. Cada singular, en efecto, pertenece a “una comunidad de comunicación que comprende a todos los sujetos capaces de lenguaje y de acción”. Y esa experiencia del individuo crea “la conciencia de una irrevocable solidaridad, la certeza de la confraternidad en un mundo de la vida que es común” (ib 200).

Esa conciencia de pertenencia a la comunidad nos lleva a interesarnos y a hacernos cargo de los problemas, sufrimientos y tareas de los demás por sernos algo común.

Pues bien, a eso llama Habermas solidaridad pero no *Fürsorge*: “el punto de vista complementario del tratamiento igualitario de los individuos no es la *Fürsorge*, sino la solidaridad” (ib 198). Esta aclaración es fundamental para el tema que nos ocupa pues Habermas no puede subsumir bajo la reflexión sobre la justicia pretensiones de justicia ligadas a destinos absolutamente singulares. Al otro en cuanto otro no se le reconoce ninguna pretensión de justicia o, si se prefiere, la justicia no se ocupa del otro en su singularidad. El otro sólo cae bajo la consideración de la justicia en tanto en cuanto se integra en la comunidad. No se habla del otro como diferente sino del otro como semejante, como miembro de la comunidad, como uno más. Hay que cuidar de que cada singular sea igual.

Honneth señala con razón que la solidaridad habermasiana no nace de la interpelación que nos pueda dirigir el otro desde una historia singular, sino en cuanto compañero o miembro de una comunidad cuyos fines y valores compartimos. Axel Honneth habla de una solidaridad situada en una Welt- y Wertgemeinschaft (Honneth, 1995, 237), es decir, en una fraternidad que trasciende la vida personal y la vida social del otro. La solidaridad, que nace de un impulso compasivo por el destino y la vulnerabilidad del otro, queda finalmente ubicada como “etwas abstrakt Utopisches”, es decir, en las antípodas del impulso originario.

Llegados a este punto Honneth se pregunta si el discurso puede ir más lejos, si puede trascender esta solidaridad hasta la *Fürsorge*. No parece. Y en eso

estarían de acuerdo no sólo los defensores del discurso, sino también los del *Fürsorge*, por ejemplo, Derrida, para quien estaríamos ante dos tradiciones distintas que caminan en paralelo.

Derrida, en efecto, es contundente: estamos en presencia de dos tradiciones (Derrida, 328): por un lado, la tradición greco-democrática, representante de una (falsa) universalidad política, en nombre de la fraternidad o del derecho y, por otra, la cristiano-revolucionaria, extraña a la política y próxima al individuo. Dos tradiciones perfectamente diferenciadas, pues. Por un lado la tradición que vincula fraternidad democrática con la virtud, la justicia, la moral o la razón práctica; por otro, la otra tradición, “esencialmente ajena o rebelde a la res-publica, incapaz de fundar una política” (Derrida, 1994, 308). El carácter particular y violento de la tradición greco-democrática queda patente al examinar al carácter homo- y falo-logo-céntrico del concepto de fraternidad que le sirve de base (Derrida, 1994, 340). De la universalidad de la fraternidad están excluidas doblemente las mujeres: se excluye el amor de las mujeres entre ellas y la amistad entre el hombre y la mujer (Derrida, 1994, 310). A la política de la fraternidad se opone una política basada en la amistad. Entre ellas no hay complementaridad sino alternativa. Y Derrida se apoya para su tesis en una reflexión aristotélica: “cuando los hombres son amigos, no hay necesidad de justicia; mientras que si se contentan con ser justos, tendrán además necesidad de amistad. La más alta expresión de la justicia es, en opinión general, del orden de la amistad” (Nicómaco VII 2, 1155).

Entre ambas tradiciones no hay dialéctica, ni complementaridad, ni componenda posible; sólo una relación violenta. Habermas se abre al problema pero no da un paso adelante, preso de su cognitivismo. *Solidarität* no es *Fürsorge*. Esta frustración podría explicar los intentos de discípulos suyos, como Axel Honneth, dispuestos a sondear otras posibilidades, sin querer abandonar el suelo de la ética discursiva. Pero no me interesa ahora seguir la línea mediadora de Honneth porque acaba en el mismo Habermas⁵. Más interesante es seguir el desarrollo de la justicia como *Fürsorge*.

4. Aunque la justicia como *Fürsorge* o *Solicitude* nos remite a autores un tanto exotéricos y políticamente poco correctos como Levinas, Derrida o el propio Walter Benjamin, por no mencionar a Kafka o Rosenzweig, me gustaría referirme en primer lugar al tratamiento que de ello da el pensamiento liberal, por ejemplo Will Kymlicka. En su voluminosa obra *Las teorías de la justicia* se ocupa de las grandes teorías modernas de la justicia: el utilitarismo, el liberalismo, el libertarismo, el marxismo, los comunitarismos y, por fin, el feminismo.

⁵ No en vano A. Honneth es el autor de *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt 1992.

Ahí nos explica que el feminismo ha dado lugar a una concepción propia de la moral, “una ética de la solicitud”, que es vista como distinta, opuesta y alternativa a la “ética de la justicia”. Las diferencias se jugarían en tres registros: en el de las competencias morales, en el de la argumentación moral y en los contenidos del concepto moral. Veamos esto.

Por lo que afecta a las competencias morales no se trataría, para ser una persona moral, de conocer los buenos principios morales cuanto de poseer buenas disposiciones, por ejemplo, la capacidad de percibir correctamente las necesidades de los individuos y de responder a ellas de manera imaginativa (Kymlicka, 1999, 286).

En cuanto a la argumentación moral. El acento se pone no en la aplicación de principios abstractos a situaciones concretas cuanto en responder a la situación específica. No silogismo sino “una mirada justa y afectuosa dirigida sobre la realidad individual” (Kymlicka, 1999, 288).

En relación a los conceptos morales hay dos maneras de construirlos: primando la universalidad o la solicitud por las relaciones particulares; atención a la humanidad común o a las diferencias individuales; acento en los derechos o en las responsabilidades (Kymlicka, 1999, 291): la ética de la justicia se refiere al otro en términos de respeto de sus derechos, mientras que la ética de la solicitud piensa en términos de responsabilidad hacia el otro (296). Esta diferencia se pone particularmente de manifiesto a propósito del sufrimiento: mientras que la ética de la solicitud insiste en el sufrimiento subjetivo, la ética de la justicia se preocupa de la injusticia objetiva, limitando la responsabilidad hacia el sufrimiento ajeno a los límites y principios de la justicia objetiva (Kymlicka, 1999, 299). El autor liberal no puede por menos de reconocer que “el debate entre sufrimiento subjetivo y objetivo sí es un verdadero debate” pues cada posición da pie a un tipo de responsabilidad muy diferente: “para los defensores de la solicitud, quienes insisten en la injusticia objetiva abdicar de su responsabilidad moral al limitarla a los casos de injusticia objetiva, desentendiéndose de todos aquellos casos de sufrimiento que se pueden evitar. Los defensores de la justicia, por su parte, estiman que es la superdimensión del sufrimiento subjetivo la que nos lleva a abdicar de nuestra responsabilidad moral, por la sencilla razón de que no tiene en cuenta que el imprudente tiene que pagar el costo de sus decisiones, y, al no tenerlo en cuenta, prima la irresponsabilidad y castiga las conductas responsables” (Kymlicka, 1999, 300).

A Kymlicka le resulta, sin embargo, muy fácil reducir al absurdo las pretensiones de la ética de la solicitud. Le basta remitirla a la psicología femenina (aquí encuentra la complicidad de algunas filósofas feministas) y jugar a su fa-

vor con la casuística. El capítulo “féminisme” en este libro de presentación de las distintas teorías de la justicia moderna, acaba siendo un florero. El autor parece desconocer que la tesis de una justicia de la solicitud no es un engendro del feminismo sino que tiene una larga tradición, como señalaba Derrida, y una compleja fundamentación filosófica, como testimonian autores como E. Levinas, W. Benjamin o F. Rosenzweig.

Fijémonos un momento en Levinas. Habla de “lo ético” (no de la ética) como filosofía primera porque, según él, el ser humano se constituye desde el otro. El otro aparece como el referente anárquico de mi ser y también de la ética, en el sentido de que ni la ontología ni la moral tienen principios positivos, racionalmente establecidos, sino que se constituyen como respuesta a la demanda del otro o a la mirada del otro. No hay que interpretar esa mirada como un juicio final sobre el que es mirado, ni la revelación de unas nuevas tablas de la ley, sino la manifestación de su vulnerabilidad (del rostro) y la demanda de que no se le justicie, no se le reduzca a mero objeto ni al anonimato del uno más. Eso es lo que no significa el “no matarás”, primera y principal palabra del otro y principio de toda responsabilidad. La justicia es, en este caso, respuesta a la radical fragilidad del otro.

Por supuesto que esta justicia no agota la justicia, ni el derecho. Levinas habla del “tercero” que es una manera de decir que el mundo no se agota en la relación intersubjetiva yo-otro; hay más otros de los que el yo no puede desentenderse. Imaginémosnos un caso en el que un tercero tiene un pleito con ese otro, que es mi otro: ¿tengo que vaciarme en la solicitud de mi otro o tengo que tener en cuenta las deudas de mi otro con el tercero? ¿puedo ser justo sin atender equitativamente a uno y otro? La justicia del tercero es el terreno del derecho y de la justicia como imparcialidad.

¿Quiere esto decir que la solicitud se resuelve en justicia como imparcialidad? Nada de eso. Las dos justicias están ahí. Lo que pasa es que no es lo mismo la imparcialidad vista desde la solicitud que al margen del ella. Veamos.

Si entendemos la justicia-imparcialidad como limitación de la extravagante generosidad del otro o de la justicia-solicitud, el derecho estará siempre requerido a beneficiar y comprender las demandas singulares. Pero si entendemos el derecho al margen de toda solicitud, entonces será una limitación pero no de la generosidad extravagante hacia el otro, sino de la violencia (como ocurre con todo el derecho moderno post-hobbesiano). La teoría del consenso es la forma más refinada de una justicia fundada en la neutralización del poder o de la violencia que unos puedan ejercer sobre otro, de ahí, como ya hemos dicho, la importancia de la “simetría” en la decisión, simetría que se consigue neutralizando las presiones (la violencia) sobre la libertad.

Me pregunto ahora si no podríamos entender el disenso como una reserva categorial del sujeto frente a toda construcción de la razón práctica. La teoría del disenso nace en un contexto polémico, como crítica del planteamiento discursivo habermasiano, pero cabría preguntarse si no se le puede extrapolar un tanto hasta las proximidades de una tradición centrada en la singularidad. Sería una buena forma de proyectar fuera de su reducido contexto histórico la intuición subyacente al concepto muguerziano de disenso.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, W., 1972, *Gesammelte Schriften*, III, Suhrkamp, Frankfurt.
- Derrida, J., 1994, *Politiques de l'amitié*, Galilé, Paris.
- Habermas, J., 1991, "Justicia y Solidaridad", en K.O. Apel, A. Cortina, J. de Zen y D. Michelin (eds), 1991, *Ética comunicativa y democracia*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Habermas, J., 1997, "De la conciencia al discurso ¿un viaje de ida y vuelta?", recogido en el volumen editado por J.A. Gimbernat, *La filosofía moral y política de J. Habermas* (Ed. Biblioteca Nueva, Madrid).
- Honneth, A., 1992 *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Honneth, A., 1995, "Das Andere der Gerechtigkeit", en AAVV, *Freiheit oder Gerechtigkeit*, Reclam, Leipzig, 194-241.
- Kymlicka, W., 1999, *Les théories de la justice*, La Découverte, Paris.
- Muguerza, J., 1997, "De la conciencia al discurso ¿un viaje de ida y vuelta?", recogido en el volumen editado por J.A. Gimbernat, *La filosofía moral y política de J. Habermas* (Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1997), 63-111.

Piedad y melancolía (Montaigne y Cervantes en la muerte de Don Quijote) Piety and Melancholy (Montaigne and Cervantes in Don Quixote's death)

CARLOS THIEBAUT

Universidad Carlos III de Madrid

RESUMEN. El artículo dialoga con el análisis de Javier Muguerza de la relación entre utopía y melancolía en el Quijote de Cervantes, en la que ésta es la otra cara de aquella, y sugiere una interpretación distinta del sentido de esa melancolía, paradójicamente y a la vez, nacida del desengaño y como su cura, por medio de un análisis de la muerte del caballero. Pero hay una melancolía mayor, como mecanismo del texto cervantino y para mostrarla el artículo acude a un paralelismo entre Montaigne y Cervantes siguiendo el tratamiento que de él hizo José Luis Aranguren. Como en el análisis de Muguerza, la piedad es descubierta como actitud ante el final en la muerte, compañera de la melancolía.

Palabras clave: Melancolía; don Quijote; ironía; piedad; compasión; Muguerza; Aranguren.

ABSTRACT. A dialogue with Javier Muguerza's analysis of the relationship between utopia and melancholy in Cervantes' Don Quixote is developed. Melancholy appears as the hidden side of utopia in Muguerza's view, but an analysis of Don Quixote's death may suggest otherwise. Melancholy, according to its classical paradoxical structure, appears both as stemming out of disillusionment and as its cure. But there is also a deeper melancholy that works as a driving force in Cervantes' writing; in order to display it a parallelism is drawn between Montaigne and Cervantes in the wake of Aranguren's analysis of both authors. As in Muguerza's analysis, compassion appears as an ultimate moral attitude that accompanies melancholy and death.

Key words: Melancholy; Don Quixote; irony; compassion; Muguerza; Aranguren.

(I) DOS CENTENARIOS, DOS DERROTAS

Al hilo del centenario en 2005 de la publicación de la primera parte del Quijote, Javier Muguerza elaboró un texto, "Utopía y melancolía en Don Quijote" en el que desgranaba con delicadeza el equilibrio entre los impulsos utópicos de don Quijote¹, unos impulsos que en la lectura de Muguerza acudían a Unamuno para formularse, y el perfil melancólico del personaje "que nace de una

¹ Ese texto apareció, con idéntico título, en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 43 (2010), 63-82. Para las citas, pondré entre paréntesis las páginas de este artículo.

conciencia ética empujada por el deber moral de no dejar de perseguir aquello que considera justo” (63). El entrelazado de utopías, como son la utopía de la igualdad en el discurso de la edad de oro que el Caballero relata a los atónitos cabreros y el de la libertad con el que Don Quijote da por clausurada la amarga estancia en el palacio de los Duques, y el de melancolías parece sucederse en el texto, pero Muguerza sugiere un vínculo entre ellas, un vínculo filosófico, que hace del personaje de Cervantes una figura ética de claras resonancias contemporáneas —*de nobis fabula narratur*:

[L]a utopía de construir una sociedad más justa que la actual —esto es, más libre y más igualitaria, y en definitiva más acorde con lo que conjuntamente estimemos que es nuestra dignidad humana— no es por principio irrealizable, por más que raramente nos acerquemos a su realización y en cualquier caso nunca la hayamos visto realizada en toda su plenitud imaginable. Que es la razón por la que su incompleta e insuficiente realización nos deja invariablemente insatisfechos y hasta acaso no tengamos otro remedio que vivirla como una permanente frustración... insatisfacciones y frustraciones éstas que generan inevitablemente esa contrapartida de la utopía en que vendría a consistir a fin de cuentas la melancolía. (74)

“El melancólico reconocimiento de la impotencia del virtuoso en nuestro mundo” (75), un reconocimiento que nos salta a la cara al ver los avatares del Caballero de la Triste Figura en aquella España, que amontonaba derrotas ocultándolas, dice más adelante Muguerza, nos acaba por legar “una ética teñida de melancolía”, que “no da de sí para hacernos *pisar fuerte*” (76). Y, apoyándose en la distinción que trazó Carlos Gurméndez entre la “melancolía decadente” que sucumbe por la parálisis de la voluntad y la “melancolía resistente”, encuentra en ésta la lucidez consciente de Don Quijote y la que le cabría a la condición contemporánea que él emblematiza, pues

hay esfuerzos cuya inutilidad no nos exime del apremio, y lo que es más, de la *obligación moral* de acometerlos. La lucha por una existencia más digna o por una sociedad más justa sería, a no dudarlo, uno de ellos, uno de esos *esfuerzos obligados independientemente de su triunfo o de su fracaso* (...) Si la melancolía afecta de modo tan profundo a la condición humana es justamente por eso, por lo que de *irrenunciables* tienen las causas que la promueven. (78)

El quizá inestable equilibrio entre utopía y melancolía, concluye Muguerza, se rompe a la muerte del personaje, en el último capítulo del libro, “donde la melancolía se impone a la utopía y conduce al morir del caballero”(79), una

muerte —sostiene Muguerza para evitarnos declarar derrotadas todas las utopías que ensueña la condición humana— que viene más bien demandada por la estrategia textual de Cervantes y que es la de evitar que otros Avellanedas “pudieran malversar la genuina inmortalidad del caballero” (80).

A la luz de lo que Javier Muguerza había escrito, dos dudas me embargaban cuando este año de 2015, y con motivo ahora del cuarto centenario de la publicación de la Segunda Parte de la novela de Cervantes, tuve, por mi parte, que preparar algunas ideas sobre la melancolía de Don Quijote, ideas que corregían, o complementaban, algunas anteriores más antiguas sobre el mismo tema.² A pesar de su inmensa capacidad de sugerencia y de la verdad que encierra para una comprensión resistente del punto de vista ético, que cabalmente comparto, ese muguerziano no cejar en el empeño moral a pesar de sus derrotas, corre, desde mi punto de vista, el riesgo de no acabar de casar con las formas en las que la melancolía aparece en el texto cervantino, pues creo entrever en él otros pliegues de la compleja constelación saturniana. No creo que Cervantes sea en esto —ya o todavía— nuestro contemporáneo moral, porque el momento de oscuridad que él vivió, agotado el del fulgor del renacimiento, tenía agostados tonos sombríos del que carece el nuestro y el nuestro tiene heridas que él no conoció. Bien es verdad que, al cabo, en las derrotas todos nos parecemos y que las barbaries, de antes y de ahora, corren parejas, pero quizá el declinar de las emociones tiene raíces y rasgos más históricos de lo que parecería y la melancolía de ese momento suspendido antes de la decadencia del imperio y las contemporáneas, hijas de la barbarie y del hogar callado de la memoria, como la de G.W. Sebald, por poner un ejemplo, sólo guardan un desdibujado parecido de familia. Pero me inquietaba más la tesis estructural que Muguerza defendía pues ¿no se habría de frustrar siempre el impulso ético si éste se piensa utópico y no será, entonces, siempre inevitable la melancolía? Al hacerla a ésta consustancial a la vida moral, ¿no pierde parte de su dulce aguijón? Quizá la cuestión esté entre diferenciar con cuidado entre, por un lado, la resistencia frente al mundo que, por decirlo con Kant, nos suministra la “idea del mundo moral”, su carácter de ir contra los hechos o de no concederles a éstos sino la nuda verdad de lo fáctico pero nunca la verdad de la necesidad moral, y, por otra, la utopía, que Muguerza estima pero que a mí me inquieta por las maneras en las que las utopías del pasado inmediato han tendido *in actu oculi* a convertirse en distopías y terrores. Pero esto nos conduciría lejos del tema.

Hay otro punto que no puedo sino compartir con Muguerza y es el señalado

² C. Thiebaud, “Cervantes’ Rhetoric of Lucidity: Melancholy and Disillusionment” en G. Schroeder, B. Cassin, G. Febel y M. Nancy (eds.), *Anamorphosen der Rhetoric: Die Wahrheitsspiele der Renaissance*, Wilhem Fink Vg., 1997, 191-204.

al final de su texto y que he recogido más arriba: la relevancia de la muerte de Don Quijote para la suerte que corrieron la melancolía y la utopía al final del trayecto de la segunda parte³. Muguerza interpreta ese final como una estrategia textual de Cervantes para que, concluida la historia de acuerdo con su designio, nadie fuera a despertar al personaje de su sueño definitivo en el reino de las letras. Pero ¿por qué la muerte habría de ser de melancolía, sino no es porque la melancolía juega un papel mayor? ¿No hubiera bastado, por ejemplo, que el final del personaje llegara por las heridas físicas de una última batalla? ¿Por qué herir de muerte el alma del caballero? ¿A qué está, con esa muerte, dando muerte Cervantes? La interpretación que me rondaba —y que se desarrolla en las páginas que siguen— es que en ese lecho final se clausura una manera de concebir las contra-imágenes del mundo, las de la caballería, las del heroísmo clásico y aún renacentista, y que tal clausura da en alumbrar una lucidez herida, la de un desencanto que trae cordura, pero también fragilidad, y que ya no promete redención alguna y aún hace descreer de ella. Si la estofa moral de don Quijote es la de una utopía derrotada, como sugiere Muguerza, yo tendería, más bien a leerla como abriendo el incierto y frágil camino de una moral post-utópica. Así, la concepción que expongo de lo que sucede al final de la obra está teñida de una cierta concepción resistente de la ética, como la de Muguerza; pero es una concepción *negativa* que opera más rechazando las heridas del mundo y las que los humanos nos hacemos unos a otros que formulando utopías aún a sabiendas de que en su estofa esté el fracasar y que, entonces, quizá la única lección que nos quede es la de saber perder (78). Paradójicamente, la concepción que definiendo trae menos consuelos porque permite menos excusas.

Mas no es ahora el momento de indagar sobre estas derrotas diversas como índices de alguna concepción de la ética o del talante moral de las personas. Quizá sea más oportuno tratar de volver a la cuestión de qué sucede en la muerte por melancolía de Don Quijote.

(II) LAS TRES MUERTES MELANCÓLICAS DE DON QUIJOTE.

Nos cuenta Cervantes en el último capítulo de *Don Quijote de la Mancha* que a don Quijote le llegó

su fin y acabamiento cuando él menos lo pensaba; porque o ya fuese de la melancolía que le causaba el verse vencido o ya por la disposición del cielo, que así

³ Aunque dudo en llamarlo “trayecto”: la novela puede recorrer itinerarios, pero no don Quijote, que carecía de ellos, señalaba Barthes en 1964 y recogía Aranguren en un texto que más adelante citaré. Cfr, Roland Barthes, Preface a *Essais critiques*. Paris: Seuil, 1991. Agradezco a Jose Miguel Marinas aclararme el sentido —estructuralista— de la interpretación barthesiana.

lo ordenaba, se le arraigó una calentura que le tuvo seis días en la cama, en los cuales fue visitado muchas veces del cura, del bachiller y del barbero, sus amigos, sin quitársele de la cabecera Sancho Panza, su buen escudero.

El capítulo narra, así, la escena de la muerte de don Quijote como un verdadero ejemplo de muerte antigua, o “domesticada” como decía Philippe Ariès⁴, aquella que, tras un aviso, se prepara y se vive en un contexto público y casi ceremonial y en la que hay tiempo y espacio para las despedidas y voluntades definitivas y para darle sentido al hecho mismo del morir. Son escenas éstas en las que se enfrenta la dificultad misma del morir y en las que, como le sucede a don Quijote, es el moribundo el que acaba por consolar a quienes le acompañan al mostrar la aceptación de ese su final. No muchos años antes de la muerte imaginada de don Quijote, Michel de Montaigne le relataba a su padre la muerte real de Étienne de La Boétie, su amigo insustituible, en términos que evocan esa donación de sentido por parte del moribundo de lo que será el acto final de su vida. En el caso de La Boétie, éste le solicitó enigmáticamente a Montaigne “que le diera un lugar”, una petición que el autor de los *Ensayos* dijo no entender, pero que luego la misma escritura de esa obra, extendida y casi inacabada, parece haber cumplido pues, al cabo, los *Ensayos* son el lugar en el que Montaigne alojó la imborrable memoria de su amigo muerto.

En la muerte antigua de don Quijote hay tiempo también para cumplir los requisitos ceremoniales del final de la vida, como la confesión cristiana con el cura, el dictado del testamento en el que se provee el futuro de los parientes y se liquidan deudas pendientes. Hay tiempo para desengañar con entereza los consuelos que quieren ofrecerle a don Quijote sus amigos animándole a resistir el final, pues parece que las personas queremos hurtar de la muerte a aquellos que amamos, o procuramos aliviar ese paso. Hay tiempo, sobre todo, para que Alonso Quijano recobre su cordura perdida y, desengañado, se reconozca, por vez primera en la novela, en esta su identidad:

—Dadme albricias, buenos señores, de que ya no soy don Quijote de la Mancha, sino Alonso Quijano, a quien mis costumbres dieron el sobrenombre de “bueno”.

Al declararse ya enemigo de “Amadís de Gaula y de toda la infinita caterva de su linaje”, la cordura recobrada de Alonso Quijano es la ocasión para que Cervantes cierre y clausure toda la epopeya de sus aventuras que quisieron re-

⁴ Philippe Ariès, *Historia de la muerte en occidente*, Barcelona, Acantilado, 2000. En la p. 26, se menciona la muerte de don Quijote como ejemplo de esta muerte caballeresca, anunciada y ceremoniosa.

vivir las de los libros de caballerías. Quisiera sugerir que en esas páginas finales hay tres muertes melancólicas de don Quijote o, mejor, la coincidencia en el mismo diagnóstico de melancolía de, al menos, tres significados de ella que se encabalgan para cumplir todos esos diversos objetivos: primero, el final de la vida de un personaje; pero, en segundo lugar, el final de una estrategia literaria troquelada de ironía sobre las ilusiones, los engaños y la lucidez: y, en tercer lugar, como doblada sobre las anteriores, una meditación final, también tocada de piedad y compasión, sobre ese desengaño y esa lucidez.

La primera muerte melancólica de don Quijote es la que diagnostica el médico. Es una melancolía ante todo del cuerpo, pero también psíquica, que no había nítida escisión entre la mente y el cuerpo; es una condición de la carne que se torna en enfermedad de la mente:

Llamaron sus amigos al médico, tomóle el pulso, y no le contentó mucho y dijo que, por sí o por no, atendiese a la salud de su alma, porque la del cuerpo corría peligro. (...) Fue el parecer del médico que melancolía y desabrimientos le acababan.

El diagnóstico del médico es en parte el que la medicina galénica hace del mal de la melancolía. Desde que en 1905 Rafael Salillas llamara la atención sobre la influencia del *Examen de Ingenios* de Huarte de San Juan sobre la obra de Cervantes —una influencia que no sólo aparece en la vinculación titular del ingenioso con el loco, sino en el tipo mismo de locura que aquejaría a don Quijote—, la crítica ha explorado las sutiles y diversas formas en las que la condición melancólica, en su diagnóstico médico, está presente en la obra de Cervantes⁵. Las versiones galénicas, por ejemplo, de Alonso de Santa Cruz sobre la condición melancólica como una forma específica de configuración humoral —con el predominio de la “bilis negra” sobre los otros tres humores, la bilis amarilla, la flema, la sangre—

⁵ La bibliografía sobre la condición patológica de don Quijote y sus diagnósticos es amplia. Cfr., entre otros: Alicia García, *Cervantes and Melancholy: Philosophy, medicine and madness*, PH Dissertation, Johns Hopkins U., Baltimore, 2008; García Gibert, J. *Cervantes y la melancolía. Ensayos sobre el tono y la actitud cervantinos*, Valencia, Edicions Alfons El Magnanim, 1997 par un encuadre general del problema y una atinada interpretación de la misma; R. Bartra, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Anagrama, Barcelona, 2001; Peset, J. L., “Melancólicos e inocentes: la enfermedad mental entre el Renacimiento y el Barroco”, en Sánchez Ron, J. M. (dir.), *La ciencia y El Quijote*, Barcelona, FECYT, 2005, pp. 181-188; J. De la Higuera, “El Quijote y la melancolía”, *Arbor*, 187(760) (2013) a015 con una tesis sobre el carácter estructural del papel de la melancolía en el texto cervantino que, como se verá, comparto; R. Corral y R. Tabares, “Aproximación psicopatológica a *El Quijote* (según la nosología psiquiátrica actual)”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, XXII, 85 (2003):, 27-57; F. Alonso-Fernández, *El Quijote y su laberinto vital*, Barcelona, Anthropos, 2005 con un diagnóstico de la bipolaridad entre exaltación y depresión.

y sus diversas maneras de hacerse presente en los comportamientos de las personas pueden verse en diversos personajes cervantinos. Un caso especialmente estudiado ha sido el del Licenciado Vidriera, como si Cervantes se hiciera también eco de lo que se ha llamado una real epidemia europea de locuras en las que, en diversos países, licenciados de diversa condición se perciben a sí mismos como frágiles vidrios⁶. La locura del Licenciado puede interpretarse como una forma de melancolía, especialmente por su bipolaridad entre su inicial silencio y retiro para proteger su vítrea condición y su final explosión de dicharachero ingenio. Aunque esta condición de considerarse quebradizo y transparente como el cristal nos pueda resultar cómica, no debíamos apresurar la crítica a su estulticia o su locura: en primer lugar, porque el que una condición de fragilidad se exprese en la forma metafórica del cristal no la hace tan extraña como para suscitar el escarnio. Hoy declinamos la fragilidad —la condición de la fragilidad o de precariedad— con otras metáforas y formas, y no por ello el pensar o el sentir frágil, menesterosa y precaria la propia existencia hace risible o loca esa condición de ser, una manera de ser existencial que incluso ya empezó a describir el existencialismo europeo el siglo pasado. Pero tampoco debíamos apresurar la crítica porque la condición del Licenciado puede ser vista por su bipolaridad —la depresión y la exaltación— como una forma más de la compleja melancolía. Conviene que nos detengamos un momento en ello.

En la cultura contemporánea más que la melancolía del cuerpo o humoral tendemos a escoger del complejo emocional de la melancolía lo que tiene de condición de tristeza, de “dolorido sentir” —tales fueron las exactas palabras de Garcilaso— asociado a la pérdida, a la imposibilidad de un sueño inconseguido o fracasado, a la incapacidad de aceptar la privación del objeto de nuestros deseos. Ese fue, por ejemplo, el diagnóstico de Freud, para el cual la melancolía era la incapacidad del sujeto de aceptar sus pérdidas —de realizar sus duelos— y que se convertía, así, en condición total del sujeto. No cabe negar este sentido ya primero, aparentemente primero, de la melancolía⁷. Pero es interesante señalar que no era esta la expresión ni la forma completa del diagnóstico, primero hipocrático, luego galénico, de la melancolía desde la anti-

⁶ Sobre la condición psiquiátrica de Tomas Rodaja, cfr., C. Segre, “La estructura psicológica de *El licenciado vidriera*”, *Actas del I Coloquio Internacional, Asociación de Cervantistas, Alcalá de Henares, Barcelona, Anthropos, 1990*, 53-62; R. Ruiz, “Las “tres locuras” del Licenciado Vidriera”, *Nueva revista de filología hispánica*, 34,2 (1985/86) 839-847; G. Speak, ““El licenciado Vidriera” and the Glass Men of Early Modern Europe”, *The Modern Language Review*, 85, 4 (1990) 850-865.

⁷ La importancia que Cervantes tuvo en Freud y, en concreto, en su formulación de la idea de melancolía, ha sido agudamente tratada por Carlos Gómez, “La realidad y la ilusión: Cervantes en Freud”, *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 24 (2007), 195-214.

güedad hasta bien entrado el renacimiento y que pudiera ser la que Cervantes tuviera en mente con el diagnóstico del doctor. Para la escuela hipocrática la forma melancólica —tan frecuentemente representada por la figura que apoya su mano en la mejilla, en soledad callada, como luego veríamos en el grabado *Melencolia I* de Alberto Durero—estaba también asociada a los poderes superiores de la mente que descubre, tal vez por vez primera, la doble lección de que ella misma es de estofa diferente del mundo y de que los humanos erramos al comprender nuestra vida. Y ello produce tanto sentidos de pérdida o hundimiento como de elevación exaltada. También en la tradición pseudo-aristotélica la melancolía estaba asociada a una forma de genialidad, y en la escuela hipocrática esa genialidad adoptaba también la forma de la risa, de la crítica furiosa a lo que se consideraba la vanidad o la estupidez humanas.

En el renacimiento la bipolaridad melancólica —risa y llanto—aparece en diversas guisas: es Demócrito (un Demócrito que Burton adoptará como emblema en su *Anatomy of Melancholy*) riéndose de la estupidez humana —la risa de un Demócrito frecuentemente representado como el pensador melancólico—frente a un Heráclito que llora los males de los hombres, o es —como sucede en el Licenciado Vidriera—la crítica mordaz, acerada en su sensibilidad lingüística, ante los tópicos sociales que esconden engaños y malas comprensiones. Aunque sin la acritud casi sarcástica ¿no es esa denuncia de los engaños del mundo, en forma de encantamientos, la que, desde su locura, ejerce constantemente don Quijote? Si bien don Quijote ha sido más bien calificado de colérico —otra de las formas de trastorno que tenía una raíz humoral en la medicina galénica—hay rasgos de su comportamiento —esa oscilación entre el callado ensueño y la ira impulsiva—que nos recuerdan la bipolar condición del melancólico. Y algunos análisis psicopatológicos contemporáneos del personaje han incidido sobre ello⁸.

Pero no debemos perdernos en esas categorizaciones clínicas, sugerentes pero torpes, por mucho que, como he dicho, pudiera haber empleado Cervantes, o las estuviera suponiendo, las que eran saber común de los ilustrados de su tiempo, y más con los matices que introducían los avisados en la tradición erasmiana que conocían bien las vueltas de la ironía y de la locura. Javier Muguerza recoge también algunas interpretaciones, como la de Bataillon, que van más allá de ese saber médico de su tiempo y señalan la influencia que la reflexión erasmiana en el elogio de la locura pudiera haber tenido para un sector de la cultura en los tiempos cervantinos, que ya oscurecían. A la luz de lo que llevo recogido, las escuetas palabras del médico que atiende a don Quijote —“que me-

⁸ Véanse los trabajos citados en n. 5. He estudiado la bipolaridad risa-llanto en la tradición clásica que Montaigne recupera en “Montaigne: ¿reír o llorar ante la condición humana?”, en G.M. Cappelli (ed.), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, Roma, Salerno Editrice, 2006, 253-279.

lancolías y desabrimientos le acababan”—apuntan, estimo, a que la condición y la enfermedad —pues son cosas aunque relacionadas, distintas—tienen tanto que ver con una forma de ser del cuerpo como con una forma de ser de la mente, pues en las tradiciones clínicas humanistas la melancolía del cuerpo y la del alma se alternan y complementan.

Mas quizá lo importante es que en la condición humana —y en la condición humana representada en los caracteres de una obra de ficción—la melancolía se presenta como una condición *extrañada* cuando es lúcida. Al indicar esto estamos en el umbral de un segundo tipo de significado en la muerte melancólica de don Quijote. El melancólico sabe que lo que le aparece inmediatamente en la experiencia, el mundo percibido, no es realmente tal, que su sentido verdadero está oculto, quizá más hondo, pero más elusivo. Podemos, o solemos, engañarnos o algún caso; cabe, en las formas escépticas más extremas, que lo hagamos siempre: los magos encantadores o el demonio maligno que imaginó como hipótesis Descartes, por no decir la estructura misma de nuestros sentidos, pueden engañarnos de tal forma completa⁹. Pero el melancólico, que ha perdido su mundo y sus sueños, sabe, precisamente, que ya son engaños. Tiene agudizadas su sensibilidad y su mente a la percepción de las ilusiones. Y así, el melancólico es lúcido, precisamente, cuando se desengaña. El desengaño es más extremado que la derrota, incluso que la derrota que, de manos del Caballero de los Espejos, cesa las andanzas del de la Triste Figura: el desengaño no sólo dictamina el final de esas andanzas, sino que es más radical y cabe decir más cruel porque las declara sin sentido, desvaríos. En el caso de don Quijote, la lúcida melancolía del desengaño es la que trae la muerte, como si se hubiera agostado, así, el aliento vital que sostenía al esforzado Caballero. Si, como dice don Quijote, “en nidos de antaño no hay pájaros hogaño”, el tiempo ha marcado el final definitivo de aquel querer vivir en los tiempos soñados.

Pero, paradójicamente, en la muerte de don Quijote sus amigos no quieren que se desengañe. Tal vez por consoladora compasión, tal vez porque no quieren que su misma existencia se extinga con la del héroe, quieren persistir en la ilusión. Es especialmente conmovedora la apelación de Sancho:

—¡Ay! —respondió Sancho llorando. No se muera vuestra merced, señor mío, sino tome mi consejo y viva muchos años, porque la mayor locura que puede hacer un hombre es dejarse morir sin más ni más, sin que nadie le mate ni otras manos le acaben sino las de la melancolía.

⁹ He analizado el nexo entre escepticismo, ironía y melancolía que aquí subyace en C. Thiebaud, “De melancólicos, escépticos y filósofos”, *Memoria y melancolía. Reflexiones desde la literatura, la filosofía y la teoría de las artes*. M. Herrera, C. González y C. Pereda (eds)., U.N.A.M., México, 2007, 29-67.

Quizá por querer confortar el paso definitivo, Sancho, como el Bachiller Sansón Carrasco, se resiste a la muerte por lucidez de don Quijote. Quieren sus amigos repetir o proseguir los plácidos ensueños pastoriles —los de los pastores Quijotiz y Pancino— a los que jugaron en el regreso hacia el hogar tras la derrota final del héroe en una parada poética que es el último remanso de consolación pastoril que nos retrata Cervantes en la novela, al borde de su final. Esta melancolía a la que no quisiera rendirse Sancho, ni él quisiera que sucumbiera don Quijote, no es ya la que veníamos analizando. Es otra con la que ya nos hemos topado antes, la melancolía renacentista del “dolorido sentir” de Garcilaso, la de una sensibilidad exacerbada ante la temporalidad, la de los sueños perdidos o arrumbados y que es, transmutada, la que heredó la cultura posterior pero que ya comparece también junto al lecho del caballero. Es ambigua la naturaleza de esta melancolía: tanto puede llevar a la muerte agostando la voluntad en un acíbar hechicero como convertirse en resistencia ante ese marchitarse: se deja llevar hacia la muerte o, con su fantasía ensoñadora, se alza a detenerla.

La melancolía de los sueños imposibles puede llevar a la muerte, como aquella que vemos en diversos momentos de la novela, por ejemplo, cuando en los capítulos XII, XIII y XIV de la primera parte se nos cuenta la historia de la muerte por amor de Grisóstomo. La imposibilidad del amor que éste sentía por Marcela le lleva a la muerte, una ocasión en la que Cervantes —como en una *mise en abîme* de toda la novela en un cambio de tonalidad— muestra que un auto-engaño —el que Grisóstomo considere la intensidad de su amor por Marcela motivo suficiente para que ella le corresponda— conduce a la locura y a la muerte. Marcela se opone y aún denuncia esa locura y su defensa de la propia condición femenina muestra lo desencaminado de aquel amor. Marcela, anticipada heroína moderna, denuncia que la intensidad del anhelo no conforma la realidad del mundo. Tal vez la intensidad del propio deseo choque y se enfrente al mundo, pero tal ímpetu nada dice de cómo es o cómo debiera ser la relación amorosa. En este caso, y frente al primer diagnóstico que venía comentando, la melancolía es la persistencia en el engaño o es el apurar su lógica ciega hasta sus últimas consecuencias. Si en el caso de Grisóstomo Cervantes muestra el lado oscuro de la melancolía del deseo incumplido, la apelación final de Sancho parece, por el contrario, querer decir que si persistiéramos en el engaño, en el proyecto pastoril, resistiríamos a la muerte. Seguir soñando o querer vivir soñando, parece decirle Sancho a su moribundo amigo, es persistir en la vida. Pero, sabemos nosotros, como lo sabe Cervantes, que esa apelación es ella misma engañosa. Se resiste a la lucidez, como Grisóstomo se resistió a la lucidez de Marcela, a la realidad que Marcela representaba como resistencia contra los vanos anhelos del enloquecido amante.

¿Cómo puede ser que la melancolía sea tanto una condición de lucidez, de desengaño y sea también el motivo, el tema y la causante de engaños o quiera reproducirlos, como sucede en este segundo diagnóstico de melancolía? ¿Qué melancolías son éstas? Tal vez no haya forma de solventar la tensión o el conflicto entre estos dos conceptos de melancolía y sus respectivos efectos y funciones. Tampoco parece fácil que intentemos ver en la melancolía, como acabo de comentar, tanto la causa de la muerte como un fármaco contra ella. Pero es que —y eso es lo que sostendría— la melancolía, como diagnóstico sobre la condición humana y como forma de existencia, siempre ha sufrido esas y otras duplicidades y bipolaridades, como la que antes señalé entre la crítica que ríe y la compasión que llora. La melancolía es tanto extrañeza ante un mundo desengañado, o un mundo desencantado, como la condición subjetiva de no querer ceder en el propio deseo aún incluso cuando se sepa que ese deseo carece ya de objeto. Las dos primeras muertes melancólicas del don Quijote —la muerte melancólica por la lucidez y la muerte melancólica por la persistencia en el deseo imposible (como la de Grisóstomo o la que quisiera Sancho evitarle a don Quijote)— quedan, pues, como dos maneras de enfrentar la condición humana, a la vez sosteniendo el ansia y el deseo y afirmando su final o su imposibilidad. La condición humana está hecha de esas y otras tensiones, como la tensión entre lo frágil y lo tenaz, la carencia y el exceso, lo sublime y la bajeza. Y en el quicio del momento histórico de la modernidad naciente, la obra de Cervantes, como la de Montaigne, hablan de ello.

¿Es esa la tensión entre utopía y melancolía que señalaba Javier Muguerza? Ciertamente se le parece; pero la utopía quijotesca que Muguerza señala es éticamente más noble y la que yo he querido recorrer es más desnuda y más frágil. Sostener el deseo y declarar su imposibilidad en el desengaño y sostener el engaño para evitar el desconuelo y aún la muerte son formas de ser y de sentir que apuntan más a la opacidad de la condición humana que al arrojo moral. También, creo, como diré más adelante, son formas que solicitan prudencia, sentido, discreción, como la que Cervantes reclamaba en el Prólogo de la segunda parte de la novela.

(III) LA AVENTURA DE LA INTERIORIDAD Y LA CURA DE LA IRONÍA

Apunté antes que, junto a las dos muertes melancólicas que he esbozado, hay una tercera, la del final de un libro que es todo él una meditación sobre la locura, el desengaño y la lucidez. Es, por así decirlo, una muerte en segundo grado o una melancolía en segundo grado que se articula sobre las dos que he sugerido. Es la melancolía que ejerce la novela misma, *El ingenioso caballero*

don Quijote de la Mancha como se titula en su segunda parte; es la melancolía que se convierte en uno de los motores o principios de construcción de ese texto. De manera patente, Cervantes nos relata cómo en la muerte de don Quijote están inscritas también las muertes del género de las novelas de caballería y la muerte del personaje literario mismo que es don Quijote y que quiso encarnarlas. Esta tercera muerte melancólica es meta-literaria, es la resolución y la clausura del motivo mismo que desencadenó —o fue desencadenando— la escritura.

Quiero empezar a explorar esta tercera muerte melancólica meta-textual dando un pequeño rodeo. Mencioné antes a Montaigne. Javier Muguerza acude en diversos momentos a la tradición erasmiana presente en Cervantes y que don Américo Castro subrayó tanto. Pues bien, don Américo, al estudiar el trasfondo filosófico de Cervantes en *El pensamiento de Cervantes*, sugerentemente apuntó brevemente a mediados del siglo pasado a las sintonías espirituales entre Cervantes y Montaigne¹⁰, y José Luis Aranguren retomó la idea profundizándola. Esa sintonía espiritual entre los dos grandes tardo-renacentistas, al borde mismo del barroco, podrían ayudarnos a sugerir algo significativo sobre lo que sus obras les presentan a los lectores y aún inducen y provocan en ellos: la melancolía como lucidez del desengaño ante la condición humana y como un momento éticamente significativo de la vida. Señalé hace un momento que la melancolía como reverso de la utopía que Muguerza subraya tenía la fuerza del arrojo moral. Pero, más bien, he de corregir el juicio recordando una cita que traje al principio al resumir la posición de Muguerza y que decía que “una ética teñida de melancolía no da de sí para hacernos *pisar fuerte*”. Leída a la luz de esta cita, la ética utópica de don Quijote sería tentativa, cuidadosa. Quiero interpretar que ese cuidado viene de haber abandonado certezas mayores en la comprensión de los ideales éticos y de haberlo hecho por haber aprendido la frágil condición del error humano, en concreto de un error que se descubre ahora como engaño o como ilusión.

Luego indicaré que esta desengañada lucidez lleva consigo una mirada de aceptación o de compasión o de piedad —como prefiere decir Muguerza— ante la condición humana. Américo Castro y Aranguren empezaron explorando lo que los lectores contemporáneos percibimos como lecciones casi paralelas del *Quijote* y de los *Ensayos* en la trama epistemológica interna del desengaño: la relatividad de las percepciones de la realidad, y la tentación del escepticismo, la resistencia a él en forma de la búsqueda interiorizada —bien del juicio, bien de la voluntad— del sentido de las propias acciones y pensamientos, la dura lec-

¹⁰ A. Castro, “La estructura del Quijote”, en *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Madrid, Trotta, 2002

ción de los fracasos de las ideas que quieren imponerse a un mundo opaco, la reacción y el repudio moral y emocional de la crueldad y la injusticia. Todos esos temas, que se entretajan de maneras diversas en los *Ensayos* y en el *Quijote*, ponen en juego una mirada sobre los tiempos oscuros en los que ambos autores tintentan por hallar una nueva actitud en un nuevo contexto de la cultura europea al borde mismo de la edad clásica del barroco.

Así Aranguren, en “Don Quijote y Cervantes”¹¹, señala que Cervantes y Montaigne tienen en común el ser pensadores de transición que tuvieron que inventar hasta las formas del lenguaje en las que expresar su condición, la novela y el ensayo. En ambos, un movimiento de interiorización, dice, se corresponde con un momento de plenitud, de sazón histórica. “Vivieron entre la época del entusiasmo renacentista y la época, barroca ya, de la exasperación y la desesperación, del frenesí y la desilusión amarga (...)”

Ellos, Montaigne, Cervantes, encarnaron un instante histórico de serenidad, de sentido crítico, de ironía, de comprensión del mundo y de soledad ya, pero soledad tranquila aún, anterior a la soledad barroca (326).

Creo que Aranguren acierta al diferenciar el momento histórico de Montaigne y de Cervantes del momento anterior, renacentista, y del posterior, barroco —aunque su concepción del barroco, tan deudora de la de José Antonio Maravall, podría ser matizada, pues tal vez el barroco español sea un tándem a la aventura de la rebelde o erasmiana subjetividad renacentista de la que aún hay ecos en las insumisiones éticas, aunque derrotadas, de Don Quijote. Lo que quizá no está claro en el análisis lúcido de Aranguren es la forma o el motivo de esa soledad de la interiorización.

Montaigne —dice Aranguren— es un pensador cansado —cansado de las guerras de religión— que trata de buscar una salida a las viejas querellas que para él han perdido sentido. Predicando con el ejemplo, se desentiende de la lucha, se refugia en ese jardín que va a cultivar mucho antes que *Candide*, que es su propia intimidad. Cervantes-don Quijote, no. Cervantes vivió antes que nadie, probablemente, la conciencia de la decadencia de España, del acabamiento de sus hazañas. España no tenía nada que hacer en el mundo, ya no había lugar para sus héroes, el mundo aparecía como cerrado, impenetrable al heroísmo clásico (326).

Si Montaigne se retira, en el análisis de Aranguren, Cervantes pareciera tentar las formas, reactivamente heroicas en lo simbólico, en la literatura, ante la imposibilidad del heroísmo mismo:

¹¹ J.L. Aranguren, *Obras Completas*, (OC, 6, 322-334), Citaré las páginas entre paréntesis.

Pese a que en el mundo exterior ya no quepa realizar hazañas, éstas pueden seguirse cumpliendo (...) [e]n el interior de uno mismo. El proceso que se lleva a cabo es el de la *interiorización del heroísmo*, el de su confinamiento en el ánimo esforzado, sin proyección exterior en hazañas ya. Las hazañas podrán serle arrebatadas a don Quijote, pero el ánimo esforzado nadie se lo puede quitar. (327).

La interiorización del descubrimiento de la propia intimidad de Montaigne, queda así, relacionada, pero diferenciada, de la interiorización del ánimo esforzado de don Quijote. Y quizá esa interiorización del proyecto caballeresco que señalaba Aranguren, el ánimo esforzado, no esté lejano del empecinamiento utópico, a pesar del mundo y de sus derrotas, que señala Muguerza.

Pero quizá cupiera sugerir dos matices a este sugerente análisis de Aranguren en el pasado siglo en el que también se jugaba una interpretación de la España contemporánea como sucedía con la de Castro. En primer lugar, cabe pensar que no era sereno ese quicio histórico entre el furor renacentista y el desengaño barroco, aunque esa transición pareciera (¿pero a ojos de quién?) un momento de calma entre tormentas. El desengaño, ciertamente, es clave para la interpretación del final del heroísmo quijotesco, la condición para que fallezcan tanto el personaje como la persona —don Quijote y Alonso Quijano, nombrado así por primera vez (como si las dudas anteriores sobre su nombre quedaran, por fin disipadas) en el momento de su muerte—. Pero si es dudoso que Cervantes viera ese relato desde una posición de serenidad y no, más bien de doliente lucidez, también lo es aún más que el retiro de Montaigne a su torre —menos retiro de lo que solemos creer, porque sigue activamente participando en la vida política, aunque no ya en la gestión de la alcaldía de Burdeos, a la que, no obstante, será reclamado de nuevo teniendo que interrumpir para ello su viaje por Italia— sea un retiro para meditar sobre sí. Hay formas y formas de retiro; el de Montaigne es de una constante y coherente participación política, un descanso a la vera de un incesante camino. Y mi sugerencia es que tanto en Montaigne como en Cervantes, la soledad es acompañada y que está herida, y que intenta comprender las formas de un mundo dañado, que ha sido dañado, y las formas en las que se resuelven sus heridas. Luego regresaré sobre esa soledad herida, que reacciona contra una sociedad en la que la crueldad parece generalizada. Tanto Montaigne como Cervantes, sugeriré, reaccionan contra esa crueldad. Pero quizá, sobre todo, lo que Montaigne y Cervantes nos muestran es que al haber concluido un mundo —el heroico mundo renacentista de héroes y de sueños— es necesario explorar una nueva actitud, una nueva manera de ser y de vivirse.

Por eso pueden también matizarse las formas en las que Aranguren presenta la resolución de esa experiencia dañada. No tengo claro que lo que Cervantes

vislumbra sea la interiorización del heroísmo, sino, más bien, su total clausura, la constatación de su obsolescencia. Con esa conclusión, la *melancolía illa heroica* de Ficino —la melancolía del primer renacimiento basada en el entusiasmo platónico del *eros*— quedaría también en situación inestable: deberá encontrar otro alojamiento, y quizá sólo lo hallará ya en las emociones y las ideas de lo sublime en el ámbito de la estética. Montaigne también participaría en esa sensación de cambio de época y de agotamiento de los heroísmos; la expresó, por ejemplo, ante la reforma protestante que en su país produjo las terribles guerras de religión en las que él mismo participó y en las que vio dividida a su propia familia. La lección de Montaigne es que es necesario sospechar de aquellas reformas que se basan sólo en la propia certidumbre, como si la insistencia de la voluntad en los fueros de las propias creencias fuera, precisamente, el origen del infierno. De manera similar al error de Grisóstomo, que confundía la intensidad de su deseo con la forma del mundo, el tejido social de la religión, nos dice Montaigne —quizá el primer gran escéptico moderno— no puede ser alterado por un mero ejercicio de la voluntad. Lo que quizá sugiere, entonces, Montaigne es que habría que clausurar, como Cervantes clausura, incluso en el interior del sujeto, toda forma de heroísmo. Lo que parecen ambos decirnos es que el nuevo momento histórico requiere, tendría que requerir, otra actitud, otra estética, otra moral. ¿Y qué queda, qué resolución cabe vislumbrar, tras esas clausuras de la voluntad empecinada bien de las creencias, bien del ya fenecido heroísmo?

Cuando Javier Muguerza apunta las dimensiones utópicas del arrojo de don Quijote habla repetidamente del ideal de una sociedad justa que se apoya en un no derrotado impulso de libertad y en un solidario mandato de igualdad. Américo Castro nos ayudaría para encontrar las raíces de tales ideales, pero lo que es significativo es que no es fácil establecer un nexo entre el género de las novelas de caballería y esta idea de utopía que Muguerza reclama para don Quijote. Más bien, aquellas son ensueños —divertidos o engañadores, a veces aterradores a pesar de su disfraz de ficción— que, con frecuencia, carecen de intensidad moral: a veces *desfacer entuertos* es tarea de justicia, pero otras, en muchas novelas del género, es más que dudoso que lo sean. La caballería andante no es una utopía en el horizonte estético y moral de Cervantes, o sólo lo es a costa de locura en don Quijote.

Montaigne, en su último capítulo, “Sobre la experiencia”, pero en otros muchos lugares del tomo III de los *Ensayos*, abre el inestable, tentativo, horizonte de la comprensión reflexiva no sólo ya de sí, sino también del sujeto político, con su lección de la tolerancia y de la fragilidad de la condición humana. En el espacio público, Montaigne abre la condición moderna a la quebradiza convivencia política y, en el espacio literario, la abre a un nuevo género literario

para ser expresada, el ensayo. A pesar de las iluminadoras alternativas de su reconstrucción que hizo don Américo Castro, Cervantes no sostiene explícitamente un programa ético ni político, aunque podamos entrever lo que muchas veces nos quiere decir su mirada, como los tonos erasmistas que la iluminan. Cervantes troquela, más bien, una nueva forma del ejercicio de la literatura y de su horizonte estético y moral. Y, significativamente, también en ello vuelve a parecerse a Montaigne. Éste habla de un principio de construcción de sí mismo, como persona real, en el ejercicio textual de sus *Ensayos*:

Al moldear en mí esta figura –nos dice–, he tenido que arreglarme y componerme tan a menudo para reproducirme, que el modelo ha cobrado firmeza y en cierta medida forma él mismo. Al representarme para otros, me he representado en mí con colores más nítidos que los que antes tenía. No he hecho más mi libro de lo que mi libro me ha hecho a mí (...) ¹²

Si Américo Castro hubiera recordado este pasaje de Montaigne habría encontrado un paralelo sorprendente para una de las ideas clave de su lectura del pensamiento de Cervantes y es que éste dota a don Quijote de una cualidad hasta entonces inusitada en los personajes literarios. Don Quijote conoce de su propia existencia textual —lo hace, en la segunda parte, remitiéndose al eco y la fama de sus hazañas en la primera y en la oposición a las falsas invenciones del libro de Avellaneda—, pero sobre todo, va siendo consciente de su propia existencia y de su sentido, sabe de las maneras en las que sus ideales caballerescos se oponen a la dura resistencia de una realidad que acabará finalmente derrotándolo. “La figura literaria, antes sólida y compacta, se ha vuelto –dice Castro– un *saberse estar siendo*”¹³. Que la textualidad del discurso construya a Montaigne y materialice su cambiante y creciente conciencia de sí y que la textualidad del relato construya la conciencia, cambiante y creciente, del personaje de don Quijote, supone un cambio estructural en el papel del lenguaje y del texto a la hora de dar cuenta de la subjetividad humana. Lo dota de una capacidad *poiética*, constructora, de la identidad. También lo carga, entonces, de la cualidad moral y estética de la responsabilidad por lo que escribimos o por lo que leemos, por las maneras en las que lo hacemos.

El *Quijote* eleva acta de un camino ya vedado o agostado –el de la épica caballeresca como modelo de los ideales sociales y como ejercicio literario–, y así muestra que se abre otra dimensión en el proceso de auto-descubrimiento: en los personajes, pero –pudiéramos inducir– también en el escritor y en la re-

¹² M. Montaigne, *Ensayos*, II, XVIII, Barcelona, Acantilado, 2007, p. 1.003.

¹³ A. Castro, “La estructura del Quijote”, en *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Madrid, Trotta, 2002, 575. Cursivas mías, C.T.

cepción del lector. Probablemente el *Persiles* da un problemático paso ulterior y diseña o ensueña un camino de perfección, una peregrinación al centro de una verdad –la que emblematiza Roma, final del camino– que, no obstante, sólo puede ya presentarse en términos estéticos (y quizá barrocos). Si, como dice Aranguren, el programa de Cervantes fuera una interiorización del heroísmo tras la derrota, tal vez lo sea sólo en la forma de ese último regreso a la idealidad platónica, a una sublimidad que no asume su derrota. Cosa distinta es que esa no abdicación no abandone tampoco tras de sí la lucidez que se aprendió en el camino. Montaigne, dicho en breve, y como Aranguren mismo reconoce, abre el camino hacia una interiorización secularizada, cuyo carácter político estoy acentuando, y quizá Cervantes acabe por ensoñar el camino de una salvación estética, si no moral. Pero, al mismo tiempo, como en la cueva de Montesinos, no acabamos de saber si esos ideales estéticos son sólo sueños o si esa salvación es sólo un anhelo que existe sólo en otro orden, ensoñado, de realidad.

Mas no sólo nos construimos en nuestros textos –Montaigne en sus *Ensayos*, Cervantes a sus personajes y a su propia conciencia de escritor–. De hecho, esos textos remiten compleja, pero directamente, a la vida: se refieren a ella, pero niegan o rechazan las formas de las que se reviste en la sociedad. (Con ello, Montaigne y Cervantes, como en otro orden de cuestiones hará Shakespeare, anticipan el gran programa moderno de la denuncia de lo que hay de torcido en el mundo social, la que aparece, por ejemplo, en la denuncia de Rousseau y la que, como Muguerza recuerda, anticipó Don Quijote en el discurso sobre la edad dorada ante los cabreros reiterando una tópica antigua en tiempos nuevos). Es esa distancia, esa extrañeza, la que impulsa la escritura de esos textos: Montaigne necesitaba crearse en sus *Ensayos* y Cervantes crea esa peculiar necesidad de que don Quijote se vaya construyendo a sí mismo.

Esa construcción –frente a lo que a veces nos dirán después las formas de nuevo heroicas del romanticismo– no es un programa de redentora nitidez o de consoladora certidumbre o de cumplimiento de sí. Más bien, como he venido señalando en los diversos momentos de la melancolía, es un programa que se hace en la opacidad y la incertidumbre. La interiorización que Aranguren quiere encontrar como programa del *Quijote* es, a la vez, la constatación de una derrota o de una imposibilidad, la del viejo proyecto ilusorio e ilusionado de los héroes de caballería, y la prueba de que un mundo –el mundo ensoñado– ha quedado en la distancia: es la prueba del distanciamiento con respecto a un mundo extrañado, un mundo desencantado.

Cabe sugerir que en los *Ensayos* de Montaigne y en la novela de Cervantes esa nueva actitud histórica, estética y moral es la reflexiva distancia ante sí y la extrañeza de sí que asume la forma literaria, pero también actitudinal, de la ironía. El escepticismo de Montaigne, en su forma filosófica, o el inquietante

y deslizante relativismo o perspectivismo que a veces recorre el *Quijote* –recordemos el famoso *baciyelmo* como cómica solución literaria al dilema de si era bacía de barbero o el yelmo de Mambrino la pieza que don Quijote acaba adoptando para su armadura– surgen ambos de la constatación experiencial de un mundo que ha perdido su sólida y fiable consistencia y en el que las palabras adoptan un carácter deslizante. Ese fracaso epistémico de los viejos instrumentos lingüísticos, conceptuales y morales para la comprensión de un mundo cambiante produce un doble efecto. En primer lugar, la actitud reactiva de búsqueda, el ejercicio de una nueva mirada, adopta la forma melancólica de la constatación de un fracaso, de una imposibilidad, como la de los sueños de la imaginación, o la de una no consecución de los ideales ensoñados. Los textos de Montaigne y los relatos de Cervantes construyen la identidad del sujeto –del sujeto real y del sujeto de los personajes– en esa cesura. Ahora pudiera parecernos obvio, pero visto en aquellas circunstancias –y en otras similares en la historia–, no es fácil percibir la fuerza y coraje que requiere este momento negativo de reconocer la obsolescencia de las viejas palabras y los viejos conceptos, de las viejas imágenes e ideales. Habitar esa cesura, el hueco, de una nueva experiencia para la que aún no existen palabras tal vez sea ahora la gran hazaña.

Pero, en segundo lugar y positivamente, la nueva actitud que tentativamente se diseña pone en marcha la ironía del texto. La ironía –la distancia del sujeto respecto al texto que le construye, la distancia de los significados que nos transmite respecto a la manera en la que esos están presentados– aparece, así, en el aprender a vivir en la incertidumbre misma, en una realidad que ya no tendrá el carácter transparente de lo que deseamos y anhelamos, sino el de lo que es provisional, frágil y menesteroso. Montaigne lo llamaba vivir de acuerdo con las leyes de la naturaleza, de una naturaleza que es, más bien, el ejercicio del juicio en la experiencia; Cervantes, como escribe en el prólogo a la Segunda Parte del *Quijote*, dice, de otras maneras, que es tarea de la discreción, es decir, del juicio. Sólo esta elusiva facultad es guía viable en un mundo opaco, porque camina a tientas.

La ironía es, pues, extrañeza y distancia con respecto al medio –al medio discursivo, al medio literario– en el que nos construimos al ensayar las reflexiones sobre nosotros mismos en nuestra experiencia o en la que la conciencia del personaje don Quijote es construida. La tercera muerte melancólica de don Quijote es la que se presenta en el acta definitiva de ese hallazgo por parte de Cervantes. La lección de esta melancolía es la de cómo habitar la incertidumbre y la oscuridad de un momento histórico, de un mundo que ya no puede –o todavía no puede, como se apresurará a matizar la modernidad cumplida– ser un mundo de certezas, al menos de las certezas que las autoridades y la sociedad tan solícitamente quieren siempre suministrarnos.

(IV) DEL DESENGAÑO A LA PIEDAD

Si la melancolía nace de un desencuentro con nuestro mundo que quizá se nos fue y del desencuentro con otros mundos que ya percibimos como ajenos si antes no lo hicimos, el melancólico nos acompaña con diversas lecciones en ese tropiezo. El melancólico se vuelve loco cuando el habitar su mundo se le hace insostenible y crea otro paralelo o, decimos nosotros, se ha vuelto loco de melancolía porque ha sustituido el único mundo, el nuestro, por alguna suerte de distorsión de él, aquella que nos suministran los deseos carentes de entendimiento y de juicio o la que nos imponen las comprensiones generalizadamente aceptadas. El relato es la representación de esa distancia de mundos y es lo que aparece como su ironía, casi estructural, como acababa de señalar.

Pero, en segundo lugar, esas lecciones nos llevan a los lectores —y esta es tesis más arriesgada e incierta— a participar de alguna manera, a sentirnos implicados o concernidos por la suerte de los melancólicos. Hay una actitud polar: podemos reírnos de ellos —como les sucede a tantos personajes del *Quijote*, por ejemplo, en la crueldad de los duques para quienes el caballero es un entretenimiento de las clases dominantes, un bufón como los que algunas décadas después pintará Velázquez— o podemos, como hace Cervantes, respetar o cuidar la dignidad de su personaje y la de sus ensueños. Tener piedad de ellos, dice Muguerza, como muchas veces ellos tienen piedad unos de otros. En muchos momentos de la novela se percibe ese cuidado o respeto.

Recordemos, entre otros posibles, un paso ilustrativo. Concluyéndose la estancia en el castillo de los dichos duques, en el capítulo cuarenta y cuatro de la segunda parte, tras separarse de Sancho que marcha al gobierno de su ínsula, el caballero se retira a su estancia donde escucha una serenata de Altisidora, de hecho una criada de la duquesa, quien en un cómico romance declara sus amores por el caballero y menosprecia su amor por Dulcinea. El capítulo es importante por otros varios motivos, como las dos interrupciones allí del relato por parte de Cide Hamete Benengeli, la primera de las cuales es una queja por las dificultades con las que el supuesto autor real del relato se encuentra al tener que prescindir de las novelas paralelas que tan presentes estuvieron en la primera parte del *Quijote*. Mas, sobre todo, hay un tono de lamento en todo el capítulo que está marcado por la soledad de don Quijote tras la partida de Sancho. En ese tono, la segunda interrupción de Cide Hamete se produce al ver a don Quijote contemplar las roturas de sus verdes medias, algunos de cuyos puntos se habían soltado y que, en otra ocasión, Sancho habría remendado. Cide Hamete introduce su lamento sobre la pobreza material y maldice la equivocada honra de quienes quieren disimular su pobreza, como esta del caballero, y en la que se percibe una honda amargura crítica ante esa penuria que se es-

conde y oculta, amargura ésta que “se le renovó a don Quijote en la soltura de sus puntos”. El contraste entre esos lamentos del autor literario y la cruel burla de la criada de la duquesa en el romance antes dicho marca y acentúa el peculiar tono de respeto compasivo que suscita la respuesta de don Quijote a la serenata en la que se estaba ejercitando la burla. Don Quijote se queja de que las mozas se enamoren de él y de que no le dejen a Dulcinea “gozar de la incomparable firmeza” del amor del caballero. Hay en esta queja de don Quijote una queja y un ruego: “Dejad, dejad a la miserable que triunfe, se goce y ufane con la suerte que Amor quiso darle en rendirle mi corazón y entregarle mi alma”. “Para ella —dice don Quijote— soy miel y para vosotras acíbar”. Dicho esto, don Quijote cierra la ventana por donde había escuchado la burla “despechado y pesaroso como si le hubiera acontecido alguna desgracia”.

Quizá exagere la interpretación, pero hay un tono dolorido en el relato de la constancia del amor de don Quijote o en la tenaz persistencia de su ideal. En esta ocasión, ya tan andado el relato, la lealtad de don Quijote y su lamento suscitan una suerte de respeto. A este respeto me atrevería a llamarlo compasión o piedad, o algo que se acerca a ella porque la hace posible y la pone a la mano. Dentro de la obra, muchos personajes se ríen de Don Quijote: lo acaban de hacer los duques, lo harán los ciudadanos en las calles de Barcelona; no creo que Cervantes les acompañe en esa risa o, mejor dicho, nos deje solo con ella. La compañía de Don Quijote, el haberle acompañado hasta la lucidez desengañada de su muerte, es, sostendría, un desvelamiento de la crueldad con la que ha sido tratado. Y esa es una de las grandes lecciones: el fracaso del caballero dice algo de nuestra actitud ante el mundo, una actitud, extrañada, melancólica, que le acompaña en su desengaño. Esto, creo, son formas de mirar y de vivir que reconocen la fragilidad de la existencia y la acompañan. A eso le estoy llamando ahora compasión y piedad.

Pero la sugerencia no es obvia. Vladimir Nabokov, por ejemplo, hace de la crueldad el tema y tono omnipresente en el *Quijote*, el “libro más amargo y bárbaro de todos los tiempos”¹⁴. Si lo que Nabokov dice es que el Quijote es una panoplia de crueldad —y que eso es lo que motivaba la risa de sus lectores, como motivaba las de muchos personajes—, cabe concedérselo como un retrato de España, y no sólo en las monarquías de los primeros Felipes, sino siglos después, y a ese cuadro le añadiría más datos a su argumento, por ejemplo recordando a Goya y sus *Desastres de la guerra*. Todo eso, creo, es cosa sabida y sufrida, y no sólo por los españoles de antes y de ahora, sino también por quienes padecieron su dominio.

Pero hay algo a lo que es ciego, creo, Nabokov. Se le escapa cómo *la mirada* del novelista, y aún de muchos momentos de muchos personajes, no se

¹⁴ V. Nabokov, *Curso sobre el Quijote*, RBA Editores, 2010.

identifica con *lo visto* ni con lo que describe. Como en Montaigne que decía de sí mismo que por su naturaleza odiaba “cruelmente la crueldad”, hay en Cervantes un aprendizaje de las derrotas y del cansancio que ellas traen, como dice Muguerza, que le alejan de la reconciliación con la barbarie. La no identificación de la mirada con lo mirado, la mirada de Cervantes y la que le deja a disposición del lector al socaire de los retratos de la crueldad, parte de la distancia y del extrañamiento con las que he estado caracterizando tanto la melancolía como la ironía. Un ejemplo temprano de esa distancia –a la que se unen ya la ironía y la piedad– lo encontramos en el capítulo cuarto de la primera parte, con el relato de cómo Don Quijote se conmueve y evita los azotes que el labrador Juan Haldudo le da a su criado Andrés como castigo por las picarescas maniobras de éste con el rebaño. A la demanda irritada del caballero que quisiera deshacer todo entuerto, y en este caso el del azotamiento del débil, aparece todo el entramado de las razones que Haldudo da para su castigo y Andrés de su comportamiento, razones que algo tendrán que ver con la justicia –la paga escasa y escatimada de setenta y tres reales en los que habría que incluir, según Haldudo, el coste de tres pares de zapatos y dos sangrías. Pero, impedido el castigo por la intervención del caballero, pronto nos pinta Cervantes un final desolador una vez que Don Quijote se marcha, confiando en las falsas promesas del labrador de cumplir sus obligaciones patronales, cosa que evidentemente no sucede y se reanuda el azotamiento. Y tras ello, “[Andrés] se partió llorando y su amo quedó riendo”. Queda a la vista, si sabe mirarse, (es decir, si sabe verse la mirada) cómo el mundo de la crueldad no permite identificación alguna con los personajes, ni desde dentro ni desde fuera de ellos. Ciertamente, la compasión no mencionada, no dicha, se nos va hacia Andrés, aunque el pillo le robara alguna oveja a su patrón. Y se nos va hacia él porque es el perdedor. (Y los cristianos, viejos o nuevos, están marcados por la mirada hacia los pequeños de la tierra, o eso dicen). Pero esa no es, como no tardamos en aprender los lectores, toda la historia.

Pues se dirá también que lo que percibimos en el relato, tan al comienzo de la obra, es la estupidez de Don Quijote, intentando enmendar con torpeza el mundo, desconociendo todo ese entramado de circunstancias –el robo de ovejas y de salarios– que entonces, como ahora, parece tejer la urdimbre de la crueldad hispanas. Así, en efecto, parece ser: varios capítulos después, don Quijote y Sancho vuelven a encontrar a Andrés y éste es el que, por vez primera en la obra, cuestiona más acremente la empresa toda del caballero, y no desde el punto de vista de quienes de él se ríen –éstos más bien lo jalean– sino desde el de los que don Quijote decía querer ayudar, el de los sufridores de los entuertos que quería enderezar. Andrés cuenta el desenlace final de aquella aventura,

de peor resultado para él dada la renovada furia e injusticia del maltratador Halduo una vez el caballero se alejó:

Por amor de Dios, señor caballero andante, que si otra vez me encontrare, aunque vea que me hacen pedazos, no me socorra ni me ayude, sino déjeme con mi desgracia, que no será tanta, que no sea mayor la que me vendrá de su ayuda de vuestra merced, a quien Dios maldiga, y a todos cuantos caballeros andantes han nacido en el mundo¹⁵.

Lo que percibimos en esta demoledora crítica de la práctica caballeresca de hacer justicia sin conocer el mundo es la inutilidad de construir una identidad o una empresa al margen de ese mundo real, el fracaso de pensar al sujeto sin su entorno; sobre todo, lo que salta a la vista es que cuando el caballero proyecta la sombra de sus sueños sobre el mundo, éste no sólo queda en otra sombra más oscura sino que incluso puede proseguir impunemente con las barbaries, las crueldades, de la historia natural de la injuria. La lección sería, obviamente, y más como en las tragedias que como en las comedias, que algo de percepción adecuada, justa, algo de prudencia, le faltan al protagonista. Pero juzgarlo así no es tarea del escritor, sino del lector, aunque aquél lo deje irónicamente indicado. El lector no aprendería, ni por identificación ni por desidentificación, el rechazo de la crueldad ni el regodearse en ella; aprendería, más bien, la inutilidad de una compasión o de una lucha por la justicia que sea ciega al mundo. Y, de paso, entendería que la crueldad, que parece certificada como forma de las relaciones humanas (y aquí acierta plenamente Nabokov), es algo que se da de mano por rechazada incluso si fracasara, como sucede en el pasaje, la justicia. Lo que todo el paso parece decirnos, pues, es que la falta de entendimiento, de juicio, de discreción, hará ciegas nuestras compasiones, e, incluso, que las puede trocar en su contrario. De ahí las maldiciones de Andrés.

Y, entonces, el cuidado y el respeto que entrevemos en la manera en la que Cervantes nos retrata las malandanzas de don Quijote —las que he señalado antes en el episodio de Altisidora—, y que apuntan hacia la compasión y la piedad, requieren no sólo el movimiento de la misericordia sino también que ésta sea lúcida, o discreta. Aunque fuera una discreción o una inteligencia entre ruinas. Esa virtud acompañante sería necesaria para que la atención al dolor y al sufrimiento de los otros, de los fracasados y de quienes viven existencias precarias, sea una actitud viable en un mundo oscuro y opaco. Tal vez por ello, esa lucidez ética de la piedad es el núcleo oculto que enlaza las formas de la me-

¹⁵ I, XXI, p. 367.

lancolía y de la ironía cervantinas. El rechazo montañista de la crueldad y la llamada sonrisa de la piedad cervantina acompañan los finales de don Quijote.

Pero creo que el lector no puede evitar, por encima o por debajo de lo que he comentado de esos finales, la conciencia de que, más allá de sus causas, don Quijote percibe en soledad que el tiempo le alcanzaba y que regresaba a una temporalidad de la vida en su final que le alejaba definitivamente de la infancia atemporal de sus esfuerzos de caballero. Esta conciencia es tal vez otra melancolía, que resume todas de las que he venido hablando, la del tiempo que se nos escurre y un día nos da alcance, como decía Luis Cernuda.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso-Fernández, F. *El Quijote y su laberinto vital*, Barcelona, Anthropos, 2005.
- Aries, P., *Historia de la muerte en occidente*, Barcelona, Acantilado, 2000
- Barthes, R. Préface a *Essais critiques*. Paris, Seuil, 1991.
- Bartra, R., *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Anagrama, Barcelona, 2001.
- Castro, A., “La estructura del Quijote”, en *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Madrid, Trotta, 2002.
- Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, Crítica, 1998.
- Corral, R. y Tabares, R., “Aproximación psicopatológica a *El Quijote* (según la nosología psiquiátrica actual)”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, XXII, 85 (2003) 27-57
- De la Higuera, J. “*El Quijote y la melancolía*”, *Arbor*, 189(760) (2013) a015.
- García, A. , *Cervantes and Melancholy: Philosophy, medicine and madness*, Ph. D. Dissertation, Johns Hopkins U., Baltimore, 2008.
- García Gibert, J. *Cervantes y la melancolía. Ensayos sobre el tono y la actitud cervantinos*, Valencia, Edicions Alfons El Magnanim, 1997.
- Gómez, C., “La realidad y la ilusión: Cervantes en Freud”, *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 24 (2007), 195-214.
- López Aranguren, J.L., “Don Quijote y Cervantes” *Obras Completas*, 6, Ed. Trotta, Madrid, 1997, 322-334.
- Montaigne, M., *Ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007.
- Muguerza, J. , “Utopía y melancolía en Don Quijote”, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 43 (2010), 63-82.
- Nabokov, V., *Curso sobre el Quijote*, RBA Editores, 2010.

- Peset, J. L. , “Melancólicos e inocentes: la enfermedad mental entre el Renacimiento y el Barroco”, en Sánchez Ron, J. M. (dir.), *La ciencia y El Quijote*, Barcelona, FECYT, 2005, pp. 181-188.
- Ruiz, R., “Las “tres locuras” del Licenciado Vidriera”, *Nueva revista de filología hispánica*, 34,2 (1985/86) 839-847.
- Segre, C., “La estructura psicológica de *El licenciado vidriera*”, Actas del I Coloquio Internacional, Asociación de Cervantistas, Alcalá de Henares, Barcelona, Anthropos, 1990, 53-62.
- Speak, G., ““El licenciado Vidriera” and the Glass Men of Early Modern Europe”, *The Modern Language Review*, 85, 4 (1990) 850-865.
- Thiebaut, C., “Cervantes’ Rhetoric of Lucidity: Melancholy and Disillusionment” en G. Schroeder, B. Cassin, G. Febel y M. Nancy (eds.), *Anamorphosen der Rhetoric: Die Wahrheitsspiele der Renaissance*, Wilhem Fink Vg., 1997, 191-204.
- Thiebaut, C., “Montaigne: ¿reír o llorar ante la condición humana?”, en G.M. Cappe-lli (ed.), *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo*, Roma, Salerno Editrice, 2006, 253-279.
- Thiebaut, C., “De melancólicos, escépticos y filósofos”, *Memoria y melancolía. Reflexiones desde la literatura, la filosofía y la teoría de las artes*. M. Herrera, C. González y C. Pereda (eds.), U.N.A.M., México, 2007, 29-67.

El escudo de Aquiles y las rodillas: Dos temas de Homero en la iconografía de la Justicia

The Shield and the Knees of Achilles. Two Homeric Themes in the Iconography of Justice

JOSÉ M. GONZÁLEZ GARCÍA

Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid

RESUMEN. Este artículo prosigue una larga conversación del autor con Javier Muguerza sobre “nuestros clásicos compartidos”. Para ello, se tratan dos elementos importantes de la idea griega de Justicia presentes en la *Iliada* de Homero. En el canto XVIII, el escudo de Aquiles describe la contraposición entre una ciudad en paz y una ciudad en guerra. Por primera vez en la cultura occidental se describe un juicio público como forma de resolución de los conflictos humanos. El segundo tema se refiere a las rodillas como símbolo de misericordia, compasión, clemencia y magnanimidad. La Justicia debe ir acompañada de la clemencia como nos muestra el canto XXIV, en el encuentro entre Príamo y Ulises: el triunfo de la compasión sobre la violencia es un elemento clave de la obra de Homero.

ABSTRACT. This article continues a long conversation between the author and Javier Muguerza about “our shared classics”. For this, two important elements of the Greek idea of Justice present in Homer’s *Iliad* are treated. In the chant XVIII, the shield of Achilles portrays the contrast between a city at peace and a city at war. For the first time in Western culture a public trial as a way of peaceful resolution of human conflicts is described. The second issue concerns the knees as a symbol of mercy, compassion, clemency and magnanimity. Justice must be accompanied by clemency as the chant XXIV shows, in the meeting between Priam and Ulysses: the triumph of compassion against violence is a key element in Homer’s work.

Palabras clave: Escudo de Aquiles; Rodillas; Homero; Iconografía; Justicia; Compasión.

Key words: The Shield of Achilles; Knees; Homer; Iconography; Justice; Compassion.

Me gustaría comenzar recuperando las últimas palabras de mi artículo de homenaje a Javier Muguerza con ocasión de los veinticinco años de la publicación de su libro *La razón sin esperanza*. En dicho texto hablaba de las conversaciones mantenidas con él a lo largo del tiempo sobre Kant, Goethe, Ernst Bloch, Max Weber o Franz Kafka, autores a los que respetábamos y considerábamos “nuestros clásicos” comunes y compartidos. Así concluía en aquella ocasión:

Y quisiera terminar recordando el final del *Cratilo* de Platón, alguna vez citado también por Javier Muguerza. Toda nuestra reflexión filosófica es siempre un diálogo continuado e interrumpido por necesidades del guión, un diálogo en el que hay pausas para volver más tarde a retomar el hilo de la conversación. Sócrates se des-

pide de su interlocutor, diciendo: “Pues bien, amigo, hasta otra”, a lo que éste responde: “De acuerdo, Sócrates; pero no dejes por tu parte de seguir dándole vueltas al asunto”. Ciertamente, una buena despedida hasta la siguiente ocasión en que pueda reanudarse el coloquio. A la espera de ese próximo momento, seguiré dando vueltas a nuestros clásicos y a nuestros temas compartidos de conversación filosófica¹.

En los últimos tiempos, nuestro diálogo ha derivado hacia temas literarios e iconográficos relacionados con la imagen de la Justicia en la cultura occidental y, de manera especial, a los elementos de la idea griega de Justicia presentes en Homero, concretamente en la *Iliada*. Por ello, presento en este nuevo homenaje unas breves reflexiones sobre el escudo de Aquiles y sobre el tema de las rodillas.

1. EL ESCUDO DE AQUILES

Recordemos brevemente la situación argumental: Aquiles, encolerizado con Agamenón, decide no seguir luchando contra Troya y se retira de la batalla a su campamento. Sin embargo, a petición de su amigo íntimo, Patroclo, le presta a éste sus propias armas. Patroclo es derrotado, muerto y despojado de las armas por Héctor. Aquiles decide vengar la muerte de Patroclo, pero sus armas están ahora en posesión del enemigo. Por ello, su madre, la diosa Tetis, acude a Hefesto (dios del fuego y de la metalurgia) y se pone de rodillas ante él para rogarle que haga un broquel y un yelmo, unas bellas grebas y una coraza para el hijo, cuyo hado es inminente. En su discurso ante Hefesto, Tetis le cuenta, entre lágrimas, el relato de la cólera de Ulises, su retirada del combate, el permiso que da a Patroclo para que vista sus armas en la lucha contra los troyanos con su consiguiente derrota y muerte ante Héctor. Y termina con las siguientes palabras:

“¡Por este motivo ahora **he venido a suplicarte ante tus rodillas** con la esperanza de que quieras entregar a mi hijo de breve destino un escudo y un yelmo, así como unas hermosas grebas, ceñidas a los tobillos por unos broches de plata, y una coraza, pues su leal compañero perdió las armas que poseía al sucumbir ante los troyanos, y mi hijo ahora yace en el suelo lleno de dolor en su ánimo!” (XVIII, 457-461)².

¹ José M. González García, “Empieza la razón a hablar una vez más y la esperanza a florecer de nuevo”, en Roberto R. Aramayo y J. Francisco Álvarez, *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, México D. F. / Madrid, Plaza y Valdés / CSIC, 2006, p. 157.

² Todas las citas de la *Iliada* de Homero pertenecen a la edición con prólogo, traducción y notas de Óscar Martínez García, Madrid, Alianza editorial, 2010. Aquí, al igual que en bastantes citas posteriores, he añadido la negrita para recalcar las alusiones a las rodillas. Como suele ser habitual, me refiero a la *Iliada* señalando primero el Canto correspondiente en números romanos y a continuación los versos en caracteres arábigos.

En el siguiente apartado volveré sobre el tema de la súplica ante las rodillas. Ahora quiero centrarme en la cuestión del escudo de Aquiles. Hefesto, el ilustre dios cojo, accede a los deseos de Tetis y, aunque le advierte que no podrá ocultar a su hijo del fragor de la muerte en el instante en que su cruel destino se abata sobre él, le promete unas armas tan bellas que maravillarán a cualquier hombre que las contemple. Hefesto comienza su trabajo con la fabricación de un escudo grande y macizo, ricamente labrado en toda su superficie, descrito en el canto XVIII de la *Iliada* y considerado por Werner Jaeger como el símbolo más maravilloso de la concepción épica del hombre desarrollada en los poemas homéricos³. El texto consiste en una larga écfrasis o descripción literaria de una imagen compleja que bien puede ser inventada o haber existido como tal imagen en algún escudo que no ha llegado hasta nosotros. Con su enorme habilidad divina, Hefesto hizo figurar en el escudo cinco círculos concéntricos en los que aparece una figuración de todo el universo:

1. En el centro, Hefesto “forjó la tierra, el cielo y el mar, el infatigable sol y la luna llena, así como todas las constelaciones que coronan el firmamento”. (XVIII, 483-485).
2. A su alrededor, realizó dos ciudades hermosas, una ciudad en paz y una ciudad en guerra, que pueden ser leídas como anticipación de otras contraposiciones posteriores de la ciudad regida por el buen gobierno y la ciudad del mal gobierno, en la que triunfa la injusticia. Y en cada una de ellas, Hefesto representó escenas diversas. En la ciudad en paz se veían dos escenas, una de bodas y otra de un juicio público.
 - 2.1. La ciudad en paz muestra su alegría mediante la celebración de bodas y convites, novias conducidas a la luz de las ardientes antorchas, cantos nupciales, jóvenes danzantes y flautas en un ambiente festivo, mientras las mujeres observan con regocijo desde las puertas de sus casas el bello espectáculo.
 - 2.2. Pero lo más interesante para nuestro tema es otra escena en la que se realiza la primera descripción literaria en la cultura occidental de un juicio público en la plaza del mercado, ya que es la forma en que se resuelven los conflictos en la ciudad en paz:

Sin embargo, una multitud de personas se hallaba reunida en la plaza, pues allí había surgido una disputa y dos hombres contendían a causa

³ Véase Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1967, especialmente el capítulo dedicado a “Homero el educador”, en el que analiza el escudo de Aquiles, pp. 60-61. Otras interpretaciones del escudo pueden verse en Oliver Taplin, “The Shield of Achilles within the *Iliad*”, *G&R* 27 (1980) 15, en Stephen Scully, “Reading the Shield of Achilles: Terror, Anger, Delight”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 101 (2003), pp. 29-47, o también en Alfonso Flórez Flórez, “*Kosmos y Polis* en el Escudo de Aquiles”, *Universitas Philosophica*, 56, año 28, enero-junio 2011, pp. 23-59.

de la compensación por el asesinato de una persona: mientras uno sostenía que había saldado su deuda y así lo declaraba ante el pueblo, el otro negaba haber recibido nada, por lo que ambos ansiaban poner fin al conflicto en presencia de un árbitro. La muchedumbre aclamaba a ambas partes, apoyando a uno y a otro respectivamente, mientras los heraldos trataban de contener al gentío; por su parte, los ancianos permanecían sentados sobre piedras pulidas formando un círculo sacro; en sus manos sostenían los cetros de los heraldos, de voz resonante, con los que a continuación se irían alzando para emitir su dictamen por turno. En medio yacían dos talentos de oro, que serían entregados al que entre ellos pronunciara una sentencia más recta. (XVIII, 497-508).

Se trata, pues, de un juicio de sangre que ha de determinar el precio de la muerte de un hombre. Los jueces, sentados en piedras pulidas formando un círculo sagrado y con un cetro en la mano, se van levantando por turno para emitir su veredicto. La muchedumbre interviene también en el juicio aclamando o gritando a favor de uno u otro de los contendientes. Todo el proceso está claramente ritualizado y formalizado, siguiendo pautas establecidas de antemano, desde la posición de los jueces, sentados formando un círculo sagrado, hasta la intervención de los heraldos, el papel del cetro, cada uno de los jueces se levanta por turno para hablar y explicar su dictamen del caso, y los dos talentos de oro para el anciano que pronuncie la sentencia más justa.

2.3. La descripción del escudo prosigue con la otra ciudad en guerra, asediada por dos ejércitos de tropas y las consiguientes escenas de violencia, muerte, sangre y destrucción:

En torno a la otra ciudad acampaban dos ejércitos de guerreros de resplandeciente armadura, que se debatían entre dos decisiones: o bien arrasar la ciudad por completo, o bien dividir en dos partes todas las posesiones que la encantadora ciudadela albergaba en su interior. Los sitiados, en cambio, no se rendían, sino que se armaban en secreto para una emboscada; de modo que mientras sus queridas esposas y sus tiernos hijos defendían en pie la muralla en compañía de los varones de los que se había apoderado ya la vejez, los hombres emprendían la marcha. Al frente de ellos iban Ares y Palas Atenea, ambos de oro y ambos vestidos con áureos ropajes, marchaban hermosos y formidables dentro de su armadura -como dioses que eran-, y bien visibles desde todos los flancos, ya que, a sus pies, los guerreros eran de menor tamaño. (XVIII, 509-519).

El texto continúa con la descripción de la emboscada a los pastores para llevarse el ganado y poder resistir el asedio por más tiempo. El alboroto llega a los ejércitos enemigos, quienes se ponen en marcha, llegan en un instante y forman en posición de batalla. Se traba el combate y se atacan unos a otros con sus lanzas de bronce, y entre ellos también se batía la “Disputa, el Tumulto y el funesto Hado de la muerte”, pues los dioses combatían como si fueran hombres mortales.

3. Rodeando a las dos ciudades, el escudo describe tres escenas de trabajo en el campo: unos labradores arando, una hacienda en época de siega y una viña cargada de uvas con sus alegres vendimiadores.
4. El cuarto círculo retrata tres escenas de la vida bucólica y pastoril: un enorme rebaño de bueyes con sus pastores y sus perros, una hermosa dehesa con sus apriscos, ovejas y establos, así como un espacio abierto para la danza donde muchachas y mozos bailan cogidos de las manos al son de la voz de un divino cantor.
5. Y alrededor del círculo del escudo, abrazando todas las escenas, se encuentra el río Océano.

El escudo de Aquiles ha sido interpretado de maneras muy diversas. En mi opinión, se trata de una visión de todo el universo, en la que *Cosmos* y *Nomos* se presentan como coextensivos: las leyes de la naturaleza y las leyes de la vida humana o social están en armonía. Según señala Jaeger, la armonía perfecta de la naturaleza y de la vida humana domina la concepción homérica de la realidad y tiene su expresión en la descripción del escudo de Aquiles⁴. También se ha señalado que el escudo de Aquiles es un microcosmos de la vida humana en sociedad. En la vida social se trata no de eliminar el conflicto porque esto es imposible, sino de buscar las formas de resolverlo sin tener que acudir a las armas. En este sentido, la felicidad de la ciudad en paz que resuelve sus conflictos mediante un tribunal justo contrasta vivamente con la otra ciudad dominada por los demonios de la guerra, de la discordia, la vio-

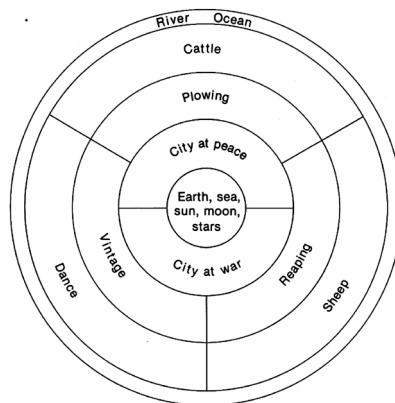


Ilustración 1. El escudo de Aquiles descrito en el canto XVIII de *La Iliada* de Homero, según el esquema propuesto por Malcolm M. Willcock, *A Companion to the Iliad*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1976, p. 210.

⁴ Cfr. Wener Jaeger, *Paideia*, ed. cit., p. 63.

lencia y la muerte. En cierta medida, la *Iliada* y los poemas homéricos en su conjunto simbolizan el paso en Grecia desde la violencia de la venganza de sangre (representada por la cólera y la represalia cruenta de Aquiles) a la resolución pacífica de los enfrentamientos a través de los procedimientos judiciales y el uso de la retórica para persuadir en los tribunales y en las asambleas, abiertas a la participación ciudadana. Por otro lado, también en la *Iliada* aparece la idea de que Zeus descarga su ira, en forma de violenta lluvia, sobre aquellos “hombres que en la asamblea pronuncian sentencias torcidas desterrando de allí la justicia” (XVI, 386-388). De esta forma, la necesidad de una justicia recta está legitimada directamente por el padre de los dioses.

Es importante destacar la centralidad de las dos ciudades en el conjunto del escudo: forman el segundo círculo, rodeadas por los círculos tercero y cuarto de la vida rural y pastoril. Todo este conjunto aparece enmarcado por el mar océano y tiene en el centro al cosmos. Y resulta significativo también que el escudo refleje no solo el horror de la guerra sino también las escenas de la paz, las bodas, la alegría expresada en los bailes, la vida cotidiana de las labores de la agricultura y la ganadería y, especialmente la solución de los conflictos mediante la justicia de un proceso sometido a reglas. En este sentido, como muy bien supo ver Simone Weil⁵ y nos recuerda Oliver Taplin, la *Iliada* no es solo el poema de una guerra cruel escrita desde el punto de vista de los vencedores, sino también el poema de los vencidos:

La *Iliada* debe su trágica grandeza a la capacidad de Homero para apreciar y simpatizar con *ambos* aspectos de la guerra heroica. Muestra cómo por cada victoria hay también una derrota, cómo por cada triunfo sobre la muerte hay otro ser humano muerto.⁶

Y, finalmente, la *Iliada* incluye asimismo elementos de la vida social en paz, una situación que los propios guerreros echan de menos con nostalgia en bastantes escenas.

2. LAS RODILLAS COMO SÍMBOLO DE MISERICORDIA Y CLEMENCIA. LA JUSTICIA CLEMENTE

Un elemento importante de los poemas homéricos que se perderá más tarde para reaparecer de nuevo en la iconografía del Renacimiento es la rodilla como símbolo de piedad, clemencia y magnanimidad. Mario Sbriccoli ha estudiado muy bien el valor de esta articulación en la representación de la Justicia, redescubriendo su significado original en la literatura griega y romana:

⁵ Cfr. Simone Weil, “La *Iliada* o el poema de la fuerza”, recogido en su libro *La fuente griega*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 15-44.

⁶ Oliver Taplin, “The Shield of Achilles within the *Iliad*”, ed. cit., p. 16.

Pero ¿por qué la rodilla? La respuesta se encuentra en la tradición clásica. Se creía que la estabilidad, y por tanto la *potentia*, de todo el cuerpo reposaba sobre esta articulación fundamental; de ahí a devenir la sede simbólica del *poder* había un corto camino. La rodilla es un motivo de majestad: doblarla representa la humillación, mantenerla bien inmóvil, sin que tiemble, es un signo de resolución y de coraje. Así pues, uno se dirigirá hacia las rodillas de los poderosos si quiere demandar, suplicar o implorar, porque el lugar donde reside la fuerza es también de manera necesaria el lugar al que será necesario recurrir para obtener la clemencia.⁷

Sbriccoli multiplica los ejemplos históricos del uso de la rodilla como símbolo de la fuerza por un lado o de la clemencia de los poderosos, por otro. Siempre que alguien pide socorro, un favor, o una gracia se abraza a las rodillas de quien puede concedérselo. El guerrero vencido pide clemencia por su vida y la de su pueblo rodeando con sus brazos las rodillas del vencedor, o una madre pide un favor para su hijo en peligro tocando una rodilla del poderoso y tantos casos similares. Hay muchos ejemplos en Homero, en la tragedia, en los historiadores, en los poetas o en los oradores. Es un lugar común que atraviesa Grecia y Roma, pasa a un segundo plano en la Edad Media y resurge en imágenes literarias y pictóricas de los siglos XVI y XVII⁸. Aquí yo me voy a centrar en algunos textos de la *Iliada* en los que aparecen los diversos simbolismos asociados a la rodilla, que son fundamentalmente tres: la fuerza del guerrero, el emblema del suplicante y la representación de la clemencia del poderoso. En realidad, estos dos últimos se refieren a la misma situación, analizada primero desde el punto de vista del solicitante de un favor y después desde la perspectiva de quien tiene el poder para otorgarlo.

En primer lugar, la rodilla representa la fuerza del guerrero ya que es un elemento clave para mantener su energía y su fuerza militar. Hacer que alguien doble las rodillas significa vencerle. Hincar la rodilla ante el enemigo significa aceptar la derrota. Los ejemplos en la *Iliada* pueden multiplicarse. Así, Aquiles habla de haber sido honrado por la decisión de Zeus, que “me mantendrá junto a las curvadas naves mientras mi aliento me aguante en el pecho y me respondan mis rodillas.” (IX, 610). O Atenea destila néctar y ambrosía, el alimento de los dioses, en el pecho de Aquiles para evitar que la molesta hambre entorpezca sus rodillas. O en los juegos fúnebres en honor de Patroclo, a Eurialo, uno de los contrincantes en el feroz pugilato, “allí mismo se le doblaron sus gloriosas rodillas” (XXIII, 691). O Aquiles se jacta de su victoria ante Héctor hablando de sí mismo: “yo, el que acaba de des-

⁷ Mario Sbriccoli, “La triade, le bandeau, le genou. Droit et procès pénal dans les allégories de la Justice du Moyen Âge à l’âge moderne”, en *Crime, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies*, vol. 9, N° 1, 2005, p. 32.

⁸ Cfr. ibidem, p. 32.

hacer tus rodillas” (XXII, 333-334). Y, finalmente, el viejo rey Príamo, en su discurso ante Aquiles para recuperar el cadáver de su hijo muerto afirma que el furioso Ares desmembró las rodillas de la mayoría de sus hijos. (XXIV, 498).

En segundo lugar, abrazar las rodillas es el símbolo del suplicante que se humilla ante el poderoso, símbolo al que puede corresponder la concesión o la negación de la gracia. Ya hemos visto más arriba cómo la diosa Tetis abraza las rodillas de Hefesto para pedirle que fabrique las armas para su hijo Aquiles. O en otro contexto podemos leer: “Abrazada a mis rodillas, mi madre me suplicaba continuamente... (IX, 451). Pero no siempre se concede la gracia y, así Aquiles, cegado por su cólera no respeta la vida del vencido que le pide misericordia. Este es el caso de Licaón, otro de los hijos de Príamo, quien derrotado, se aferra a las rodillas de Aquiles como un suplicante y le dirige las siguientes aladas palabras:

“¡Aquiles! **Te suplico ante tus rodillas** que te apiades de mí y me respetes la vida! ¡Ante ti, criatura de Zeus, me he postrado como suplicante, haciéndome acreedor de tu respeto...! (XXI, 74-75).

Pero Aquiles le recuerda que después de la muerte de Patroclo ya no tiene piedad con los troyanos y menos aún con uno de los hijos de Príamo. En su amarga respuesta, Aquiles rompe con la tradición guerrera de conceder la gracia a quien lo solicita abrazando las rodillas del vencedor, recuerda que su propia muerte está cerca, mata a Licaón y, cruelmente, arroja su cadáver como pasto a los peces.

En tercer lugar, ligado a lo anterior, la rodilla es símbolo de clemencia desde los tiempos homéricos e irrumpe en diversas escenas de la *Iliada*. Por ejemplo, en el canto XXII, aparece el símbolo en dos importantes ocasiones en la narración del combate entre Aquiles y Héctor. Pero antes quisiera referirme brevemente a otro símbolo asociado tradicionalmente a la Justicia desde la cultura mesopotámica y, de manera especial, desde las representaciones del juicio a los muertos en el antiguo Egipto: la balanza de dos brazos. Sin embargo, entre los griegos, la balanza ya no sirve para pesar el alma de los difuntos como en el antiguo Egipto y comprobar si habían hecho el bien o el mal durante su vida para obtener una justa recompensa a sus actos. En la *Iliada*, la balanza es utilizada por los dioses, y concretamente por Zeus, para decidir no sobre la justicia, sino sobre la muerte o la vida de los seres humanos. En el canto XXII, Héctor huye ante el impulso de Aquiles y éste le persigue sin poder darle alcance. Ambos dan corriendo cuatro vueltas a la ciudad de Troya. En ese momento, Zeus toma la balanza para saber a cuál de los dos le estaba reservada la muerte en ese día:

Pero cuando llegaron por cuarta vez a las fuentes, entonces el padre de los dioses desplegó su balanza de oro y en ella depositó dos hados de dolorosa muerte,

el de Aquiles y el de Héctor, domador de caballos. A continuación la cogió, sosteniéndola por el medio, y el día señalado por el destino se hundió para Héctor, sumiéndose en el Hades; en ese momento, Febo Apolo lo abandonó. (XXII, 208-213).

La balanza pesa, pues, la suerte o el destino de los guerreros y no sus buenas o malas obras. El platillo de Héctor se hunde más acercándose hacia la tierra, al reino subterráneo de los muertos y esto significa su destino de muerte. A partir del instante en que la balanza ha dado su veredicto, los dioses actúan en consecuencia: Apolo desampara a Héctor, pero Atenea sigue protegiendo a Aquiles y engaña a su enemigo para que se decida a luchar. Antes de batirse a muerte y, sabiendo que su hado está cercano, Héctor intenta negociar con Aquiles que se mantenga un pacto recíproco de entrega del cadáver del perdedor a sus deudos para que se realicen las ceremonias fúnebres prescritas por la costumbre:

“¡Invoquemos, pues, a los dioses, que ellos serán los mejores testigos y guardianes de nuestros pactos: yo no profanaré despiadadamente tu cuerpo en el caso de que Zeus me conceda la fuerza para arrancarte la vida, sino que cuando te haya despojado de tu gloriosa armadura, Aquiles, entregaré tu cadáver de vuelta a los aqueos; ¡y eso mismo habrás de hacer también tú!”. (XXII, 254-259).

Pero Aquiles no quiere oír hablar de pactos y rechaza cualquier posibilidad de acuerdo con Héctor, el asesino de Patroclo y de tantos otros compañeros suyos de armas. Mirándole sombríamente, Aquiles contesta con las siguientes duras palabras:

“¡Héctor! ¡No me hables de pactos, maldito, pues al igual que no son posibles los juramentos leales entre los hombres y los leones, ni existe un ánimo de concordia entre los lobos y los corderos, sino que se odian sin reserva unos a otros, tampoco es posible que medie amistad entre tú y yo, ni que haya pacto alguno entre nosotros, hasta que uno de los dos caiga y sacie de sangre a Ares, el guerrero de escudo de cuero!” (XXII, 261-267).

Son significativos los dos símiles utilizados por Aquiles que sugieren una animalización del combate y afirman la necesidad de luchar hasta la última gota de sangre. El canto XXII prosigue con la batalla a muerte entre ambos, pelea que concluye con la derrota del troyano Héctor, domador de caballos. Y Héctor, herido de muerte por la lanza de Aquiles que le ha atravesado el cuello sin llegar a segarle la garganta, hace a su enemigo una invocación de clemencia, tradicional ya en la época:

“¡Te lo suplico por tu vida, **por tus rodillas**, por tus padres: no permitas que los perros me devoren junto a las naves de los aqueos! ¡Acepta el oro y el bronce

que, en abundancia, habrán de darte mi padre y mi soberana madre como presente y devuelve mi cuerpo al hogar para que los troyanos y las esposas de los troyanos me entreguen al fuego para honrar mi muerte!”.

A éste, mirándolo sombríamente, le contestó Aquiles, de pies ligeros: “¡**No implores por mis rodillas** ni por mis padres, perro! ¡Ojalá que mi furia y mi ánimo me empujaran a despedazarte y comerme cruda tu carne por lo que has hecho! ¡No, nadie hay que pueda apartar los perros de tu cabeza! ¡Ni aunque trajeran un rescate y lo pesaran diez y hasta veinte veces, o incluso más, en mi presencia, ni aun cuando el Dardánida Príamo ordenara el pago de tu peso en oro, ni aun así tu soberana madre podrá echarte en un lecho para llorar al hijo que ella misma dio a luz, sino que los perros y las aves te desgarrarán por entero!” (XVIII, 345-354).⁹

Así pues, Aquiles se niega a entregar el cadáver y le contesta furioso a Héctor que no se lo pida ni por sus rodillas ni por sus padres: no entregará su cadáver a Troya, aunque le ofrezcan veinte veces el rescate debido en oro y bronce, sino que sus restos serán pasto de los perros. Y Héctor muere sin el consuelo de saber que su cadáver será objeto de las tradicionales ceremonias de duelo. De hecho, Aquiles profana el cadáver de su enemigo, perfora por detrás los tendones de ambos pies para atarle a su carro de guerra y lo arrastra delante de las puertas de Troya rumbo a las naves de los aqueos:

Conforme era arrastrado, se alzaba una nube de polvo, y sus negros cabellos se esparcían sobre el suelo mientras su testa, antes hermosa, se hundía por completo en la arena, pero Zeus lo había entregado a sus enemigos para que ultrajaran su cuerpo en su propia tierra patria. (XXII, 401-404).

Desde las murallas de Troya, Príamo y Hécuba, padres de Héctor, y también su esposa Andrómaca contemplan la escena y, con el corazón desgarrado de dolor, pronuncian sus discursos de lamento y llanto.

Aquiles se degrada a lo más ínfimo de lo humano al dar rienda suelta a su venganza y ensañarse con el cadáver de su enemigo. No sólo en esta ocasión lo arrastra por el polvo, sino que lo sigue ultrajando durante y después de los funerales de Patroclo, ante cuyo cadáver Aquiles jura que arrastrará a Héctor y se lo echará a los perros para que lo devoren crudo y que también degollará ante la pira funeraria de su amigo a doce adolescentes, nobles hijos de los troyanos. Tanta crueldad mueve a piedad a los dioses y Zeus hace llamar a la diosa Tetis a su presencia para comunicarle que su hijo Aquiles ha de aceptar un rescate de manos de Príamo a cambio de devolverle el cadáver de Héctor para que le sean ofrecidas las honras fúnebres que corresponden a un héroe que ha de-

⁹ He añadido la negrita.

fendido con su sangre la ciudad de Troya. Con esto comienza el último canto, poniéndose en marcha un proceso en el que intervienen los dioses y los hombres y que culmina en la gran escena final de la *Iliada*, calificada por Carlos García Gual como “el triunfo de la compasión” y que, desde mi punto de vista, es el texto griego clásico más antiguo en la cultura occidental y más importante para una ética de la compasión:

Sin el último canto de la *Iliada* nuestra visión del destino de Héctor y la del mismo Aquiles sería muy distinta. El encuentro del viejo Príamo y el sanguinario hijo de Tetis ofrece una nueva perspectiva no sólo sobre la humanidad de ambos héroes, sino también sobre la misma concepción de la epopeya. La épica avanza en una dirección trágica, ahondando en la psicología de los héroes, y abre el camino a un humanismo de amplio horizonte. La gloria de los héroes va unida a su destreza guerrera, al coraje y la audacia en una contienda homicida y al fulgor de las armas de bronce. Pero también al sufrimiento y a violentas pasiones: cólera, orgullo, amor, angustias y anhelos de venganza, y todo ello se despliega en esas escenas a veces tópicas, a veces singulares. Pero en esta última y sorprendente, en la tienda de Aquiles, por encima del rumor de la guerra larga y despiadada, advertimos algo más: el triunfo de la compasión. Por encima del odio y de la venganza jurada se impone la visión del enemigo como un ser humano, y en la imagen del otro se refleja la imagen de un ser querido.¹⁰

Siguiendo la acción del canto XXIV, Zeus envía a su hijo Hermes para que acompañe a Príamo, el viejo rey y padre de Héctor, con el fin de recuperar el cadáver de su hijo y lo pueda enterrar con honor y con las honras fúnebres que le corresponden como valeroso guerrero. Hermes cumple el encargo y le dice a Príamo cómo debe comportarse una vez que él le haya conducido a través de las líneas enemigas a presencia de Aquiles en su campamento:

“¡Entra, pues, y **abrázate a las rodillas** del Pelida, y dirígele súplicas en nombre de su padre, de su madre, de hermoso cabello, y de su hijo, para conmover su ánimo”. (XXIV, 465-467).

Hermes regresa al Olimpo de los dioses, Príamo salta a tierra desde el carro en el que había venido con los tesoros para el rescate y se dirige a la tienda de Aquiles, en la que éste descansa después de cenar, acompañado por sus compañeros de armas:

¹⁰ Carlos García Gual, “Príamo y Ulises”, en su libro *Encuentros heroicos. Seis escenas griegas*, Madrid, FCE de España, 2009, pp. 37-38. Véase también el Prólogo de Óscar Martínez García a su edición de la *Iliada*, op. cit., pp. 50-51.

Entonces el gran Príamo entró sin ser visto, y deteniéndose al lado de Aquiles, **abrazó sus rodillas** y besó las violentas y exterminadoras manos que tantos hijos le habían asesinado. (XXIV, 476-478).

Ante la sorpresa general, Aquiles y los suyos intercambian sus miradas pero son incapaces de reaccionar a la sorpresa antes de que Príamo comience su discurso:

Entonces Príamo le suplicó con estas palabras: “¡Acuérdate de tu padre, Aquiles, semejante a los dioses, que tiene mi edad y se encuentra en el umbral funesto de la vejez! ¡También a él lo atormentan las gentes de alrededor, y no cuenta con nadie que lo proteja del desastre y la ruina; pero al menos él, mientras oye que sigues con vida, se alegra en su ánimo y día tras día conserva la esperanza de ver a su hijo querido de vuelta de Troya! ¡Yo, en cambio, soy por entero maldito, pues engendré a los mejores hijos de la ancha Troya y de ellos ya puedo afirmar que ninguno me queda! ¡Cincuenta tenía cuando llegaron los hijos de los aqueos: diecinueve nacieron de un solo vientre, mientras que al resto los alumbraron en palacio otras mujeres! ¡Pero el furioso Ares desmembró las rodillas de la mayoría, y el único que me quedaba y defendía la ciudad y a los suyos, tú acabas de aniquilarlo cuando luchaba por su patria: Héctor! ¡Por él he venido ahora a las naves de los aqueos con la intención de rescatarlo de tus manos, y para ello te traigo inmensos rescates! ¡Pero respeta a los dioses, Aquiles, y compadécete de mí, trayendo a la memoria a tu padre; yo soy incluso más digno de compasión que él, pues me atreví a lo que jamás se atrevió ningún otro mortal sobre la tierra: acercar a mi boca la mano del asesino de mi hijo!”

Así habló, y despertó en Aquiles un deseo de llanto por su padre. Tomándolo entonces por la mano, apartó cuidadosamente al anciano, y ambos se sumergieron en sus recuerdos. El uno, recordando a Héctor, exterminador de guerreros, lloraba

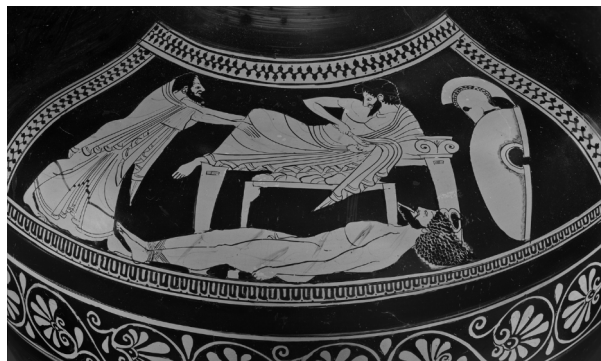


Ilustración 2. Príamo suplica a Aquiles el cuerpo de su hijo Héctor. Vasija roja ática en torno al año 500 antes de Cristo. © Harvard University Art Museums, Cambridge, Mass. (Photo: Harvard Art Museum).

sin pausa postrado a los pies de Aquiles, mientras que Aquiles unas veces lloraba por su padre y otras por Patroclo, y los gemidos de ambos se elevaban por toda la estancia. (XXIV, 485-512).

Lo más importante es que el enfrentamiento a muerte entre aqueos y troyanos se humaniza durante la conversación: Aquiles termina viendo a Príamo no como un enemigo, sino como una persona, como una imagen de su propio padre envejecido y se compadece de él, postrado a sus pies y agarrado a sus rodillas en solicitud de clemencia. Por su parte, Príamo, a pesar del dolor por la muerte de su hijo en combate con Aquiles, admira la fuerza, la belleza y la juventud de éste. De esta manera, la *Iliada* culmina prácticamente con un doble reconocimiento de la humanidad del adversario.

Esta escena de Príamo y Aquiles ha encontrado múltiples interpretaciones en imágenes, ya desde la cerámica griega más antigua¹¹. Como ejemplo representativo podemos ver la vasija ática de la ilustración 2, en la que el anciano Príamo suplica a Aquiles que le deje llevarse el cadáver de su hijo Héctor a Troya. Príamo abraza las rodillas de Aquiles, quien cena recostado y con los restos de Héctor a sus pies, en interpretación libre de la escena de la *Iliada*, donde el cadáver está junto a las naves aqueas y no en la tienda de Aquiles. El escudo y el yelmo realizados por Hefesto son testigos del encuentro.

Mario Sbriccoli ha insistido con razón en que la clemencia es un atributo de la Justicia que completa los otros tres símbolos tradicionales con los que ha sido representada a lo largo de los últimos siglos: la balanza, la espada y la venda en los ojos (si bien esta última no siempre ha estado presente). En palabras de Sbriccoli:

Clemencia. Porque la rodilla descubierta, mostrada y ofrecida indica que la Justicia puede ser también clemente y que la clemencia es uno de sus atributos ordinarios, en medio de los otros: la Justicia es justa con la balanza, potente y severa con la espada, imparcial y terrible con la venda, pero también clemente y benigna con la rodilla. [...]

Un atributo que parecía ser ahogado implícitamente por los otros obtiene así su sede propia. La alegoría progresa y asume una circularidad que la completa: la venda pone en valor la balanza (Perelman), del veredicto de la balanza depende la acción de la espada, la cual no olvidará el poder de gracia de la rodilla.¹²

¹¹ Véase el apartado “Priam before Achilles, ransoming Hector” en el libro de K. Friis Johansen, *The Iliad in Early Greek Art*, Copenhagen, Munksgaard, 1967, pp. 127-138.

¹² Mario Sbriccoli, “La venda della Giustizia. Iconografia, diritto e leggi penali dal medioevo all’età moderna”, en el libro colectivo editado por Mario Sbriccoli y otros, *Ordo Iuris. Storia e forme dell’esperienza giuridica*, Milano, Giuffrè Editore, 2003, pp. 93-95. También aparece como capítulo del libro de Mario Sbriccoli, *Storia del Diritto penale e della Giustizia. Tomo I: Scritti editi e inediti (1972-2007)*, Milano, Giuffrè Editore, 2009, pp. 155-208. Por otro lado, este artículo es una versión corregida del que he citado anteriormente en su versión francesa.



Ilustración 3. La Justicia en la plaza Römerberg, en el centro de la ciudad vieja de Fráncfort. La obra original fue realizada por el escultor Johann Hocheisen en 1610-1611. Foto JMGG.

Sbriccoli ofrece múltiples ejemplos de la Justicia clemente en la iconografía: la fuente de la Justicia de Bienne (Suiza, siglo XVI), la Justicia de la plaza del mercado de Worms (Alemania, siglo XVII), la Justicia doliente de la iglesia de San Sebald en Nüremberg (Alemania, siglo XVI), el Sultán clemente en el frontispicio de un libro publicado en Lyon en 1643, el Juez clemente mostrando la rodilla en uno de los grabados de la llamada *Constitutio criminalis bambergensis* en la edición de Bamberg en 1507, o el cuadro del pintor napolitano Andrea Vaccaro en el que la Virgen intercede por las almas del purgatorio ante un Cristo que, como juez clemente, muestra desnuda su rodilla (Nápoles, 1660).¹³ Por mi parte, quiero presentar solamente una imagen, la de la Fuente de la Justicia en la plaza más importante de la ciudad vieja de Fráncfort, en la que la rodilla avanzada al descubierto simboliza la Clemencia. De esta manera, un tema clásico de los tiempos homéricos encuentra su correlato en las representaciones posteriores de la Justicia clemente, de manera especial en los siglos del Renacimiento y del Barroco en Europa.

A modo de colofón, solo me resta desear a Javier Muguerza que los dioses le sean propicios defendiéndole con un escudo como el de Aquiles y podamos proseguir nuestra conversación sobre la clemencia que debe acompañar a la Justicia y sobre el triunfo de la compasión como elemento clave de la obra de Homero, así como de la vida humana en general.

¹³ Cfr. Mario Sbriccoli, “La triade, le bandeau, le genou. Droit et procès pénal dans les allégories de la Justice du Moyen Âge à l’âge moderne”, ed. cit., pp. 28-33.

Paradojas sobre transnacionalismo europeo, derechos humanos y migraciones.

Lógicas de la estigmatización y de la renacionalización*

Political Paradoxes on European Transnationalism, Human Rights and Migrations.

Stigmatization and renationalization's logics

MARÍA JOSÉ GUERRA PALMERO

Universidad de La Laguna

RESUMEN. Las lógicas de la renacionalización de la política migratoria son un nuevo foco de atención en Europa y alimentan la tendencia a la xenofobia y el racismo que, en la última década, ha sobrepasado la barrera de lo “políticamente correcto” para presentar, sin máscaras, un crudo programa político basado en la criminalización del colectivo migrante indocumentado. Nira Yuval-Davis ha acuñado la expresión “trabajo sucio” para referirse a la energía inmensa que los discursos mediáticos y políticos utilizan para crear “fronteras simbólicas” entre ellos, los y las migrantes, y nosotros los “nativos”. Tales discursos, muchos de ellos visuales, practican, reiterada y cansinamente, estrategias de estigmatización, desgraciadamente muy efectivas, como la deshumanización y la demonización de los otros. Ambas estrategias han sido ya bastante estudiadas en los estudios críticos de las migraciones. Al menos tres paradojas se dibujan en este contexto: –los discursos y las políticas anti-inmigración sirven de pantalla efectiva al desmantelamiento de los Estados de Bienestar europeos, –asimismo, tales discursos y políticas colaboran decisivamente a la erosión del Estado de derecho, ligado a garantías universalistas y al

régimen de los derechos humanos, –y, finalmente, ponen en peligro el mismo proyecto político transnacional europeo ya que, siguiendo la lógica de estas políticas particularistas renacionalizadas, a modo de pendiente resbaladiza, la misma libre circulación de la ciudadanía europea se pone en cuestión. A la luz del tratamiento de la cuestión migratoria en la obra reciente de Seyla Benhabib acabaremos proponiendo, en la estela de la razón sin esperanza muguerziana, su alternativa: un “cosmopolitismo sin ilusiones”.

Palabras clave: migraciones; Europa; renacionalización; estigmatización; transnacionalismo; medios de comunicación; Nira Yuval-Davis; Seyla Benhabib; cosmopolitismo.

ABSTRACT. The logics of renationalisation of migration policies are becoming a seminal issue in Europe: they feed xenophobic and racist discourses and practices that exceed the boundaries of political correctness, showing bluntly the depths and length of a political programme based on the criminalisation of undocumented migrants. Nira Yuval-Davis has coined the expression "dirty job" to refer

* Este trabajo se inserta por el proyecto de investigación “Justicia, ciudadanía y vulnerabilidad. Narrativas de la precariedad y enfoques interseccionales” (FFI2015-63895-C2-1-R) del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España. Esta ponencia fue presentada en el VIII Congreso sobre Migraciones Internacionales, Granada, 18 de septiembre de 2015.

to the massive efforts made by political and media discourses to create "symbolic boundaries" between "them, women and men migrants, and "us", the "native population". Such discourses, many of them of a visual character, recurrently and tirelessly implement stigmatisation practices such as the dehumanisation and demonization of "the others", which unfortunately prove effective. Both strategies have been thoroughly studied in the field of critical migration studies. Therefore, there are three main paradoxes in this context: anti-immigration discourses and policies effectively dismantle European welfare states while they simultaneously contribute to erode the rule of law, which is re-

lated to universalist guarantees and a human rights regime. Finally, in line with these politics of renationalisation, these discourses jeopardise the European transnational project as they further interrogate the free mobility of European citizens and its very existence. Seyla Benhabib's approach to the migratory question is framed by a "cosmopolitanism without illusions" that looks to be a proposal in the spirit of the "reason without hope" muguerziana.

Key words: Migration; Europe; Renationalisation; Estigmatisation; Transnationalism; Media; Nira Yuval-Davis; Seyla Benhabib; cosmopolitanism.

En este texto, que sitúo en la tradición cosmopolita y con el que me sumo al homenaje a Javier Muguerza en su ochenta cumpleaños, quiero presentar y explorar, tentativamente, algunas de las paradojas ligadas a las tensiones entre el núcleo universalista moral que sostiene los Estados sociales y de derecho europeos, así como la misma construcción transnacional, la Unión Europea, de un lado, y las políticas migratorias, nacionales y transnacionales, de otro. Estas políticas se están desarrollando en una dirección dudosa en los últimos once años, en concreto, desde la creación del Frontex en 2004 (Wihtol de Wenden, 2013:56-66), y nutren la crisis migratoria en el Mar Mediterráneo tal como ha mostrado últimamente Javier de Lucas en su libro más reciente. La creación del Frontex y su política, orientada por el imperativo securitario, ha sido, por tanto, una consecuencia del giro que la política internacional dió, forzada, en parte, por los Estados Unidos, tras el 11 de Septiembre de 2001. Todos recordamos la cascada de acontecimientos de esos años en los que se iniciaba el siglo XXI. Sin embargo, quizás, uno al que no se le ha prestado tanta atención es el siguiente: el Departamento de Inmigración fue absorbido por Seguridad Nacional (*Homeland Security*) tras el 11S. Este hecho ha creado "profundas distorsiones e injusticias al criminalizar la inmigración, más que verla como una parte de la condición humana en el siglo XXI a la que se debe dar una respuesta humana y justa." (Benhabib, 2011: 272). Linda Kerber utiliza la expresión "vacío legal kafkiano" para referirse a las situaciones en las que viven los migrantes indocumentados en los Estados Unidos, pero podríamos ampliar ese juicio a Europa dada la incongruencia de las diversas legislaciones enfrentadas a una tipología variable y compleja de migrantes y refugiados (Wihtol de Wenden 2013: 108 y ss.). Podemos,

además, entender que muchos migrantes, hoy por hoy, son realmente refugiados y refugiadas a los que no se presta ni atención ni auxilio en un claro contexto de retroceso en la aplicación del Derecho Internacional. Muchos países se niegan, asimismo, a firmar el Convenio de la OIT, la Organización Internacional del Trabajo, que reconoce un mínimo de derechos a los trabajadores migrantes irregulares y a sus familias¹. La mayoría de los países europeos no han ratificado el convenio auspiciado por Naciones Unidas de 1990 a este respecto.

Algunos autores, visto el impacto aún presente, de la conculcación del Derecho Internacional en la guerra de Irak, y el reguero de conflictos y Estados desestabilizados posteriormente en Oriente Próximo y Medio así como en África, hablan hoy de los tiempos finales de los derechos humanos (Hopgood, 2013) y plantean un escenario neowestfaliano que derivaría de la inhabilitación, por ejemplo, en Europa, del espacio de Schengen, contra otra multitud de diagnósticos de una situación descrita como postwestfaliana. El tratado de Westfalia fue el origen del mapa político de los Estados-naciones en Europa tras las agitadas guerras de religión del siglo XVI y XVII. Sólo a partir de finales del XVIII con la Revolución Francesa, y algo antes con la Inglesa, asumirán algunos Estados un núcleo normativo universalista liberal. Habermas, en la actualidad, habla ya, desde los años noventa del siglo pasado, de *Más allá del Estado Nación* y de la constelación postnacional. Iris Marion Young, Nancy Fraser y Seyla Benhabib, autoras que englobamos en la teoría crítica feminista contemporánea, comparten, con matices, el diagnóstico postwestfaliano dado que la economía global está propiciando un debilitamiento de la soberanía nacional entendida desde los presupuestos, muchas veces ficticios o imaginados a decir de Benedict Anderson, del estado-nación clásico –conformado trian- gularmente por la superposición unívoca de un territorio, un pueblo y una lengua–. Iris Marion Young propondrá, por ejemplo, repensar el federalismo para los tiempos actuales así como reformular la misma idea de responsabilidad política como conexión social para hacer visible cómo la economía global nos vincula con gentes que habitan tierras lejanas y que producen lo que consumimos (Young, 2011). Nancy Fraser, asume la necesidad de resituar al Estado-nación en la nueva arena de fuerzas económicas transnacionales y de pensar normativamente las *Escalas de la justicia* (2008), y, finalmente, Seyla Benhabib desde

¹ En el listado al que accede el enlace, al final de la nota, se puede comprobar como los países europeos no han ratificado, en su mayoría, la convención de 1990. Los principales convenios son los siguientes: Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y Miembros de sus Familias de 1990 (ICRMW), OIT sobre los trabajadores migrantes, 1949 (C-97) y OIT Trabajadores Migrantes (disposiciones complementarias), 1975 (C-143). Acceso 20 de diciembre de 2015. <http://picum.org/picum.org/uploads/attachment/Ratificaciones%20doc%20ES.pdf>

2004, en *Los derechos de los otros*, está abordando las complejidades de la política migratoria, desde el horizonte del universalismo moral y la teoría crítica, y el hecho de la vindicación de derechos de aquellos y aquellas que cruzan fronteras. En este texto nos centraremos fundamentalmente en su trabajo. Finalmente, y para nada agotamos el tema, Wendy Brown ha sintetizado en el título de su obra de 2010 *Walled States, Waning Sovereignty* –“Estados amurallados, soberanía en declive” recientemente traducido en Herder– la imagen del escenario postwesfaliano, que desde otras perspectivas comparte Saskia Sassen. En su último libro *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global* (2015) da cuenta de que las políticas privatizadoras del FMI y el Banco Mundial, así como las intervenciones militares occidentales, han llevado a muchos Estados, sobre todo africanos, a entrar en la categoría de fallidos y narra el debilitamiento del Estado en todo el globo. Mucho antes, Yasmin Soysal (1994) proponía una ciudadanía sin nación abriendo el debate sobre la posibilidad de una ciudadanía transnacional. El ánimo arendtiano del “derechos a tener derechos” está presente en todo este conjunto de autoras que nos enfrentan a las ambivalencias entre el vigor de la economía global que desdibuja fronteras, e incluso a los brutales desniveles demográficos entre Sur y Norte, y el empeño cuasi histérico de “amurallar” el territorio estatal con el fin de lograr lo que se describe como una *performance*, una escenificación que produciría una falsa sensación de seguridad (Brown, 2015: 155-194).

Tras la Segunda Guerra Mundial, el contrato social keynesiano se acotó en términos nacionales, trayendo consigo, en Europa, el llamado Estado del Bienestar, un mecanismo de inclusión y de mitigación de las desigualdades sociales, que, hoy, se ve amenazado justo por el flanco más débil de la Unión Europea, el Sur. Las paradojas de la renacionalización, a la vez que transnacionalización, de la política migratoria no son fáciles de leer, no obstante, vamos a aventurar algunas vías, siguiendo a ciertos analistas, para hacernos cargo del campo de tensiones que dibuja la transnacionalidad económica, jurídica y política en Europa. Desde los años noventa el debate sobre el mismo concepto de transnacionalismo no ha dejado de crecer y bifurcarse en distintas direcciones en las ciencias sociales².

Una lectura, en clave de *Realpolitik*, sobre todo, si se analizan las intervenciones de Estados Unidos tras la Segunda Guerra Mundial, ironizaría sobre el diagnóstico del fin de los tiempos de los derechos humanos. Los países europeos,

² Ato Quayson and Girish Daswani (eds.) *A Companion to Diaspora and Transnationalism*. Londres, Blackwell, 2013. Rainer Bauböck, Thomas Faist (eds.) *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam University Press 2010. Una crítica a esta corriente de pensamiento se puede encontrar en Roger Waldinger and David Fitzgerald “Transnationalism in Question” *American Journal of Sociology*, 109. 5 (2004), pp. 1177–95.

sobre todo, constitucionalizaron principios universalistas y derechos hacia dentro, mientras que hasta los sesenta y setenta del siglo pasado mantuvieron sus posesiones territoriales. El neocolonialismo, llamado también imperialismo, funcional a la nueva superpotencia, los Estados Unidos, fue frenado, quizás, algo en el contexto de hegemonía de los principios keynesianos, pero la irrupción neoliberal los barrió. Casos paradigmáticos como el de Chile nos hablan de la violencia que va a desatar el ideario neoliberal. Si Chile fue el primer escenario del laboratorio social de los *Chicago Boys*, discípulos de Milton Friedman y lectores de Hayek, el triunfo de las recetas neoliberales en Estados Unidos y Reino Unido en los años ochenta serán las que decididamente darán ventajas nunca antes vistas al capital multinacional y financiero estadounidense y europeo. Entraremos en la fase, que ya dura tres décadas y media, de desmantelamiento progresivo de los sistemas del bienestar y de intensificación del proceso globalizador. La caída del muro de Berlín aceleró el proceso que se suponía, así lo presentaba el discurso globalofílico, el mejor de los mundos posibles. No obstante, las políticas migratorias que se empezaron a perfilar en los noventa nos recuerdan que las “sociedades abiertas” optaron, paradójicamente, por el cierre y el blindaje, optaron por la construcción de nuevos muros y vallas con el fin, no logrado, de frenar una de las consecuencias de la demanda de mano de obra barata del capitalismo tardomoderno, las migraciones irregulares.

Cruzar los campos de lo normativo –derechos, principios, constituciones, tratados internacionales– y lo empírico –la aplicación de las Leyes de Extranjería– es siempre una empresa arriesgada, pero obligatoria para la teoría crítica. Por eso, optamos por el prudente dibujo de un campo de tensiones globales y locales en el que se intercalan procesos activos y reactivos respecto a la pérdida de la soberanía nacional. En esta cuestión no podemos ser lineales porque “el tamaño importa”. Para algunos, el desvanecimiento de la soberanía los ha llevado a la situación de estado fallido o cuasi-fallido. Por no sólo hablar de gran parte de África, sobre todo oriental, podemos ver cómo los Estados centroamericanos, a excepción de Costa Rica y Panamá, que en cierta medida se han beneficiado de la canalización de las fuerzas globalizadoras –una, colonia vacacional y medioambiental para los estadounidenses y otro, con el omnipresente canal, un cuasi paraíso fiscal– presentan un estatus enormemente frágil. Incluso México puede ser incluido en esta categoría ya que entre las presiones neoliberales –la última ha sido el proceso de privatizar el petróleo– y la extensión paramilitar de los cárteles del narcotráfico que contaminan, vía corrupción y sobornos, la política institucional, sufre una diseminación de conflictos y una “normalización” de la violencia preocupante. Estos países y muchos otros pueden servir como ejemplos que avalarían la tesis postwesfaliana en correlación a la

expansión, propiciada por el influjo neoliberal, de los Estados fallidos. La consideración de las transnacionales económicas y criminales borran todo matiz beatífico respecto a la situación transnacional.

Sin embargo, China y Rusia son, junto al Imperio estadounidense, los casos que reafirman y ejemplifican las tesis del neowestfalianismo. Europa, en este contexto, puede ser entendida como un ejemplo que bien podría optar a la categoría de potencia si se hubiera fortalecido en una política exterior común y logrado embridar las fuerzas económicas de la globalización a favor de sus pueblos, pero el diagnóstico, a día de hoy, con el asunto del Tratado Transatlántico de Comercio e Inversiones (TTIP) en el candelero, es el del sometimiento a las directrices del Fondo Monetario Internacional y a los intereses de las multinacionales así como su capitulación ante el poder de las finanzas, localizadas, o al menos algo más visibles, en la City Londinense y en Frankfurt. La amenaza del *Brexit*, la posible salida del Reino Unido, es un dato más para la tesis de la pendiente resbaladiza que lleva a la disolución y el empequeñecimiento de la Unión Europea. Por el contrario, los Estados-naciones que la componen, sobre todo, los del Sur, están sufriendo la conculcación— en diferentes grados— del pacto keynesiano y el desmantelamiento del Estado del Bienestar — a distintas velocidades, pero de una manera contundente—. Este marco, sobre todo el de las políticas de “austeridad” de los últimos años —desde la crisis financiera “trasladada” a crisis de deuda soberana de los países del Sur—, es relevante para entender el porqué de la existencia de unas políticas migratorias, entre sus rasgos la cicatería más absoluta con el derecho de asilo para refugiados y refugiadas, que espectacularizan la *performance* —a través de muros, vallas y despliegues del Frontex— de que aún existe la soberanía nacional y europea y que ésta se ejerce contra “los extranjeros intrusos e indeseables”. La teatralización de los dispositivos fronterizos, confirmada su ineficacia para detener la migración irregular y causar muertes evitables, sólo abundaría en la infantil fantasía de sentirse protegidos cuando las fuentes del peligro son ubicuas, translocales —París-Bruselas como eje, por ejemplo, en el caso de los atentados de París de este mismo año—, y, en todo caso, transnacionales. Las lógicas de la estigmatización de los otros van a confluir con las de la renacionalización de la política y su espectacularización en muros y vallas como nuevos iconos de la era securitaria.

En lo que sigue, tras las pinceladas sobre el contexto y la discusión en torno a los diagnósticos sobre el postwesfalianismo, voy a correlacionar las lógicas de la estigmatización del colectivo migrante con las lógicas (asimismo ficticias) de la renacionalización de la soberanía al hilo de los conflictos que marcan hoy el reto moral para Europa de estar, o no, a la altura del universalismo moral que

confiere dignidad y derechos a todas las personas³. El optar por el modelo de criminalización de la inmigración irregular, ligado a dispositivos carcelarios (CIES, CETAS, etc.) y a la deportación como estrella de las políticas migratorias, “en frío o en caliente”, hace colapsar los principios del Estado de Derecho y genera una crisis de legitimidad, que, al final, puede ser un disolvente de las democracias nacionales y postnacionales. El “estado de excepción” o de emergencia, glosado por Giorgio Agamben, es, paradójicamente, la norma en las zonas fronterizas contradiciendo el tan traído y tan mentado imperativo de la Ley y el Orden.

El viejo Kant ya había previsto las diferentes derivas al idear el cosmopolitismo y la República Mundial pacificada como horizonte utópico del universalismo moral y del mandato de la dignidad de lo humano. Hoy se habla tanto de “cosmopolitismo sin ilusiones” (Benhabib, 2011) como de “cosmopolitismo vernáculo” (Bhaba, 2013) y de proliferación masiva de diásporas (Wihtol de Wenden, 2013) en una discusión en la que los des-encajes entre el marco normativo de los derechos humanos y del cuestionado universalismo occidental, en un contexto crecientemente transnacional, y las políticas migratorias, agresivas y antihumanitarias así como fuertemente militarizadas, son la regla y no la excepción.

LÓGICAS DE LA ESTIGMATIZACIÓN: A VUELTAS CON EL CHIVO EXPIATORIO

Nira Yuval-Davis ha retomado la expresión “trabajo sucio” para referirse a la energía inmensa, y reiterativa, que los discursos mediáticos y políticos utilizan para crear “fronteras simbólicas” entre ellos, los y las migrantes, y nosotros los “nativos”. Tales discursos, muchos de ellos visuales, practican, reiterada y cansinamente, estrategias de estigmatización, desgraciadamente muy efectivas, como la deshumanización y la demonización. Si uno entra en los foros de los periódicos cuando hay noticias de alguna tragedia migratoria en el Mediterráneo verá que, junto al lamento de las personas decentes, se halla también la falta de empatía y, abiertamente, el odio a los inmigrantes. Esta animadversión es un clima de opinión bastante extendido que capitaliza la ultraderecha europea.

Los gobiernos están especialmente interesados en criminalizar a la inmigración irregular, y de paso, contaminar de sospecha a todos los extranjeros ya instalados en los distintos países y con las más diversas procedencias. Es ver-

³ He discutido este asunto en referencia al libro de Will Kymlicka *Fronteras territoriales*. Madrid, Trotta, 2006. Cf. M. J. Guerra “La crisis de los cayucos en las Islas Canarias y la ceguera del liberalismo igualitarista” *Dilemata*, nº 12, 75-94.

dad que las sospechas se ceban, insistentemente, con el colectivo de procedencia árabe-islámica ya que la islamofobia ha sido la respuesta histórica al terrorismo mal llamado yihadista. Ambas estrategias han sido ya bastante estudiadas en los estudios críticos de las migraciones. En suma, Nira Yuval-Davis llama “trabajo sucio” al que se hace, constantemente, para reforzar, como decíamos, los límites entre “Ellos” y “Nosotros”, para estigmatizar a los migrantes y hacerlos responsables, sobre todo, de nuestra pérdida de bienestar. Este tipo de imágenes, mitos mentirosos, metáforas amenazadoras y “retóricas de la intransigencia”, por decirlo con Hirschman, cancela la heterogeneidad y las pertenencias múltiples que existen en el “nosotros”, e impelen a la homogeneidad de “ellos” con el fin de ficcionar una identidad amenazadora. Las instituciones políticas y los *media*, en suma, invierten mucha energía y dinero en este “trabajo sucio” de “etiquetado”, de producir y reproducir supuestos abismos culturales y sociales insondables con el fin de excluir y estigmatizar a los “otros”. Y como no, el más claro ejemplo de esta estrategia es el discurso xenófobo de la ultraderecha europea que ha logrado inclinar a su favor a casi todo el espectro político —hasta el socialismo francés, Manuel Valls, habla ya de desnacionalizaciones cuestionando el *ius solis*—. La tentación de la renacionalización puede quebrar la idea de una ciudadanía transnacional relativa a la pertenencia europea. La reverberación renacionalizadora puede desintegrar el proyecto europeo como consecuencia de la miopía de unas políticas migratorias incapaces de analizar la geopolítica circundante y de analizar éstas en términos de relaciones internacionales coherentes (Wihtol de Wenden, 2013).

En paralelo a las lógicas de la estigmatización, las lógicas de la renacionalización de la política migratoria son un nuevo foco de atención en Europa y alimentan la tendencia a la xenofobia y el racismo, actitudinal e institucional, que, en la última década, ha sobrepasado la barrera de lo “políticamente correcto” para presentar, sin máscaras, un crudo programa político basado en la criminalización del colectivo migrante indocumentado. La militarización de las fronteras, el refuerzo de las vallas y los muros y las operaciones marítimas del Frontex en el Mediterráneo son un ejemplo de esta lógica del cierre y del blindaje de las fronteras de la Fortaleza Europa que responde al imperativo securitario. ¿Cómo se está respondiendo a esta conocida situación?

Los activismos pro-derechos humanos afrontan la tarea de deshacer los mitos y estereotipos que alimentan el discurso del miedo (Rodríguez Borges, 2011) sobre la inmigración y sus mitologías tóxicas. Desafían, en suma, las lógicas de la estigmatización. La protesta social, el arte visual, los documentales, las *performances*, los *grafittis*, etc. alimentan una creatividad puesta al servicio de un activismo localizado, pero que se pretende sin fronteras y que está, aun tí-

midamente, en proceso de construcción. Necesitaría de *Think Tanks* alternativos que produzcan masivamente contra-discursos frente a la estigmatización, pero, también, de una historización de las luchas por los derechos de los migrantes y sus logros en los diversos países europeos. Es imprescindible para esta tarea, David contra Goliath, dado el control político de los mass-media por las grandes corporaciones, concentrar grandes dosis de creatividad social para revertir los discursos de la demonización y la deshumanización. Las batallas icónicas –recordemos la foto del niño sirio Aylan– se suceden todos los días en los informativos y en las redes sociales. Asimismo, parece deseable el que se produzca la transnacionalización de los movimientos sociales que oponen la opción de la porosidad de las fronteras a la condena social de los sin papeles con el fin de enfrentar con eficacia el asunto de la estigmatización y de la producción masiva de vulnerabilidad – de la legal a la sanitaria– tanto de las y los migrantes irregulares como de los solicitantes de asilo y refugio en Europa.

En este contexto, se sitúa la pelea por la ciudadanía y los derechos. Se ejerce muchas veces la ciudadanía, como participación, en un sentido republicano, sin “poseerla”. La cuestión de la ciudadanía ligada al lugar, a la residencia, más que la pertenencia al estado-nación aparece muchas veces en los textos editados por Benhabib y Resnik en 2009. Autoras como Bosniak y van Walsum son citadas por aportar ejemplos de que la ciudadanía puede “desagregarse”: las y los migrantes acceden a muchos tipos de derechos menos a los políticos. Liliana Suárez-Navas y sus colaboradoras en su estudio sobre las luchas de los migrantes en España (2007), en torno a final y principio de siglo, muestran cómo se ha dado esta batalla por los derechos y cómo, a pesar de la amnesia oficial que instilan los discursos mediáticos y políticos, muchas se libraron con éxito y condujeron a regularizaciones. Saskia Sassen ya había caído en la cuenta de que, especialmente, las mujeres migrantes son agentes activos en la ganancia de derechos ligados especialmente a la ciudadanía social – educación, salud, vivienda, prestaciones... – como protagonistas de lo que se ha llamado la feminización de la supervivencia. La temática de la ciudadanía de las mujeres se somete, así, a una vuelta de tuerca más al atender a la intersección de opresiones que soportan las mujeres migrantes como tales: como trabajadoras extranjeras, como mujeres, y en ocasiones, como pertenecientes a otras razas, etnias o culturas. La ganancia de la ciudadanía y los derechos sociales es el reto que nos indica Sassen, quien, por ahora, nos proporciona una de las versiones más matizadas de la globalización y se esfuerza, a esta luz, por repensar las posibilidades de una ciudadanía “a la vez localizada y transnacional” en sintonía con los desarrollos del derecho internacional y la exigencia de la concreción de los derechos de la desnuda humanidad,

al margen de la protección del Estado-nación, a través de las demandas de agentes deslocalizados como las ONGs pro-derechos humanos y las redes o los movimientos sociales organizados internacionalmente (Sassen, 2003). Recientemente, una interesante compilación sirve para mostrar muchas de estas luchas. Exhibe distintas manifestaciones de protesta atendiendo a su creatividad y propuestas normativas. En su introducción “Immigrant Protest: Noborder Scholarship” Katarzyna Marciniak and Imogen Tyler correlacionan estética, ética y política en un llamamiento a hacer plausible si no la utopía del *sans frontières*, si la de las fronteras porosas y transitables que requiere el activismo pro libre movilidad. Enfrentan la paradoja del liberalismo frente al cierre de fronteras y la criminalización. No obstante, todo este activismo tiene que enfrentar las redobladas y hostiles lógicas de la renacionalización, que a su vez, son alimentadas por la estigmatización, que son las que nos ocuparán a continuación.

LAS LÓGICAS DE LA RENACIONALIZACIÓN FRENTE A LOS HECHOS DEL TRANSNACIONALISMO. FICCIÓN Y REALIDAD.

Todo lo anteriormente relatado nos sirve para la siguiente observación que damos por probada: los discursos y las políticas anti-inmigración sirven de pantalla, de cortina de humo efectiva, para minimizar la oposición popular al desmantelamiento de los Estados de Bienestar europeos. El caso es que también las políticas migratorias, los “Estados de excepción” que propician y su progresiva militarización, erosionan al mismo Estado de derecho, ligado a garantías universalistas y al régimen de los derechos humanos, poniendo, asimismo, en peligro el mismo proyecto político transnacional europeo. Esto es, siguiendo la lógica de estas políticas particularistas renacionalizadas, a modo de pendiente resbaladiza, la misma libre circulación de la ciudadanía europea se pone, actualmente, en cuestión en algunas localizaciones y sube de tono el euroescépticismo. Las paradojas, o algunas de ellas, residen en estos tres asuntos: –retrocesos de los derechos sociales y progresiva destrucción del Estado del Bienestar a manos de las políticas neoliberales y del “austericidio”, –progresivo deterioro de la democracia ligada a los “Estados de excepción” que se instalan –CIES, zonas fronterizas, devoluciones en caliente, redadas por perfil racial, etc.– a resultas de las leyes de extranjería y de los carísimos operativos del Frontex, y, finalmente, –erosión del proyecto transnacional europeo ya que el miedo al otro exterior a la Unión, poco a poco, y más tras la crisis del 2008, se va traduciendo en abierta hostilidad hacia los ciudadanos de países del Sur y el Este ya que se van pareciendo demasiado, por pobres y precarios, a los que

vienen de otras procedencias. No olvidemos que la migración de jóvenes a los países del Norte de Europa es un nuevo hecho a considerar. Las políticas migratorias europeas tienen, pues, graves efectos disolventes del mismo marco transnacional, hacia el interior, de los que los tecnócratas de Bruselas parecen tener poca conciencia. Tampoco parece haber demasiada conciencia colectiva de lo “ventajoso” que es este régimen fronterizo supuestamente draconiano, pero fácilmente rebasable con dinero, para beneficiar a mafias de todo tipo que ganan cada vez mayor operatividad en un contexto favorable a los tráfico y tratas de personas para la explotación laboral y sexual, como al tráfico de drogas o de armas. Las economías ilícitas hacen su agosto en este contexto agudizando, y no minimizando, las supuestas “amenazas”. Podríamos decir que sin quererlo, efectos colaterales, colaboran con la criminalidad que pretenden combatir por no hablar de los confortables métodos de blanqueo de dinero ilícito que están disponibles en la sofisticada economía financiera.

Para explorar estas paradojas utilizaremos, en lo que sigue, la obra de dos teóricos políticos relativamente afines y nada sospechosos de radicalidad extrema, esto es, Jürgen Habermas y Seyla Benhabib. Ambos ratifican la dirección autocontradictoria de los procesos políticos respecto a la gestión y manejo de la migración internacional. El universalismo moral que fundamenta el estado social de derecho queda socavado, pero, además, en el caso europeo, el rearme identitario nacional, que necesita de la *performance* de los muros y las vallas, y la misma renacionalización de la política migratoria amenaza, como mencionábamos, el mismo proyecto europeo –del *Brexit* de Cameron a las propuestas del Frente Nacional francés pasando por los cierres de frontera de Hungría en la actual crisis de refugiados–. Veamos sucintamente algunas de las tesis de Habermas y de Benhabib respecto a la cuestión que nos ocupa. Finalizaremos aludiendo a las ideas de Wendy Brown y de Catherine Wihtol de Wenden sobre la futilidad del deseo de muros en el contexto demográfico, económico y político de la globalización que apoyan, a nuestro entender, la tesis del cosmopolitismo sin ilusiones de Benhabib.

HABERMAS Y EL DESAFÍO MIGRATORIO: INTEGRACIÓN DEMOCRÁTICA Y DERECHOS HUMANOS FRENTE A XENOFOBIA

Jürgen Habermas era ya consciente, en 1992, de cómo las migraciones, ligadas a las desigualdades entre el mundo desarrollado y el resto del planeta y a la violencia y las guerras, iban a poner contra las cuerdas al universalismo de los derechos humanos en Europa. Reacciona con virulencia a las lógicas de la estigmatización que hemos señalado. En los últimos tiempos, los discursos xe-

nófobos y racistas de la ultraderecha europea cargan contra la inmigración, e incluso contra los refugiados de la guerra de Siria, convirtiéndola en chivo expiatorio de todos los males. Al hilo de la crisis económica del 2008, sin embargo, las causas que amenazan el bienestar europeo tienen más que ver con la desregulación de los mercados financieros y del sector bancario así como con las políticas de austeridad impuestas por el Banco Central Europeo que con otros factores.

Voy a destacar a este respecto la repugnancia moral que Habermas muestra contra las tesis de Thilo Sarrazin, publicadas en Alemania en 2010 en un libro titulado *Alemania se desintegra*, en el que este personaje vinculado al Partido Socialdemócrata y miembro de la ejecutiva del *Bundesbank*, abogaba con argumentos claramente racistas contra la población de origen musulmán que, según él, iba a hacer disminuir, por razones genéticas, la inteligencia media de Alemania. Habermas arremete no sólo contra el personaje sino contra la taimada y tardía reacción de todos los agentes políticos y mediáticos⁴ en la esfera pública germana. Al analizar la situación presenta el panorama de la actual ultraderecha europea en la que cada vez más partidos nacionalistas no sólo objetan la construcción europea, el llamado euroescepticismo, sino que agitan los fantasmas de la xenofobia y el racismo especialmente contra la población de religión islámica.

Habermas identifica los mecanismos por los que medios de comunicación y políticos, incluida Merkel con su desafortunada frase acerca de la “muerte del multiculturalismo”, conectan con los estereotipos dañinos, dotados de supuesta credibilidad, por las manifestaciones de políticos y demagogos en los medios de comunicación de masas. Este mecanismo de propagación de estereotipos, que estigmatiza a una parte de la población, la vincula Habermas con el pasado alemán y alerta de su peligrosidad máxima. De hecho, los datos referidos a la integración de la segunda y tercera generación de descendientes de turcos en Alemania desmienten estos clichés xenófobos y racistas⁵. Los problemas que existen tienen, en la mayoría de los casos, que ver con la marginación social y la falta de oportunidades para algunos sectores urbanos.

Thilo Sarrazin fue expulsado del *Bundesbank* y del partido socialdemócrata, pero Habermas destaca que primero vertió su «veneno» dando, desde su alta

⁴ Leadership and Leitkultur. http://www.nytimes.com/2010/10/29/opinion/29Habermas.html?_r=0. Acceso 10 de junio de 2015.

⁵ En España, el éxito es incluso mayor según este estudio cuyos datos se dieron a conocer en 2013 y en el que Alejandro Portes, uno de los grandes investigadores de las migraciones, es coautor. Acceso 20 de diciembre de 2015. http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/ari34-2013-portes-aparicio-segunda-generacion-espana

posición social, credibilidad a visiones genetistas de la inteligencia hace décadas refutadas por la ciencia y que habían traído polémicas igualmente funestas en los Estados Unidos respecto a los afroamericanos. Recordamos que la publicación en Estados Unidos del libro de C. Murray y R. J. Herrnstein *La curva de la campana: inteligencia y estructura de clases en la vida norteamericana* en 1994 fue recibido con animadversión por su estrategia de convertir desigualdades sociales en desigualdades biológicas y cognitivas. Hoy por hoy, la amenaza de la ultraderecha xenófoba y racista se extiende, prácticamente, por toda Europa, blandiendo un discurso neorracista que alude a la religión y la cultura. Habermas lo combate y frente a la intolerancia avanza en el objetivo de la inclusión con sus reflexiones sobre la participación de los ciudadanos religiosos en la democracia. Ya, desde principios de los noventa, seguimos recordando, propuso su tesis del patriotismo constitucional, desvinculando ciudadanía de la identidad nacional en consonancia con los hechos del posnacionalismo. El compromiso de todo ciudadano de un país, haya nacido o no en él y comparta o no las tradiciones culturales y religiosas hegemónicas, es la adhesión a los principios constitucionales y a la carta de derechos y deberes que se explicita en las Cartas Magnas. El repensar la ciudadanía se suma al repensar la soberanía en los tiempos transnacionales.

*LA CRISIS DEL ESTADO-NACIÓN Y LAS MIGRACIONES:
LAS APORTACIONES DE SEYLA BENHABIB*

Parece, en suma, necesario abordar la cuestión de cómo se resitúa el estado-nación en un contexto de avances de los localismos y municipalismos –las pasadas elecciones locales y los buenos resultados de las plataformas de unidad popular en España son un buen ejemplo– y de transfiguraciones de lo nacional hacia transnacional como las operadas en lo político en Europa. El contexto ofuscado del debate entre el neowestfalianismo y el postwestfalianismo sigue siendo el transfondo de los análisis de la redefinición de la soberanía. Siguiendo la tesis de Guéhenno (*The End of the Nation State*, 1995), Seyla Benhabib se cuestiona que el único contexto de origen de la teoría política tenga que ser el estado nación y que, precisamente ahora, necesitemos otras categorías para enfrentar lo que Fraser llama los distintos marcos de la justicia –desde lo local a lo transnacional sin dejar de considerar, por supuesto, al mismo Estado como locus de garantías de derechos–. La idea es que proporcionar seguridad, protección y disfrute de derechos no puede sólo circunscribirse a un *demos* que es un ficionalizado *ethnos*, a una comunidad de miembros acotada que disfruta de los beneficios exclusivos de la ciudadanía. La movilidad humana, precisamente, desafía esa visión

estática y falaz al tiempo que configura una geografía historiada de diásporas en dirección a un futuro de anunciados desplazamientos de poblaciones debidos, por ejemplo, más allá de las guerras y la pobreza, al cambio climático. El marco estadocéntrico de la teoría de la justicia de Rawls, por ejemplo, también está siendo retado por los mismos rawlsianos en dirección de la redistribución global, tal como plantea Thomas Pogge. El caso es que pensar en la ciudadanía sin nación (Soysal, 1994) —entendiendo a la ciudadanía como status que permite la protección de los derechos y que fomenta el núcleo de la participación— es aún una quimera. De hecho:

No hay aún mecanismo para demandar que los Estados naturalicen inmigrantes o que garanticen la entrada de refugiados —e incluso aquellos Estados que son firmantes de la Convención de Ginebra para los refugiados no las cumplen—. La naturalización y el garantizar refugio, etc., son las prerrogativas fundamentales de la soberanía en el sistema estatal tal y como lo conocemos y sobre sus paradojas pensó muy profundamente Hannah Arendt. (Benhabib y Resnik, 2009: 275)*

Esto es, no hay, todavía, ningún estatuto legal, con pleno reconocimiento, que permita que las reivindicaciones de los migrantes, los refugiados y los asilados deban ser, también, de facto, respetadas.

Seyla Benhabib mantiene que “las crisis de hoy son generadas por la capacidad disminuida de los Estados nación para lidiar con una incrementalmente compleja, fluida y oscura seguridad así como un entorno económico igualmente complejo.” (Benhabib, 2005: 46) El final de la Guerra Fría se señala como hito en el que el sistema mundial de Estados y el modelo westfaliano de soberanía entran en crisis. La tesis de Benhabib es la de la desaparición del estado, la del progresivo desvanecimiento de la soberanía, que va acompañado con el consecuente colapso de las instituciones públicas de la que se deriva, además, la ruptura de la solidaridad. Estos son los inquietantes rasgos de un mundo postwestfaliano. Las primeras víctimas del retroceso del estado serían los pobres, las gentes de color, las gentes venidas de las colonias (ex, post, y neo-colonizados) que sobre todo nutren la migración internacional.

La tesis en el texto de 2005 que estamos siguiendo es la de la transfiguración de la ciudadanía y de la soberanía y la pregunta es si es posible sostener el proyecto de una democracia en estas nuevas condiciones. Cuatro condiciones de la “nueva política”, en relación a la conmoción del 11S van a ser destacadas por Benhabib: —el cambio de escala del terrorismo, los agentes no-esta-

* Las traducciones de los textos de Benhabib son mías.

tales capaces de causar un daño nunca visto; –la producción de modalidades transnacionales de violencia alentadas por las características de la globalización, entre ellas las TICs. Esto es, la lógica del conflicto político entre Estados ya no es la única. –La *performance* de una política simbólica del miedo a los enemigos externos, que hace aguas tras los últimos atentados de París que obligan a enfrentar al yihadismo como fenómeno europeo. Y, finalmente, – el carácter difuso y fantasmático del “enemigo global”. El enemigo ya no está fuera, está “en casa” y remite a los fallos de integración cívica de los países europeos, como muestra la paralización de Bruselas tras los mismos atentados de París de este año. La estela del 11S va a propiciar, como decíamos al principio, el que la administración migratoria, el ejemplo es Estados Unidos, fuera absorbida por la Seguridad Nacional y que se acentúe la criminalización de la inmigración: “el extranjero, en virtud de su condición de *outsider*, es potencialmente visto como un enemigo extraño.” (Benhabib, 2005: 48) La sociedad de fronteras abiertas, o muy porosas, que algunos ideólogos optimistas de la globalización contemplaban, como Keith Griffin, se ve obturada y gira hasta proponer la idea del cierre y el blindaje del territorio para crear “un falso sentido de seguridad” al pretender que no hay enemigos en casa, al producir un discurso del miedo que señala al extranjero como fuente del peligro. Hoy en día Donald Trump es el vocero de esta estrategia que capitaliza el miedo y que ya hemos experimentado, con funestas consecuencias, en otras épocas históricas al hilo de la activación del chivo expiatorio.

Tras el 11 S, también, se produjo la conculcación de la legalidad internacional por parte de la coalición Bush-Blair-Aznar que, en 2003, supuso la destabilización de la ONU y con ello el indicio más claro de que el régimen de los derechos humanos estaba/está en máximo peligro. La lógica del imperio ganó a la lógica de la coalición legitimada por la ONU y la administración Bush insistió en el excepcionalismo americano frente al Derecho internacional. Esta es la coyuntura postwestfaliana que Benhabib apunta. La “debilidad” del sistema de Estados naciones y del mismo estado nación es para ella premisa de diferentes análisis del momento que vivimos. Para ejemplificar el diagnóstico se vale de una cita de J. L. Cohen: “El clamor general es que el mundo está siendo testigo de una tendencia hacia la ley cosmopolita... Pero,... si uno cambia la perspectiva política, el modelo de soberanía basado en la ley internacional parece estar cediendo no a la justicia cosmopolita sino a una dirección distinta con el fin de reestructurar el orden mundial: el proyecto del imperio.”

El “cosmopolitismo sin ilusiones” de Benhabib busca otras vías al dilema siguiente: régimen internacional de los derechos humanos vs. Imperio. La opción que propone es la del federalismo republicano cosmopolita en el que tendrían tanto peso el respeto a los derechos humanos como las iteraciones de

mocráticas en las que las distintas esferas públicas debaten los contenidos de las políticas migratorias. El objetivo sería proteger al individuo en una sociedad mundial, en el contexto de la transfiguración de la soberanía estatal, a la vez que se reconocen las interdependencias que no sólo ahora, sino siempre, han sido constitutivas, pero que, en nuestro momento histórico, se intensifican con el entretejido de la economía global –China se resfría y el mundo tiembla– y amenazas mundiales como la del cambio climático. Se adelantará así el análisis de la desagregación de la soberanía, vertical y horizontal, en paralelo al análisis de la desterritorialización de la ley con el fin de ver cómo el proyecto cosmopolita, ligado a reconocer los derechos de los otros, está siendo a la vez demandado y arruinado por tendencias sistémicas contradictorias⁶. La desagregación de derechos respecto a la ciudadanía ya era explicada por Benhabib en textos de hace ahora diez años. Tales desagregaciones nos enfrentan con el efecto *pachtwork* respecto a los derechos, los retales cosidos unos a otros es la imagen con la que tenemos que lidiar en el contexto normativo de asegurar el compromiso con los derechos humanos. El efecto corrosivo de las demandas del capitalismo global es el que ha debilitado la soberanía estatal y ha deteriorado, tal como estamos viendo desde hace unos ocho años en España, “la capacidad del estado para proteger y proveer para sus ciudadanos.” (Benhabib, 2005: 51)

Benhabib bucea en la historia y pone de manifiesto cómo la soberanía westfaliana y popular “constitucionalizó” en casa, en Europa, los derechos sociales. De este proceso, derivó T. H. Marshall su análisis de la ciudadanía ligada a los avances en derechos –civiles, políticos, sociales–. Pero, asimismo, señala el exterior colonizado por las potencias europeas como lugares de imposición de la violencia al margen de todo consenso de las poblaciones subyugadas. El ciudadano quedaba demarcado frente al colonizado. En este contexto histórico es en el que se sitúan las migraciones actuales que, desde los años sesenta, se han sextuplicado. Benhabib, en suma, se hace cargo del transnacionalismo migratorio diagnosticado por Portes, el transnacionalismo desde abajo. Los individuos que migran siguen teniendo lazos y contacto casi diario con sus lugares de origen. En los últimos tiempos, se habla más de translocalismo que de transnacionalismo en la literatura especializada, pues en este terreno, el de lo local, el de la vida cotidiana y sus exigencias, es en el que cobra protagonismo la exigencia y la protección de derechos. Aquí y allí, el migrante, la migrante, muchas veces, de facto, binacional, está en ambos lugares ya que los espacios

⁶ En nuestro país se ha editado recientemente este libro que aborda esta tensión: A. Ruiz Miguel (ed.), *Entre Estado y Cosmópolis. Derecho y justicia en un mundo global*. Madrid, Trotta, 2014.

reales y virtuales se solapan. La red de relaciones de la que habla este transnacionalismo desde abajo está marcada por las TICs, la facilidad para viajar, para enviar remesas, etc. y posibilita fenómenos tan contraintuitivos como las familias y las maternidades transnacionales. Benhabib, en este texto, habla de trabajadores invitados, trabajadores estacionales, binacionales de hecho, lo permitan o no las legislaciones de la doble nacionalidad, y los llama *commuters* diaspóricos. Cada vez hay más gente que vive entre dos lugares debido a factores laborales, sentimentales, políticos, etc. La diáspora que acompaña al fenómeno del transnacionalismo habla de la nación “fuera de la nación”, desterritorializada y plantea, así, el desacoplamiento de territorio y jurisdicción que es uno de los elementos de la desagregación vertical de la ciudadanía. Cito a Benhabib:

Las migraciones revelan la “permeabilidad” de las fronteras del estado: el estado westfaliano que se extendía al resto del mundo (colonialmente) ahora encuentra que sus fronteras son porosas en ambas direcciones y que no es sólo el centro el que fluye hacia la periferia sino que es la periferia la que llega hasta el centro. (Benhabib, 2005,55)

La soberanía estatal, desagregada y depotenciada – aquí reiteramos que el tamaño importa: no es lo mismo hablar de Estados Unidos, Rusia o China que del resto de los países–, depende de los acuerdos y transacciones con otros Estados –como nos indica la polémica a cuenta del TTIP–. La soberanía, demediada, queda atravesada por el transnacionalismo político y económico. Sin embargo, y, paradójicamente, las retóricas y los discursos van por otros derroteros:

Las migraciones son el lugar de conflictos intensos sobre recursos así como sobre identidades. En el mundo contemporáneo, los Estados fuertes militarizan y, cada vez más, criminalizan los movimientos migratorios. El migrante pobre deviene el símbolo de la continua afirmación de la soberanía. Los cuerpos de los migrantes, ambos muertos y vivos, pavimentan el camino del poder estatal. (Benhabib, 2005: 55)

Hoy los Estados-nación están atrapados en la red tejida por la misma transnacionalización económica que impide que ofrezcan la promesa de bienestar a sus nacionales y para evitar enfrentar este hecho, el de que se ven impotentes para proporcionar protección y bienestar, criminalizan la inmigración y desatan el efecto del chivo expiatorio. Este motivo está en el centro de la actual política europea y tanto hacia el interior como hacia el exterior, y tiene un potencial de conflicto brutal. La militarización y la criminalización son las respuestas de-

fensivas, dice Benhabib, que ha encontrado la desagregación de la soberanía enfrentada a las migraciones. La interdependencia de los Estados, el transnacionalismo político, sigue sin ser plenamente reconocido y articulado, sobre todo en la dimensión de la política exterior para el caso europeo, y eso nos lleva a distorsiones y negaciones de la realidad preocupantes.

No puedo extenderme ahora sobre lo que Benhabib denomina la desagregación horizontal de la soberanía que abunda en tomar en cuenta cómo las fuerzas económicas, desde las multinacionales a las organizaciones como el Fondo Monetario Internacional, o el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio, desarticulan a los Estados, por ejemplo, mediante privatizaciones de lo público, con su propia complicidad. Los Estados se transfiguran para servir al mejor postor y en consecuencia dejan desasistidas a sus poblaciones más desfavorecidas, deshabilitan derechos laborales y olvidan los requerimientos ambientales. La *lex mercatoria* marca el paso y la política ha perdido el control. Los déficits democráticos de este orden transnacional no hacen falta mencionarlos, son obvios. Benhabib confiaba, diez años atrás, en la construcción europea como nuevo *locus* que embride la desagregación llevándola a un nuevo nivel de gobernanza transnacional. Los últimos acontecimientos nos hablan de una servidumbre de la política europea a los intereses de las multinacionales y al capital financiero internacional así como a los intereses de Estados Unidos como está mostrando la aún no resuelta crisis de Ucrania. Europa está cada vez más fragmentada y sufre, sobre todo, en el Sur los efectos de las políticas de ajuste estructural que en los 80 se aplicaron a América Latina haciéndola retroceder y perder una década para el desarrollo como han reconocido los expertos.

No se ve salida fácil a la hegemonía neoliberal que pone a los Estados-nación al servicio de las élites financieras y de las corporaciones multinacionales en sintonía, o a veces tensión, con las lógicas imperiales que EEUU, Rusia, o China, quizás más discretamente aún, ponen en acción. Las proclamaciones sobre la necesidad de embridar el capitalismo especulativo global se han acallado en las altas esferas en vez de haberse amplificado en el transcurso de la crisis actual en la que el Sur de Europa ha sido un territorio doblemente damnificado por la crisis social – un incremento espectacular de la pobreza– y la crisis migratoria. El resultado es un aumento alarmante de lo que podemos llamar la producción masiva de precariedad y vulnerabilidad⁷.

⁷ Estas categorías son las elegidas por Judith Butler para abordar el escenario post 11S en la dirección de cuestionar las lógicas de la estigmatización de los otros. Su pensamiento recibe así una fuerte influencia levinasiana en una obra en la que se cruzan la antropología filosófica, la ética y la política. *Vida precaria* y *Marcos de guerra* son dos de sus libros más importantes. El tema migratorio lo trata en diálogo con G. Spivak en *¿Quién le canta al Estado Nación? Lengua, política y pertenencia*. Está traducido en Paidós en 2009.

La necesidad de atender a las actividades transnacionales y translocales es así fundamental. Existe, de hecho, un proceso de desagregación de los Estados-nacionales y de actividades que operan a nivel translocal y transnacional y que dependen de políticas concretas para ir en direcciones progresistas o no progresistas. Las alternativas federales, que aceptan la complejidad de las escalas y niveles políticos pueden ser el camino aquí, frente a las renacionalizaciones sólo basadas en el mero autoritarismo estatalista, que, a decir verdad, erosionan al mismo estado de derecho. La deriva hacia Estados-naciones cada vez más impotentes, pero, como estrategia de compensación fútil, cada vez más autoritaria y represora con las poblaciones que las habitan, nativas o inmigradas, es una tendencia palpable. La erosión del estado de derecho es una consecuencia de la arbitrariedad de las Leyes de Extranjería. Las iteraciones democráticas de las que da cuenta Benhabib podrían entenderse en marcos federales de acuerdos entre diversos actores políticos, estatales y no estatales. La atención se centra en las regiones y en las ciudades y en el cruce de fronteras, fronteras que, hoy por hoy, simbolizan la creciente militarización del mundo. Los mismos procedimientos de administración migratoria –centros de detención, deportaciones, redadas con perfil racial, etc.– son verdaderos agujeros negros para el universalismo moral de los derechos humanos. Los activismos y discursos pro-derechos humanos son portadores del objetivo de la inclusión social, y generan, asimismo, para una optimista Benhabib, “poderosos procesos de iteración que atraviesan fronteras y continentes” (Benhabib, 2011: 279). La construcción de una plataforma transnacional para plantear y definir el derecho a la movilidad es un objetivo práctico urgente de la comunidad internacional y está en consonancia con el “cosmopolitismo sin ilusiones” que propugna Benhabib.

La paradoja última a enfrentar en la desagregación de la soberanía estatal es que los Estados están exacerbando los peligros y las desprotecciones para los migrantes. Todos los días tenemos funestas noticias al respecto en el Mediterráneo, en el mar nuestro y en el mar de ellos y ellas, en Ceuta, Melilla, Lampedusa, Lesbos... La dudosa posición europea respecto del éxodo sirio no ha hecho más que recrudecer e intensificar estas situaciones de vulnerabilidad extrema. Con sus regulaciones jurídicas, los Estados y la Unión Europea producen masivamente esa misma vulnerabilidad y la sociedad civil, a través de asociaciones y ONGs e incluso los municipios, que, en España, empadronan a los irregulares y les permiten acceder a derechos sociales, son los proveedores de protección. No obstante, el virus de la xenofobia y el racismo llega, también, a los ámbitos locales donde debe ser combatido. Tanto Wendy Brown como Catherine Wihtol de Wenden alertan de la futilidad de los blindajes de las fronteras. Nos avisan de su papel funesto en el contexto de una militarización creciente, paralela a la consolidación del negocio mi-

llonario para las multinaciones de la seguridad, que no sólo no protege sino que incrementa las desprotecciones y pone en jaque al mismo estado de derecho. Unos discursos y unas retóricas del blindaje empeñadas en señalar lo que supuestamente nos divide y no, lo que nos une, como seres humanos, eminentemente vulnerables y con necesidades de justicia y reconocimiento muy parecidas. El terreno para las aporías aparece abonado por el cruce de las lógicas neoliberales y renacionalizadoras, por la conjunción del mercado oligopolístico y la utilización manipuladora de las políticas de las pertenencias nacionalistas, religiosas y étnicas de las que nos ha advertido Nira Yuval-Davis. Acabo este texto, en el que el “cosmopolitismo sin ilusiones” de Benhabib parece invocar a la razón sin esperanza muguerziana, con una cita de uno de los filósofos, Javier de Lucas, que en España ha defendido con ahínco el universalismo moral en el contexto del debate migratorio:

“Es doloroso darse cuenta de que hay que reconstruir la política desde una reformulación del vínculo identitario y sin duda abandonar la fácil y cómoda identificación con marcadores primarios de identidad como son la lengua, la religión, los elementos étnico-culturales, la nación. Es doloroso porque eso es mucho más simple. Pero como decía también el viejo Rousseau, habría que recordarles también a quienes sienten ese dolor que la libertad es un jugo de difícil digestión. La libertad no es un brebaje mágico y fácil de tragar. La libertad exige mucho de nosotros y la libertad también en el sentido de transformar estas identidades para que sean cada vez más igualitarias, más abiertas. Para que recorran el camino de lo que algún filósofo político francés ha denominado la ega-libertad, la libertad igual desde la diferencia, es un proceso difícil. Pero es el único proceso que nos conduce a que los derechos sean compartidos igualmente por todos y no hay buenas razones para que hoy, que no estamos en los mundos cerrados y autárquicos del siglo XVIII, se niegue la igualdad en derechos al que simplemente ha nacido en otro lugar.”⁸

BIBLIOGRAFÍA

- Bello, G. (2012) *Emigración y ética*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros*. Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*. New York: Oxford University Press.

⁸ Entrevista realizada a Javier de Lucas en Costa Rica por José Joribe Castillo. “Globalización, Migración y Estado Democrático de Derecho.” Manuscrito. Cortesía de Javier de Lucas. En la filosofía española del derecho la obra de Javier de Lucas es defensora del universalismo de los derechos aplicados a las políticas migratorias.

- Benhabib, S. (2007a). Democratic Exclusions and Democratic Iterations: Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism. *European Journal of Political Theory*, 6, 445-462.
- Benhabib, S. (2007b). Crisis of the Republic: Transformations of State Sovereignty and the Prospects of Democratic Citizenship. K. A. Appiah et al. (eds.) *Justice, Governance, Cosmopolitanism, and the Politics of Difference. Reconfigurations in a Transnational World* (pp.45-78). Berlin: Humboldt-Universität.
- Benhabib, S. & Resnik, J. (2009) *Migrations and mobilities. Gender, Citizenship and Borders*. New York: New York University Press.
- Benhabib, S. (2011) *Dignity in Adversity. Human rights in troubled times*. Polity Press.
- Benhabib, S. (2014) "Defending a cosmopolitanism without illusions. Reply to my critics" *Critical Review of International Social and Political Philosophy* Volume 17, Issue 6, pp. 697-715.
- Bhabha, H. K. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismo vernáculo*. Madrid: S. XXI.
- Brown, W. (2015) *Estados amurallados, soberanía en declive*. Barcelona, Herder.
- Brown, W. (2012). Deseando muros. *Relaciones internacionales: Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica*, 19, 123-147.
- Campillo, A. (2015) *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*. Herder, Barcelona.
- de Lucas, J. (2015) *Mediterráneo: el naufragio de Europa*. Valencia, Tirant lo Blanc, 2015.
- Fraser, N. (2008) *Escalas de la justicia*. Barcelona: Herder.
- Guerra, M. J. (2012) "La crisis de los cayucos en las Islas Canarias y la ceguera del liberalismo igualitarista" *Dilemata*, nº 12, 75-94.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2008). *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Habermas, J. (2009). *El Occidente escindido*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2009). *¡Ay, Europa!* Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2012). *La constitución de Europa*. Madrid: Trotta.
- Hopgood, S. (2013). *The Endtimes of Human Rights*. Cornell University Press.
- Kymlicka, W. (2006) *Fronteras territoriales*. Madrid, Trotta.
- Marciniak, K. & Tyler I. (2014) *Immigrant Protest Politics, Aesthetics, and Everyday Dis-sent*, Suny Press: New York.
- Soysal, Y. (1994) *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago, The University Chicago Press.

- Suárez-Navas, L., Macía Pareja, R. y Moreno García, A. (eds.) (2007). *Las luchas de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Rodríguez Borges, R. F. (2011) *El discurso del miedo. Prensa e inmigración en la frontera Sur de Europa*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Ruiz Miguel, A. (2014) *Entre Estado y Cosmópolis. Derecho y justicia en un mundo global*. Madrid, Trotta.
- Velasco, J. C. (2012) Fronteras abiertas, derechos humanos y justicia global. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*. Vol. 188 – 755, mayo-junio, 457-473.
- Wihtol de Wenden, C. (2013) *El fenómeno migratorio en el siglo XXI. Migrantes, refugiados y relaciones internacionales*. México, SXXI.
- Young, I. M. (2006), *Global Challenges: War, Self-Determination and Responsibility for Justice*. London, Polity Press.
- Young, I. M. (2011) *Responsabilidad por la justicia*, Madrid: Morata.
- Yuval-Davis, N. (1997). *Gender and Nation*. London: Sage Publications.
- Yuval-Davis, N. (2006). *Intersectionality and Feminist Politics*. *European Journal of Women's Studies*, 13, 193-209.
- Yuval-Davis, N. (2006). Belonging and the Politics of Belonging. *Pattern of Prejudice*, 40, 3. 199-213.
- Yuval-Davis, N. (2009). Interview with Professor Nira Yuval-Davis: After Gender and Nation. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 9, 1, 129-138.
- Yuval-Davis, N. (2010). "Theorizing identity: beyond the 'us' and 'them' dichotomy" in *Patterns of Prejudice*. 44, 3, 261-80.
- Yuval-Davis, N. (2011) *The Politics of Belonging. Intersectional Contestations*. London, Sage.

Crisis institucional, partidos y democracia representativa

Institutional crisis, parties and representative democracy

ALFONSO RUIZ MIGUEL

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN. El texto analiza la actual crisis política en España en su aspecto institucional. El diagnóstico se centra en la deslegitimación de las instituciones políticas que, aun sin afectar a los principios básicos de la democracia representativa, procede de la colonización de la esfera institucional por los partidos hegemónicos y del deficiente control de la corrupción. El tratamiento del anterior deterioro democrático exige algunas reformas constitucionales pero también y sobre todo legales, ambas en relación con los tres poderes del Estado. El pronóstico sobre la regeneración política depende en gran medida del comportamiento electoral de la ciudadanía y de una nueva relación entre los partidos.

Palabras clave: Crisis política española; partidos políticos; corrupción; reformas constitucionales y legislativas; regeneración política.

ABSTRACT. The paper analyses the institutional aspect of the present Spanish political crisis. Diagnosis focuses on the discredit of political institutions, which, without affecting the basic principles of representative democracy, derives from the colonization of the institutional sphere by the hegemonic parties and from a deficient corruption control. Treatment of the afore mentioned democratic damage demands some constitutional reforms but also and mainly legislative reforms, both related to the three powers of the State. Prognosis about the political regeneration depends in great measure on the citizens' conduct and on a new relation among political parties.

Key words: Spanish political crisis; political parties; corruption; constitutional and legislative reforms; political regeneration.

El presente texto reelabora una intervención en un ciclo de seminarios sobre “Retos y desafíos del Estado español en el siglo XXI”¹. Aunque escrito a mediados de 2015, la invitación a este homenaje a Javier Muguerza, por quien siento tanta admiración intelectual como cariño personal, me da la oportunidad de rescatarlo con alguna corrección sobrevenida. He tenido algunas dudas sobre la oportunidad del tema dada la acrática distancia de Javier hacia todo lo jurídico y lo institucional. Pero las he desechado porque, acogiéndome a su tolerancia, estoy seguro de

¹ El Seminario, organizado por la Fundación Pablo Iglesias en la Universidad Autónoma de Madrid, fue dirigido por Antonio Arroyo y Juan José Solozábal; en la sesión, además de con ellos dos, compartí mesa con Victoria Camps. La última redacción del presente texto es de 10 de diciembre de 2015.

que en su espacioso y rebelde imperativo de la disidencia queda un hueco para un cierto derecho a la rareza, en este caso filosófico-jurídica.

Como mi tema central gira sobre nuestra actual crisis política, en lo que sigue acudiré a la manida metáfora clínica para ordenar los puntos que pretendo desarrollar. Así, dedicaré la primera parte al diagnóstico, que merece una cierta contextualización. La segunda parte se dedica al tratamiento de la enfermedad, en el que buena parte de los especialistas mantienen algunas coincidencias básicas a partir de la necesidad o la conveniencia de abordar ciertas reformas en nuestro sistema jurídico-político. La tercera y última parte, dedicada al pronóstico, aborda más brevemente algunas de las principales dificultades prácticas para llevar a término un adecuado tratamiento de la crisis, sobre todo debidas a los actores en escena.

DIAGNÓSTICO

¿Puede dudarse de que en España estamos ante una crisis política? Si se recuerda la etimología de la palabra “crisis”, la “krisis” del griego clásico, que los romanos tradujeron como “decisio”, y que significaba “corte”, “ruptura”, sí parece que estamos en un momento no de meras dificultades sino también de separación, de corte tajante, decisivo, precisamente crítico. Nuestro sistema político lleva tiempo emitiendo claros síntomas de deterioro y agotamiento, por más que los que no quieren ver se empeñen en negar la evidencia. Entre ellos parece encontrarse el actual presidente del Gobierno, que el sábado 13 de diciembre de 2014 afirmaba en un encuentro político que “la Constitución sigue tan viva como siempre”. Pero cuando alguien o algo gozan de buena salud no suele hacer falta proclamarlo, mientras el hacerlo puede más bien merecer la réplica de aquel enfermo de la historieta de Kant que descreía de los ánimos y promesas de su médico diciendo que se estaba muriendo a fuerza de estar mejor.

La principal causa inicial de lo que nos pasa estuvo, sin duda, en la crisis económica abierta en 2008, en la que apenas voy a detenerme aquí. Fue a partir de esa crisis —con su aguda persistencia y su grave profundidad en desempleo laboral, especialmente juvenil, y en menoscabo de las prestaciones sociales— cuando ha terminado por asomar hasta asentarse, primero, una severa deslegitimación de la política oficialmente practicada, especialmente dirigida hacia los partidos, el gobierno y el parlamento, y, después, el atolladero del diseño territorial del Estado mostrado al desnudo al menos desde las elecciones catalanas de noviembre del 12. Si se quieren dos fechas fetiche, pónganse el 15 de mayo de 2011 (el 15M) para el primer acto del drama y el 11 de septiembre de 2012, con la gran manifestación de la Diada, como segundo acto.

Así pues, la crisis proviene de la combinación de tres factores: el económico, que aquí voy a dejar en el trasfondo; el territorial, que estos últimos años viene

siendo especialmente virulento en Cataluña pero que sigue latente a la espera de un nuevo rebrote en el País Vasco; y el institucional, que procede sobre todo del descrédito de los dos partidos hegemónicos, especialmente por la renovada infección de diversas formas de corrupción². Los tres son problemas recurrentes, pero es el último el que, a la vista de encuestas bien conocidas, viene suscitando un generalizado y justo clamor por una democracia decente que en esta ocasión podría provocar el fin de la alternancia hegemónica de los dos partidos dominantes.

Para no errar en el diagnóstico, se debe precisar que no parece que estemos ante una crisis general de la democracia, entendida como democracia liberal y representativa y, por tanto, tampoco de los partidos en cuanto tales. Es, sí, una crisis institucional que tiene su principal origen en la deslegitimación de los partidos dominantes en el reciente pasado³, pero que no ha agotado la confianza en la fórmula de los partidos como intermediarios y agregadores de las demandas populares. Así lo parece probarlo no solo el espectacular ascenso de dos nuevos partidos, Ciudadanos y Podemos, sino también el hecho de que este último no haya dejado de seguir las pautas de constitución y organización más tradicionales para salvar los evidentes defectos agregativos del movimiento del 15M, del que surgió⁴.

² Los barómetros del Centro de Investigaciones Sociológicas son un buen indicio de esto, pues la pregunta más relacionada con el tema, que indica ordinalmente los tres problemas más importantes existentes en España, ha recibido respuestas como estas entre mayo y octubre: "el paro", 80,3-77,5%; "la corrupción y el fraude", 50,8-40,1%; y los "de índole económica", 24,9-24%; en cuarto lugar figuran "los/las políticos/las en general, los partidos y la política", con 20-20,4% (Barómetros del CIS de marzo 2015, Estudio n. 3057, y noviembre 2015, Estudio n. 3118, pregunta 7).

³ Cf. José Juan Toharia, "El desplome de la política", *El País*, 17 agosto 2013. Por su parte, el *Informe sobre la democracia en España 2013* de la Fundación Alternativas señala que la insatisfacción popular con el funcionamiento de la democracia en España es 17 puntos mayor que la media europea, puntuando en la segunda y la tercera posición en el índice de mayor desconfianza hacia el Gobierno y el Parlamento.

⁴ Esa carencia agregativa no empaña el que, desde mi punto de vista, el 15M fuera una valiosa explosión de pasión política y deliberativa, pero sí explica que terminara diluyéndose como movimiento político continuado y efectivo, precisamente por haber adoptado como presupuesto esencial la resistencia a dotarse de estructuras institucionales. Que esa resistencia fuera el producto de una cierta concepción de raíz anarquista, y por tanto antipartidos, o de una aceptación realista sobre la transversalidad y heterogeneidad del propio movimiento para dejar a cada cual en libertad de actuar por sus propios cauces, o de ambas cosas en diversas proporciones, el caso es que su dilución tras unas semanas verificó casi punto por punto aquella algo áspera previsión de Maquiavelo, en el cap. 57 del libro I de los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, titulado "la plebe reunida es valiente, dispersa es débil". Allí se argumenta que si la multitud no saca "inmediatamente de sus propias filas un jefe que la guíe y la mantenga unida", "cuando los ánimos se han enfriado un poco, y cada uno se da cuenta de que tiene que volver a su casa, todos empiezan a dudar de sí mismos y a pensar en su salvación...". Dejando aparte remanentes limitados del 15M en formas locales o especializadas (como las plataformas antidesahucios), el jefe y guía ha terminado por surgir después en forma

La cuestión de la fortaleza de la democracia representativa a nivel global, una fortaleza nunca absoluta ni garantizada pero sí suficientemente sólida, merece un comentario. Un analista estadounidense, Joshua Kurlantzick, ha puesto en duda las perspectivas de la democracia en el mundo en un libro que ya desde su título hace referencia a una “retirada de la democracia” y al “declive mundial del gobierno representativo”⁵. Puede ser verdad que la gran ola democratizadora que se produjo en el mundo a partir de los años 70 y 90 haya comenzado a decaer algo en los últimos años en muchos países “en desarrollo” (esto es, en América Latina, África, Asia y Oriente Medio) y que se haya producido un deterioro y una desilusión con la democracia en distintos países occidentales⁶. Y a ello se podría añadir el preocupante fenómeno del crecimiento de una derecha más extrema, nacionalista y populista, en varios países europeos, entre los que de momento y afortunadamente no se encuentra España. Pero de ahí a concluir que la democracia representativa esté globalmente en retirada me parece que va un largo trecho. Como el mismo Kurlantzick reconoce, “si miramos toda la expansión de los siglos XX y XXI, e incluso períodos más amplios de la historia humana, el mundo aparece hoy como altamente democrático”⁷.

Por eso, junto a varias sombras conocidas (como el populismo de izquierda no decididamente antidemocrático de varios países latinoamericanos, la difícil evolución de las primaveras árabes y los retos del terrorismo islamista, los retrocesos de algunos países asiáticos o la inestabilidad política de buena parte del África subsahariana), no sólo muchos países siguen gozando de una razonable salud democrática sino que, a pesar de ciertos pesares, estructuras como la Unión Europea siguen teniendo ca-

de un partido político, Podemos, que, como digo en el texto, no se diferencia estructuralmente de los partidos tradicionales.

Un reciente y documentado estudio sobre el 15M, que recoge abundante bibliografía, es el de Rubén Díez García, “Las bases sociales de la indignación: una perspectiva agregada sobre los factores asociados a la participación ciudadana en el movimiento 15M”, *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, n. 238, abril 2015, pp. 41-84.

⁵ Joshua Kurlantzick, *Democracy in Retreat. The Revolt of the Middle Class and the Worldwide Decline of Representative Government*, New Haven-London, Yale University Press, 2013.

En una perspectiva histórica más amplia, y a propósito de que la democracia no está garantizada, son bien instructivos los siguientes libros, con sus distintos acentos: Azar Gat, *Victorious and Vulnerable. Why Democracy Won in the 20th Century and How It Is Still Imperiled*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2010, esp. pp. 15-16, 87-116 y 181-182; Daron Acemoglu y James A. Robinson, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty* [2012], trad. cast. de Marta García Madera, *Por qué fracasan los países. Los orígenes del poder, la prosperidad y la fuerza*, Barcelona, Deusto, 2012; Francis Fukuyama, *Political Order and Political Decay. From the Industrial Revolution to the Globalization Democracy*, Londres, Profile Books, 2014, esp. III y IV.

⁶ *Democracy in Retreat...* cit., esp. pp. 18-21.

⁷ *Democracy in Retreat...* cit., p. 27.

pacidad de mejora institucional y en todo caso, cuando menos, de suministrar alguna contención a eventuales procesos de grave degeneración democrática⁸.

En todo caso, España sufre su propia crisis por nuestra específica forma de organizar y practicar la democracia representativa, que podría y debería ser considerablemente reformada y reformulada para volver a legitimarla. Sin indicar quizá un peligro inmediato para el sistema democrático mismo, sí hay claros indicios de una severa deslegitimación de las instituciones democráticas, especialmente de los partidos políticos (identificados sobre todo con los partidos hegemónicos), que arrastra con ellos al parlamento y el gobierno, pero también de los tribunales: así, según datos del Centro de Investigaciones Sociológicas, la confianza en el sistema gobierno-oposición ha pasado de la banda del 60 al 45 por ciento entre 1997 y 2006, a la banda del 45 al 40 entre 2006 y 2009 para colocarse entre el 40 y el 30 por ciento en los últimos años⁹; esto lo confirman otra serie de encuestas de Metroscopia que entre 2012 y 2014 cifran entre el 84 y el 89 por ciento el porcentaje de quienes desaprueban la forma de desempeñar sus funciones de los partidos políticos, entre el 66 y el 81 por ciento del parlamento, entre el 73 y el 78 por ciento del gobierno y entre el 36 y el 68 por ciento de distintos jueces y tribunales¹⁰. Me parece impor-

⁸ En similar perspectiva, con un enfoque más general y con referencia a las distintas y ambiguas tendencias y transformaciones en curso en las democracias contemporáneas, es de gran interés el análisis de Philippe C. Smitter, “La democracia en crisis y en transición, pero no en declive”, *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, n. 238, abril 2015, pp. 3-15.

⁹ Cf. *Informe sobre la democracia en España 2012*, Fundación Alternativas, p. 66 (gráfico 6, con datos del CIS) (puede encontrarse en Internet). Por su parte, sobre que en España no hay “todavía” un rechazo contra la democracia, cf. el *Informe sobre la democracia en España 2014. Democracia sin política*, Fundación Alternativas, p. 29.

¹⁰ El cuadro siguiente recoge completos los anteriores datos, cuya fuente son cuatro Barómetros de Confianza Institucional realizados por Metroscopia (que pueden verse, el primero, en *El País*, 12 agosto 2012, p. 18; el segundo, <http://blogs.elpais.com/metroscopia/2013/01/cientificos-y-politicos-los-polos-extremos-de-la-confianza-ciudadana.html>; el tercero, en <http://blogs.elpais.com/metroscopia/2013/04/que-esta-en-crisis-y-que-esta-manteniendo-a-espa%C3%B1a.html>; el último me ha sido amablemente facilitado por Metroscopia en un archivo de Word).

	<i>Partidos políticos</i>	<i>Parlamento</i>	<i>Gobierno</i>	<i>Tribunales de justicia</i>	<i>Tribunal Supremo</i>	<i>Tribunal Constitucional</i>	<i>Jueces</i>
julio 2012	88 / 9	81 / 16		60 / 36	68 / 27	65 / 29	50 / 44
dicie. 2012	89 / 10	81 / 16	74 / 20	49 / 45	43 / 45	49 / 39	41 / 53
marzo 2013	91 / 7	73 / 18	78 / 19	41 / 53	38 / 51	45 / 45	36 / 58
julio 2014	84 / 12	66 / 29	73 / 24	65 / 31	54 / 34	59 / 30	52 / 41
	<i>Desaprueba / Aprueba</i>						

Otro reciente estudio de noviembre de 2015, también de Metroscopia (“Barómetro Externo de la Abogacía”), confirma lo anterior a propósito del funcionamiento de la Administración de Justicia, que ve “mal” un 53%, “bien” un 32% y “regular” un 13% (cf. *El País*, 26 nov 2015, p. 30).

tante insistir en que estos datos están lejos de suponer una deslegitimación indiscriminada del sistema democrático mismo¹¹, que sigue siendo alto, si bien otro estudio de abril de 2013 ha situado su consideración como el mejor sistema posible en un 61 por ciento, con una considerable caída de 24 puntos desde el 85 por ciento de diciembre de 2009¹².

De las dos crisis políticas que nos afectan, podría considerarse a la territorial como detonante y, a la vez, como oportunidad. El llamado “desafío” catalán podrá amainar en más o menos tiempo pero no se va a disolver en la nada y de una u otra forma, sea tras una ley de claridad o tras una reforma constitucional, será ineludible hacer un referéndum que sirva de cauce a la reclamación de un “derecho a decidir” de una parte tan considerable de la población de esa comunidad autónoma y de su representación parlamentaria. La ilusión que parece alentar tras una buena parte del independentismo catalán de una completa *renovatio ab imis*, en buena parte ilusoria, tal vez pueda ser encauzada y reconducida hacia una regeneración sensata y generalizada para el conjunto de España por la vía de la reforma constitucional.

Pero aquí voy a centrarme sobre todo en los aspectos institucionales de la crisis, aunque solo en el primero de los dos distintos epígrafes en que podrían tratarse en abstracto, relativos a los dos términos de la idea de democracia representativa: uno, en el que me centraré, relativo al adjetivo “representativa”, y el otro, al sustantivo “democracia”. Uno y otro epígrafe pueden relacionarse respectivamente con los dos lemas del movimiento del 15M –“No nos representan” y “Democracia real ya”–, que planteó diversas exigencias que, más allá de ocasionales extravagancias, han recibido justo impacto popular¹³ y sobre las que siem-

¹¹ Incluyendo la legitimidad del sistema de partidos: en este aspecto, aun descontando el sesgo positivo implícito en la pregunta del sondeo, es significativo que a la pregunta: “¿En su opinión, y en conjunto, los partidos políticos españoles...?”, un 90% responda que “Deberían introducir cambios profundos en su forma de funcionar para prestar más atención a lo que piensa la gente como usted”, un 7% que “Aunque necesitan algunos cambios que les acerquen más a la gente, los partidos están bien como están, en líneas generales” y, sobre todo, que solo un 3% opte por el “No sabe o no contesta” (Metroscopia, Encuesta sobre la clase política, 4 septiembre 2012, en <http://blogs.elpais.com/metroscopia/2012/09/los-espaa%C3%B1oles-y-las-instituciones-1-la-clase-politica.html>).

¹² Cf. Belén Barreiro, “Consensos rotos”, *El País*, 22 abril 2013 (la homogeneidad de estos datos debe verse con cautela porque se obtienen por instituciones diferentes: el de 2009 de un estudio del Centro de Investigaciones Sociológicas y el de abril de 2013 del ObSERvatorio de MyWord para la cadena SER).

¹³ En el documento de síntesis y referencia del 15M, aprobado el 20 de mayo de 2011 (en http://wiki.15m.cc/w/images/5/52/Propuestas_movimiento_15M.pdf), junto a aceptables propuestas electorales, fiscales, sobre derechos sociales, de recuperación de la memoria histórica, de transparencia de las cuentas de los partidos, de separación entre Estado e Iglesia católica y entre los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, de endurecimiento de los controles financieros, etc., también se contenían medidas en mi opinión discutibles por demagógicas —como abolir

pre es necesario seguir reflexionando y debatiendo¹⁴. En todo caso, aquí me fijaré únicamente en la cuestión de las reformas internas y sustanciales que son necesarias para regenerar nuestro sistema representativo, lo que afecta sobre todo al funcionamiento de los partidos y las instituciones, dejando a un lado la cuestión de las posibles y más o menos nuevas formas de control y participación ciudadana relacionadas con la democracia directa que podrían y seguramente deberían ampliar y complementar los mecanismos representativos.

La crisis de representatividad de nuestro sistema político tiene su núcleo duro, a mi modo de ver, en el modo de operar los partidos hegemónicos, y a fin de cuentas de sus cúpulas, que han conseguido una desmesurada acumulación de poder en la esfera política institucional. Los hasta ahora dos principales partidos de ámbito estatal (y en parte también, aunque en distinta y descendente contribución, los partidos nacionalistas hegemónicos en Cataluña y el País Vasco), han colonizado el Estado hasta el punto de ser mucho más Estado que sociedad civil. Son estatales, en el sentido de estar plenamente estatizados tanto en cuanto actores, al ocupar buena parte del conjunto de toda la esfera institucional, incluso más allá de la estrictamente parlamentaria y gubernamental, como en cuanto receptores de fondos, sea a través de su financiación regular, básicamente procedente de los presupuestos del Estado, sea también en la irregular, ligada directa o indirectamente tanto a comisiones por contratos y licencias de bienes y servicios acordados en nombre del Estado como al intercambio de favores e influencias con los grandes sectores económicos financiero, energético, de obras públicas, etc.¹⁵

los “sueldos vitalicios” de la clase política, dar carácter vinculante a los programas políticos, cerrar centrales nucleares y promover energías renovables y gratuitas, recuperar empresas públicas privatizadas y nacionalizar bancos rescatados, reducir gasto militar o cerrar las fábricas de armas— y afirmaciones poco cualificadas o ingenuas, como las apelaciones a la democracia participativa y directa, al acceso popular a los medios de comunicación o a la reducción del poder del FMI y del BCE (por no hablar del *totum revolutum* del punto 3, que proponía abolir el Plan Bolonia, la Ley Sinde y la Ley de Extranjería). Pero en su conjunto, salvados esos excesos y como punto de partida provocativo para el debate, se trata de un documento que bien merece contar con la simpatía de los ciudadanos insatisfechos con el funcionamiento de nuestro sistema político.

¹⁴ Pueden verse algunas ideas sobre ello en Douglas A. Chalmers, *Reforming Democracies. Six Facts about Politics that Demand a New Agenda*, Nueva York etc., Columbia University Press, 2013, esp. pp. 128ss.

¹⁵ Un análisis excelente sobre ello es el libro póstumo de Javier Pradera, *Corrupción y política. Los costes de la democracia* (Estudio introductorio de F. Vallespín, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2014), que, escrito en 1996, se puede leer, no sin una cansina sensación de *dejà vu*, como una ilustración anticipada de lo ocurrido en los años sucesivos. Puede encontrarse otro buen análisis en la primera parte del libro del colectivo “Politikon”, *La urna rota. La crisis política e institucional del modelo español*, Madrid, Debate, 5ª ed., 2015, especialmente caps. 3 y 5.

En lo que afecta al diseño institucional, la colonización del sistema estatal por parte de los partidos hasta ahora hegemónicos, tiene dos manifestaciones clamorosas no sin alguna relación entre sí. Ante todo, en lo que se refiere a la clásica división de poderes, el partido ganador y su cúpula tienden a dominar el gobierno y el parlamento, que retiene una muy reducida capacidad de control de aquél, y adquiere la prioridad en el reparto con el partido hegemónico en la oposición de una fuerte influencia en el poder judicial mediante el control indirecto de los nombramientos de los tribunales más importantes, lo que ha acentuado la nunca del todo evitable politización de la Administración de Justicia, especialmente en su cúpula, que en términos de salud democrática es el peor contrapunto frente al fenómeno de la judicialización de la política extendida al socaire de la corrupción. Nuestro bipartidismo imperfecto, desde luego, carece de incentivos para un funcionamiento operativo del parlamento, que aparte de las funciones más bien formales de nombrar al presidente del Gobierno y de perfilar y aprobar las leyes que le envía el Gobierno, debería ejercer de forma menos pobre y ritual la función sustantiva de mantener vivo el debate entre gobierno y oposición.

La segunda manifestación es la gravitación de los organismos reguladores y de control en torno al predominio de los partidos hegemónicos, con algún premio de consolación a los dos partidos nacionalistas, una gravitación mantenida en muchos casos al ritmo del turno del partido en el gobierno. Aunque cada uno de esos organismos tiene sus rasgos diferenciales, todos ellos proclaman como pretensión esencial la independencia e imparcialidad de sus miembros y funciones, pero cualquier lector habitual de prensa sabe que incluso los que se suponen de carácter más técnico, del Banco de España al Tribunal de Cuentas o de la Comisión Nacional del Mercado de Valores a la más reciente Comisión Nacional de los Mercados y la Competencia¹⁶, tienden a estar muy marcados e influidos por quienes los nombran.

Pero el valor de la independencia y la imparcialidad, que ha vivido tiempos mejores en algunos momentos de nuestra democracia, ha terminado por degenerar intensamente en los tres organismos de control con alcance más directamente político: el Consejo de Administración de RTVE, que en la etapa de Rodríguez Zapatero se había encaminado en la legalidad y en la práctica hacia formas similares a las británicas, ha sido objeto de una reforma legal en la siguiente legislatura del Partido Popular con objeto de permitir el nombramiento de sus miembros, incluido el Presidente, por una simple mayoría parlamenta-

¹⁶ La CNMC agrupa desde 2013 a las seis siguientes: Comisión Nacional de la Competencia, Comisión Nacional de Energía, Comisión del Mercado de las Telecomunicaciones, Comisión Nacional del Sector Postal, Consejo Estatal de Medios Audiovisuales y Comité de Regulación Ferroviaria y Aeroportuaria

ria¹⁷; el Consejo General del Poder Judicial, que tras cinco modelos a cual más mediocre en su ejecución, sigue contando con miembros que no han logrado desprenderse de la inaceptable práctica de obedecer la directriz del partido gobernante a la hora de elegir a su propio Presidente, que también lo es del Tribunal Supremo, a lo que se añade un severo descrédito tanto en la opinión pública como entre la mayoría de la magistratura, que ha desertado de participar en la propuesta de algunos de sus vocales; y, en fin, el Tribunal Constitucional, que ha ido perdiendo paulatinamente la *auctoritas* de sus primeras ediciones, en buena parte por haber sufrido nombramientos harto dudosos, y en algún caso inexplicables sin paliativos, pero también por la evidente merma del brío jurídicopolítico y el vigor argumentativo que tuvo su época inaugural. En suma, el bipartidismo básico de nuestro sistema ha degenerado en un mecanismo de reparto por lotes con un resultado marcado por —si se me perdona la palabra— la “partidización” de los organismos de control. Frente a ello, hay que ser conscientes de que aunque puedan pensarse mecanismos legales más apropiados que los actuales (algunos de los cuales, como la exclusión del nombramiento por tercios del TC, exigirían una reforma constitucional¹⁸), aquí subsiste un pro-

¹⁷ Véase el artículo 11 de la Ley 17/2006, de 5 de junio, de la radio y la televisión de titularidad estatal, cuya exigencia de mayoría de dos tercios fue eliminada y sustituida por la mayoría absoluta “transcurridas veinticuatro desde la primera votación” por Real Decreto-Ley 15/2012, de 20 de abril.

No me resisto a dar cuenta aquí de una anécdota, poco advertida pero reveladora, ocurrida en la comparencia ante el Congreso de los Diputados de José Antonio Sánchez, en octubre de 2014, justo antes de su nombramiento como Director de RTVE con los solos votos del Partido Popular. En su comparencia, Sánchez dijo que hacía propio el modelo de televisión de las citadas leyes por estar basado en “las más elementales normas de un medio de comunicación público, como es el pluralismo y como es la objetividad *y tal...*”: aunque la coletilla subrayada, subliminal pero elocuentemente expresiva de la relevancia otorgada por el compareciente a tales principios, se eliminó de la transcripción del *Diario de sesiones* —cf. *Comisiones*, núm. 657, 8 de octubre de 2014, p. 9—, puede oírse perfectamente en el corte del telediario correspondiente, que es accesible en https://dl.dropboxusercontent.com/u/18635727/TD_Sanchez.avi.

¹⁸ Así, dicho como una muestra más de los vicios consolidados de nuestro sistema, la regla del art. 159 de la Constitución, que dice que los magistrados de nuestro TC “serán designados por un período de nueve años y se renovarán por terceras partes cada tres”, ha sido afectada —en mi opinión, de manera inconstitucional— mediante la reforma de la Ley Orgánica del TC 8/2010, que ha añadido un nuevo apartado al art. 16: “5. Las vacantes producidas por causas distintas a la de la expiración del periodo para el que se hicieron los nombramientos serán cubiertas con arreglo al mismo procedimiento utilizado para la designación del Magistrado que hubiese causado vacante y por el tiempo que a éste restase. Si hubiese retraso en la renovación por tercios de los Magistrados, a los nuevos que fuesen designados se les restará del mandato el tiempo de retraso en la renovación” (donde se viola doblemente el precepto constitucional, por convalidar el retraso en cumplir el mandato de renovación cada tres años y por reducir el mandato de designación por nueve años). Ciertamente, también habría sido inconstitucional la opción alternativa de haber mantenido la designación por nueve años dejando vacantes las plazas no cubiertas expirado ese plazo, aun a costa de desbaratar el mandato de renovación por tercios cada tres años; sin embargo es fá-

blema de malas prácticas, ya casi tradiciones, que reclama un cambio tan imprescindible como bien difícil de instrumentar.

A la anterior rigidez de los partidos en su comportamiento hacia fuera contribuye de manera muy principal su propia rigidez interna, de la que son manifestaciones graves su estructura jerárquica y sus prácticas de cooptación conforme a la lealtad, que se suma a otros mecanismos de selección negativa que incentivan la profesionalización de los cuadros y dificultan su renovación. En el ámbito parlamentario, la disciplina de voto como regla dominante y respaldada por sanciones internas es una manifestación muy clara de que la exclusión del mandato imperativo establecida en el art. 67.2 de la Constitución se interpreta de hecho de manera muy restrictiva y, creo, indebida. Tal exclusión parece interpretarse solo en referencia exclusiva a una hipotética relación entre elector y parlamentario que estableciera la revocabilidad de este por su distrito, cuando podría y debería interpretarse, en sentido amplio, como la garantía de que el diputado o senador ejercerá su labor conforme a su mejor saber y entender, llegado el caso incluso contra el criterio del partido¹⁹.

TRATAMIENTO

Para resumir el anterior diagnóstico, se podría afirmar que estamos ante una enfermedad grave, y en parte cronificada, aunque de momento no mortal. Seguramente, los principales elementos estructurales de nuestro sistema constitucional no están mortalmente dañados y permiten que siga funcionando: los derechos básicos y, dentro de ellos, los de participación democrática como medio de renovación de los representantes políticos son elementos esenciales de nuestro sistema que parecen legitimados y salvaguardados al menos en lo esencial. Y una aceptable legiti-

cilmente inteligible que esta solución no se adoptara porque, a diferencia de la viciosa práctica que se ha venido a convalidar, esta otra opción haría limitar las tentaciones de bloqueo de los dos partidos que tienen la mayoría necesaria para negociar los lotes que corresponde nombrar al parlamento. Si en este asunto ninguna reforma podía salvar el flagrante incumplimiento de la Constitución en que conocida y repetidamente han incurrido las cámaras parlamentarias, se terminó por elegir la peor opción (sobre ello, remito al atinado comentario de Víctor Ferreres, “El problema de Tomás y Valiente”, en Ernesto Garzón Valdés y otros, *Homenaje a Francisco Tomás y Valiente*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2012, p. 153 y nota 6).

¹⁹ Para un completo análisis jurídico-constitucional, remito a Carlos Ortega Santiago, *El mandato representativo de los diputados y senadores (La prohibición de mandato imperativo frente a la disciplina de partido)*, Madrid, Congreso de los Diputados, 2005, esp. pp. 105-134. Cf. también Miguel Presno, “Fatiga del parlamentarismo y algunas propuestas para revitalizarlo”, en Cesare Pinelli y Miguel Presno, *Crisis de la representación y nuevas vías de participación política*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2014, pp. 98-106.

mación tienen tanto la Corona, en buena parte recuperada gracias a una abdicación a tiempo y a una apertura a la transparencia en la que cabe profundizar, como el aparato administrativo, que a pesar de la indebida politización en sus cúspides goza de un buen prestigio por su profesionalidad y honestidad (aunque en bastante mayor medida el seleccionado a nivel estatal que en el autonómico y local)²⁰. Pero, como hemos visto, además de la deficiente ejecución de los partidos y el parlamento, también la esfera judicial adolece de un severa deslegitimación, y con cierta justificación dada su mejorable independencia en los órganos más altos y, en general, la combinación del endémico retraso en resolver²¹ con la excesiva incertidumbre de muchas de las resoluciones, lo que indica un rendimiento defectuoso de nuestro Estado de Derecho²². Y si en conjunto el sistema no goza de buena salud en esos puntos, el tratamiento necesario debe dirigirse, por un lado, a una regeneración en la esfera de los partidos y de la representación política y, por otro lado, a una revisión y reparación de los mecanismos que garantizan la división de poderes y el imperio de la ley.

El deterioro de nuestro sistema político podría intentar enmendarse con algunas reformas jurídicas serias, sin excluir las constitucionales, salvo que queramos arriesgarnos a una degeneración que termine por descomponerlo y desmoronarlo abruptamente. Santiago Muñoz Machado ha recordado que “históricamente España no suele reformar las constituciones, las cambia radicalmente. Aguantamos hasta que el edificio se derrumba”²³. Pero no se trata de una maldición bíblica que no podamos conjurar, aunque para ello se requiera, además de inteligencia política, una cierta fortuna. Aquí se asume una convicción reformista que considera a la Constitución del 78 en sí misma no

²⁰ Esa es la razón por la que se puede afirmar que la corrupción en España no es “sistémica” (cf. el *Informe sobre la democracia en España, 2014...* cit., pp. 165ss., que también reconoce el hecho de la politización de los altos cargos de la Administración: p. 184).

²¹ La Ley 41/2015, ya en vigor, ha modificado el art. 324 de la Ley de Enjuiciamiento Criminal pretendiendo, según su título, “la agilización de la justicia penal” pero mediante la imposición de agobiantes y perentorios plazos legales para que los jueces concluyan los procesos, plazos sólo excepcionalmente ampliables a instancia del Ministerio Fiscal o, en algún caso, de las partes personadas: aparte de que meter más prisa a quien renquea no parece que sea el mejor modo de que vaya más rápido, el resultado esperable de tal reforma es el empeoramiento de la calidad de la instrucción y, en casos especialmente complejos como son los de corrupción económico-política, el fracaso del reproche penal.

²² A modo de ejemplificación, remito a mi estudio “Vigilantes y vigilados: prevaricación judicial y normas sin sanción (a propósito de un caso)”, *Jueces para la democracia. Información y debate*, n. 81, noviembre 2014, pp. 97-125, donde se indica bibliografía relevante sobre el tema (en <https://dl.dropboxusercontent.com/u/18635727/Prevaricacion%20JplD%2081-nov2014.pdf>).

²³ Cit. en Tereixa Constenla, “Reformas para todos”, *El País*, 6 noviembre 2013.

como un problema sino como un instrumento útil que merece ser preservado en lo fundamental como marco común aceptable por las principales ideologías políticas²⁴. El reformismo se sitúa entre dos extremos: el del inmovilismo suicida que olvida la sensata reflexión de aquel conservador inteligente que fue Edmund Burke, para quien “Un Estado sin medios para hacer algún cambio carece también de medios para conservarse”²⁵, y el de la ilusoria tentación de una constitución de parte que aliente el riesgo cainita de volver a las andadas, bien conocidas en la historia de España. Frente al primero, el deterioro institucional de nuestro sistema de partidos, junto a las tensiones nacionalistas y al emergente republicanismo antimonárquico, parecen exigir hoy una renovación del pacto que se fraguó en la transición, y hacerlo mediante una reforma constitucional amplia puede ser oportuno además para adaptar algunas instituciones, mecanismos y formulaciones que casi cuarenta años después merecen una reconsideración. Y frente a la segunda, se debe preguntar si con un “verdadero proceso constituyente” se arreglarían mejor que con oportunas reformas las instituciones que hoy funcionan peor, como los partidos o la Administración de Justicia y, sobre todo, se conseguiría introducir nuevas y mejores formas en la cultura y las prácticas políticas, incluidos en todo ello los comportamientos de los ciudadanos.

Si tuviéramos que ser muy estrictos, los cambios constitucionales rigurosamente imprescindibles parecerían localizados y limitables sobre todo a dos puntos: la cuestión territorial (y, con ella la composición y funciones de nuestro actualmente inútil Senado) y la revisión del sistema electoral del Congreso de los Diputados en un sentido más proporcional. Sin embargo, al igual que en una vivienda en la que solo es necesario renovar la cocina y los baños se suele aprovechar para retocar aquí y allá y, con el argumento de “ya que...”, se termina haciendo una reforma general, también en el caso de nuestra Constitución se puede encontrar una profusión de puntos concretos que sería bien razonable que un proceso de reforma debiera afrontar. Así lo ha visto un reciente informe originado en un seminario dirigido por Javier García Roca en el que, además de las dos reformas esenciales indicadas, se pro-

²⁴ Sobre el significado, la necesidad y la forma reposada y consensuada como se debería afrontar la reforma constitucional, comparto las meditadas consideraciones de Alberto López Basaguren, “Sobre la reforma de la Constitución. Una visión de conjunto”, *Gaceta sindical: reflexión y debate*, n. 23 (“Por una reforma constitucional”), 2014, pp. 79-88 (el número puede encontrarse en Internet, en http://www.ccoo.es/cscoco/Informacion:Publicaciones:Periodicas:Gaceta_Sindical:103—Gaceta_Sindical._Reflexion_y_Debate).

²⁵ *Reflections on the French Revolution*, introd. de A. J. Grieve, Londres, J. M. Dent & Sons LTD, 1910, pp. 19-20.

pone un amplio elenco²⁶: cláusula europea, regulación del indulto, sucesión en la Corona por primogenitura, modo de elección del TC, simplificación y flexibilización del procedimiento de reforma constitucional, levantamiento de la desconfianza sobre referendos e iniciativa legislativa popular, limitación del abuso de los decretos-leyes, elevación de la protección de los derechos al matrimonio, incluido el del mismo sexo, a la propiedad privada y a la salud, etc. Pero más allá de estas propuestas técnicas, que a fin de cuentas deben ser deliberadas en el ámbito de la política, lo que me interesa destacar aquí es que resulta perfectamente razonable contar con una cierta ampliación del ámbito de la reforma constitucional, afrontándola a fin de cuentas como “revisión total” por el procedimiento especialmente reforzado del artículo 168 de la Constitución (que exige mayoría de dos tercios de cada Cámara tanto para la aprobación del principio como para el nuevo texto tras la convocatoria de nuevas Cortes).

Dejando aparte de nuevo la cuestión territorial, no estará de más mencionar que la reforma del sistema electoral, sin ser la panacea que nos pueda librar de todos los males presentes, podría ser un incentivo externo para reducir la rigidez interna de los partidos y beneficiar la calidad de los responsables políticos. En el actual debate público las opciones oscilan entre retoques de limitado alcance, como el desbloqueo de las listas para el Congreso de los Diputados²⁷, o introducir cambios más radicales, sea mediante un reparto por distritos uninominales o mediante un sistema propiamente proporcional, que para ser estricto exigiría un distrito único aunque también admitiría variantes más moderadas. Hay, sin duda, razones sólidas de carácter democrático, ligadas a la igualdad del peso del voto, para avalar un sistema estrictamente proporcional²⁸, que, sin

²⁶ Javier García Roca (ed.), *Pautas para una reforma constitucional. Informe para el debate*, Pamplona, Thomson Reuters-Aranzadi, 2014.

Estas propuestas incluyen o afectan a los cuatro puntos del Informe que el Consejo de Estado aprobó en febrero de 2006 en respuesta a una consulta del Gobierno de Rodríguez Zapatero: supresión de la preferencia del varón en la sucesión al trono, recepción del proceso de construcción europea, inclusión de la denominación de las Comunidades Autónomas y reforma del Senado (el informe, de refinada calidad, profundiza y detalla mucho más allá de lo que podrían sugerir los meros enunciados anteriores).

²⁷ Aunque usualmente se habla de listas abiertas, lo que casi siempre se propone es solo desbloquearlas, de modo que la lista del partido o agrupación electoral elegida por el votante pueda ser internamente ordenada por él (a su vez de forma más o menos libre, según se permita alterar o no al cabeza de lista). Las listas abiertas, en cambio, permitirían combinar distintas candidaturas.

²⁸ Para una excelente defensa de tal sistema, con una paralela crítica al actual, remito a Jorge Urdániz, *Veinte destellos de ilustración electoral (y una página web desesperada)*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2014.

Nuestro sistema electoral se caracteriza por su escaso respeto a la proporcionalidad electoral y a la igualdad de voto, debido esencialmente a la consagración constitucional de las provincias

embargo, no deja de tener riesgos, en parte porque los buenos principios no siempre garantizan buenos resultados cuando el diablo entra en los detalles de su aplicación, y en parte porque la necesidad de coaliciones que tal sistema exige en una cultura política mayoritarista como la nuestra puede dar lugar a cierta inestabilidad en los gobiernos o, alternatively, facilitar el incumplimiento de los programas electorales. Pero el rendimiento del actual sistema en este último campo tampoco ha sido nada brillante y el riesgo de inestabilidad, que no es inevitable, podría ser un precio razonable frente a la autocomplacencia y los excesos de nuestro bipartidismo. En todo caso, una lección aprendida estos años podría ser que la reforma constitucional más necesaria en este punto debería consistir en desconstitucionalizar el sistema electoral, de modo que, dejando a salvo los principios y criterios más generales, en adelante se pueda ir corrigiendo en sus posibles errores mediante simples cambios legales²⁹.

Una reforma constitucional, por necesaria o aconsejable que sea, puede no ser suficiente para la regeneración del sistema, siendo también tanto o más pertinentes algunas reformas legales. En nuestro caso, por indicar los capítulos fundamentales de un programa de reformas legales, el primero y más general y transversal, porque afecta a todas las instituciones, de la Corona al Parlamento y al Poder Judicial, se refiere a la transparencia, donde no parece que la reciente ley, tal largamente esperada, sea capaz de suscitar entusiasmos democráticos,

como distritos: en las numerosas provincias en las que se eligen seis o menos diputados el reparto de los restos tiende a beneficiar a los dos partidos más votados y, salvo en el caso de los partidos nacionalistas, perjudica severamente a los terceros partidos de implantación nacional, que suelen verse postergados por razones de voto útil ante las escasas posibilidades (así, en las elecciones de 2011, del total de 52 distritos, incluidos Ceuta y Melilla, 35 elegían seis o menos diputados; en todos ellos tuvieron representación únicamente el PP y el PSOE, salvo en las tres provincias vascas, en Navarra y en Girona, Tarragona y Lleida, que colocaron algunos diputados nacionalistas). Por ejemplificar la desigualdad en los casos extremos, la relación entre electores y escaños en las elecciones de 2011 al Congreso de los Diputados da al voto del elector de Soria un valor 3,3 veces superior al del madrileño.

²⁹ Naturalmente, una reforma electoral que vaya más allá de la cosmética se enfrenta a dos obstáculos combinados que hoy por hoy se dirían insuperables: la necesidad de cambiar la Constitución en relación con los distritos provinciales y el interés común de los dos grandes partidos por mantener el *statu quo*. En realidad, los dos obstáculos se combinan porque con una estructura parlamentaria básicamente bipartidista cualquier reforma constitucional exige el concurso de esos dos partidos, bastando el veto de uno de ellos para bloquearla. Solo un severo cambio del mapa electoral podría facilitar que se pactara como decisiva la reforma electoral. En todo caso, no quiero ocultar que un riesgo añadido de la introducción de un sistema proporcional es la previsible llegada al parlamento de un partido de extrema derecha, lo que por ahora ha resultado más o menos contenido en el voto recibido por el PP.

Sobre varios de los aspectos y problemas de la reforma electoral pendiente es muy útil Paloma Biglino, “Reforma de la Constitución y reforma del sistema electoral”, en *Gaceta sindical: reflexión y debate*, n. 23 cit. (como en nota 26), pp. 289-304.

y no ya solo en su limitado ámbito y en su lenta y pobre aplicación, sino incluso en su propia concepción, como lo indica que en un ranking relativo a las medidas sobre el papel realizado por dos ONG internacionales de derechos humanos, la ley española ocupe el lugar 64 entre las 99 leyes hoy existentes³⁰. En un próximo período debería abordarse la reforma de tal ley de una manera más transversal, rigurosa y ambiciosa.

En el ámbito parlamentario nuestro peculiar bipartidismo ha logrado mantener un equilibrio perverso por el que nunca ha sido posible una reforma de los reglamentos de funcionamiento que pudiera desfavorecer a uno de los dos partidos en cada momento en el gobierno, quizá porque sucesiva y repetidamente son incapaces de verse a sí mismos fuera de él. Sin embargo, un futuro parlamento más pluripartidista podría y debería replantearse cuando menos la reforma de dos puntos: por un lado, la rigidez del procedimiento de las preguntas previamente enviadas para facilitar debates más vivos y espontáneos y, por otro lado, los procedimientos de audiencia (especialmente en comisiones de investigación y en el proceso legislativo), que siguiendo el modelo alemán debería ser posible activar a instancias de una minoría sin admitir el bloqueo por la mayoría³¹. Como estrambote, si además se añadiera algún mecanismo operativo y sistemático capaz de filtrar y asesorar en materia de técnica legislativa, tal vez podría producirse una sensible mejora en el acusado déficit de calidad de la principal función del parlamento.

En cuanto al ámbito de la Administración³², junto a la resolución constitucional de los problemas de reparto de competencias entre Estado y Comuni-

³⁰ Cf. http://politica.elpais.com/politica/2014/12/09/actualidad/1418158222_717997.html; para un análisis de prensa bien informado sobre la ley, puede verse el artículo de Jesús Ceberio, “Derecho a saber”, *El País*, 9 diciembre 2014 (en http://politica.elpais.com/politica/2014/12/09/actualidad/1418151258_186770.html); y para algunas críticas relevantes, con referencia a alguna bibliografía, vid. Joan Ridaó Martín, “La crisis de legitimidad de la democracia representativa en España: aventurando algunas soluciones”, *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, n. 48, noviembre 2014, pp. 20-21.

³¹ Cf. Miguel Presno, “Fatiga del parlamentarismo...” cit., pp. 86-97.

³² Sobre el tema, vid. Ramón Martín Mateo, *La gallina de los huevos de cemento*, Thompson-Civitas, Cizur Menor, 2007, cap. 7º y pp. 261-264; Alejandro Nieto, *El desgobierno de lo público*, Barcelona, Ariel, 2008, esp. caps. 5-8; Francisco Sosa Wagner y Mercedes Fuertes, *Bancarrota del Estado y Europa como contexto*, Marcial Pons, Barcelona, 2011, pp. 85ss; y Sociedad de Estudios de Derecho Administrativo, “La urgente reforma del sector público”, en *El Cronista del siglo XXI*, n. 31, octubre 2012, pp. 26-29 y esp. el § V (informe elaborado por los miembros fundadores de la Sociedad: José M. Baño, J. Esteve Pardo, G. Fernández Farreres, M. Rebollo y J. Tornos).

Para una vívida descripción del proceso de deterioro de los controles administrativos en el nivel local desde poco después de la transición, con referencia a la alta responsabilidad del PSOE, véase Antonio Muñoz Molina, *Todo lo que era sólido*, Barcelona, Seix Barral, 2013, §§ 17ss.

dades Autónomas para evitar en lo posible tanto conflictos como duplicidades (que también debería incluir una severa revisión de la multiplicación imitativa de organismos de control y similares en el nivel autonómico), hay al menos dos puntos dolientes bien conocidos que merecen reformas legales: de un lado, profundizar la profesionalización de nuestro organigrama administrativo, siguiendo el modelo del *civil service* británico, lo que implicaría reforzar las exigencias de mérito en la selección y promoción, reservar los altos cargos a funcionarios, reducir el número de asesores en todos los niveles, y especialmente en el autonómico y local, etc.³³; y, de otro lado, garantizar y reforzar la neutralidad e independencia de interventores y secretarios de la administración local³⁴, así como mejorar el control sobre el gasto público en el ámbito municipal, especialmente mediante el debido rigor en la normativa sustantiva en materias urbanísticas y de contratación pública. Y si aquí puedo añadir otro estrambote, un impulso regenerador de nuestro sistema político, incluso por razones económicas, habría de plantear una reforma territorial a propósito de la dimensión y la organización de municipios y provincias³⁵.

Las reformas legales que el Poder Judicial necesita para su agilización, su desatascamiento, su mayor conexión con la sociedad y su adecuada responsabilidad son profundas y deberían ser objeto de un amplio y bien documentado debate, no solo político sino también técnico. Como propuestas indicativas para ese debate, sugiero cinco campos de actuación³⁶: (a) en lo relativo a la *forma-*

³³ Cf. *Informe sobre la democracia en España 2014...* cit. p. 185; así como *La urna rota...* cit., cap. 3.

³⁴ Para ello, se debe revisar rigurosamente la reciente Ley 27/2013, de 27 de diciembre, de racionalización y sostenibilidad de la Administración Local, que ha modificado la Ley 7/1985, de 2 de abril, reguladora de las Bases del Régimen Local en lo que se refiere a interventores y secretarios de la administración local (arts. 92 y 92bis de la última ley citada).

³⁵ Cf. sobre este tema Sosa Wagner y Fuertes, *Bancarrota del Estado...* cit., pp. 113-117, que argumentan contra la supresión de las diputaciones, aunque el punto es muy debatible. En todo caso, las dificultades de una reforma en profundidad en estas materias son no solo políticas, de alimentación de las clientelas partidarias, sino también jurídicas, pues mientras la planta de municipios es competencia de las CC. AA. según el art. 148.1.2º de la Constitución (y así lo consagra el art. 13 de la citada Ley 27/2013, como antes lo hacía la Ley 7/1985, reguladora de las Bases del Régimen Local), la organización provincial está constitucionalizada en el art. 141.2 de la Constitución, que dice: “El gobierno y la administración autónoma de las provincias estarán encomendados a Diputaciones u otras Corporaciones de carácter representativo”. Como se puede ver, sensatas reformas constitucionales se multiplican a poco que se profundiza en cualquier tema.

³⁶ Reproduzco en adelante la sustancia de un escrito publicado en un debate del diario digital *El Público* el 24 de marzo de 2015, que fue suscrito también por un buen número de compañeros de la Facultad de Derecho de la UAM y que, bajo el título (distinto al indicado por mí) de “Una idea feliz”, puede verse en <http://www.espacio-publico.com/la-justicia-hay-que-reinventarla#comment-4656>.

ción, ha de revisarse el modo general de acceso a la judicatura mediante la preparación memorística de un temario, dando un mayor protagonismo decisivo a la escuela judicial, revisando algunos aspectos de la carrera judicial, por ejemplo para considerar la posibilidad de crear un nutrido cuerpo de jueces de primer grado en asuntos civiles, laborales y, quizá administrativos; (b) en cuanto a la *organización*, siguen siendo retos pendientes el aumento de las dotaciones de plantilla, la actualización de los medios materiales, la mejora de la gestión judicial y de la atención al público, la modernización de las citaciones, la reflexión sobre la necesidad de los procuradores, etc.; (c) sobre *los procedimientos*, ha de intentarse un mejor equilibrio entre las garantías y la agilidad de las respuestas judiciales racionalizando los trámites y plazos, pero además, y sobre todo —en aras de la seguridad jurídica, la igualdad ante la ley, la imparcialidad, todo ello con efectos en la reducción de la sobrecarga judicial— sería necesario seguir girando hacia un sistema de precedentes, tanto verticales, con la posibilidad flexibilizadora de presentar cuestiones prejudiciales, como horizontales, estableciendo mecanismos operativos para la unificación de doctrina³⁷; junto a ello, y en los contenidos, debería regularse un amparo adecuado frente a violaciones de derechos fundamentales, hoy deplorablemente resuelto, frente a violaciones judiciales, por un incidente de nulidad ante el mismo órgano que tiende a ser inútil, y un recurso de amparo que no se admite más que en casos excepcionadísimos y no protege suficientemente; (d) en cuanto *al control* de los integrantes de la administración de justicia, la promoción y la selección de los magistrados de los tribunales más importantes debe mejorar los criterios de calidad objetivos y razonados³⁸, así como el órgano de promoción, inspección y responsabilidad disciplinaria, el Consejo General del Poder Judicial, necesita una profunda revisión en su forma de elección para su legitimación (por de pronto, mientras el Presidente del órgano, y del Tribunal Supremo, lo elija de hecho el Presidente del Gobierno, nada habrá cambiado); aunque no dejen de suscitar muchas dudas, bienvenidas sean al debate propuestas políticas de impacto, como las de su supresión o su elección popular, a las que cabe añadir otras posibles, como establecer algún sistema de sorteo a modo de sanción ante el retraso de los nombramientos del CGPJ (y el Tribunal Constitucional); junto a todo ello, sería preciso introducir el jurado para la ad-

³⁷ Sobre ello, comparto de lleno las razones y propuestas de Víctor Ferreres, “Sobre la posible fuerza vinculante de la jurisprudencia”, en Víctor Ferreres y Juan Antonio Xiol, *El carácter vinculante de la jurisprudencia*, 2ª ed., Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2010, pp. 43ss.

³⁸ Una deficiencia objetiva que lo corrobora es el pobre 14 por ciento de mujeres en el Tribunal Supremo, cuando hay un 50 por ciento de magistradas.

misión y enjuiciamiento de los delitos cometidos por los jueces; (e) en fin, quizá el punto más difícil e importante, en el ámbito de la *cultura judicial*, que afecta a los hábitos de trabajo y a los códigos internos implícitos, los principales objetivos deberían girar en torno a la mejora de la calidad y el rigor de las resoluciones judiciales, el cultivo de la claridad expositiva y argumentativa, el esfuerzo por la tutela efectiva más que a la descarga burocrática de asuntos, la atención cuidadosa al público a cuyo servicio están los juzgados y tribunales... El estrambote de este capítulo no puede referirse a otro que al Ministerio Fiscal, siempre necesitado de una mayor independencia del Gobierno, pero también del propio Poder Judicial.

Sería ingenuo creer que los cambios constitucionales y legales afectarán sin más a las prácticas institucionales. Baste recordar el actual artículo 6 de la Constitución, que proclama que la estructura interna y funcionamiento de los partidos “deberán ser democráticos”, para no hacerse muchas ilusiones sobre los enunciados constitucionales y sus desarrollos legislativos, no siempre realizados. Los cambios jurídicos, que a veces pueden ser necesarios, no siempre son suficientes por sí solos. Aunque se deba abordar legislativamente, la democratización de los partidos no debería identificarse solo con la introducción de elecciones primarias, más dirigidas a la selección de líderes —que devienen en liderazgos fuertes y aparentemente carismáticos pero en realidad más mediáticos que sólidos y a fin de cuentas problemáticos— que a una elección responsable de órganos de deliberación. En todo caso, como sabía Maquiavelo, además de leyes e instituciones hacen falta buenos hábitos, lo que también compete a una ciudadanía políticamente culta, activa y exigente o, lo que es lo mismo, a una cultura cívica digna.

PRONÓSTICO

Hablar de pronósticos ante nuestra situación política supone combinar datos complejos y variables de día en día con ideologías, deseos y actitudes diversas más o menos optimistas o pesimistas ante el futuro. Bajo una filosofía de la historia liberal y, por tanto, abierta a distintas posibilidades y esperanzada, me atrevería a afirmar que tal vez podamos confiar en alguna mejora en la grave enfermedad. La curación no parece fácil porque los remedios dependen en buena parte de la voluntad renuente del principal enfermo: los partidos políticos hegemónicos con responsabilidad en el mal funcionamiento de las instituciones, que tienen un evidente problema para establecer mecanismos de autocontrol y buena selección que primen sobre la mera lealtad. Y los peligros de continuidad de los vicios, por lo demás, no dejan de proyectarse en los nuevos parti-

dos hoy en ascenso, cuyo rápido crecimiento en su oferta de cargos políticos bien podría perjudicar sus sanas intenciones renovadoras.

Sea como sea, el principal problema de acción colectiva en el que están trabados los partidos reside en que, reconociendo que sería de interés a largo plazo para todos ellos, incluido el propio, un sistema objetivo y externo de controles sobre su financiación y comportamiento general, luego, a corto plazo, cada uno en la medida de su participación en el poder hace todo lo posible por no perder dominio, reconocimiento o influencia en los organismos de control. Es evidente que hacen falta estrategias Ulises y establecerlas en lo que hasta ahora más han faltado, que es en los procedimientos de nombramiento de los organismos reguladores y de control, donde es preciso estimular la selección de personas con largueza de miras que, debiéndose ante todo y sobre todo a sí mismas y a su propia reputación, sean fuertes para obedecer solo a la institución y a su función.

Regenerar nuestro sistema político exigiría un difícil pero posible cambio en el espectro de partidos en el parlamento. Más como propuesta de las condiciones de realizabilidad política de ese cambio que como como pronóstico, mi modelo “ideal”³⁹ de regeneración democrática pluralista, reformista y acompañada a Europa sería que se pudieran reproducir las condiciones de la transición en forma aproximada aunque invertida en el centro del espectro de partidos: es decir, que hubiera un centro relativamente fuerte y sin mayoría absoluta, que ahora podría ocupar el PSOE, que un partido como Ciudadanos ocupara el centroderecha como segunda fuerza, que la tercera fuerza fuese una izquierda tipo Podemos y/o Izquierda Unida y, en fin, que la derecha del Partido Popular pasara al último lugar (dejando siempre a salvo el tradicional peso de los partidos de carácter nacionalista)⁴⁰. Alternativamente, también suscribiría de buen grado el intercambio del primero y segundo puesto entre los dos partidos más centrados y del tercero y el cuarto puesto entre los extremos, porque lo que mi modelo plantea es la conveniencia de reforzar la posición reformista para atraer a quienes son más renuentes a ella: esto es, a quienes han defendido un “proceso constituyente” que en mayor o menor medida intentaría prescindir de la Constitución del 78 y a quienes se resisten a

³⁹ Las comillas vienen a indicar que se trata de un ideal rebajado, dadas las circunstancias, pero ideal al fin y al cabo, dado lo difícil que parece de cumplir.

⁴⁰ Es oportuno recordar aquí que en las elecciones de lo que luego serían Cortes Constituyentes, de 15 de junio de 1977, los resultados fueron los siguientes: Unión de Centro Democrático, 34'4% y 166 diputados; Partido Socialista Obrero Español, 29'3% y 118 diputados; Partido Comunista de España, 9'3% y 19 diputados; AP, 8'2% y 16 diputados; Pacte Democràtic per Catalunya, 2'8%, 11 diputados; Partido Nacionalista Vasco, 1'6%, 6 diputados; Partido Socialista Popular y Unidad Socialista (Tierno Galván), 4'5%, 6 diputados; y otros, 2'4%, 6 diputados.

cambios que vayan más allá de una mínima cosmética con el riesgo de desecarla y condenarla a muerte⁴¹.

Nadie puede saber cómo ni cuándo se producirá la salida de nuestra crisis política e institucional. La historia es siempre ambigua y no nos enseña mucho, quizá porque nos enseña demasiadas cosas. Una de las tesis de Niall Ferguson en un conocido libro apunta a las numerosas civilizaciones y estructuras políticas que han pasado de manera muy repentina de la estabilidad a la desaparición: del imperio romano al inca, de la dinastía Ming a la monarquía francesa, y del imperio otomano, el nipón o el británico a la desintegración de la Unión Soviética⁴²; y eso que Ferguson olvida el momento de la caída de los imperios centroeuropeos y el ascenso del nazismo, tan bien narrados por Stefan Zweig en *El mundo de ayer*. Sin embargo, en agudo contraste, y en el otro extremo, no parece menos sabia la enseñanza de Francesco Guicciardini, que en un lugar tan inestable como la Italia renacentista, después de advertir que “Las cosas futuras son tan engañosas y sujetas a tantas eventualidades que hasta los más sabios a veces se equivocan”, añadía que “Todas las cosas que deben acabar por agotamiento y no por violencia duran mucho más de lo que uno se imagina al principio”⁴³. Entre los dos extremos anteriores, uno apto sólo para apocalípticos y el otro sólo para integrados, no está excluida la virtuosa posibilidad intermedia de una reforma oportuna.

⁴¹ Mi modelo podría parecer una forma de *wishful thinking*, probablemente llamado a ser refutado en las próximas (y cuando escribo esto, inmediatas) elecciones del 20 de diciembre, pero mi pretensión no es predecir resultados electorales sino señalar las condiciones políticas más aptas para una regeneración de nuestro sistema político. En realidad, pues, el modelo es una hipótesis teórica que podría fallar solo de dos maneras: o porque, aun verificándose los resultados electorales indicados la regeneración no se alcanzara, o porque la regeneración se lograra con unos resultados bien distintos (en cuyo caso no me importaría equivocarme). En todo caso, la progresiva y severa corrección del bipartidismo que vienen prediciendo las encuestas desde hace algún tiempo no se aleja tanto de mi modelo ideal como lo hacía hace un año y no cabe excluir la posibilidad de una mayor aproximación en unas elecciones sucesivas.

⁴² Niall Ferguson, *Civilization: the West and the Rest* [2011], trad. cast. de F. J. Ramos Mena, *Civilización. Occidente y el resto*, Barcelona, Debate, 2012, pp. 397-399.

⁴³ Francesco Guicciardini, *Recomendaciones y advertencias relativas a la vida pública y a la vida privada* (1576, pero escritas a partir de 1512), nn. 34 y 23, en *Historia de Florencia, 1378-1509*, prólogo y trad. cast. de H. Gutiérrez García, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 53 y 49.

BIBLIOGRAFÍA

- Acemoglu, Daron, y Robinson, James A.: *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty* [2012], trad. cast. de Marta García Madera, *Por qué fracasan los países. Los orígenes del poder, la prosperidad y la fuerza*, Barcelona, Deusto, 2012.
- Biglino, Paloma: “Reforma de la Constitución y reforma del sistema electoral”, en *Gaceta sindical: reflexión y debate*, n. 23 (“Por una reforma constitucional”), pp. 289-304 (el número completo en http://www.ccoo.es/cscceo/Informacion:Publicaciones:Periodicas:Gaceta_Sindical:103—Gaceta_Sindical._Reflexion_y_Debate).
- Burke, Edmund: *Reflections on the French Revolution*, introd. de A. J. Grieve, Londres, J. M. Dent & Sons LTD, 1910.
- Chalmers, Douglas A.; *Reforming Democracies. Six Facts about Politics that Demand a New Agenda*, Nueva York etc., Columbia University Press, 2013.
- Díez García, Rubén: “Las bases sociales de la indignación: una perspectiva agregada sobre los factores asociados a la participación ciudadana en el movimiento 15M”, *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, n. 238, abril 2015, pp. 41-84.
- Ferguson, Niall: *Civilization: the West and the Rest* [2011], trad. cast. de F. J. Ramos Mena, *Civilización. Occidente y el resto*, Barcelona, Debate, 2012.
- Ferreres, Víctor: “Sobre la posible fuerza vinculante de la jurisprudencia”, en Víctor Ferreres y Juan Antonio Xiol, *El carácter vinculante de la jurisprudencia*, 2ª ed., Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2010.
- Ferreres, Víctor: “El problema de Tomás y Valiente”, en Ernesto Garzón Valdés y otros, *Homenaje a Francisco Tomás y Valiente*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2012.
- Francesco Guicciardini, *Recomendaciones y advertencias relativas a la vida pública y a la vida privada*, nn. 34 y 23, en *Historia de Florencia, 1378-1509*, prólogo y trad. cast. de H. Gutiérrez García, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Fukuyama, Francis: *Political Order and Political Decay. From the Industrial Revolution to the Globalization Democracy*, Londres, Profile Books, 2014.
- García Roca, Javier (ed.), *Pautas para una reforma constitucional. Informe para el debate*, Pamplona, Thomson Reuters-Aranzadi, 2014.
- Gat, Azar: *Victorious and Vulnerable. Why Democracy Won in the 20th Century and How It Is Still Imperiled*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- Informe sobre la democracia en España 2012*, Madrid, Fundación Alternativas.
- Informe sobre la democracia en España 2013*, Madrid, Fundación Alternativas.
- Informe sobre la democracia en España 2014. Democracia sin política*, Madrid, Fundación Alternativas.

- Kurlantzick, Joshua: *Democracy in Retreat. The Revolt of the Middle Class and the Worldwide Decline of Representative Government*, New Haven-London, Yale University Press, 2013.
- López Basaguren, Alberto “Sobre la reforma de la Constitución. Una visión de conjunto”, *Gaceta sindical: reflexión y debate*, n. 23 cit. (vid. Biglino), 2014, pp. 79-88.
- Martín Mateo, Ramón: *La gallina de los huevos de cemento*, Thompson-Civitas, Cizur Menor, 2007.
- Muñoz Molina, Antonio: *Todo lo que era sólido*, Barcelona, Seix Barral, 2013.
- Nieto, Alejandro: *El desgobierno de lo público*, Barcelona, Ariel, 2008.
- Ortega Santiago, Carlos: *El mandato representativo de los diputados y senadores (La prohibición de mandato imperativo frente a la disciplina de partido)*, Madrid, Congreso de los Diputados, 2005.
- Politikon, *La urna rota. La crisis política e institucional del modelo español*, Madrid, Debate, 5ª ed., 2015.
- Pradera, Javier: *Corrupción y política. Los costes de la democracia*, Estudio introductorio de F. Vallespín, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2014.
- Presno, Miguel: “Fatiga del parlamentarismo y algunas propuestas para revitalizarlo”, en Cesare Pinelli y Miguel Presno, *Crisis de la representación y nuevas vías de participación política*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2014.
- Ridao Martín, Joan: “La crisis de legitimidad de la democracia representativa en España: aventurando algunas soluciones”, *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, n. 48, noviembre 2014.
- Ruiz Miguel, Alfonso: “Vigilantes y vigilados: prevaricación judicial y normas sin sanción (a propósito de un caso), *Jueces para la democracia. Información y debate*, n. 81, noviembre 2014, pp. 97-125 (<https://dl.dropboxusercontent.com/u/18635727/Prevaricacion%20JplD%2081-nov2014.pdf>).
- Smitter, Philippe C.: “La democracia en crisis y en transición, pero no en declive”, *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, n. 238, abril 2015, pp. 3-15.
- Sociedad de Estudios de Derecho Administrativo, “La urgente reforma del sector público”, en *El Cronista del siglo XXI*, n. 31, octubre 2012 (informe elaborado por los miembros fundadores de la Sociedad: José M. Baño, J. Esteve Pardo, G. Fernández Farreres, M. Rebollo y J. Tornos).
- Sosa Wagner, Francisco, y Fuertes, Mercedes: *Bancarrotas del Estado y Europa como contexto*, Marcial Pons, Barcelona, 2011.
- Urdániz, Jorge: *Veinte destellos de ilustración electoral (y una página web desesperada)*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2014.

El Buen Decir Properly Speaking

TOMÁS GIL

Technische Universität, Berlín

RESUMEN. Analizando las funciones lingüísticas de la denominación, la predicación y del razonamiento inferencial podemos estudiar el pensamiento complejo que caracteriza a los seres humanos. La obra filosófica de Javier Muguerza nos muestra en qué consistiría ese análisis. Magistralmente se nos hace ver que un pensamiento analítico abierto y no dogmático puede estar muy bien a la altura de los problemas y retos de nuestro presente nada fácil de entender.

ABSTRACT. Human thinking is conceptual, propositional and inferential. Analysing the way we use concepts in propositions and how we infer propositions from propositions would be then the adequate way to study human thought. In Muguerza's writings can be seen how such a task is masterly accomplished.

Palabras clave: Javier Muguerza.

Key words: Javier Muguerza.

Los seres humanos son animales capaces de utilizar lenguas naturales para denominar los objetos y fenómenos de su entorno, para expresar sus sentimientos, para coordinar sus acciones y para tratar de influir en el comportamiento de sus congéneres. El pensamiento complejo que los caracteriza no sería posible sin lenguajes proposicionales que permiten utilizar conceptos, afirmar o negar estados fácticos y deducir ciertos enunciados de otros enunciados. El análisis de tales lenguajes proposicionales se convierte por lo tanto en la mejor manera de analizar el pensamiento complejo que caracteriza a tales animales.

Utilizar lenguas naturales para realizar las distintas funciones lingüísticas de denominación, predicación o atribución y razonamiento inferencial no es nada fácil. Es más bien un arte que se puede aprender, mejorar y cultivar y a cuyo examen han dedicado su atención lógicos, retóricos, linguistas y filósofos. De algunos de estos autores me gustaría hablar en lo que sigue, no para reconstruir racionalmente su pensamiento, sino para recordar que Javier Muguerza ha sabido realizar en su carrera profesional filosófica bastante bien, por no decir de manera excelente, aquello que esos autores con sus precisos análisis pretendieron fomentar.

1. “LLAMANDO LAS COSAS POR SU NOMBRE”

Evidentemente las cosas no tienen un nombre independientemente de los usuarios de las distintas lenguas naturales. Pero las cosas existen en configuraciones objetivas que podemos nombrar y describir de manera más o menos adecuada. Hablar bien consistiría entonces en usar correctamente los conceptos que están a nuestra disposición para referirnos a aquello que hay, analizándolo, clasificándolo y describiéndolo justamente.

El referir como función lingüística ha sido objeto de minuciosos análisis por parte de Gottlob Frege. En la ontología de Frege sólo hay “objetos” y “funciones”. Las personas, los animales, las plantas, las cosas vendrían a ser “objetos”. De estos objetos los animales hablantes dicen y afirman cosas. De ellos hablan, predicando algo de ellos, es decir atribuyéndoles ciertas propiedades o considerándolos como elementos de ciertas relaciones. “Funciones” son para Frege las determinaciones conceptuales y relacionales que, hablando, son atribuidas a los “objetos”. En su artículo “Sobre sentido y referencia” introduce Frege una distinción fundamental para comprender la función referencial lingüística: la distinción entre “referencia” (“Bedeutung”) y “sentido” (“Sinn”). Los signos lingüísticos y las expresiones lingüísticas se refieren a algo, a ciertos objetos, y lo hacen de cierta manera. Los objetos a los que se refieren los signos y las expresiones lingüísticas son su “referencia”. Pero los signos y las expresiones lingüísticas se refieren a los distintos objetos de diferentes maneras, creando así distintos “sentidos” o maneras de referirse a los objetos que serían en la práctica distintas maneras de sernos dados los objetos. Lo designado puede darse por lo tanto de distintas maneras, dependiendo de las respectivas expresiones lingüísticas utilizadas para realizar la función referencial. Frege mismo escribe: “Es natural considerar entonces que a un signo (nombre, unión de palabras, signo escrito) además de lo designado, que podría llamarse la referencia del signo, va unido lo que yo quisiera denominar el sentido del signo, en el cual se halla contenido el modo de darse” (Frege, pág. 53). El ejemplo clásico que demuestra la diferencia entre “referencia” y “sentido” es el planeta Venus considerado como referente de las expresiones “lucero vespertino” y “lucero matutino” que serían sus dos posibles “sentidos”.

Llamar a las cosas por su nombre, la expresión utilizada para dar título a este primer apartado, designaría entonces la competencia conceptual lingüística que nos permitiría referirnos adecuadamente a lo que hay, indicando sus características esenciales y descubriendo apropiadamente su manera de funcionar y comportarse.

En su “Agudeza y arte de ingenio” se propone Baltasar Gracián examinar modos y diferencias de los conceptos así como los diferentes estilos del bien

hablar. Lo que se presenta como tratado del arte poético y oratorio no es solamente una presentación y ponderación de los recursos estilísticos y retóricos del buen hablar. Ante todo, me atrevería a afirmar, es un análisis del buen pensar conceptual y del hablar apropiado para llegar a entender la realidad tanto natural como social y alcanzar aquel grado de orientación adecuado que va a permitir al hombre vivir razonablemente sabiendo siempre con qué asuntos y procesos se ve confrontado a lo largo de su precaria existencia.

De conceptos y del estilo del buen hablar trata el análisis filosófico. En el fondo y detrás de todas las diferencias textuales entre la obra de Gracián y los escritos de Frege se encuentra el mismo afán de determinación precisa de las distintas maneras del pensar conceptual por el que llamamos a las cosas por su nombre llegando a comprender lingüísticamente sus modos concretos de ser y funcionamiento. Gracián se refiere a los procedimientos del pensamiento conceptual con el término genérico de “conceptear” (es decir: conceptuar), un término que abarca tanto las “correlaciones” y “conveniencias” justas como las “ponderaciones”, “raciocinaciones” e “invenciones” idóneas (Gracián, t. I, pág. 63).

El segundo tomo de “Agudeza y arte de ingenio” está dedicado a la “agudeza compuesta”, es decir, a la trabazón y el encadenamiento de los discursos artificiosos en los que los “conceptos incomplejos” entran en relación los unos con los otros formando compuestos con distinta finalidad. Sobre todas las posibles finalidades específicas a las que sirven los distintos discursos reina la finalidad suprema que Gracián denomina “decir con seso”. Una tal finalidad consiste en el uso apropiado del lenguaje atendiendo a la ocasión y a las circunstancias, haciendo acertadas “aplicaciones” e “ingeniosas acomodaciones” de los conceptos empleados (Gracián, t. II, pág. 218, 221 y 223).

En el apartado siguiente voy a mencionar dos “aplicaciones ingeniosas” de expresiones lingüísticas que Javier Muguerza supo realizar tan bien durante su carrera profesional: la aguda disputación y la incitación a adoptar ciertas actitudes epistémicas y prácticas.

2. DISPUTANDO Y ANIMANDO

Tanto Karl-Otto Apel como Jürgen Habermas con los que Muguerza dialogó en sus textos larga y extensamente conciben la reflexión filosófica como una actividad discursiva en la que se trata de justificar aserciones o afirmaciones teóricas y recomendaciones prácticas, evaluando críticamente las razones existentes para llegar a determinar cuáles serían las mejores razones.

El disputar o argumentar, como lo han demostrado los estudiosos de la argumentación de la Escuela de Amsterdam F. H. van Eemeren y R. Grootendorst,

es una actividad verbal, intencionada, es decir, con una finalidad y que cumple una serie de funciones. La actividad del argumentar admite grados y se puede realizar de mejor o peor manera. Puestos a argumentar, lo deberíamos hacer de la mejor manera posible ampliando nuestra base informacional o punto de partida. Así consideraríamos todo lo relevante en cada situación discursiva en la que nos vemos implicados, siendo justos con respecto de todo lo implicado que mereciese ser tenido en cuenta.

El juego de dar y pedir razones, como todo juego, tiene sus reglas. Respetarlas es la condición *sine qua non* del buen argumentar. Pero los buenos argumentadores saben que consensos reales no pueden ser impuestos por la lógica formal. Argumentando justificamos la propia posición y pretendemos convencer a nuestros interlocutores o antagonistas de su racionalidad. Su asentimiento nos es algo precioso. Ese asentimiento va a facilitar nuestras futuras interacciones con ellos y potenciar nuestros posibles futuros esfuerzos comunes. Pero esto no quiere decir en absoluto que el disenso sea menos precioso. Si llegamos a entender por qué disentimos los unos de los otros, sin condenarnos, aceptando con talante verdaderamente democrático divergencias y diferencias, damos al disenso las ocasiones que merece para provocar reflexiones y deliberaciones más sensatas y razonables que nos permitan elucidar todo aquello que se esconde ante el ojo racionalista superficial.

Aprendiendo del disenso contribuimos al establecimiento de un lugar público de discusión en el que todos tienen su voz y su voto, en el que nadie es desatendido y en el que todos nos esforzamos conjuntamente por ser mejores. Ese lugar público de discusión quedaría así abierto a todos, por si alguien tuviese mejores razones que las razones que hasta ahora nos han parecido ser las mejores.

El buen hablar tiene también una dimensión anamnética que no deberíamos olvidar. Recordando malos pasados y malas pasadas, nos alentaría para actuar bien en el presente de tal forma que el futuro de todos fuese mejor. Disputar y argumentar a favor de las propias posiciones que creemos justas y racionales es el oro de la teoría discursiva de la argumentación. Alentar, animar y apoyar a aquellos que con sentido disienten de lo que pensamos mayoritariamente sería el platino del buen decir.

En “El hombre y la gente” habla Ortega y Gasset de una “nueva lingüística” que no debería solamente tratar de la “lengua abstracta” sino también y sobre todo del “lenguaje concreto”: del “hablar” y del “decir”. Una tal lingüística sería “teoría del decir” y tendría una dimensión antropológica y una dimensión sociológica profundas que hoy parecen faltar en los estudios lingüísticos. Sobre el tema central de esa lingüística, el decir, escribe Ortega: “El decir, esto

es, el anhelo de expresar, manifestar, declarar es, pues, una función o actividad anterior al hablar y a la existencia de una lengua tal y como ésta ya existe ahí. El decir es un estrato más profundo que el habla, y a ese estrato profundo debe hoy dirigirse la lingüística. No existirían las lenguas si el hombre no fuese constitucionalmente el Diciente, esto es, el que tiene cosas que decir; por tanto, postulo una nueva disciplina básica de todas las demás que integran la lingüística y que llamo Teoría del decir” (Ortega y Gasset, pág. 244s).

No me propongo analizar las tesis que Ortega parece defender en este pequeño texto que acabo de citar y tampoco quisiera propagar la concepción de la lingüística como una teoría del decir, pero apruebo la idea de que la reflexión filosófica sí podría realizarse como un análisis del “buen decir”. En esa manera de hacer filosofía sería Javier Muguerza, de acuerdo con mi modesto opinar, un excelente maestro.

BIBLIOGRAFÍA

- Frege, G., *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.
Gracián, B., *Agudeza y arte de ingenio*, 2 tomos, Madrid, Catalia, 1987.
Van Eemeren F.H., Grootendorst, R., *A Systematic Theory of Argumentation. The pragma-dialectical approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

El giro argumentativo*

The argumentative turn

LUIS VEGA REÑÓN

Dpto. de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia. UNED, Madrid

RESUMEN. La segunda mitad del s. XX ha sido una época propicia para giros e inflexiones en filosofía como el giro lingüístico y su inflexión pragmática. Todavía hoy hablamos de ellos y de algún otro más reciente como el giro práctico. Aquí me propongo recordar y glosar otro coetáneo, entonces inadvertido, el giro argumentativo. Se trata de un complejo giro de giros que envuelve: [i] el parto múltiple de la llamada “Teoría de la argumentación” en los años 60-70; [ii] la reorientación perspectivista que contempla el campo de la argumentación a la luz de las perspectivas tradicionales (lógica, dialéctica, retórica) y de la moderna perspectiva socio-institucional sobre la esfera pública del discurso, en los años 80-90; y [iii], en el presente siglo, la inflexión práctica que considera una nueva ontología de argumentadores, argumentaciones y argumentos, bien que aún tenga más de expectativa programática que de realidad cumplida.

Palabras clave: giro argumentativo; teoría de la argumentación; perspectivismo; argumentadores; argumentaciones; argumentos.

ABSTRACT. The second half of the 20th century has been a favorable time for the turns and inflections in philosophy as the linguistic turn and his pragmatic twist. Even today we talk about them and some other more recent as the practical turn. Here I intend to remember and to comment on another contemporary event, then unnoticed, the argumentative turn. It is a complex course of turns that involves: [i] the multiple birth of the so-called “Theory of argumentation” in the years 60-70; [ii] the perspectivist twist that sees the argumentation field in the light of the traditional perspectives (logic, dialectic, rhetoric) and the modern social-institutional views on the public sphere of discourse, in the years 80-90; and [iii], in the present century, the practical twist that considers a new ontology of arguers, arguing and arguments, but that has still more of programmatic expectation that accomplished reality.

Key words: argumentative turn; argumentation theory; perspectivism; arguers; arguing; arguments.

Conocí a Javier a finales del verano de 1972 en su casa de Las Rozas. Me había invitado a tomar café para charlar sobre la Universidad de La Laguna a la que se iba a incorporar en octubre como profesor agregado de Filosofía. También estaba presente José Ferrater Mora que había aprovechado su paso por Ma-

* Trabajo realizado en el marco del proyecto MINECO FFI2014-53164.

drid para visitar a Javier, y la conversación –creo recordar– se centró más bien en el giro lingüístico en filosofía y en su inflexión analítica. Por entonces ya era un hit filosófico la antología de Richard Rorty (ed.) (1967), *The linguistic turn*, y esta denominación inspirada en Gustav Bergmann había devenido un tópico casi obligado de la filosofía contemporánea. En español, desplazó el rubro más radical de A.J. Ayer et al. (1958), *La revolución en filosofía* –aunque Rorty no se privara de hablar de una “revolución analítica”–. Por lo demás, dos años después de la cita en Las Rozas, aparecerían J. Ferrater (1974), *Cambio de marcha en filosofía* y J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*.

Estos títulos son indicadores de un ambiente de expectación y cambio –más expectación que cambio en buena parte de la universidad española de los años 60 y 70–. Por añadidura, a las indicaciones del giro lingüístico vinieron a sumarse pronto nuevas señales de su inflexión pragmática y no solo en medios tradicionalmente analíticos ¹. Mi propósito en esta contribución al homenaje a Javier Muguerza es hacerme eco de este ambiente que rodeaba nuestro primer encuentro para recordar otro giro coetáneo que, en su momento, pasó inadvertido. Me refiero al giro argumentativo: a la orientación hacia el campo multi- e inter-disciplinario de los estudios en torno a la argumentación que hoy solemos llamar “teoría de la argumentación”. Este giro ha propiciado y consolidado la formación de una nueva especialidad académica y de una amplia comunidad internacional dedicada a la identificación, análisis, construcción y evaluación del discurso argumentativo, cuya fortuna y alcance puede estimarse a la luz de panorámicas como la presentada en las casi mil páginas de un reciente *Handbook of Argumentation Theory* ².

¹ En el presente siglo, todavía se dejan oír referencias a estos giros e inflexiones, y a otros paralelos. Cf. por ejemplo, T. R. Schatzki, Karin Knorr Cetina & Eire von Savigny (eds.) (2001), *The Practice Turn in Contemporary Philosophy*. London / New York: Routledge. Dov M. Gabbay, Ralph H. Johnson, Hans J. Ohlbach and John Woods (eds.) (2002), *Handbook of the Logic of Argument and Inference, The Turn towards the Practical*. Amsterdam: North Holland. Chap. I, “Logic and the practical turn”, pp. 1-39. Mike Sandbothe (2003), “The pragmatic twist of the linguistic turn”, en William Eddington & Mike Sandbothe (eds.) *The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*. New York: SUNY; Samuel Cabanchik et al. (eds.) (2003), *El giro pragmático en la filosofía* Barcelona: Gedisa; Vincent Colapietro (2004), “The pragmatic turn: A practical turn toward human practices”, *Techné [sic]: Research in Philosophy and Technology*, 7/3 (e-journal). Michael Lososky (2006), *Linguistic Turn in Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

² Frans H. Van Eemeren, Bart Garssen, Erik C.W. Krabbe, A. Francisca Snoek Henkemans, Bart Verheij, Jean H.M. Wagemans (eds.) (2014) *Handbook of Argumentation Theory*. Dordrecht: Springer [Reference].

1. PRELIMINARES

No estarán de más dos consideraciones previas. Una tiene que ver con la índole un tanto peculiar del giro argumentativo como un giro de giros —una condición similar a la que podemos atribuir al propio giro lingüístico—. La otra obedece al nombre impropio de “teoría de la argumentación” que, a la sombra de su éxito, puede prestarse a equívocos y sugerir una imagen disciplinaria o sistemática engañosa.

1.1 El giro argumentativo propicia y secunda el alumbramiento de la “teoría de la argumentación”, de modo que representa un giro de giros. Envuelve de entrada la complejidad del parto múltiple que suponen la gestación y alumbramiento de dicha teoría en los años 60-70; después se desenvuelve a través de unas inflexiones subsiguientes como, en particular, la inflexión perspectivista, a partir de los años 80, y la inflexión práctica que bien puede representar una alternativa al perspectivismo en estas primeras décadas del s. XXI. En términos muy sumarios, cabe avanzar este esquema del proceso:

- a/ Años 1960-70: compleja apertura del campo multi- e inter-disciplinario de estudios del discurso argumentativo, con especial repercusión en áreas como las del lenguaje y la comunicación, la retórica o la lógica, y vislumbre del incierto horizonte de una “teoría de la argumentación”.
- b/ Años 80: la inflexión perspectivista. Visión de un campo habitado por los productos, procedimientos y procesos argumentativos, que se contempla a la luz de ciertas perspectivas tradicionales del análisis y la evaluación de la argumentación, a saber: las perspectivas lógica, dialéctica y retórica, a las que luego se suma la socio-institucional para hacerse cargo de la esfera pública del discurso. Estos puntos de vista, antes que considerarse secuelas o proyecciones de un antiguo legado clásico (aristotélico), se desarrollan al hilo de ciertos movimientos y programas “fundacionales” (e.g. el de los teóricos del lenguaje y la comunicación, el de los lógicos informales, el de los pragmadialécticos), más algún otro autónomo como es el caso de Habermas.
- c/ Siglo XXI: la inflexión práctica. Visión integradora que propone una alternativa fundada en la noción básica de práctica argumentativa, sobre la que se despliega una nueva tríada de entidades: argumentadores o agentes argumentativos, argumentaciones, argumentos. Hoy todavía tiene más de expectativa y programa que de realidad.

1.2 La denominación “Teoría de la argumentación”, en un sentido específico y técnico de *teoría* como sistema o cuerpo de conocimientos no deja de ser, si

acaso, la expresión de un deseo o un nombre en busca de un objeto. El cap. 1 del *Handbook of Argumentation Theory*, recién mencionado, se encarga de ponernos sobre aviso:

«Todavía no hay una teoría unitaria de la argumentación que comprenda las dimensiones lógica, dialéctica y retórica de la argumentación y se halle universalmente aceptada. La situación actual en teoría de la argumentación se caracteriza por la coexistencia de una variedad de perspectivas y planteamientos teóricos que difieren considerablemente entre sí en conceptualización, alcance y refinamiento teórico» (o. c., p. 29).

Pero la denominación misma “teoría de la argumentación” merece mayor atención que una mera advertencia sobre su sentido, pues ilustra cabalmente la impresión de «caminar a la incierta luz de un nuevo día», que varios protagonistas del giro argumentativo bien podían compartir en los años 60-70.

Hay un uso temprano de la expresión “theory of argumentation” a principios de siglo en George P. Baker y Henry B. Huntington (1905), *Principles of Argumentation*³; la emplean para designar el conjunto de ideas metodológicas y epistemológicas sobre el discurso, y de nociones sobre la composición y el debate, que vienen enseñando como profesores de inglés en Harvard y Brown respectivamente. Así que, según parece, hemos de esperar al *Traité de l’argumentation* de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca (1958) para encontrarnos con usos de la expresión “théorie de l’argumentation” relativamente frecuentes y más aproximados a su significado actual, aunque imprecisos y deudores de la “nueva retórica” expuesta en el *Traité*⁴. Años después Perelman llega a proponer una “théorie générale de l’argumentation” como condición previa de toda axiología del pensamiento y de la acción (1961: 335)⁵. En los años 60, las referencias suelen hacerse en francés y provenir de medios franco-belgas (Lovaina en especial) para mencionar el programa de Perelman; es buena muestra el número monográfico “La théorie de l’argumentation” de *Logique et Analyse*, 6 (1963): 1-614. No es casual que Henry Johnstone

³ Boston: Ginn and Company. Este manual alcanzó a tener considerable reconocimiento e influencia en medios escolares de Composición y Retórica durante el primer tercio del siglo.

⁴ Vid. *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Madrid: Gredos, 1989, reimp. posterior 1994. Se considera que esta obra forma parte del trío seminal de nuestra teoría de la argumentación, junto con *The uses of argument* de Stephen Toulmin (1958) [vid. *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Península, 2007] y *Fallacies* de Charles Hamblin (1970), reimp. Newport News, VA: Vale Press, 1993, 2004.

⁵ “Jugements de valeur, justification et argumentation”, *Revue Internationale de Philosophie*, 58 (1961): 327-335. En este mismo número aparece la expresión italiana en un artículo de Norberto Bobbio “Pareto e la teoria dell’argomentazione”, 376-399.

(1968), en la que –podría decirse– constituye la presentación en sociedad de la *Theory of Argumentation*, asegure que «(L)a teoría de la argumentación ha venido a ser una rama de pleno derecho de la filosofía solamente en la Europa continental» (1968: 177) ⁶ y se centre en Perelman y su círculo de influencia, aunque no deje de citar, por ejemplo, a Stephen Toulmin y a sus seguidores usamericanos, profesores de Lenguaje y Comunicación (Wayne Brockriede y Douglas Ehninger en particular). A principios de los 70, Leo Apostel, profesor de Lógica en Gante, sugerirá en calidad de “Theory of Argumentation” una lógica asertórica para axiomatizar y formalizar algunas nociones básicas del planteamiento de Perelman ⁷. Pero en el curso de esta década y la siguiente la expresión irá pasando por varios usos y aplicaciones diversas en consonancia con la diversidad de planteamientos que muestran el estudio y el análisis del discurso argumentativo. Charles Hamblin (1970) hace referencia a una “theory of arguments”, al margen de la lógica formal, capaz de determinar el mayor o menor peso de argumentos en conflicto (p. 231). Y el propio Apostel presenta en 1982 un especie de manifiesto “hacia una teoría general de la argumentación” que ya no descansa en Perelman sino más bien en dialécticas del debate como la propuesta por Hamblin ⁸. En 1972 un lingüista, Werner Kummer, traslada la que llama “teoría de la argumentación” al terreno del análisis de textos ⁹. Cinco años más tarde, John Woods y Douglas Walton (1977) invitan en nombre de una “theory of argument” ¹⁰ al tratamiento analítico de algunas ideas que consideran clave, como la de *fortificación*, por medio de definiciones y deducciones; proponen a este respecto una consideración alética del argumento –según el modelo proposicional clásico de premisas/conclusión–, y “monolética”, es decir no dialéctica e incluso impersonal en el sentido de no considerar a ningún agente argumentativo. Al año siguiente aparece la *Argumentationstheorie* de Frans van Eemeren, Rob Grootendorst y Tjart Kruiger, que brinda una primicia de la que llegará a ser una teoría de la argumentación principal dentro de esta área de estudio y determinante de su desarrollo, aunque entonces to-

⁶ Vid. Henry W. Johnstone (1968) “Theory of Argumentation” en R. Klibansky (ed.). *Contemporary Philosophy. A Survey. I, Logic and Foundations of Mathematics*. Firenze: La Nuova Italia Editrice; 177-184.

⁷ Leo Apostel (1971), “Assertion Logic and Theory of Argumentation”, *Philosophy and Rhetoric*, 4: 92-110.

⁸ Leo Apostel (1982), “Towards a general theory of argumentation”, en E.M. Barth & J.L. Martens (eds.). *Argumentation. Approaches to theory formation*. Amsterdam: John Benjamins; 93-122.

⁹ Werner Kummer (1972), “Aspects of a theory of argumentation”, en E. Gülich y W. Raible (Hrsg.) *Textsorten*. Frankfurt/M: Athenäum Verlag, 25-46.

¹⁰ Vid. “Towards a theory of argument”, *Metaphilosophy*, 8/4: 298-315.

davía no cuente con sus propias señas de identidad pragmadialécticas ¹¹. Al fin, en 1982, un lúcido Erik Krabbe viene a poner las cosas en su sitio y da a la expresión un sentido bastante apropiado y poco discutible, al menos en principio: «What is Theory of Argumentation? I take it to be a field [...] in which theories (plural) [*sic*] of argumentation are to be developed» (1982: 123) ¹². Lo dicho: un nombre para un campo ¹³.

Por lo demás, esta denominación general para el campo de estudios del discurso y la práctica argumentativos no dejó de tener alternativas. En los primeros momentos también se hablaba de “practical logic” o de “practical argumentation” –en la línea de una tradición británica que se remonta a finales del XIX y principios del XX, como la representada por Alfred Sidgwick, donde la calificación como *práctica* denotaba un objeto distintivo de análisis: el discurso común y el razonamiento real–. Mediado el siglo, “practical logic” vino a ser equivalente a una especie de “lógica aplicada” ¹⁴ que no dejaron de incorporar algunos manuales de Lógica informal y de Pensamiento Crítico. En la segunda mitad del siglo, también llegó a emplearse “philosophy of argumentation”, tentación natural para quienes pensaban, como Johnstone (1968), que la teoría de la argumentación es una rama de la filosofía; pero, en la actualidad, esta expresión ha venido a adquirir un sentido propio que trata de recoger ciertos aspectos habitualmente considerados filosóficos (e. g. fenomenológicos, epistémicos, éticos, metanormativos) de las prácticas argumentativas ¹⁵.

¹¹ Vid Frans H. van Eemeren, Rob Grootendorst, Tjart Kruiger (1978) *Argumentatietheorie*. Utrecht: Het Spectrum, Aula-boeken. Es una publicación más conocida a través de su versión inglesa revisada: (1987), *Handbook of argumentation theory*. Dordrecht: Foris. .

¹² Erik C.W. Krabbe (1982), “Theory of Argumentation and the dialectical garb of formal logic”, en Barth & Martens (eds.). *Argumentation. Approaches...*, o.c., pp. 123-130. En una línea similar se mueve la introducción-presentación de J.Robert Cox y Charles A. Willard (1982), “Introduction: The field of argumentation” en J.R. Cox & Ch.A. Willard (eds.), *Advances in Argumentation theory and research*. Carbondale / Edwardsville: AFA / Southern illinois University Press, pp. xiii-xlvii.

¹³ Luego, a veces, también querrá ser como ya he sugerido la expresión de un deseo o el nombre de la integración deseada: la Teoría que se busca.

¹⁴ Vid. por ejemplo el manual de Vincent E. Barry (1976, 1980), *Practical Logic*. New York/Chicago: Holt, Rinehart & Winston.

¹⁵ La expresión aparece en, Trudy Govier (1999), *The Philosophy of argument* (Newport News, NJ: Vale Press; y según declarará la propia autora en la OSSA Conference de 2003, «(A)l pensar en el título para mi libro, consideré que ‘philosophy of argument’ era un modo apropiado de describir lo que también se había llamado ‘informal logic’, ‘argumentation theory’ y ‘theory of argument’», (Commentary on J.A. Blair’s “Towards a Philosophy of Argument”, edic. en CD-Rom, University of Windsor, Ontario).

2. EL ALUMBRAMIENTO DE LA TEORÍA DE LA ARGUMENTACIÓN¹⁶

No fue un alumbramiento redondo e instantáneo como nació Atenea de la cabeza de Zeus –o, por citar mitos más próximos, como se dice que la lógica antigua fue concebida en la cabeza de Aristóteles y la lógica moderna en la de Frege–. Resultó más bien un parto largo, complejo y laborioso. Dicho con más precisión: (i) fue un parto múltiple; (ii) su gestación tuvo lugar en varias y diversas matrices durante los años 60-70; (iii) su alumbramiento discurrió a través de diversos programas y movimientos. Tres de ellos vinieron a constituir su conformación, a saber: la contribución de los teóricos del Lenguaje, la Comunicación y la Nueva Retórica, el movimiento de la Lógica informal y el programa de la Pragmadiálctica. Otros estuvieron en parte entreverados (e. g. el Critical Thinking con la Informal Logic), mientras que otros han resultado más bien colaterales (por ejemplo, el Análisis del discurso en sus diversas variantes lingüísticas y sociolingüísticas o la autodenominada “Argumentation dans la langue”).

También fueron tres las matrices de gestación principales. En términos muy sucintos consistieron en (a) ciertas tradiciones y coyunturas escolares; (b) determinados marcos filosóficos; (c) el medio multidisciplinario.

(a) Tradiciones y coyunturas escolares

Entre las primeras se cuentan, la tradición usamericana de ilustración cívica al calor de programas de reforma educativa con proyección sobre el discurso público y la participación alentados por Herbert Croly, John Dewey y otros “progressive”, que se reciben en los Dptos. de Lenguaje, Comunicación y Retórica; por otro lado, la tradición de la ilustración filosófico-científica y humanista europea, que cubre un amplio espectro anti-autoritario (desde, pongamos por caso, Karl Popper o Raymond Aron, hasta Theodor Adorno o Issac Deutscher) que alcanza a pioneros de la teoría de la argumentación como Toulmin y Perelman, y a protagonistas como Van Eemeren y Grootendorst; y, en fin, la tradición del debate normalizado escolar recogida y alimentada por centros como el Teachers College de la Universidad de Columbia (New York)¹⁷. La coyuntura es a su vez la determinada por la situación de la enseñanza en los cursos de iniciación uni-

¹⁶ Puede verse una reconstrucción más amplia y detallada en L. Vega Reñón (2014) “El nacimiento de la teoría de la argumentación”, *Revista Iberoamericana de Argumentación*, 9: 1-41.

¹⁷ De la incidencia concreta de esta tradición puede dar idea la parte V de Douglas Ehninger y Wayne Brockriede (1963), *Decision by debate*, New York/Toronto: Dodd, Mead & Company, “Argumentative discourse in practice: College debate”, 301-350.

versitaria en la segunda mitad de los años 60; se alimenta de las cuestiones y discusiones de campus y se traslada a la enseñanza propedéutica de la Lógica. Un testimonio elocuente es el de Howard Kahane (1971), profesor en el Baruch College (New York) y en varias universidades usamericanas:

«Hoy los estudiantes demandan el matrimonio de la teoría y la práctica. Es por esto por lo que muchos de ellos consideran que los cursos introductorios de lógica <...> no tienen que ver con sus intereses.

En clase, hace pocos años, mientras repasaba las fascinantes (para mí) complejidades de las reglas de los cuantificadores de la lógica de predicados, un estudiante me preguntó con disgusto si lo que había aprendido a lo largo del semestre tenía alguna relación con la decisión del Presidente Johnson de una nueva escalada en la guerra de Vietnam. Yo dije algo entre dientes sobre la mala lógica de Johnson y luego aclaré que la *Introducción a la Lógica* no era un curso de ese tipo. Su reacción fue preguntar qué cursos se ocupaban de cuestiones de ese género y tuve que admitir que, por lo que yo sabía, ninguno.

Él quería lo que la mayoría de los estudiantes quieren hoy día, un curso que tuviera que ver con el razonamiento cotidiano, con los argumentos que oyen y leen sobre la raza, la polución, la pobreza, el sexo, las armas atómicas, la explosión demográfica y todos los demás problemas que afronta el género humano en la segunda mitad del s. XX» (1971: vii)¹⁸.

En esta tesitura, no es extraño que a principios de los 70 fueran apareciendo manuales de nuevo cuño entre los que descuellan el citado de Kahane (1971) y los de Stephen Thomas (1973) y Michael Scriven (1976)¹⁹. Ralph H. Johnson y J. Anthony Blair (1997) resumen una extendida impresión a este respecto entre los lógicos informales usamericanos y canadienses: «En nuestra opinión, los textos de Kahane, Thomas y Scriven son la primera generación de textos de lógica informal»²⁰. A principios de los 80, California avanzaba un nuevo cu-

¹⁸ Howard Kahane (1971) *Logic and Contemporary Rhetoric. The use of reason in everyday life*, Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co.

¹⁹ Stephen Thomas (1973), *Practical Reasoning in natural Language*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, y Michael Scriven (1976), *Reasoning*. New York: McGraw-Hill. El texto de Kahane ha tenido una fortuna mucho mayor y todavía en 2006 conocía su vigésima edición de la mano de Nancy Cavender, colaboradora de Kahane en sus últimos años.

²⁰ Ralph H. Johnson & J. Anthony Blair (1997), “Informal logic in the twentieth century”, en D. Walton & A. Brinton (eds.). *Historical foundations of informal logic*. Aldershot GB / Brookfield VT: Ashgate; 158-177. Puede verse un panorama comprensivo de los años 70 y 80 en la ponencia de J. Anthony Blair (2001), “‘Argument’ and ‘Logic’ in Logic textbooks”, 4th OSSA Conference 2001 [OSSA Archive, scholar.uwindsor.ca/ossaarchive]; cf. también el comentario de Maurice Finocchiaro en ese mismo congreso a la ponencia de Blair.

rriculum de iniciación que implantaba el Critical Thinking y la Informal Logic en lugar de la Lógica estándar.

(b) Marcos filosóficos

Algunos marcos filosóficos coetáneos también contribuyen de distinto modo a la gestación y promoción de la teoría de la argumentación. Como se trata de corrientes e ideas familiares, me permitiré un par de alusiones esquemáticas. La primera se refiere a dos movimientos ya mencionados al principio: el giro lingüístico, en especial en su vertiente filosófica analítica, y la inflexión pragmática determinada por el influjo del llamado “Wittgenstein₂” y desarrollada por contribuciones sustanciales como la teoría de los actos de habla de John Austin y John Searle. Esta teoría, junto con las aportaciones de Paul H. Grice en la línea del principio de cooperación y las máximas conversacionales, deja su impronta desde principios de los años 80 en autores tan diversos como Robert J. Fogelin, Douglas W. Ehninger, Frans H. van Eemeren & Rob Grootendorst o Jürgen Habermas.

La segunda, en cambio, hace referencia a ciertas ideas alternativas tanto críticas como constructivas que se centran en la vindicación del discurso informal y de nuevos paradigmas argumentativos frente a los cánones formales establecidos de identificación y evaluación del discurso racional. Una muestra puede ser la oposición: argumentación vs. demostración, montada en la tradición de Perelman. Puede que el ardor del momento llevara a una versión sesgada de la demostración deductiva interpretada en su versión racionalista monológica cartesiana. En mi opinión, esta versión no se compadece con la demostración informal que practican, por ejemplo, las pruebas matemáticas clásicas desde los *Elementos* de Euclides. Me parece más sensato pensar que toda demostración (concluyente, cogente) es una prueba y toda prueba es una argumentación, pero no valen las respectivas conversas. Esta directriz es suficiente para desmentir las pretensiones canónicas del patrón de la lógica formalizada estándar en el ámbito del discurso argumentativo. Más interés tiene la otra orientación vindicativa que inspira la propuesta de alternativas a los paradigmas tradicionales de argumento: el silogismo tradicional y el patrón estándar –conforme al esquema “premisas - nexos ilativos - conclusión”–. Entre las alternativas cabe mencionar el famoso “modelo Toulmin”, compuesto por una aseveración o pretensión, unos datos, un garante, una base o respaldo, un modalizador y una cláusula de reserva; los esquemas argumentativos, que envuelven cuestiones críticas de control; la argumentación conductiva o ponderativa; la argumentación rebatible, “derrotable” o que opera por defecto; la argumentación práctica cuya conclusión es una propuesta

o una resolución, antes que una proposición o una tesis, y se nutre de normas, fines y valores ²¹.

(c) Medio multidisciplinario

La varia y diversa procedencia disciplinaria de los pioneros en el campo de la teoría de la argumentación ya anuncia por sí misma el papel de este marco en su gestación y su desenlace como parto múltiple. Entre ellos hay lógicos –o, al menos, profesores de lógica–, filósofos, lingüistas, retóricos, especialistas en composición y comunicación, juristas; algunos con una formación mixta en filosofía y derecho, o en retórica y filosofía, por ejemplo. También es significativo que las declaraciones de motivos de los primeros congresos y revistas de los años 70-80 insistan en su calidad de convocatorias multi- e inter-disciplinares. Todo esto da lugar a una situación curiosa: como si la dispersión de las ideas y los planteamientos dentro del campo de la argumentación tratara de paliarse con la concurrencia y la concentración, al menos ocasional, de las personas. Luego, con el paso del tiempo, la multidisciplinaridad inicial irá derivando hacia aproximaciones interdisciplinares que, en algún caso, llegan a contemplar incluso la posibilidad transdisciplinar de una *teoría* de la argumentación en sentido fuerte, integral y unificada. Pero tampoco faltarán situaciones en las que, dentro de una misma disciplina, se generen tensiones y confrontaciones, de modo que el alumbramiento, con no ser sencillo, tampoco fue pacífico. Una muestra ya conocida de, digamos, “guerra intestina” o intra-disciplinar es la que se libra en el campo de la lógica contra las pretensiones de un canon universal y uniforme de racionalidad. Viene marcada por las dicotomías que cercan las señas de identidad de la propia lógica elemental, y algunas discusiones en torno a ellas, en particular la contraposición lógica formal vs. lógica informal que adquirió cierta efervescencia en los años 70. Entonces concurrían además otras dicotomías que animaban el ambiente dentro de la disciplina general de la lógica, como la división entre lógica teórica y lógica práctica o aplicada, o el debate acerca de la naturaleza descriptiva o normativa de la Lógica. El primer miembro de los tres pares solía caracterizar la lógica establecida, mientras que el segundo pasaba a distinguir de manera más o menos acertada la alternativa emergente. Hoy, afortunadamente, estos vivos y confusos debates en los que se dirimían no solo cuestiones conceptuales sino nichos institucionales e intereses profesionales, parecen haber quedado atrás.

²¹ Vid. L. Vega Reñón (2015 en prensa), “Formas lógicas y discurso argumentativo: ideas que han cambiado en este medio siglo”, en Diana Pérez (ed.) *50 años de Formas lógicas, realidad y significado: homenaje a Thomas M. Simpson*. Buenos Aires: EUDEBA/SADAF.

Otro motivo, que proviene del medio no tanto intra- como inter-disciplinario y luego ha dado lugar a discusiones que alcanzan nuestro tiempo, fue la confrontación del canon lógico-matemático de la racionalidad formal con el razonamiento real, en concreto con las respuestas efectivas de sujetos experimentales a pruebas y problemas de juicio e inferencia. Ha propiciado en nuestro siglo líneas críticas de investigación tan saludables para el estudio de las relaciones entre lógica y racionalidad como fecundas en psicología del razonamiento ²².

Pero hay motivos más profundos de la influencia de este medio multidisciplinar, especialmente en los casos del derecho y la filosofía: no es extraño si se tiene en cuenta que los dos constituyen contextos discursivos donde la argumentación funciona como un ingrediente no ocasional sino constitutivo. Una indicación puede ser la precocidad con que aparece en ambos dominios el interés por la argumentación y por el discurso razonable frente a las exigencias omnímodas de la lógica de la evidencia racional. En una conferencia pronunciada en 1950, Theodor Viehweg ya adelantaba su intención de reanudar la tradición retórica y dialéctica de los tópicos jurídicos que luego concretaría y desarrollaría al exponer en 1953 su concepción de la ciencia del derecho y sus ideas acerca de los deberes comunicativos que subyacen a la pragmática normativa del discurso jurídico. En otro lugar física e intelectualmente alejado, un jurista hispano-guatemalteco exiliado en México, Luis Recaséns, hacía pública poco después, en 1956, su visión de la argumentación jurídica como un *logos* de lo razonable que incluye una valoración y una pretensión de justificación en nuestras estimaciones de cuestiones de orden práctico, como las que tienen lugar en el mundo socio-jurídico ²³. Luego, desde los años 70, la relevancia interna de la argumentación en diversos medios jurídicos ha ido cobrando un creciente reconocimiento no solo en filosofía del Derecho sino en las prácticas jurídicas mismas, en razón de motivos tan dispares como la textura abierta del discurso jurídico, las demandas de justificación de resoluciones judiciales propias del neo-constitucionalismo o los recursos dialécticos y retóricos característicos de los litigios. Por lo que se refiere a la Filosofía, también es temprano el interés por las relaciones entre argumentación y filosofía, en general, y por la singularidad de la argumentación filosófica en particular. Del primero dan fe al-

²² Vid. la panorámica desplegada en Jonathan E. Adler y Lance J. Rips (eds.) (2008), *Reasoning. Studies of human inference and its foundations*. Cambridge, UK / New York: Cambridge University Press.

²³ Vid. Theodor Viehweg [1953], *Tópica y jurisprudencia*. Madrid: Thomson-Civitas, 2007. Luis Recaséns Siches (1956a), “El logos de lo razonable como base para la interpretación jurídica”, *Dianoia* 2: 24-54; (1956b) *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*. México: Fondo de Cultura Económica.

gunos monográficos al respecto de los años 60, como los ya citados de la *Revue Internationale de la Philosophie*, 58 (1961): 327 ss., y *Logique et Analyse*, 6 (1963): 1- 614. Del segundo pueden ser muestra la vindicación de la argumentación filosófica en la línea de “montar un caso”, frente a las pruebas científicas demostrativas o empíricas (Waismann 1956), o su caracterización como argumentación *ad hominem* (Johnstone 1959)²⁴. Como en el caso del Derecho, el paso del tiempo ha venido a poner de relieve el decisivo papel de la argumentación en filosofía —al margen de la cuestión de su presunta singularidad—, por ejemplo para la determinación del significado preciso y la significación filosófica de una tesis o de una toma de posición²⁵.

La consideración de estas matrices permite aventurar una recapitulación final de los motivos determinantes de la gestación y alumbramiento de la moderna teoría de la argumentación. Serían los siguientes:

a/ Motivos ideológicos, como los representados por los ideales y programas ilustrados.

b/ Motivos críticos de orden más bien externo, como la reforma y la reconfiguración de los cursos introductorios de lógica para responder a las demandas escolares de los estudiantes y a las inquietudes educativas de los profesores.

c/ Motivos críticos de orden interno, como la reacción contra el supuesto estatuto de la lógica formal y deductiva estándar en calidad de paradigma racional y disciplinar, la atención al discurso real y al tratamiento de las falacias, la sensibilidad hacia la inflexión pragmática del giro lingüístico en filosofía y el reconocimiento no solo de los argumentos sino de la argumentación misma, es decir de las prácticas argumentativas y de su interacción en contextos de comunicación discursiva.

d/ Motivos inducidos por la conformación y evolución del entorno disciplinar. Como ya he sugerido, del punto de partida multidisciplinar se va pasando a mediaciones interdisciplinarias más o menos ocasionales (por ejemplo, entre lógica y dialéctica o entre retórica y filosofía); luego, en los 80, afloran de una parte corrientes que vienen a constituirse en nuevas disciplinas (por ejemplo, el Pensamiento crítico o la Lógica informal), e incluso, de otra parte, algún pro-

²⁴ Friedrich Waismann [1956], “Mi visión de la filosofía”, en Javier Muguerza, ed. *La concepción analítica de la filosofía* Madrid: Alianza, 1974, 2: 491-528; Henry W. Johnstone (1959), *Philosophy and Argument*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

²⁵ Puede verse un planteamiento comprensivo y una discusión de este punto en Luis Vega Reñón (2008), “Variaciones sobre la argumentación en filosofía”, en Diana I. Pérez y Luis Fernández, eds. *Cuestiones filosóficas. Ensayos en honor de Eduardo Rabossi*. Buenos Aires: Catálogos, 511-531.

grama transdisciplinar como el impulsado por la pragmadialéctica ²⁶. Por otro lado, también desempeñan su papel desafíos como los planteados por el cinturón interdisciplinario del campo de la argumentación, desde el análisis filosófico o jurisprudencial hasta la psicología del razonamiento. Creo, en suma, que son motivos de estos cuatro tipos (a)-(d) los que propician la gestación y alimentan los primeros brotes de la teoría de la argumentación.

3. LÍNEAS PRINCIPALES DE DESARROLLO

Llegados a este punto, conviene detenerse un momento a considerar los primeros pasos de la criatura, es decir: los movimientos y programas constituyentes de la teoría de la argumentación. Para empezar podemos situarlos dentro de este esquema general de las líneas de desarrollo inicial de la teoría.

[a] Constituyentes y centrales, como las trazadas por los teóricos del Lenguaje, la comunicación y la nueva Retórica, la Lógica informal y la Pragmadialéctica.

[b] Periféricas y en parte entreveradas, en particular la Dialéctica formal que, a juzgar por las primeras contribuciones de van Eemeren y Grootendorst, ejerce de comadrona de su pragmadialéctica, y el movimiento del Pensamiento crítico que, a partir de los años 70, mantendrá relaciones, a veces estrechas, con la Lógica informal (hasta formar una asociación conjunta en 1983), aunque uno y otra preserven sus señas de identidad.

[c] Colaterales, como la corriente lingüística denominada “Argumentación en la lengua” y algunas variantes lingüísticas, sociolingüísticas o críticas del Análisis del discurso.

Por lo demás, tampoco faltarán, en fin:

[d] Mixturas o combinaciones posteriores de algunas de estas líneas, por ejemplo del análisis de las falacias con modelos de lógica formal, de la teoría de la argumentación con la lingüística de la argumentación en la lengua o de la retórica deliberativa en la esfera pública con el análisis del discurso.

Solo me detendré en las líneas constituyentes del grupo [a].

3.1 Profesores y teóricos de Lenguaje y comunicación, y Retórica

Son profesores de Inglés (Lenguaje y comunicación) y teóricos de Retórica en algunos Dptos. de universidades usamericanas, como Douglas W. Ehninger,

²⁶ Estas consolidaciones y tendencias no evitarán, naturalmente, la existencia posterior de tensiones de conformación del entorno disciplinar en el campo de la argumentación, especialmente al sumarse nuevos colonos como, por ejemplo, psicólogos del razonamiento, sociólogos del discurso y de la argumentación colectiva o investigadores en inteligencia artificial y sistemas multiagentes, Pero esta ya es otra historia.

Wayne Brockriede, Charles A. Willard, los que antes se relacionan con la tradición de la American Forensic Association ²⁷ y propician la recepción de las ideas de Perelman fuera de su círculo doméstico franco-belga. En teoría de la argumentación vienen a adoptar el modelo de argumento de Toulmin, frente al estándar, y unos supuestos cooperativos frente a los adversativos del juego dialéctico entre contendientes (ganador / perdedor), al tiempo que dan el protagonismo a los agentes involucrados en la argumentación. “Arguments are not in statements but in people”, reza un lema de Brockriede ²⁸.

Entre sus contribuciones a la teoría de la argumentación cabe mencionar:

(i) La preocupación por precisar la idea de argumento y la promoción de las vías de consideración, análisis y evaluación representadas por las tres perspectivas clásicas: lógicas, dialéctica y retórica.

(ii) La reivindicación de la retórica clásica como fuente de inspiración, por ejemplo para la revisión del concepto de entimema, y el desarrollo de diversos aspectos de la Nueva Retórica, en particular los relacionados con la situación retórica y con el discurso público, o los envueltos en la empresa de una Big Rhetoric que se propone investigar y determinar la realidad en muy diversos ámbitos de discurso y de conocimiento, incluida la ciencia. Tampoco faltan atisbos de fenómenos de polifonía y de intertextualidad.

(iii) El paso desde los que Toulmin consideraba “campos” del argumento hasta las “esferas” de la argumentación: la privada, la profesional o técnica y la pública, avance que abre la nueva perspectiva del discurso público.

3.2 *Lógica informal*

No nace como un programa definido ni, menos aún, como una disciplina, sino como un movimiento —que no deja de tener una vocación institucional de alternativa al imperio de la Lógica formal, la Lógica por antonomasia, en los años 50 y 60—. Se asienta en el Center for Research in Reasoning, Argument and Rhetoric, en la Universidad de Windsor, Ontario, y está representada por nombres como J. Anthony Blair, Ralph Johnson, David Hitchcock, Christopher Tindale,

²⁷ La AFA se creó en 1949 con esta declaración de intenciones: «Procurar un mayor entendimiento de la historia y la práctica del discurso razonado como base sólida de la participación pública». En 1964 apareció su órgano de expresión, *Journal of the American Forensic Association*, que pasó a titularse en 1988 *Argumentation and Advocacy*; hoy sigue siendo una de las revistas señeras en este campo. Ehninger y Brockriede también reconocen y vindican, no solo técnica sino filosóficamente, la tradición del debate escolar, vid. su (1963), *Decision by Debate*. New York/Toronto: Dodd, Mead & Company.

²⁸ Wayne Brockriede (1975), “Where is argument?”, *Journal of the American Forensic Association*, 9: 179-182.

amén de algunos otros independientes como Trudy Govier o Douglas N. Walton. También cuenta con un órgano propio que nace de un Simposio fundacional del movimiento en 1978 como *Informal Logic Newsletter* y en 1984 madura como *Informal Logic*, otra de las revistas paradigmáticas en teoría de la argumentación.

Es característico del movimiento que su denominación sea un designador no “rígido”, sino fluido para el estudio analítico y normativo de los argumentos reales en lenguaje cotidiano. En esta línea, Ronald Munson (1976) había adelantado una noción relativamente lúcida: «La lógica informal es el intento de hacer explícitos los principios o estándares que están envueltos en las actividades ordinarias cotidianas de establecer y evaluar aseveraciones y emplear el lenguaje de modo efectivo en los procesos de comunicación y persuasión racional»²⁹. En los 90, a juzgar por su presentación en la vasta panorámica *Fundamentals of Argumentation Theory*, la lógica informal no era un cuerpo de conocimientos constituido sino más bien un movimiento que se distinguía por atender ciertos problemas característicos: (i) la identificación de argumentos reales; (ii) su análisis como productos textuales y mediante procedimientos no formalizados; y (iii) su evaluación a partir de la consideración de las falacias³⁰. Johnson y Blair acabarán fijando luego una especie de definición de su condición disciplinaria como rama de la lógica cuya tarea es desarrollar estándares no formales, criterios y procedimientos para el análisis, la interpretación, la evaluación, y la crítica de la argumentación en el discurso usual, sea de uso común o de uso relativamente especializado en diversos ámbitos académicos (e.g. filosóficos) o profesionales (e.g. jurídicos, parlamentarios)³¹. Algunas contribuciones características son:

(i) La formulación de los criterios determinantes de un argumento sólido o un buen argumento, recogidos en el acrónimo ARS [acceptability, relevance, sufficiency], a los que ha venido a añadirse la prevención de, o la respuesta a contra-argumentos que comporta la consideración de un contexto no ya monológico sino dialógico.

²⁹ Ronald Munson (1976), *The way of words. An informal logic*. Boston: Houghton Mifflin, 6. Pero no se trata de un obra propia de esta corriente, sino un tanto singular: no incluye temas típicos de lógica formal, sino que considera cuestiones en torno al lenguaje, la argumentación deductiva e inductiva, las falacias y, en fin, la composición escrita de ensayos.

³⁰ Frans H. van Eemeren et al. (1996), *Fundamentals of Argumentation Theory. A handbook of historical backgrounds and contemporary developments*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Assoc.; part II, chap. 6, 163-188

³¹ Vid. Ralph H. Johnson & J. Anthony Blair (2002), “Informal logic and the reconfiguration of logic” en D. Gabbay et al. (eds.) *Handbook of the logic of argument and inference: The turn towards the practical argument*. Amsterdam/London: North Holland/Elsevier; pp. 358-9 en particular.

(ii) La ampliación del abanico de los tipos de argumentos para incluir algunos otros menos familiares en la teoría de la argumentación, aunque sean habituales en diversas prácticas discursivas. Es el caso de los argumentos conductivos que envuelven no tanto la verdad, falsedad, probabilidad o plausibilidad de las alegaciones como la ponderación de su fuerza y su peso relativos, no infrecuentes en el discurso jurídico.

(iii) La consideración de la dimensión meta-argumentativa de la argumentación. Es, sin ir más lejos, un aspecto de la confrontación y de la crítica discursivas tradicionalmente descuidado.

3.3 Pragmadialéctica

Esta tercera línea constituyente de la teoría de la argumentación difiere de las otras dos tanto en su génesis como en su primer desarrollo, aunque, naturalmente, no deja de haber puntos comunes e interrelaciones. Para empezar, tiene claras raíces europeas: entre los predecesores que reconoce expresamente figuran Aristóteles, Arne Naess o Else Barth. Por otro lado, es obra de dos personas, Frans H. van Eemeren y Rob Grootendorst, antes que de un grupo, y se mueve por motivos intelectuales y programáticos antes que por consideraciones didácticas o institucionales, aunque no deja de tener su nicho académico en el Dpto. de Comunicación Lingüística, Teoría de la Argumentación y Retórica de la Universidad de Amsterdam. Van Eemeren ha declarado dos motivos de su elección de la argumentación como tema de investigación: (1) «nuestro deseo de abordar una empresa académica que fuera más allá de los (entonces) estrechos límites disciplinarios de la lingüística y de la comunicación»; y (2) «nuestro interés común en estimular una participación amplia y activa, sobre la base de la razón, en las diversas prácticas argumentativas importantes para una sociedad abierta y democrática»³². Se oye claramente el eco de la ilustración humanista. Además, parece nacer ya en los años 80 como un programa maduro, con unas intenciones definidas, unas ideas básicas claras y unos instrumentos analíticos y evaluativos³³; de la ambición del programa pueden dar idea sus intereses y proyecciones: filosóficas, teóricas, empíricas, analíticas y prác-

³² En su contribución “From ideal model of critical discussion to situated argumentative discourse” al homenaje en preparación, coordinado por Fernando Leal (2015), *Argumentación y Pragmadialéctica. Ensayos en honor a Frans van Eemeren*. Guadalajara/México: Universidad de Guadalajara/Pearson.

³³ Me refiero a la pragmadialéctica₁ o pragmadialéctica “estándar” de van Eemeren y Grootendorst. Posteriormente habrá una pragmadialéctica₂ o “extendida” que –guiada por van Eemeren y Houtlosser– se abrirá con el nuevo siglo al reconocimiento de la efectividad argumentativa y de la retórica.

ticas. Y, en fin, su evolución progresiva tiende a generar no tanto una red o una corriente como una escuela con ciertas señas de identidad canónicas.

Haciendo honor a su autodenominación, nace de la unión de la pragmática de los actos de habla y de la dialéctica de la discusión crítica, regulada con vistas a la resolución de una diferencia de opinión en razón de los méritos discursivos propios de las partes en liza. Son contribuciones distintivas de esta primera pragmadialéctica:

(i) La conceptualización del argumento como acto de habla complejo y la apertura de la teoría de la argumentación a la interacción dialógica.

(ii) La formulación de unas reglas de buena conducta dialéctica, comúnmente bajo la forma de un decálogo que podría resumirse en dos mandamientos básicos: 1/ Guardarás por encima de todo una actitud razonable y cooperativa con el buen fin de la discusión. 2/ Tratarás las alegaciones del contrario con el respeto debido a las tuyas propias. Las reglas se pueden agrupar en tres núcleos normativos presididos por las directrices de juego limpio en el curso del debate, pertinencia de las consideraciones, suficiencia y efectividad de las alegaciones.

(iii) La concepción de las falacias en el marco de una teoría de la contrapartida: toda violación de una regla del decálogo es un movimiento falaz y toda falacia envuelve la violación de una o más reglas.

4. LA INFLEXIÓN PERSPECTIVISTA

A finales de los años 70 y principios de los 80 el giro argumentativo tiene una inflexión perspectivista inducida por algunos teóricos del Lenguaje y la Comunicación al hilo de una determinación precisa de la noción de *argumento*. En el uso habitual del término O’Keefe había detectado cierta ambigüedad entre su referencia a un producto debido a una persona —e. g. un razonamiento verbal, un texto argumentativo— y su referencia a un proceso que envuelve un diálogo o un intercambio discursivo entre dos o más personas. Con el fin de distinguir ambos casos, propuso reservar para el primero la denominación ‘argument₁’ y para el segundo ‘argument₂’³⁴. Según Wenzel, Wayne Brockriede vino a añadir luego a estas dos nociones del argumento como producto y como proceso la de argumentación como proceder dialéctico. Pero el propio Wenzel (1979) avanzaba por su parte la idea de las tres perspectivas calificadas en los términos de proceso retórico, procedimiento dialéctico y producto lógico, y en 1980 hacía una presentación oficial de este perspectivismo tripartito, asociado a las tres líneas o tradiciones que bien podemos considerar constituyentes de

³⁴ Daniel O’Keefe (1979), “Two concepts of argument”, *Journal of the AFA*, 13: 121-128.

la teoría de la argumentación: la Retórica interesada en la argumentación como proceso de comunicación persuasiva, la Dialéctica interesada en el tratamiento y la evaluación de la argumentación como método o modo de proceder y la Lógica interesada en el análisis y evaluación de los argumentos como productos ³⁵. Diez años después, el mismo Wenzel (1990) vindica expresamente este perspectivismo. A su juicio representa una alternativa comprensiva a la concepción lógica dominante en los años 50-60, que solo venía tratando los argumentos como productos textuales. Da, por otra parte, cumplida respuesta a la cuestión de cómo estudiar la argumentación: reconoce varios planteamientos o puntos de vista parejamente legítimos, que guardan relación con diversas líneas o tradiciones de investigación y que no dejan de ser conscientes de sus limitaciones en la medida en que ninguna de estas perspectivas alcanza a cubrir por sí sola todos los aspectos del estudio de la argumentación.

Entre los servicios que puede prestar esta inflexión perspectivista cabe destacar tres. Para empezar, dibuja un mapa del campo de la argumentación y una presentación clara y comprensiva de su configuración en el último cuarto del siglo XX. Las virtudes expositivas hacen que tal “estado del arte” perspectivista sea oficial y siga teniendo fortuna en nuestro siglo, aunque bajo diversas versiones de las perspectivas en juego ³⁶. Este mapa, por otra parte, ofrece una guía de exploración para el tratamiento y la explotación de diversos aspectos de la argumentación. Toda argumentación puede verse como un fenómeno lógico, dialéctico o retórico, i.e. puede contemplarse en las tres perspectivas que revelan diversos aspectos, a veces solapados, de la argumentación. No son enfoques excluyentes entre sí. Tampoco son los únicos puntos de vista posibles, ni encie-

³⁵ Joseph W. Wenzel (1979), “Jürgen Habermas and the dialectical perspective on argumentation”, *Journal of the AFA*, 15: 81-94, pp. 81-86 en particular; (1980) “Perspectives on argument”, en J. Rhodes & S.E. Newell (eds.) *Dimensions of argument. Procds. of the Summer Conference on Argumentation*. Anandale, VA: Speech Communication Association, 112-133. Por entonces, Jürgen Habermas [1981, 1987⁴] también proponía distinguir tres aspectos del habla argumentativa: el de proceso o comunicación dirigida al entendimiento, objeto de la Retórica; el de procedimiento o interacción sujeta a regulación, objeto de la Dialéctica; el de producto o argumento para apoyar o rechazar pretensiones de validez, objeto de la Lógica. Ahora bien, «bajo ninguno de estos aspectos analíticos por separado –advertía–, puede desarrollarse suficientemente la idea que el habla argumentativa lleva en su seno» (*Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1999, vol. I: 48). Más tarde, Wenzel reitera esta presentación y recuerda la intervención de Brockriede en su (1990), “Three perspectives on argument”, en R. Trapp & K. Schuetz (eds.) *Perspectives on Argument. Essays in honor of Wayne Brockriede*, Prospect Heights, IL: Waveland Press, 9-26.

³⁶ Cf., por ejemplo, las distintas versiones de las perspectivas dialéctica y retórica, en particular, de David Zarefsky (2001, 2005³), *Argumentation: The study of effective reasoning*. Chantilly, VA: The Teaching Company, y de Luis Vega Reñón (2003, 2007²), *Si de argumentar se trata*. Barcelona: Montesinos.

rran un panorama exhaustivo; también cuenta la consideración pragmática “infraestructural” del argumentar como actividad conversacional, así como la perspectiva socio-institucional del discurso público. En todo caso, los tres clásicos son enfoques centrales del estudio de la argumentación. Y, en fin, su cartografía del campo nos depara una pauta de organización y de categorización de aspectos y regiones particulares, como pudiera ser el caso de las falacias³⁷. Ahora bien, para rendir estos servicios hoy hemos de añadir, como ya he sugerido, una cuarta perspectiva que contemple los aspectos socio-institucionales de la argumentación³⁸.

Dados estos supuestos, veamos una presentación esquemática de las perspectivas en juego. En principio, podemos considerar estos aspectos:

(a) El argumento como **producto**, consistente en la expresión cabal o entimemática de un argumento, por ejemplo en su expresión textual; objeto característico del análisis *lógico*, sea formalizado o informal.

(b) La argumentación como **interacción** argumentativa, que a su vez podría entenderse

(b.1) como **procedimiento**, e. g. confrontación reglada entre argumentos y contra-argumentos, objeto característico de la normalización *dialéctica* del debate o de la discusión racional;

(b.2) como **proceso**, e. g. como una interacción entre personas o como la acción de una persona sobre otras en directo o en diferido; objeto característico del punto de vista *retórico* sobre la inducción suasoria o disuasoria de creencias o de disposiciones a actuar en el interlocutor o en el público.

(c) La argumentación como **fenómeno socio-institucional** que tiene lugar dentro de, o entre, grupos sociales en espacios públicos de discurso, bajo modalidades diversas como, pongamos por caso, la consulta (*polling*) pública, la negociación, la deliberación de un jurado o el debate parlamentario. Es objeto característico de estudio de una *lógica del discurso en la esfera pública* o, digamos para abreviar, “lógica civil”.

Estos cuatro aspectos (a, b.1, b.2, c) son los contemplados por las perspectivas que cabe distinguir con arreglo a ciertas claves características: su objeto

³⁷ Valga como muestra la declaración de intenciones del ensayo de Christopher Tindale (2003): «The second aim is to organize the traditional fallacies into a preliminary taxonomy that categorizes them according to whether they involve a problem with the product, procedure or the process of arguing (and, hence, are primarily *lógica*, *dialectical* or *rhetorical*)» (“Hearing is believing: A perspective-dependent account of the fallacies”, en F.H. van Eemeren et al. (eds.) 2003, *Procds. of the Fifth Conference ISSA*. Amsterdam: Sic Sat, 1017-1022.

³⁸ Puede verse una presentación comprensiva de las cuatro perspectivas (*lógica*, *dialéctica*, *retórica* y *socio-institucional*) y de su tratamiento de las falacias en L. Vega Reñón (2013), *La fauna de las falacias*. Madrid: Trotta, y (2015), *Introducción a la teoría de la argumentación: problemas y perspectivas*, Lima: Palestra Editores. Este último libro también incluye una revisión crítica del perspectivismo.

principal de consideración, su tratamiento, su paradigma o modelo del buen argumentar, la idea derivada de falacia y la imagen o metáfora de la argumentación distintiva en cada caso. De ahí resulta un cuadro general como el siguiente:

Perspectiva	Aspectos destacados de la argumentación
LÓGICA	<p><i>Productos</i> \approx argumentos textuales.</p> <ul style="list-style-type: none">* Forma básica: < premisas - nexos ilativos - conclusión >* Determinación de la validez o solidez del argumento por criterios lógicos o metodológicos- Un paradigma: la prueba concluyente.- Noción de falacia: prueba fallida o fraudulenta.◆ Una imagen: la argumentación como construcción, el argumento como edificio \rightarrow solidez, fundamentación...
DIALÉCTICA	<p><i>Procedimientos</i> \approx argumentación interactiva y dinámica.</p> <ul style="list-style-type: none">* Normativa del debate (e. g. regulación de los papeles de proponente y oponente)* Determinación de las actuaciones correctas o incorrectas de interacción y confrontación entre los papeles argumentativos con el fin de resolver de modo razonable una diferencia de opinión.- Un paradigma: la discusión racional.- Noción de falacia: violación del código.◆ Una imagen: el debate como combate).
RETÓRICA	<p><i>Procesos</i> \approx procesos de comunicación y de influjo interpersonal con propósitos suasorios o disuasorios.</p> <ul style="list-style-type: none">* Recursos y estrategias de interacción personal.* Estudio de recursos efectivos y estrategias eficaces para inducir creencias, acciones o disposiciones.- Un paradigma: el discurso convincente.- Falacia: distorsión de la interacción, manipulación.◆ Una imagen: (re)presentación en un escenario con la presunta complicidad o implicación del auditorio.
SOCIO- INSTITUCIONAL	<p><i>Debate público</i> » procesos colectivos de discusión de propuestas y ponderación de alternativas para resolver una cuestión práctica de interés o dominio público.</p>

- * Regulación en los planos discursivo y procedimental, socio-ético y socio-político, modulada según el marco institucional del debate (e.g. elecciones, asamblea o referendo, parlamento, jurado, ejercicio escolar).
- * Consideración y puesta a prueba de procedimientos transparentes, accesibles e incluyentes de interacción simétrica entre agentes autónomos.
- Un paradigma: la deliberación pública.
- Matriz generadora de falacias, debidas a opacidad o inaccesibilidad; exclusión; heteronomía o dependencia; asimetría de la interacción
- ♦ Una imagen: la balanza (*libra*) de la razón.

Los servicios tanto expositivos como orientativos que puede rendir esta visión perspectivista del campo de la argumentación no ocultan ciertos problemas internos y ciertas limitaciones. Los problemas tienen que ver con la identificación de cada una de las perspectivas, con su referencia a la tripartición producto-procedimiento-proceso y con sus relaciones mutuas ³⁹. Pero no son menos acusadas sus limitaciones, sobre todo en orden a una reconstrucción integrada y una constitución teórica y crítica del campo de la argumentación. Bastará reparar en cómo se va desarrollando este perspectivismo en su medio multidisciplinario de promoción por vía de adición o, llegado el caso, de absorción ⁴⁰. Parte de tres perspectivas “endógenas” pero inicialmente independientes como las consabidas lógica, dialéctica y retórica; en los años 70-80 se hace eco del giro pragmático para asumir una suerte de infraestructura pragmática; y desde los años 90 también viene reconociendo una superestruc-

³⁹ Pueden verse críticas en uno o varios de estos sentidos en Erik Krabbe (2000), “Meeting in the house of Callias: Rhetoric and Dialectic”, *Argumentation*, 4/3: 205-217; J.A. Blair (2003), “Relationship among Logic, Dialectic and Rhetoric”, en F.H. van Eemeren et al. (eds.) *Anyone who has a view. Theoretical contributions to the study of argumentation*. Dordrecht: Kluwer, 91-107; R. Johnson (2009), “Revisiting the Logical/Dialectical/Rhetorical triumvirate”, *International Conference of the OSSA'09*, Windsor (Ontario): CD Rom; David Goddu (2009), “Is ‘Argument’ subject to the product/process ambiguity?”, *Informal Logic*, 31/2: 75-88; J.A. Blair (2012), “Rhetoric, Dialectic, and Logic as related to argument”, *Philosophy and Rhetoric*, 45/2: 148-164.

⁴⁰ Así, la previsión dialéctica de objeciones se añade al punto de vista monológico de los lógicos informales a partir del “dialectical tier” de R.H. Johnson (2000). Por otro lado, el programa de la pragmadialéctica extendida o pragmadialéctica₂ de van Eemeren y Houtlosser contempla la absorción de aspectos retóricos dentro de unos procedimientos dialécticos que pasan a considerarse “maniobras estratégicas”. Y no faltan alternativas que proponen una absorción inversa de la dialéctica racional en la retórica, como la revisión crítica de ese programa por parte de Ch. W. Tindale (2006), “Constrained maneuvering: Rhetoric as a rational enterprise”, *Argumentation*, 20/4: 447-466.

tura socio-institucional. Se trata de un desarrollo agregacionista, que responde al punto de vista del analista o a la presión del entorno interdisciplinario antes que a demandas teóricas o críticas específicas, de modo que no facilita la propuesta de un marco teórico específico e integrador.

5. LA INFLEXIÓN PRÁCTICA

Creo que podemos avanzar en la línea de esa propuesta de construcción e integración teórica a través de una nueva inflexión diversa de la perspectivista: la inflexión práctica del giro argumentativo.

El punto de partida es justamente la concepción de la argumentación no como una mera actividad discursiva o conversacional, sino como una *práctica* argumentativa. Se trata de una noción inicial densa y compleja —“thick”, digamos— frente a las tradicionales, simples y magras —“thin”—, que vienen consistiendo en unidades ya sean (a) elementales o atómicas, e. g. enunciados, actos de habla, ya sean (b) nucleares o moleculares, e. g. patrones de argumentos como el modelo ilativo $\langle \{P\} \vdash C \rangle$ o el “modelo Toulmin”, y esquemas argumentativos, o ya sean (c) convencionales y genéricas como la noción misma de *argumento*. Unidades a las que luego se irán agregando rasgos y detalles según las necesidades de desarrollo del análisis o según los propósitos del analista ⁴¹.

Para hacernos una idea de la práctica o las prácticas argumentativas, recordemos algunos de sus elementos constitutivos:

(i) Una práctica argumentativa supone, para empezar, un conjunto de agentes discursivos naturales o artificiales, individuales o colectivos, dotados de las habilidades pertinentes para el ejercicio de esta práctica.

(ii) Al tratarse de un actividad intencional específica, tiene una pretensión constitutiva y un objetivo distintivo: consiste, al menos, en (α) dar cuenta y razón de algo a alguien, y (β) con la intención de lograr su comprensión y ganar su asentimiento. Se trata de una caracterización paradigmática en el siguiente sentido: si una práctica discursiva con estas características (α) y (β) no fuera considerada argumentativa, habría cambiado sustancialmente nuestra idea de la argumentación. Son una pretensión y un propósito que obran aparte de las pretensiones y propósitos personales o propios de quien o de quienes la practican en una ocasión, un contexto y un marco determinados.

⁴¹ Partir de tales unidades e incluso del *argumento* es un error semejante al que cometería un cocinero que pretendiera elaborar un cocido a partir de la sopa para luego ir añadiendo legumbres, verduras y carnes o “viandas”. La sopa es el producto o el precipitado de estos ingredientes sustanciales, no un plato previo o inicial en la elaboración. De ahí que el servicio del cocido maragato, cuyo último vuelco o plato es la sopa, resulte en este sentido el más coherente.

(iii) Las prácticas argumentativas también cuentan con una dimensión normativa. Hay ciertas normas y criterios que sancionan el ejercicio de la práctica, es decir: acreditan, permiten, prohíben o evalúan acciones o intervenciones determinadas, amén de fines y valores que orientan las actuaciones —facilitan o guían su evaluación—, así como las relaciones con el medio o con otras prácticas. Se trata de una dimensión compleja que envuelve, por ejemplo, (a) normas o reglas que vienen a determinar el ejercicio correcto, apropiado, efectivo; (b) criterios determinantes del peso y la fuerza relativa de las consideraciones en juego ⁴², por lo general rebatibles; (c) fines, valores y virtudes que a su vez codeterminan la bondad de la práctica, es decir, la calidad —más allá de la corrección— de la práctica argumentativa. No puedo detenerme en glosar estos puntos, pero haré algún apunte. Las normas en juego no son simplemente las reglas lógicas y dialécticas al uso que gobiernan una discusión racional, sino las derivadas de los compromisos y de las expectativas inherentes a la interacción discursiva, de modo que tienen una dimensión no solo metodológica sino práctica y social. La estimación del peso y la fuerza, aparte de los criterios de corrección usuales en lógica informal, no pretende ser en ningún caso métrica o absoluta, sino comparativa y relativa al caso considerado y a las posiciones o propuestas disponibles. La distinción, en fin, entre la mera corrección y la calidad argumentativa puede considerarse a la luz de la distinción aristotélica entre la habilidad técnica y la virtud; esta segunda supone cierta disposición por parte del agente: su saber hacer u obrar así como responder a un hábito adquirido y deliberadamente ejercido, además de tener su ejercicio valor por sí mismo ⁴³.

(iv) También importan, en fin, los medios para alcanzar los objetivos y propósitos, e. g. la competencia discursiva; las disposiciones de los agentes involucrados que pueden concretarse en presunciones de argumentatividad como la inteligibilidad, la fiabilidad y la razonabilidad; los supuestos y recursos para la ejecución correcta y valiosa de la procesos y procedimientos argumentativos con arreglo a las condiciones dadas por su entorno. En este punto cobra relieve el debate acerca de las posibilidades y limitaciones de los medios electrónicos o telemáticos de comunicación e interacción argumentativa.

De esta caracterización se desprenden algunos colorarios como los siguientes:

1. Argumentar, en sentido propio, es objeto de un aprendizaje y una competencia o un dominio específicos; no es una suerte de ejercicio “natural” de la razón.

⁴² Vid. por ejemplo Pinto (2011), “Weighing evidence in the context of conductive reasoning”, en J.A. Blair & R.H. Johnson, eds. *Conductive Argument*. London: College Publications, 104-126.

⁴³ Vid. por ejemplo EN II §4, 1104a18-1105b19.

2. Consiste en una práctica básicamente dialógica (cuyo ejercicio monológico no deja de ser un caso derivado o límite). Según esto, dar cuenta y razón es, por lo regular, una interacción abierta a dar, pedir y confrontar cuentas y razones acerca del asunto o de la resolución en cuestión, aunque no conlleve siempre y necesariamente una discusión entre partes o posiciones enfrentadas —basta una pluralidad real o posible de opciones—.
3. Además del aparato intencional estándar de creencias, deseos e intenciones, envuelve expectativas, compromisos y responsabilidades por parte de los agentes involucrados (recuérdese, por ejemplo, la atención debida a la distribución de la carga de la prueba). Cabe pensar entonces en agencias típicas no en I-mode sino en We-mode, marcadas por compromisos no solo comunes o conjuntos hacia el objetivo perseguido, sino mutuos entre los propios agentes involucrados, compromisos de entendimiento al menos, de modo que envuelve un terreno conceptual común y una intencionalidad compartida ⁴⁴.
4. Siendo una forma de comunicación se desenvuelve como una empresa básicamente cooperativa ⁴⁵, así que la naturaleza presuntamente adversativa de la confrontación entre partes proponente y oponente (e. g. “la argumentación es la guerra” según una famosa metáfora) resulta subsidiaria e incluso parasitaria.
5. La razonabilidad y la efectividad de la argumentación emergen o naufragan en el curso de su desarrollo; no responden, en principio, a un código externo independiente o apriorístico, sino a las prácticas argumentativas de los agentes y al cumplimiento de sus compromisos conjuntos y mutuos en el contexto y el marco dados.

Pues bien, esta idea de argumentar considerada a partir del concepto básico de práctica argumentativa se puede desarrollar en términos de una tríada de constituyentes internos. Pasamos de los puntos de vista y las perspectivas a una ontología compuesta por:

1/ Argumentadores o agentes argumentativos (naturales o artificiales, individuales o colectivos).

2/ Argumentaciones o producciones e interacciones argumentativas que envuelven procedimientos, procesos y marcos (e. g. contextos; géneros; esferas personal, técnica y pública) de las prácticas de argumentar.

⁴⁴ Me remito a la distinción: *I mode* vs. *We-mode* introducida en los años 1990 por Raimo Tuomela. Puede verse un desarrollo en R. Tuomela (2007), *The philosophy of sociality. The shared point of view*. Oxford/New York: Oxford University Press.

⁴⁵ Vid. Michael Tomasello [2008] *Los orígenes de la comunicación humana*. Buenos Aires: Katz, 2013.

3/ Argumentos: productos, resultados o precipitados concretos de dichas prácticas.

Como ya he sugerido al principio, no se trata de un orden aleatorio al descansar en una agencia relativa a una práctica que supone competencia, evaluación de corrección y efectividad, y estimación de calidad, amén de facilitar la apertura a nuevos aspectos en teoría de la argumentación como, por ejemplo, las virtudes argumentativas. De este orden de consideración no se sigue que la virtud del argumentador, en particular, constituya una condición necesaria o suficiente para determinar la corrección o la efectividad de un argumento. Pero sí puede ser co-determinante de su calidad, hasta el punto de que su ausencia o el vicio paralelo tornen falaz el uso de un proceder presuntamente correcto.

Recordemos, por ejemplo, una escena de la película *Gracias por fumar* (*Thank you for smoking*, guión y dirección de Jason Reitman, 2005), en la que el Vicepresidente de la Academia de Estudios del Tabaco, Nick Naylor, habla «en nombre del tabaco» con los niños de una clase. Una niña interviene: «— Mi mamá dice que fumar mata. — ¿Tu mamá es médica? —pregunta Nick Naylor. — No. — ¿Es investigadora científica de algún tipo? — No. — Entonces, no parece una experta digna de crédito, ¿o sí?». La niña se hunde en su pupitre. Otra niña pregunta como si sacara una conclusión: «— Así que ¿los cigarrillos son buenos? — ¡No! —salta la maestra de la clase. — No —media rápidamente Naylor—. Mi punto es que tenéis que pensar por vosotros mismos. Siempre habrá gente que os diga qué hacer o qué pensar. Pero debéis desafiar a la autoridad. Si vuestros padres os dijeran que el chocolate es peligroso y nocivo, ¿los creeríais? — Nooo —contesta la mayoría de la clase entre risas. — ¡Exacto! —ratifica Naylor—. Cuando habléis de cigarrillos, averiguar las cosas vosotros mismos».

La argumentación de Naylor, frente a la primera niña, podría estimarse correcta en la medida en que formula unas preguntas oportunas para valorar la opinión de su madre. Forman parte de las cuestiones que se consideran críticas para evaluar los argumentos que descansan en el esquema de “la apelación al experto”. También puede parecer razonable su invitación a que los niños piensen por sí mismos y se formen su propia opinión. Pero su actitud es tramposa y su conversación con la niña resulta humillante e injusta. No es precisamente una muestra de virtud recomendar que piense por sí mismo un auditorio al que se le hurta la pertinente información sobre los daños del tabaco, se lo trata de confundir —con la referencia al chocolate— y, en fin, se ve inducido a determinada manera de pensar mientras es invitado a “averiguar” por sí mismo. En suma, Naylor hace un examen crítico correcto de un supuesto caso de apelación al experto, pero en el marco —y al servicio— de una argumentación falaz.

Por otra parte, esta reconstrucción de la idea de argumentar y sus implicaciones comporta la primacía, metodológica al menos, de la razón práctica

frente a la atribuida habitualmente a la razón teórica y a sus intereses analíticos. En todo caso, representa un planteamiento constitutivo, interno y autóctono de la teoría de la argumentación, dependiente no solo de los intereses y propósitos del analista, sino del punto de vista y proceder del practicante, del argumentador.

Por lo demás, se trata de una propuesta complementaria que no excluye en absoluto la consideración del campo de la argumentación a la luz de sus consabidas perspectivas multi- e inter-disciplinarias. Pero contribuye a repartir los papeles de uno y otro planteamiento al distinguir entre las pretensiones teóricas y “transdisciplinarias” de esta propuesta de reconstrucción, y los servicios más bien instrumentales de exposición, distribución de competencias y guía de campo, que puede prestarnos el perspectivismo.

Javier Muguerza siempre ha dado muestras de reconocer y secundar los compromisos y las implicaciones de la argumentación cuando de argumentar se trata. Espero que este recuerdo del giro argumentativo de nuestro tiempo y esta propuesta de una inflexión práctica cuadren con su lúcido trato de las razones teóricas y su constante vindicación de las razones prácticas.

Individualismo y agregación de juicios

Individualism and Judgment Aggregation

JUAN CARLOS GARCÍA-BERMEJO OCHOA

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN. En este trabajo se analiza críticamente la adecuación descriptiva y normativa de algunos de los elementos principales de la Teoría de la Agregación de Juicios, desarrollada a partir del planteamiento pionero de Christian List y Philippe Pettit. Uno de ellos es el supuesto de que la agregación tiene lugar por separado por cada una de las cuestiones puntuales planteadas, pero el resultado agregado es el conjunto de todos los juicios colectivos obtenidos de esa forma. Este supuesto da lugar a que el método de la mayoría y similares no garanticen la consistencia lógica del resultado agregado, y a que se recomiende la aplicación de otros procedimientos de agregación diseñados para salvar ese problema. Otro elemento analizado es el requisito de que el resultado agregado incluya un juicio sobre todas y cada una de las cuestiones puntuales planteadas, que en la Teoría de la Agregación de Juicios se considera obligado en aras de la racionalidad. Un tercer elemento sometido a crítica es el supuesto o requisito de que los miembros del colectivo voten o se pronuncien únicamente revelando sus propios juicios, sin tener en cuenta otras consideraciones como, por ejemplo, el resultado previsible del ejercicio de agregación. Finalmente se comenta la incidencia del análisis que se lleva a cabo en el cuerpo del trabajo sobre la postura que List y Pettit mantienen en torno a la autonomía de los agentes colectivos frente a los juicios y actitudes intencionales de los agentes individuales que los integran.

Palabras clave: agregación de juicios; método de la mayoría; individualismo no redundante.

ABSTRACT. In this paper we criticize some of the main elements of the Theory of Judgment Aggregation –based on the seminal work of Christian List y Philippe Pettit– both from a descriptive and a prescriptive point of view. First, our analysis focus on the assumption that the aggregation process takes place on the individual judgements relative to all the previously posed questions considered in isolation, while the aggregate output is the set of all the collective judgments so obtained. With this assumption the majority rule and similar methods will fail to guarantee the logical consistency of the aggregate output, and therefore other aggregation procedures are recommended in the literature. Second, the analysis focus on the restriction that the aggregate output has to cover any of the previously posed questions. Following the standard approach of the Theory of Judgment Aggregation, this restriction is binding in order to secure the rationality of the aggregation exercise. Thirdly, the assumption or restriction that the vote of the individual agents depend exclusively on their own judgments is examined. We emphasize that when aggregating judgments or propositions it is usual and may even be desirable that the individual agents take in consideration other facts such as the collective output of the exercise. The paper ends discussing on the effect that the analy-

sis made in the previous sections may have on the List and Pettit's thesis about the autonomy of the collective agents with respect to the judgments and intentional attitudes of their members.

Key words: judgment aggregation; majority voting; non-redundant individualism.

Continuando una conversación con Javier iniciada hace algún tiempo, las páginas que siguen tratan de poner en duda el alcance de la Teoría de la Agregación de Juicios, el trato que en ella recibe el método de la mayoría y el argumento sobre la autonomía de las actitudes intencionales de los agentes colectivos que esgrimen Christian List y Philip Pettit (2011) en favor del individualismo no reduccionista que propugnan.

Esa teoría, cuyo impulso inicial se debe a esos mismos autores (List y Pettit, 2002), se ha centrado prácticamente en su totalidad en un modelo formal al que llamaremos 'modelo estándar', sugiriendo de manera implícita que ese modelo sería el adecuado para representar y analizar todos o, cuando menos, la mayoría de los ejercicios de agregación de juicios y proposiciones. Hasta el punto de que, en su libro *Group Agency*, esos autores fundamentan en él uno de los argumentos principales en defensa de su teoría sobre la agencia colectiva y de su posición individualista no-reduccionista sobre la existencia de los agentes colectivos. Concretamente, el argumento subraya la autonomía de las actitudes de estos agentes respecto de las de los agentes individuales que los integran, siendo esa autonomía una de las razones principales por las que sostienen que un agente colectivo debe considerarse como una entidad diferente y no reducible a las actitudes del conjunto de sus miembros.

En lo que sigue pretendemos compartir nuestras dudas sobre el alcance del modelo aludido, examinando algunas de sus características más destacadas. Lo que nos llevará a terminar preguntándonos si las dudas sobre esas características se trasladan a la defensa que hacen los autores de la autonomía de los agentes colectivos.

LA TEORÍA DE LA AGREGACIÓN DE JUICIOS¹

En el modelo estándar de la Teoría de la Agregación de Juicios (en adelante: 'TAJ') se supone que un colectivo N tiene que pronunciarse sobre varios puntos o cuestiones binarias, a cuyo conjunto $X = \{\{p^1, \neg p^1\}, \{p^2, \neg p^2\}, \{p^3, \neg p^3\}, \dots, \{p^m, \neg p^m\}\}$ denominan *agenda* y que se concibe de una manera muy amplia. No se limita a incluir cuestiones descriptivas, también pueden referirse a motivaciones o ser de carácter normativo.

¹ Quien esté interesado en más detalles de los incluidos en esta exposición tan sumaria puede ver, por ejemplo, List (2012) o List y Puppe (2009).

De cara a la discusión posterior, es importante subrayar que el modelo se limita a suponer que la agenda está dada, suponiéndose además que no se puede o no se debe alterar, entre otras razones porque podría tratarse de una manipulación que podría ser interesada.

A la hora de pronunciarse el grupo sobre las cuestiones puntuales incluidas en la agenda, se supone que los miembros del colectivo votan sobre cada una de ellas por separado. En consecuencia, el conjunto que se conoce como la agenda representa en realidad dos cosas. Por un lado, el catálogo de puntos o asuntos sobre los que el grupo debería pronunciarse. Por el otro, el conjunto de proposiciones o cuestiones sobre cada una de las cuales debe adoptarse una decisión votando. Por ello, nos tomaremos la libertad de llamarlo a veces '*agenda-catálogo*', así como llamaremos '*segmentada*' a la modalidad de votar o pronunciarse por separado por cada una de las cuestiones de la agenda-catálogo.

El grueso de la atención y del análisis desarrollados en el marco de la TAJ se ha volcado sobre los problemas que pueden surgir en los casos en los que hay interrelaciones lógicas entre varias de las cuestiones puntuales sometidas a decisión.

Se supone que, en cada una de las situaciones contempladas, los miembros del grupo tienen una opinión formada sobre todas esas cuestiones, y que sus puntos de vista son lógicamente consistentes. De acuerdo con ello y en relación con cada una de las situaciones contempladas, se asocia con cada miembro del grupo i un conjunto lógicamente consistente compuesto por una proposición, bien la proposición afirmada o bien la negada, por cada una de las cuestiones binarias planteadas en la agenda, como por ejemplo, $A_i = \{p^1, \neg p^2, p^3, \dots, \neg p^m\}$. Ese conjunto es equivalente a una descripción de estado en el sentido de Carnap (dada la agenda), es decir, es equivalente a una conjunción formada, en el mismo orden de la agenda, por la proposición afirmada o por la negada (pero no por ambas) de cada una de las cuestiones incluidas en la agenda-catálogo, es decir, una conjunción como $(p^1 \wedge p^2 \wedge p^3 \dots \wedge \neg p^m)$, $(p^1 \wedge p^2 \wedge \neg p^3 \dots \wedge \neg p^m)$, $(\neg p^1 \wedge p^2 \wedge p^3 \dots \wedge \neg p^m)$ o $(\neg p^1 \wedge \neg p^2 \wedge \neg p^3 \dots \wedge \neg p^m)$, por ejemplo. Tanto en el caso de los conjuntos A_i expresivos de los puntos de vista individuales como de las descripciones de estado equivalentes se dice que son completos cuando incluyen una respuesta por cada una de las cuestiones de la agenda-catálogo.

Cada conjunto A_i también representa dos cosas. Por un lado, representa los votos o pronunciamientos que la persona hace o haría sobre las cuestiones planteadas en la situación correspondiente. Por el otro, representa también el punto de vista o el conjunto de juicios mantenidos por esa persona sobre esas cuestiones, puesto que se supone que los pronunciamientos o votos de las personas que integran el grupo son expresión de lo que cada una de ellas piensa. Por ello,

diremos que A_i es el *conjunto de juicios y votos* del miembro i -ésimo del grupo. A su vez, llamaremos *perfil colectivo de juicios y votos* a toda n -nupla formada por un conjunto individual de juicios y votos por cada uno de los miembros del grupo, como por ejemplo $\pi=(A_1, A_2, \dots, A_n)$.

De esta manera, si se aplica, por ejemplo, el método de la mayoría a cada cuestión por separado, cada perfil colectivo de juicios y votos determina para cada cuestión $\{p_k, \neg p_k\}$ si el colectivo se pronuncia a favor de p_k (cuando la proposición p_k obtiene una mayoría de votos individuales), o a favor de $\neg p_k$ (si es $\neg p_k$ la que obtiene una mayoría), o si el colectivo no se pronuncia a favor de ninguna de ellas porque ninguna obtiene una mayoría de votos. Se trata del procedimiento seguido en los sondeos corrientes de opinión en los que se pide a los encuestados que se vayan pronunciando por una serie de cuestiones, una a una.

El resultado directo de esas votaciones por separado o segmentadas es el conjunto de las proposiciones afirmadas o negadas que obtienen una mayoría sobre alguna cuestión de la agenda. Sin embargo, la TAJ es más ambiciosa que eso y supone que, aunque las votaciones se realicen por separado sobre cada una de las cuestiones sometidas a decisión, el conjunto que se obtiene al agregar es lógicamente equivalente a la conjunción de las proposiciones que pertenecen a él. Por razones expositivas y a diferencia de lo que es habitual en la literatura, vamos a utilizar esta segunda opción para representar el resultado de la agregación. Así, representaremos el resultado obtenido en cada caso como una proposición, $(p^1 \wedge p^2 \wedge \neg p^3 \dots \wedge \neg p^m)$ por ejemplo, que cubre las cuestiones sobre las que se alcanza un acuerdo; en concreto, como la conjunción, en el orden de las cuestiones de la agenda, de las proposiciones que obtienen un acuerdo colectivo (según el procedimiento de agregación utilizado, que puede ser el método de la mayoría u otro).

La TAJ formaliza los diferentes métodos o procedimientos de agregación de juicios que pueden utilizarse en cualquiera de las situaciones posibles contempladas mediante las denominadas funciones de agregación de juicios (a veces, correspondencias de agregación de juicios). Una función de agregación de juicios F (de dominio universal, es decir, aplicable en todas las situaciones posibles) asigna a cada perfil colectivo de juicios y votos la conjunción (en el orden de la agenda) de las proposiciones que han sido seleccionadas según el procedimiento correspondiente en las votaciones realizadas sobre cada cuestión sometida a decisión. Llamaremos '*proposición colectiva*' a la conjunción que la función de agregación arroja como resultado en cada situación. Nótese, asimismo, que el dominio de una función de agregación es el conjunto de perfiles colectivos de juicios y votos a los que se considera aplicable. En nuestro

caso, nos referiremos exclusivamente a los procedimientos, reglas o funciones de agregación de dominio universal, que es el conjunto de todos los perfiles colectivos de juicios y votos $\pi = (A_1, A_2, \dots, A_n)$ en los que cada conjunto individual de juicios y votos A_i es lógicamente consistente y completo.

En el caso más favorable, la proposición colectiva incluye una respuesta a cada una de las cuestiones de la agenda-catálogo. En ese caso se dice que la proposición colectiva, que es una descripción de estado, es *completa*. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando $|N|$ es impar y se aplica el método de la mayoría de manera segmentada.

Si entre las cuestiones planteadas hay interrelaciones lógicas por sencillas que sean, pueden aparecer inconsistencias lógicas aunque se apliquen los métodos más habituales de agregación, como es el caso del método de la mayoría. Éste es el punto focal del que arranca el desarrollo de la TAJ, puesto que la consistencia lógica se considera un requisito fundamental que debe cumplir de manera obligada toda proposición colectiva. Y para enfatizarlo, se sostiene que para ser *racional*, todo procedimiento, regla o función de agregación de juicios debe garantizar que la proposición colectiva que arroje como resultado en cada una de las situaciones en las que podría ser aplicado tiene que ser siempre lógicamente consistente.

Pero la condición de racionalidad no se limita a exigir la consistencia de la proposición colectiva que se obtendría en cada caso potencial. Incluye también el requisito de que esa proposición colectiva sea completa. En suma, para que un procedimiento, regla o función de agregación de juicios (de dominio universal) pueda ser considerada racional en el enfoque estándar de la TAJ, se exige que toda proposición colectiva que la función arrojaría como resultado al aplicarse a cualquier perfil colectivo de juicios y votos π sea lógicamente consistente y completa.

La posibilidad de que el método de la mayoría genere inconsistencias había sido anunciada con anterioridad al artículo pionero de List y Pettit mediante el ejemplo que se conoce como ‘la paradoja doctrinal’ (Kornhauser y Sager, 1986; 1993). Un tribunal de tres jueces tiene que juzgar a una persona acusada de un delito. Existe una doctrina clara y precisa, aceptada por los tres, en la que se establece que ese delito se comete si y sólo si se dan las circunstancias p y q . Consecuentemente, el acusado debe ser declarado culpable si se dan esas dos circunstancias, y debe ser absuelto en caso contrario. A este propósito, los jueces tienen los siguientes puntos de vista completos y consistentes:

	$\zeta p \text{ ó } \neg p?$	$\zeta q \text{ ó } \neg q?$	Doctrina: $(r \leftrightarrow (p \wedge q))$	Veredicto: $\zeta r \text{ ó } \neg r?$
Magistrado 1°	p	q	$r \leftrightarrow p \wedge q$	r
Magistrado 2°	p	$\neg q$	$r \leftrightarrow p \wedge q$	$\neg r$
Magistrado 3°	$\neg p$	q	$r \leftrightarrow p \wedge q$	$\neg r$

Si se aplica ahora el método de la mayoría a cada cuestión por separado, hay que concluir que el punto de vista del tribunal es (1) que se han dado las circunstancias p y q (dos votos a uno), pero (2) que hay que declarar no-culpable al acusado (también por dos votos a uno). Como es obvio, este resultado entra abiertamente en contradicción con la doctrina aceptada por los tres jueces, y con la que cada uno de ellos es consistente a nivel individual.

List y Pettit generalizaron este tipo de casos contradictorios mediante lo que llamaron ‘el dilema discursivo’, uno de cuyos ejemplos más sencillos y reveladores es el siguiente:

	$\zeta p?$	$\zeta q?$	$\zeta(p? q)?$
Persona 1º	p	q	$(p? q)$
Persona 2º	p	$\neg q$	$\neg(p? q)$
Persona 3º	$\neg p$	q	$\neg(p? q)$

Como en el caso anterior, cada una de las personas tiene un punto de vista lógicamente consistente. Sin embargo, el resultado agregado, $[p? q? \neg(p? q)]$, no lo es.

Inspirados en ejemplos como éstos, List y Pettit presentaron ya en 2002 un teorema con el que mostraban que cuando las cuestiones planteadas están interrelacionadas lógicamente (y salvo que estas interrelaciones sean extremadamente simples), los métodos de agregación que satisfacen propiedades similares al de la mayoría se reducen al dictatorial, en el que una única persona decide siempre el resultado agregado sea cual sea el perfil de los votos emitidos. Como es evidente, además de la falta absoluta de equidad del procedimiento, desaparece el carácter colectivo de la agregación, que se convierte en un ejercicio de decisión individual, es decir, un ejercicio de decisión del dictador, que es la misma persona en todas las situaciones posibles.

Los teoremas como éste, al igual que sucede en la Teoría de la Elección Social, se suelen llamar de imposibilidad porque establecen que ninguna regla de agregación de una clase determinada puede cumplir simultáneamente un conjunto determinado de propiedades en todas y cada una de las situaciones posibles contempladas (en el dominio de la regla). El teorema de List y Pettit desencadenó un importante esfuerzo investigador por conseguir teoremas más generales de imposibilidad y, en un momento posterior, teoremas de caracterización para identificar las condiciones que las funciones de agregación juicios de una clase determinada deben cumplir como necesarias y suficientes para satisfacer una determinada clase de propiedades deseables.

En el mismo artículo de 2002 List y Pettit iniciaron otro camino al que se le ha concedido también una gran importancia en el desarrollo de la teoría: la

búsqueda de métodos de agregación alternativos que eviten los problemas detectados en los ejemplos como la paradoja doctrinal y el dilema discursivo, y puestos de manifiesto en los teoremas de imposibilidad. Dicho con otras palabras, la búsqueda de otros procedimientos que, incumpliendo alguna de las condiciones del teorema mencionado o de sus generalizaciones, sean sin embargo aceptables como métodos de agregación y aseguren que la proposición colectiva alcanzada sea siempre completa y consistente sean cuales fueren los votos de los agentes individuales.

Uno de los métodos de referencia de esta clase es el conocido como ‘procedimiento basado en las premisas’. Es muy fácilmente aplicable a la paradoja doctrinal, donde la conclusión es claramente identificable. El método estipula que el resultado agregado sobre las premisas debe ser el alcanzado mayoritariamente en cada caso. Sin embargo, el resultado agregado sobre la conclusión, en lugar de ser la decisión colectiva alcanzada por mayoría, debe ser la opción implicada por el resultado alcanzado en relación con las premisas. Y eso, aunque la proposición implicada por las premisas sea contraria a la decisión mayoritaria. En el caso de la versión expuesta más arriba de la paradoja doctrinal, este procedimiento estipula 1) respetar la decisión mayoritaria a favor de las circunstancias p y q , es decir, dar por bueno que se cumplen las dos, y 2) asumir como resultado sobre el veredicto la opción ‘culpable’, que es la conclusión lógicamente correcta de la doctrina aceptada si se acepta que se han cumplido las condiciones p y q .

Salta a la vista que el método basado en las premisas es una forma directa, se podría decir que ‘ad hoc’, de eliminar contradicciones como las que se trataba de denunciar con la paradoja doctrinal, paradoja que también nos permite ilustrar fácilmente el otro procedimiento diseñado con el mismo fin y que se conoce como el procedimiento basado en la conclusión. Como su nombre da a entender, aplicar este procedimiento a la versión anterior de la paradoja supone solamente respetar la decisión mayoritaria alcanzada respecto de la conclusión (el veredicto), y no tomar en consideración (en caso de inconsistencia) las decisiones agregadas sobre las premisas. Como se ve, es otra forma sencilla y directa de eliminar la inconsistencia, con la particularidad de que, en este caso, el resultado agregado no es completo porque se limita a la cuestión ‘¿culpable o no culpable?’. Por esta última razón, el peso que se asigna a este segundo procedimiento es bastante menor que el que se otorga al basado en las premisas.

Estos procedimientos, y en especial el basado en las premisas, han sido objeto de generalización mediante la clase más amplia de ‘procedimientos secuenciales en virtud de la prioridad’. En ellos, se supone dado un orden entre

las proposiciones de la agenda, en el que las proposiciones que ocupan los lugares anteriores, como pueden hacerlo las premisas en el caso de la paradoja doctrinal, por ejemplo, condicionan o determinan el trato que debe darse a las proposiciones posteriores. Así, si una proposición no está condicionada de esta manera por las votaciones sobre las proposiciones que le preceden, la agregación sobre ella opera simplemente por mayoría. En caso contrario, es decir, cuando las proposiciones precedentes determinan que sea o bien ella misma o bien su negación la que deba ser aceptada, el resultado agregado obedece lo que determinen esas proposiciones precedentes. En el caso de la paradoja doctrinal, por ejemplo, si las premisas son las proposiciones a las que se asigna prioridad, el resultado agregado sobre el veredicto debe ser ‘culpable’, con independencia de lo que voten los tres jueces.

Otra variante del procedimiento basado en las premisas considerado en esta literatura, conocido como ‘el procedimiento distribuido basado en las premisas’, admite que diferentes subgrupos del colectivo sean los encargados, como directivos, expertos o especialistas, de tomar las decisiones sobre conjuntos diferentes de premisas, quedando así el conjunto de todas las premisas subdividido en subconjuntos, cada uno de los cuales debe ser resuelto por un subconjunto diferente de miembros del colectivo. Naturalmente, las proposiciones condicionadas por algunas premisas se resuelven en función de éstas exclusivamente, como en el caso más sencillo del procedimiento.

A pesar de la atención que reciben en la literatura, no dejan de reconocerse las dificultades con las que puede topar la aplicación de los procedimientos de esta clase, porque la prioridad de unas y otras proposiciones no suele estar por lo general dada de antemano de una manera suficientemente clara o concluyente como para que el colectivo acepte sin más una ordenación determinada. Incluso en casos aparentemente tan simples y claros como la propia paradoja doctrinal, no parece estar resuelto si deben considerarse las premisas las proposiciones prioritarias, o si por el contrario, debiera ser el veredicto el que gozara de esa consideración.

En compensación, se subraya que la adopción de estos procedimientos por parte de un colectivo vendría a reflejar un procedimiento de decisión basado en la razón, por cuanto la decisión sobre las proposiciones dependientes se basaría en consideraciones y argumentos expresivos de un comportamiento racional, como la implicación lógica, por ejemplo.

Se han propuesto algunos otros procedimientos, como por ejemplo, las funciones de agregación basadas en la distancia, y alguno muy cercano a los comentados, como el basado en la relación de relevancia propuesto por F. Dietrich. También se reconoce que los procedimientos propuestos hasta el momento

no agotan las posibilidades abiertas para obviar los teoremas de imposibilidad. Pero los anteriores – los basados en las premisas o en la conclusión, y los secuenciales en virtud de la prioridad- son los que reciben una atención mayor y pueden considerarse más representativos. Además, son los procedimientos a los que List y Pettit recurren en la fundamentación de su teoría sobre la agencia colectiva. Por estas razones, en lo que sigue nos ceñiremos a ellos.

*UNA FORMA MÁS HABITUAL DE APLICAR EL MÉTODO
DE LA MAYORÍA PARA AGREGAR PROPOSICIONES.*

Un primer aspecto que puede resultar chocante del modelo estándar de la TAJ es la modalidad segmentada que se supone que adopta la votación, es decir, que los agentes individuales votan o se pronuncian por separado sobre cada uno de los puntos planteados en la agenda-catálogo.

Esta forma de votar o de expresar los puntos de vista individuales es típica de las encuestas y sondeos de opinión. La diferencia con el modelo estándar es que en una encuesta no se supone normalmente que la conjunción de las respuestas colectivas a cada punto planteado exprese el punto de vista del colectivo sobre el conjunto de esos puntos. Pero la modalidad segmentada también puede adoptarse en contextos más rigurosos y parecidos a lo previsto en el modelo estándar, como por ejemplo, el catálogo de cuestiones que un jurado puede tener que responder colectivamente para poder fundamentar su veredicto. En cualquier caso, el extremo a resaltar es que, a nuestro juicio, la modalidad segmentada dista mucho de ser la forma más general de pronunciarse los colectivos al agregar juicios o proposiciones.

Por ejemplo, un tribunal como el de la paradoja doctrinal termina votando una sentencia preparada por un ponente, es decir, un texto completo que incluye los fundamentos de hecho y de derecho, así como el veredicto. Lo que termina votando un parlamento al aprobar un proyecto de ley es su texto completo. La declaración independentista aprobada en el Parlamento de Cataluña el pasado 9 de noviembre de 2015 no fue votada párrafo a párrafo o punto por punto. Fue sometida a una sola votación toda ella. Si una asociación civil o un grupo profesional pretende aprobar hacer pública una declaración o un comunicado, lo que la asamblea o el comité encargado terminará votando es el texto completo correspondiente.

Como es natural, la elaboración del texto completo en todos esos casos supone un proceso más o menos laborioso, que puede ser informal en unos casos, o completamente reglamentado en otros. También puede suceder que haya votaciones parciales intermedias para ir conociendo los puntos de vista de las personas implicadas sobre diferentes partes e ir elaborando así el texto. Pero

el extremo a subrayar es que, la decisión formal de aceptar o aprobar el texto final se adopta votando globalmente el texto completo o pronunciándose sobre él. Conoceremos como '*comprensiva*' esta modalidad de votación.

Asimismo y a pesar de la descalificación que recibe en la TAJ, el método de la mayoría es el método utilizado habitualmente para agregar juicios o puntos de vista. Y no sólo eso. Intuitivamente es el método de agregación más apropiado cuando se trata, como se supone en el modelo estándar, de obtener el punto de vista colectivo formado por los juicios aceptados por el grupo. La condición que parece natural requerir a este respecto es que si se atribuye al grupo un punto de vista determinado como el que ese grupo acepta colectivamente, debería estar respaldado, al menos, por una mayoría de los miembros del grupo.

Surge pues la pregunta de si el método de la mayoría queda también descalificado al cambiar el modelo estándar por una variante en la que se votan textos completos en lugar de hacerlo por separado sobre cada uno de las cuestiones puntuales planteadas. En concreto, una variante en la que, salvo la *agenda*, es decir, el conjunto de las alternativas sobre las que se vota, todo se mantiene igual que en el modelo estándar, incluidos el catálogo de cuestiones puntuales a tratar y los requisitos de racionalidad

En esta variante, un conjunto que cobra una clara relevancia es el conjunto de todas las descripciones de estado (relativas al catálogo de cuestiones a tratar). En casos muy simples, como los ejemplos en la sección anterior, la decisión puede consistir en elegir colectivamente una entre todas las descripciones de estado para expresar el punto de vista del grupo. En esos casos, la agenda sería el conjunto de todas las descripciones de estado. Normalmente, sin embargo, el conjunto de las descripciones de estado no es fácilmente manejable, y antes de proceder a votar para tomar la decisión colectiva, un ponente o un comité suele elaborar una propuesta que es finalmente sometida a votación, posiblemente después de una fase de consultas, sondeos y modificaciones, con la posibilidad de que el proceso también incluya votaciones intermedias a modo de sondeos. Si el texto propuesto por los responsables es rechazado, puede suceder que, para tratar de lograr un acuerdo, se modifique y la versión modificada sea a su vez sometida a votación, y así sucesivamente mientras se espere que pueda lograrse una versión que suscite un acuerdo colectivo.

Comparando esta variante con el modelo estándar, la consecuencia más sobresaliente aunque trivial del cambio es que desaparece por completo la posibilidad de que el método de la mayoría arroje resultados lógicamente inconsistentes. Dicho de otra manera, desaparece el problema clave sobre el que gira el modelo estándar y que origina y orienta el desarrollo de la TAJ. Sean cuales

fueren los puntos de vista individuales, siempre que esos puntos de vista individuales sean consistentes y los miembros del grupo voten o se pronuncien de acuerdo con lo que cada uno piensa sobre las descripciones de estado que cubren los puntos del *catálogo*, el resultado obtenido por el método de la mayoría, si es que se obtiene alguno, es siempre consistente.

En definitiva, si en lugar de suponer que el método de la mayoría se aplica de forma segmentada, se supone que la votación recae sobre textos o proposiciones completas, el método de la mayoría ya no puede quedar descalificado por dar lugar a inconsistencias, que es la mayor deficiencia que se le atribuye en el modelo estándar. Lo que suscita, a su vez, una nueva pregunta de corte más metodológico. Si el método de la mayoría es el utilizado habitualmente para agregar juicios y proposiciones, si la forma más habitual de aplicarlo es votando sobre textos o proposiciones que cubren un conjunto de puntos planteados, y si esta forma habitual de proceder no corre el riesgo de generar inconsistencias, ¿por qué se ciñe el modelo estándar a la votación por separado de cada uno de esos puntos planteados como si fuera la única o la forma más habitual de aplicar el método de la mayoría y a pesar de los problemas de inconsistencia que puede originar?

Desde el punto de vista descriptivo creemos que la defensa del alcance pretendidamente universal o cuasi-universal del modelo estándar, y en particular de la modalidad segmentada de votación, encuentra serias dificultades para dar respuesta a esas preguntas. Pero esta literatura se mueve en un plano ambiguo entre la descripción y la prescripción. Por ello, lo pertinente ahora es preguntarnos si la modalidad segmentada de votación viene justificada por razones de carácter normativo.

Si atendemos a la analogía entre la aplicación segmentada del método de la mayoría que se propugna en la TAJ con la modalidad con la que se entiende el método de la mayoría en la Teoría de la Elección Social, un argumento para defender aquélla en el plano normativo podría ser su mayor rendimiento en lo que afecta a la completitud, tanto si se entiende ésta como una exigencia de racionalidad, como si se la considera como una propiedad de cumplimiento deseable aunque no obligado. En efecto, siempre que la aplicación comprensiva arroje un resultado, la aplicación segmentada arrojará ese mismo resultado, que además será consistente. Sin embargo y como ilustra claramente el ejemplo de la paradoja doctrinal, en múltiples casos puede suceder que la modalidad segmentada arroje un resultado mientras que la modalidad comprensiva no arroja ninguno. De hecho, si el número de miembros del grupo es impar, la modalidad segmentada siempre arroja un resultado completo (bajo los supuestos sobre los puntos de vista individuales), mientras que la modalidad comprensiva

deja de hacerlo en multitud de esos casos (en concreto, siempre que no haya ninguna descripción de estado compartida por una mayoría de miembros del colectivo).

La paradoja doctrinal nos puede ayudar, una vez más, a ilustrar la cuestión. Como los tres jueces comparten la doctrina $(r \leftrightarrow (p \rightarrow q))$, podemos simplificar las cosas reduciendo el conjunto de todos los puntos de vista lógicamente posibles a toda conjunción en cuyo primer lugar aparezca la proposición 'p' o $\neg p$, en segundo lugar aparezca la proposición 'q' o $\neg q$, y en tercer lugar aparezca la proposición 'r' o $\neg r$. Pero como partimos del supuesto de que los puntos de vista individuales son consistentes, las situaciones posibles son que cada uno de los tres jueces piense y vote por alguna de estas cuatro proposiciones: $(p \rightarrow q \rightarrow r)$, o $(\neg p \rightarrow q \rightarrow \neg r)$, o $(p \rightarrow \neg q \rightarrow \neg r)$, o $(\neg p \rightarrow \neg q \rightarrow \neg r)$.

Recuérdese que las situaciones posibles contempladas vienen representadas por todos los perfiles colectivos de puntos de vista individuales consistentes, que en este caso suman 64.

Si aplicamos el método de la mayoría de manera segmentada, se obtiene un resultado completo en todas esas situaciones, aunque con costes. El más importante es que en seis situaciones la proposición colectiva obtenida es lógicamente inconsistente, y en 24 situaciones la proposición colectiva obtenida sólo coincide con el punto de vista de uno de los tres jueces.

Por su lado, aplicando el método de la mayoría de manera comprensiva, sólo se obtiene una proposición colectiva en las 40 situaciones en las que la modalidad segmentada arroja el mismo resultado. En las 24 situaciones en las que el resultado arrojado por la modalidad segmentada sólo coincide con el punto de vista de uno de los jueces, la modalidad comprensiva no obtiene resultado colectivo alguno. Estas 24 situaciones incluyen las seis en las que la modalidad segmentada arroja una proposición colectiva inconsistente.

Resumiendo. La aplicación comprensiva del método de la mayoría garantiza la consistencia del punto de vista agregado, pero al coste de no llegar siempre, incluso aunque el número de miembros del grupo sea impar, a ningún resultado colectivo completo. Por el contrario, la modalidad segmentada proporciona resultados en un número significativamente mayor de situaciones y, si el número de personas en el grupo es impar, garantiza que siempre se obtiene un punto de vista colectivo completo. Pero todo eso lo logra al coste de incurrir en el riesgo de que el resultado colectivo al que se llegue sea lógicamente inconsistente. Además, y como el mismo ejemplo de la paradoja doctrinal ilustra, la aplicación segmentada corre el riesgo adicional de arrojar como punto de vista colectivo una descripción de estado que puede ser rechazada por una mayoría de los miembros del grupo (porque ni la votan ni la votarían por ser

lógicamente inconsistente con su propio punto de vista), o puede ser rechazada incluso por todos ellos (que es lo que sucede en el ejemplo citado).

¿TIENE TODO GRUPO QUE TENER SIEMPRE UN PUNTO DE VISTA FORMADO SOBRE TODAS LAS CUESTIONES QUE SE PLANTEEN?

¿Justifica esto que desde un punto de vista normativo se propugne la aplicación segmentada del método de la mayoría y que, cuando aparecen inconsistencias, se apliquen otros métodos de agregación también en modalidad segmentada como el procedimiento basado en las premisas, por ejemplo?

Llegue a constituir o no esa justificación, un posible argumento a favor de la aplicación segmentada del método de la mayoría descansaría en la fuerza normativa atribuida al objetivo o requisito de obtener resultados colectivos completos, fuerza que en la TAJ se supone máxima al convertirlo en uno de los dos requisitos de racionalidad y, por lo tanto, de obligado cumplimiento siempre. Pero, ¿es realmente ese requisito una exigencia que haya que cumplir siempre?

La exigencia de completitud de las proposiciones colectivas como parte de la condición de racionalidad ha sido puesta en cuestión (Gärdenfors, 2006) y se han explorado, aunque esporádicamente, vías para escapar de los teorema de imposibilidad eliminándola (Dietrich and List (2008). Todo ello apunta a que, a la postre, se le atribuye una fuerza normativa menor que al requisito de consistencia. No obstante, en la literatura sigue siendo considerada un requisito exigido por la condición de racionalidad y, coherentemente, en List y Pettit (2011) se la postula como uno de los dos requisitos definitorios de la racionalidad exigible o exigida los agentes colectivos.

Bajo nuestro punto de vista, la exigencia de que las proposiciones colectivas sean siempre completas sería otro de los puntos débiles del modelo estándar de la TAJ. Nótese, por otra parte, que en el marco de la variante comprensiva de ese modelo, las proposiciones colectivas que puede arrojar un procedimiento de agregación comprensivo son, por construcción, completas. Por lo tanto, en esa variante la exigencia de completitud se convierte, pura y llanamente, en la exigencia de que siempre haya un resultado agregado, que sería una proposición expresiva del punto de vista colectivo. Si un procedimiento de agregación deja de arrojar un resultado en alguna de las situaciones a las que se considera aplicable, incumple el requisito, como sucede, por ejemplo, con la aplicación comprensiva del método de la mayoría en la paradoja doctrinal.

¿Es razonable exigir de la aplicación comprensiva de todo procedimiento de agregación de juicios o proposiciones que arroje siempre un resultado en cualquiera de las situaciones incluidas en el dominio universal, es decir, sean cua-

les fueren los puntos de vista individuales? ¿Se puede considerar que esa exigencia está fundamentada en la exigencia universal de racionalidad? Un argumento general y sencillo puede resultar bastante convincente para responder negativamente a esas preguntas. Habitualmente, a un agente individual no se le califica de irracional por no tener un punto de vista formado sobre un conjunto predeterminado de cuestiones. Por el contrario, es una situación muy frecuente y que puede achacarse a falta de información o de tiempo para procesarla, pero que en la mayor parte de los casos ni puede achacarse ni se achaca a la irracionalidad del agente afectado. Y si esto es así a nivel individual, ¿tiene sentido ser más exigente con los colectivos? ¿Tiene sentido exigir a estos últimos el cumplimiento de requisitos de racionalidad que no exigimos a aquellos?

Nótese, además, que el requisito de completitud es relativo al catálogo de cuestiones planteadas. Lo que finalmente resulta de obligado cumplimiento es dar respuesta a todos y cada uno de los puntos incluidos en ese catálogo. Pero el modelo se limita a suponer dado ese conjunto de puntos. Ni siquiera se entra en la cuestión de quién lo dicta o lo impone. Y no hay ni un solo argumento en la literatura que fundamente esa exigencia con carácter general. Lo más que se encuentra son algunos ejemplos que la ilustrarían, entre los que destaca precisamente la paradoja doctrinal. ¿Cómo puede derivarse una exigencia tan contundente de un origen tan desdibujado y falto de fundamento en la propia literatura?

Por otra parte, la práctica tampoco parece respaldar el pretendido alcance universal de la exigencia de obtener resultados colectivos completos. Lo que suele suceder es que el conjunto de puntos a tratar suele irse decidiendo en función de los acuerdos que pueden alcanzarse. El hecho de que haya un conjunto de cuestiones que sería deseable responder en la proposición colectiva, no suele convertirlas a todas ellas en cuestiones que sea obligado tratar. Por el contrario, el conjunto de puntos que termina siendo tratado se va decidiendo en función de su relevancia relativa y de los acuerdos que se espera conseguir. Y en ese proceso pueden quedar en el tintero puntos sobre los que inicialmente se pretendía que versara también la proposición colectiva.

Si en el proceso parlamentario de elaboración de una propuesta de ley se detectan puntos en los que no se lograría el acuerdo necesario, lo normal es que si no se trata de puntos que se consideren esenciales, la propuesta de ley no entre en ellos. Y lo mismo sucede si una asociación civil o profesional o una organización mercantil quiere hacer pública una declaración y se detectan puntos que resultan conflictivos entre sus miembros. Es normal que la propuesta de declaración que se presente a la asamblea o al órgano competente suavice esos puntos sustituyéndolos por otros menos conflictivos o, simplemente, los

deje de lado. Incluso las sentencias judiciales suelen tener un margen para fundamentar de maneras diversas sus resoluciones y alcanzar así cierto consenso entre los miembros del tribunal.

Análogamente, si una vez elaborada una propuesta de declaración de una asociación civil o una propuesta de resolución de un organismo colegiado, por ejemplo, no alcanza una mayoría de votos, es normal que se modifique para conseguir el acuerdo necesario. Y es normal, igualmente, que esas modificaciones sucesivas puedan consistir en eliminar alguno de los pasajes si se piensa que son los causantes del desacuerdo.

Nótese, además, que diferentes puntos de vista individuales pueden diferir en cuáles pueden ser los puntos y temas relevantes que deberían ser tratados y recogidos en el punto de vista colectivo. Y quede señalado de paso que si el catálogo de cuestiones planteadas puede variar, los métodos más aptos para ser aplicados son la mayoría, las supermayorías y similares, que mantienen los resultados agregados ante variaciones del catálogo.

En síntesis. Si atendemos a la práctica, suponer la existencia en cada ejercicio de agregación de juicios de un único catálogo predeterminado de cuestiones puntuales parece más una simplificación para conseguir un modelo más manejable, que una hipótesis sobre cómo se desarrollan en la práctica esos ejercicios.² Por lo que difícilmente puede ese supuesto sustentar en el plano normativo ni en el descriptivo la triple exigencia de que ese catálogo está predeterminado, es inamovible y la proposición colectiva debe incluir obligatoriamente una respuesta sobre cada una de esas cuestiones.

No obstante, con las observaciones anteriores no pretendemos negar que haya casos en los que exista dado de antemano un conjunto fijo de puntos que deben ser abordados. La paradoja doctrinal ilustraría situaciones de este tipo. Por ello y aunque sean minoritarios, resulta pertinente preguntarse qué sucede en estos casos. Y en un sentido análogo, tendríamos que preguntarnos también qué puede suceder en aquellos casos más corrientes en los que los puntos de vista individuales no permitirían aprobar una ponencia o propuesta determinada, pero se considera preferible suscribir alguna aunque no cubra todas las cuestiones inicialmente planteadas que no suscribir ni publicar ninguna.

En el plano teórico, si en la variante comprensiva del modelo estándar añadimos a la exigencia de consistencia el requisito de que siempre se llegue a un resultado colectivo completo, vuelven a reaparecer los resultados de imposi-

² Tampoco debe olvidarse que esta clase de desarrollos teóricos pueden tener o utilizarse más con un objetivo de explorar formalmente situaciones posibles que de analizar situaciones reales. Pero éste no es el sentido que se da al tema en la TAJ, ni en su aplicación a la defensa del individualismo propugnado por List y Pettit.

bilidad del enfoque estándar en forma de teoremas de imposibilidad paralelos, que afectan al método de la mayoría y similares (G^a-Bermejo, 2015). Lo que no es sorprendente sabiendo de antemano que, como sucede en la paradoja de la votación, si los puntos de vista individuales difieren puede suceder que no haya ninguna descripción de estado respaldada por los puntos de vista de una mayoría. Por ello, si forzamos la situación exigiendo que esto no pueda ocurrir, estaremos renunciando al método de la mayoría y similares.

¿Significa esto que, como se propugna en la TAJ, tengamos que recurrir a métodos de agregación diseñados para evitar esos resultados de imposibilidad, como ejemplifica el procedimiento basado en las premisas?

La propia paradoja doctrinal nos permite analizar el asunto. La solución brindada por el enfoque estándar (para conseguir un resultado completo) consiste en aplicar el procedimiento basado en las premisas y obtener como resultado agregado la proposición $(p \supset q \supset r)$. ¿Haría eso necesariamente el tribunal? ¿No podría ocurrir, por ejemplo, que los magistrados 2 y 3 acordaran entre ellos votar la proposición $(\neg p \supset \neg q \supset \neg r)$, o la proposición $(\neg p \supset q \supset \neg r)$, o la proposición $(p \supset \neg q \supset \neg r)$?

Nótese que, aplicando la mayoría de manera comprehensiva, cualquiera de estas tres soluciones da como resultado una sentencia con el veredicto ‘no culpable’, que es de lo que están convencidos los dos magistrados. ¿No resulta más natural cualquiera de estas tres soluciones que la defendida por el enfoque estándar, en la que estos dos magistrados tendrían que firmar una sentencia en la que, en contra de lo que ellos piensan, se declara culpable al acusado? ¿Estarían dispuestos estos dos magistrados a firmar una sentencia así? ¿No preferirían una sentencia de no culpabilidad? De hecho, List y Pettit reconocen la existencia de alguna evidencia de que comportamientos de este tipo tendrían lugar en tribunales colegiados, aunque añaden que serían ocasionales.

*¿QUÉ ES LO QUE TIENEN QUE VOTAR LOS MIEMBROS DEL GRUPO,
LO QUE CADA UNO DE ELLOS PIENSA SOBRE LAS CUESTIONES
PLANTEADAS O LA PROPOSICIÓN QUE CREEN MÁS IDÓNEA COMO
EXPRESIÓN DEL PUNTO DE VISTA ACEPTADO O DECIDIDO
POR EL COLECTIVO?*

En el enfoque estándar de la TAJ se da implícitamente por supuesto que los miembros del grupo votan exclusivamente en función de lo que piensan sobre las cuestiones planteadas y, sobre todo, que deben hacerlo así. Lo que nos encontramos en la literatura es algo parecido a lo que sucedía con los requisitos de racionalidad: más que argumentar en su favor, se da por supuesto que lo que

sucede y, sobre todo, lo que debe suceder en los ejercicios de agregación de juicios es que los agentes individuales se pronuncien de manera veraz, en el sentido de que al votar revelen lo que piensan sobre las cuestiones planteadas. De esta manera, aunque el capítulo 5 de List y Pettit (2011), por ejemplo, se dedica prácticamente por entero a la condición de veracidad, lo que se analiza mediante ejemplos son las posibles dificultades que pueden surgir para que manifestarse verazmente sea la estrategia dominante o la estrategia de equilibrio para los miembros de los agentes colectivos. En lugar de argumentar por qué votar verazmente sería superior a no hacerlo, los autores se limitan prácticamente a darlo por supuesto (puede verse también Dietrich y List, 2007).³

Digamos de paso que cuando, como es el caso de la TAJ, se supone que los agentes individuales deben expresar con sus votos sus verdaderos puntos de vista individuales sobre las cuestiones planteadas en la agenda-catálogo, se dice que esos agentes individuales votan verazmente cuando lo hacen, y que manipulan cuando no lo hacen.

Un defensor del enfoque estándar de la TAJ objetaría las tres vías de salida al problema planteado en la paradoja doctrinal que apuntábamos al final de la sección anterior, subrayando que en las tres los magistrados 2 y 3 votarían a favor de puntos de vista que no comparten enteramente y estarían infringiendo el supuesto implícito en el modelo estándar de que los agentes individuales votan y, sobre todo, deben votar exclusivamente en función de lo que piensan sobre las cuestiones planteadas. Pero, ¿qué sucede en la práctica? ¿Manipulan en la práctica los agentes individuales en los ejercicios de agregación de juicios y proposiciones? Y si lo hacen, ¿deberían abstenerse de hacerlo?

Si el supuesto de no manipulación pretende describir la práctica, parece abonado al fracaso. A diferencia del contexto teórico en el que se mueve el Teorema de Gibbard-Satterthwaite, la agregación de juicios y proposiciones es un terreno especialmente propicio para que los agentes manipulen tratando de buscar acuerdos que permitan obtener resultados aceptados colectivamente. Basta pensar en lo que se convertiría la vida parlamentaria si, en ausencia de mayoría absoluta para nadie, los diputados tuvieran que votar exclusivamente en conciencia, es decir, a favor las propuestas que expresen su propio punto de vista individual y votar en contra de las que difieran de éste. La disciplina de voto

³ En este sentido se expresan List y Pettit (2011:60), por ejemplo, cuando hablan de la estructura organizativa de los agentes colectivos en la que estaría decidido de antemano aplicar mecánicamente una función determinada de agregación, como el método de la mayoría o el procedimiento basado en las premisas, por ejemplo. ‘Ocasionalmente, –dicen– puede suceder que no haya ninguna estructura organizativa viable para aplicar una función de agregación determinada, quizá porque los miembros del grupo no revelarían nunca verazmente sus juicios o preferencias.’

impuesta por los partidos está diseñada precisamente para impedir a los diputados votar de esa manera. Cuando se aprueba una ley, se da por supuesto que no coincidirá al cien por cien no sólo con los puntos de vista individuales de los diputados que la hayan votado, sino ni siquiera con las posiciones sustentadas por los partidos que la hayan defendido. Una ley suele ser fruto de negociaciones y acuerdos porque, de no ser así, la mayoría de ellas no vería la luz. Algo análogo sucede con las asociaciones o colectivos de naturaleza civil. La prensa se ha hecho eco esta última temporada de los procesos de negociación desarrollados en el seno de organizaciones empresariales o económicas catalanas a la hora de dar a la luz pública declaraciones sobre el proceso independentista. Y como la propia prensa ha recogido, esas declaraciones no suelen reflejar exactamente el punto de vista de todos y cada uno de los socios que las votan, sino que son habitualmente fruto de negociaciones y compromisos entre socios que piensan de manera diferente, y puede incluso suceder que no haya ningún socio que las suscriba en su totalidad a título personal aunque las haya votado. Por su parte, los procesos de elaboración de sentencias suelen ser parecidos. Parte de la tarea del o de la juez ponente consiste en ir ajustando la ponencia a la posibilidad de llegar a acuerdos para que se firme la sentencia. De hecho, los propios List y Pettit (2011:64) reconocen la existencia de alguna evidencia de que habría casos de tribunales colegiados en los que los jueces dejarían de votar lo que piensan para evitar problemas como el ilustrado en la paradoja doctrinal, aunque, quizá para quitar importancia al hecho, señalan que esos casos serían ocasionales. Y en otro pasaje referente a las funciones de agregación basadas en la distancia, destacan como una de sus propiedades más interesantes la de que recogen la idea de alcanzar un compromiso entre los diferentes puntos de vista o actitudes individuales (List y Pettit, 2011:57). Aunque en relación con este último caso, al igual que cuando consideran la posibilidad de que los miembros del grupo traten de socavar sus desacuerdos mediante el intercambio de puntos de vista y la deliberación, debe advertirse que el compromiso no sería por votar un punto de vista colectivo sino que tendría como efecto el cambio de los puntos de vista individuales.

Todo lo anterior no significa que el punto de vista individual de cada votante no desempeñe ningún papel. Lo único que significa es que en todos esos ejemplos, cada votante, además de tener en cuenta su punto de vista individual, puede y suele tener presente otras consideraciones y motivaciones, como el objetivo de que se promulgue la ‘mejor ley’ posible, o de que se publique una declaración suficientemente expresiva de la posición de la asociación para tratar de influir social o políticamente en un sentido determinado, o de que se termine firmando por una mayoría de jueces una sentencia bien elaborada.

Algo parecido sostienen List y Pettit (2011: 62-63) en un pasaje que merece la pena ser recogido *in extenso*, sobre la posibilidad de que los agentes individuales cambien su voto cuando anticipan que el resultado colectivo puede presentar problemas como su inconsistencia y pueden cambiar su voto en consecuencia. El pasaje, en el que se comenta la posibilidad de revisar el voto a las vista del posible resultado colectivo, dice así: ‘Merecen señalarse dos puntos sobre el *feed-back*. Primero, hasta el momento hemos supuesto implícitamente que cuando los miembros del grupo votan sobre la proposición ‘p’, lo hacen exclusivamente en función de si piensan o prefieren individualmente que p. Pero esto no puede constituir el caso general bajo el procedimiento de voto revisable, cuando los miembros están decidiendo si revisar la actitud del grupo sobre alguna proposición. Cuando ellos votan a favor de ‘p’ en esta situación, lo hacen, no necesariamente porque individualmente acepten ‘p’, sino más bien porque prefieren o juzgan que es mejor para el grupo aceptar ‘p’. La existencia de *feed-back*, por tanto, pone de manifiesto la posibilidad de que haya motivaciones más complejas para votar una cosa u otra: las actitudes expresadas por los miembros pueden no estar basadas- o no estarlo exclusivamente- en sus juicios o preferencias sobre las proposiciones en cuestión, sino en sus juicios de que es mejor para el grupo formarse ciertos juicios o preferencias, o en sus preferencias sobre los juicios o preferencias que el grupo debería aceptar.’ Aunque más adelante, en el capítulo quinto del libro en el que se trata monográficamente el supuesto de no manipulación, analizan casos representativos en los que se darían las circunstancias consideradas en el pasaje citado, tratando éstas como ejemplos de impedimentos con los que los miembros de un agente colectivo pueden toparse para pronunciarse verazmente, y dando a entender que deberían evitarse.

En suma, aunque se admite que el comportamiento real de los agentes puede desviarse a veces y no ser veraz por causas diversas, especialmente desde el punto de vista normativo se da por supuesto que ese comportamiento y los resultados de los ejercicios de agregación están restringidos por tres requisitos: veracidad del voto, y consistencia y completitud de las proposiciones colectivas resultantes. Como estos requisitos no son siempre compatibles entre sí, lo que los autores recomiendan es (1) o bien encontrar el procedimiento de agregación (o la estructura organizativa) que los haga compatibles, (2) o bien encontrar procedimientos para cambiar las preferencias de los miembros del grupo para eliminar la incompatibilidad. En ningún caso se toma seriamente en consideración la posibilidad de que los agentes individuales voten sin respetar esos tres requisitos.

Volviendo a la paradoja doctrinal, la solución que se deriva de este planteamiento consiste en adoptar un procedimiento de agregación que elimine la inconsistencia del resultado al aplicar el método de la mayoría, es decir, adoptar

el procedimiento basado en las premisas o el basado en la conclusión. Y como el resultado que arroja este último no es completo, la única salida es adoptar el primero de ellos, con lo que la sentencia resultante sería $(p \supset q \supset r)$. Por el contrario y como señalábamos más arriba, si, además de su propio punto de vista sobre las cuestiones planteadas, los jueces 2 y 3 tienen en cuenta en sus preferencias la sentencia resultante, como es natural suponer que suele suceder, las posibles vías de solución son otras y mayores en número. ¿Se puede sostener sin más que los votos de los jueces deben considerarse no deseables porque además de su propio punto de vista, sus preferencias tengan en cuenta la sentencia resultante, que es lo que tienen que suscribir? ¿Se puede sostener que las preferencias o los votos de los jueces 2 y 3 no son las deseables porque dan preeminencia a un compromiso entre lo que piensan y lo que están dispuestos a firmar? ¿Se puede sostener que el comportamiento de esos jueces resulte indeseable porque no están dispuestos a firmar una sentencia de culpabilidad, como sucedería al aplicar el procedimiento basado en las premisas? Es muy dudoso. El mismo pasaje de List y Pettit reproducido líneas más arriba confirmaría esta apreciación, aunque para ellos no tendría ese significado.

La mala prensa de la manipulación en la Teoría de la Elección Social procede de algo que no se produce en la Teoría de la Agregación de Juicios: si los agentes mienten al declarar sus preferencias o necesidades, pueden desvirtuar la función de elección que trataba de ponerse en práctica, subvirtiendo sus objetivos. Otro foco de mala prensa es la posibilidad de que los agentes individuales manipulen por intereses personales menos confesables. Pero esto no tiene que ser siempre así y, en cualquier caso, el nivel de abstracción y formalización al que se mueve la teoría impide diferenciar los casos en los que la manipulación sería moralmente reprochable de aquellos en los que estaría moralmente justificada.

En resumen. Las consideraciones y ejemplos comentados más arriba ilustran que, en la práctica, los ejercicios de agregación de juicios o proposiciones son un terreno especialmente abonado a la manipulación. Además, no parece haber razones suficientes basadas en argumentos normativos para excluir de manera general la posibilidad voten en función de preferencias que no primen exclusivamente el propio punto de vista, ni para tratar esa posibilidad como una especie de mal que debería ser evitado en lo posible. Si se aplica el método de la mayoría de manera comprensiva y los puntos de vista individuales difieren lo suficiente, como puede suceder en multitud de ocasiones, la única manera de poder obtener un resultado colectivo congruente con los objetivos colectivos del grupo es votando puntos de vista que pueden diferir de los que los miembros del grupo sostienen individualmente.

A su vez, la posibilidad de que eso suceda desvirtúa el alcance de los teoremas de imposibilidad a los que nos hemos referido más arriba, que afectarían a la aplicación comprensiva del método de la mayoría y procedimientos similares cuando la existencia de un resultado colectivo completo constituye un requisito del ejercicio. La razón es que mientras en esos teoremas el dominio de la función de agregación está formado por todos los perfiles colectivos de puntos de vista individuales lógicamente consistentes, la posibilidad de que los agentes individuales no voten exclusivamente en función de lo que piensan sobre las cuestiones planteadas trae como consecuencia que ese dominio puede quedar restringido.

La paradoja doctrinal puede volver a ayudarnos a ilustrar este asunto. Recuerdese que como partimos del supuesto de que los puntos de vista individuales son consistentes, las situaciones posibles son que cada uno de los tres jueces piense y vote por alguna de estas cuatro proposiciones: $(p \wedge q \wedge r)$, o $(\neg p \wedge q \wedge \neg r)$, o $(p \wedge \neg q \wedge \neg r)$, o $(\neg p \wedge \neg q \wedge \neg r)$. Por ello, si tenemos en cuenta todos los puntos de vista individuales posibles, las situaciones posibles contempladas vienen representadas por todos los perfiles colectivos de esos puntos de vista, situaciones que suman 64.

Recuérdese, adicionalmente, que si se aplica el método de la mayoría de manera comprensiva, sólo se obtiene una proposición colectiva en las 40 situaciones en las que coinciden al menos los votos de dos jueces, dejando de obtenerse resultado colectivo en las 24 situaciones restantes.

Sin embargo, si en esas 24 ocasiones dos de los jueces, por ejemplo, comparten el mismo veredicto, son sensibles al objetivo colegiado de emitir una sentencia doctrinalmente correcta y llegan a un acuerdo para votar por una misma proposición colectiva que incluya ese veredicto, se consigue un resultado colectivo respaldado por los votos de dos de los jueces (por lo menos). El acuerdo puede ser muy poco exigente y limitarse a requerir de cada uno de ellos que cambie su posición en torno o bien a p o bien a q. Pero con ello se obtendría una sentencia completa doctrinalmente correcta y respaldada por los votos de dos de los tres jueces por lo menos.

Pues bien, si esos acuerdos tuvieran lugar, el número de situaciones posibles efectivas se reduciría a las 40 en las que los votos de al menos dos jueces coinciden. Las 24 restantes desaparecerían de escena porque no reflejan votaciones posibles dadas las preferencias de los jueces por obtener un resultado doctrinalmente correcto, sin dejar de tener en cuenta también cada uno de ellos su propio punto de vista. En la jerga técnica, se infringiría significativamente la condición de universalidad postulada en los teoremas de imposibilidad. El dominio de la función de agregación no sería ya el conjunto de los 64 perfiles

colectivos de puntos de vista individuales consistentes lógicamente posibles. Por lo tanto, esos teoremas dejarían de ser aplicables en sus propios términos porque dejaría de cumplirse una condición especialmente importante en esa clase de resultados como es la de universalidad.

Naturalmente, estas consecuencias dependen de los acuerdos y compromisos a los que los miembros del grupo, en este caso los jueces que forman el tribunal, estén dispuestos a llegar. Por eso es muy difícil generalizar de manera incondicional. Pero también lo es generalizar de manera incondicional sobre la aplicabilidad de los teoremas de imposibilidad aludidos.

Si ahora nos situamos en una perspectiva algo más alejada de la TAJ, es más fácil advertir que cuando se habla de ejercicios de agregación de juicios se corre el riesgo de mezclar dos tipos de casos, que están interrelacionadas pero que conviene distinguir con claridad. Por un lado, hay un tipo de ejercicios, que no siempre serían propiamente de agregación, en los que se puede pedir a los agentes individuales que manifiesten lo que piensan sobre un determinado conjunto de cuestiones. En estos casos, está claro que lo deseable, desde el punto de vista del ejercicio, es que los agentes individuales se manifiesten de forma veraz, como por ejemplo, se supondría que lo harían los componentes de un panel de expertos en un acto público. Si los desacuerdos impiden hablar de un punto de vista aceptado por la mayoría, nadie puede llamarse a engaño puesto que ése no es el objetivo del ejercicio, o no sería su objetivo principal.

En otro lado podemos situar los ejercicios cuyo objetivo es elegir colectivamente una de las proposiciones que mejor puedan expresar el punto de vista colectivo, es decir, los verdaderos ejercicios de agregación de juicios o de proposiciones. En tales casos y a diferencia de lo supuesto en la TAJ, lo que se pide a los agentes individuales no es que expresen sus puntos de vista individuales, sino que elijan o se pronuncien sobre la proposición que crean más adecuada para cumplir ese objetivo. Y esa proposición no tiene por qué coincidir con el punto de vista del agente individual que la vota. Puede ocurrir incluso que ninguna de las proposiciones que constituyen alternativas reales para ser elegidas coincida con lo que el agente individual propondría si pudiera elegir el sólo. Debe tenerse en cuenta que estas votaciones son decisiones estratégicas en las que el resultado depende de lo que hagan otros agentes individuales. Por ello, el conjunto de las alternativas factibles entre las que se vota se reduce y puede incluso suceder que no incluya ningún punto de vista sostenido individualmente por ningún miembro del grupo. Es así como se explica que los diputados se comporten adecuadamente cuando votan a favor de lo que cada uno de ellos considera el mejor texto de ley entre los posibles, aunque si por él fuera la ley sería distinta. O que los miembros de una asociación den su visto bueno a una

declaración, aunque no coincida con su punto de vista individual. O que los jueces de un tribunal colegiado terminen firmando una sentencia que no coincide exactamente con la que cada uno ellos emitirían si dependiera sólo de él o ella.

A pesar de que sean a favor de puntos de vista diferentes, es natural suponer que esas decisiones están condicionadas por los puntos de vista individuales de los votantes. Pero el extremo a destacar es que la decisión de cada uno sobre el resultado colectivo a elegir puede y suele estar también determinada o condicionada por otras consideraciones o motivaciones, y que entre las alternativas entre las que hay que elegir y pronunciarse, puede incluso suceder que no se encuentre el punto de vista individual de más de un votante. Por ejemplo, los acuerdos parlamentarios que puede esperarse alcanzar pueden no incluir el texto legal lo que cada uno de los partidos involucrados hubiera elaborado y aprobado si hubiera podido decidir por sí solo.

Debe destacarse, asimismo, que lo que puede entenderse por votación veraz y por manipulación cambia radicalmente bajo este otro enfoque. En estos casos, un agente se pronuncia verazmente y no manipula si vota a favor de la alternativa que cree más adecuada como la proposición colectiva que debe obtenerse del ejercicio, aunque no coincida con su punto de vista personal. La cercanía o lejanía con su punto de vista individual es un elemento que probablemente influya en sus preferencias y decisiones, pero que no rebasa el ámbito de la información privada.

Es evidente que este enfoque difiere del enfoque estándar de la TAJ. Por ello es pertinente dejar indicado que otros enfoques teóricos sobre votación de propuestas colectivas, que pueden ser proposiciones, también adoptan un punto de partida contrapuesto al de la TAJ. Suponen que el problema más significativo para votar por un punto de vista colectivo puede ser poder negociar un acuerdo y que ese acuerdo puede llevar a propuestas diferentes a las preferidas por separado por las partes que negocian, por lo que centran sus modelos en ese problema de negociación (ver, por ejemplo, Laruelle y Valenciano 2008, quienes de manera complementaria analizan el problema en el marco de los juegos no cooperativos). Luego, si hay acuerdo sobre el resultado colectivo, éste termina sometiéndose a votación de los agentes individuales, por el método de la mayoría o alguno similar.

Por último y aunque no nos vayamos a detener en ella más allá de formularla, la contraposición entre los enfoques comentados suscita una pregunta fundamental sobre quién debe decidir qué punto de vista debe atribuirse al grupo, ¿lo deben decidir los miembros del grupo o se debe decidir impersonalmente por razones organizativas? Si se aplicara la modalidad comprensiva del método de la mayoría y los agentes individuales pudieran pronunciarse directamente so-

bre el que consideran mejor resultado agregado, éste, si lo hubiera, sería expresión directa de los votos de una mayoría de miembros del grupo, que es lo que se supone que sucede en la Teoría de la Votación. Por el contrario y como una vez más ilustra la aplicación del procedimiento basado en las premisas a la paradoja doctrinal, esta función de agregación transforma y determina un resultado agregado que es no sólo es distinto a lo que los agentes individuos votan, sino que también puede ser diferente de lo que estarían dispuestos a aceptar si pudieran votar de manera comprensiva. Pues bien, ¿no es preferible lo que es habitual en la práctica, es decir, que los agentes individuales decidan la cuestión votando directamente sobre la proposición colectiva que consideran más adecuada, aunque desde el punto de vista de la TAJ eso pueda significar que los agentes estarían ‘manipulando’?

SOBRE LA AUTONOMÍA DE LAS ACTITUDES COLECTIVAS

Al construir su teoría sobre la agencia colectiva, List y Pettit (2011) configuran los agentes colectivos en sintonía con los rasgos básicos del enfoque estándar de la Teoría de la Agregación de Juicios, generalizando ésta como una teoría sobre la agregación de actitudes intencionales, sean éstas descriptivas (pienso que ‘p’) o motivacionales (es preferible que ‘p’). Así, en relación con la organización de esos agentes colectivos se supone que, al agregar las actitudes individuales, los miembros del grupo votan lo que piensan y lo hacen por separado sobre cada una de las cuestiones planteadas. Se supone igualmente que las actitudes agregadas de los agentes colectivos deben ser racionales, en el sentido de que deben ser lógicamente consistentes y deben cubrir todas las cuestiones de la agenda-catálogo, es decir, deben ser completas. Y se supone, de manera paralela a como se procede en el enfoque estándar de la Teoría de la Agregación de Juicios, que el cumplimiento de esas condiciones se consigue mediante los procedimientos de agregación adecuados, entre los que destaca el basado en las premisas, o su generalización secuencial basada en la prioridad, que puede a su vez trocearse a favor de diferentes grupos de especialistas, expertos o responsables. A su vez, estos procedimientos pueden aplicarse mecánicamente o en procesos mediatizados por el diálogo entre los miembros del colectivo, el intercambio de puntos de vista y la deliberación, pudiendo irse revisando y corrigiendo cada etapa en función de los resultados colectivos alcanzados y de los cambios en las actitudes individuales que se hayan producido.

Esta base teórica les permite destacar la autonomía de la que gozarían los agentes colectivos respecto de los individuos que los integran y que se debería principalmente a los procedimientos de agregación de actitudes que se supone que utilizarían y que acabamos de comentar, y que tienen como epicen-

tro el basado en las premisas. De esta manera y recordando una vez más la paradoja doctrinal, podemos resumir con sus propias palabras el argumento ilustrativo de List y Pettit (2011: 70) sobre el tipo de autonomía de que gozarían los agentes colectivos: ‘Las actitudes individuales sobre las premisas son suficientes por sí mismas para determinar las actitudes colectivas sobre todas las proposiciones. De esta manera, las actitudes del grupo sobre la conclusión son autónomas respecto de las actitudes de sus miembros en dos sentidos. Las actitudes individuales sobre la conclusión son insuficientes para determinar las actitudes colectivas sobre ella, y son igualmente innecesarias. Llamamos ‘autonomía débil’ a la falta de suficiencia y ‘autonomía fuerte’ a la falta de necesidad.’ Y añaden que estas consideraciones son aplicables a las generalizaciones del procedimiento basado en las premisas.

A lo largo de las secciones anteriores hemos ido poniendo en duda el alcance del modelo estándar de la Teoría de la Agregación de Juicios sobre el que List y Pettit montan su teoría de la agencia colectiva, y hemos ido argumentando a favor de un enfoque sobre la agregación de proposiciones en el que los agentes suelen votar por mayoría proposiciones o textos comprensivos que cubren las cuestiones a las que se decide dar una respuesta colectiva, y lo hacen votando a favor de la alternativa que creen más idónea para representar el punto de vista colectivo del grupo en lugar de aferrarse a votar exclusivamente lo que cada uno de ellos piensa como individuo aislado sobre esas cuestiones. Por ello, antes de finalizar parece oportuno preguntarnos qué quedaría bajo este enfoque de la clase de autonomía de los agentes colectivos propugnada por List y Pettit.

Para ello volvamos por última vez a la paradoja doctrinal, suponiendo en esta ocasión que los jueces 2 y 3 adoptan y votan la sentencia $(\neg p \vee \neg q \vee \neg r)$ aunque el juez 2 piensa que $(p \vee \neg q \vee \neg r)$ y el juez 3 piensa que $(\neg p \vee q \vee \neg r)$. Es evidente que también en este caso los puntos de vista individuales no son suficientes para obtener por mayoría la sentencia $(\neg p \vee \neg q \vee \neg r)$. Tampoco son necesarios, porque se podría haber producido el mismo resultado en un proceso simétrico si el punto de vista del juez 2 hubiera sido $(\neg p \vee q \vee \neg r)$ y el del juez 3 $(p \vee \neg q \vee \neg r)$. Hasta aquí, por lo tanto, algo bastante parecido a lo subrayado por List y Pettit. Pero donde se da la diferencia es en relación con los votos. En el caso de estos autores, la autonomía respecto de los votos individuales se produce por la utilización de un procedimiento de agregación que altera esos votos hasta el punto de dar como resultado un veredicto que es rechazado por una mayoría de los jueces, mientras que al aplicar la mayoría de forma comprensiva el resultado no hace más que reflejar directamente el voto de una mayoría de miembros del grupo, por lo que la autonomía respecto de esos votos se diluye. En definitiva, con la aplicación comprensiva del método de la mayoría (1) la autonomía que List y Pettit subrayan se mantiene con respecto a los puntos de

vista individuales de los miembros del grupo, (2) pero desaparece con respecto a los votos de esos miembros.

En qué pueden afectar estas consideraciones a la defensa que esos autores hacen de su postura individualista no reduccionista es algo que sobrepasa el propósito de estas páginas. Aunque es de justicia apuntar que, a nuestro juicio y siendo esa postura tan moderada, los demás argumentos que esgrimen bastarían para defenderla.

BIBLIOGRAFÍA

- Dietrich, F. y List, C. (2007): Strategy-Proof Judgment Aggregation. *Economics and Philosophy* 23(3): 269-300.
- G^a-Bermejo (2014): Multi-issue-wise Majority Voting. *Energeia*, julio-diciembre 2014 (accesible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Energeia>).
- Gärdenfors, Peter (2006): An Arrow-like theorem for voting with logical consequences. *Economics and Philosophy*, 22(2), 181-190.
- Kornhauser, L. A. y Sager, L. G. (1986): Unpacking the Court. *Yale Law Journal*, 96: 82-117.
- Kornhauser, L. A. y Sager, L. G. (1993): The One and the Many: Adjudication in Collegial Courts. *California Law Review*. 81: 1-59.
- List, Christian (2012): The theory of judgment aggregation: An introductory review. *Synthese*, 187(1), 179-207.
- List, C. and Pettit, P. (2002). Aggregating Sets of Judgments: An Impossibility Result. *Economics and Philosophy*, 18(1), 89-110.
- List, C. y Pettit, P (2011). *Group Agency. The possibility, design, and status of corporate agents*. Oxford: Oxford University Press.
- List, C. and Puppe, C. (2009). Judgment aggregation: a survey. En Anand P., Puppe C. y Pattanaik P., (eds.) *Oxford Handbook of Rational and Social Choice* (pp. 457-482). Oxford: Oxford University Press.

El Estado hegeliano y la armonía del sistema del espíritu

The hegelian State and the Harmony of the System of Ghost

PEDRO CEREZO GALÁN

Universidad de Granada

RESUMEN. Este ensayo trata de la culminación de la teología política de Hegel, que entiende el Estado moderno como el lugar de la armonía entre la eticidad (*Sittlichkeit*), la religión cristiana y el saber absoluto o filosofía. A partir del concepto hegeliano de eticidad, como contenido sustancial de la vida común de un pueblo (costumbres, leyes, sistemas de valor), muestra su congruencia con la religión cristiana reformada, como su base de sustentación, así como con el saber o filosofía como su fundamentación autónoma. En este sentido se analiza la comparación entre *Enzyklopädie* (pr. 552) y *Philosophie des Rechts*, (pr. 270) para probar que, pese a sus diferencias de enfoque, mantienen una misma doctrina. Finalmente, se pone en cuestión la posibilidad hoy de esta armonía hegeliana, a partir de las premisas políticas del liberalismo.

Palabras clave: Estado; eticidad (*Sittlichkeit*); religión; saber filosófico; relaciones entre Iglesia y Estado.

ABSTRACT. This essay deals with the culmination of the political theology of Hegel, who understands the modern State as the place of harmony between political ethics (*Sittlichkeit*), Christian religion and absolute knowledge or philosophy. From the hegelian concept of *Sittlichkeit*, as the substantive content of the public common life (customs, laws, system of values), shows the consistency with the Christian reformed religion, as its base of support (*Grundlage*), as well with knowledge and philosophy as its autonomous grounds. In this sense is analyzed the comparison of *Enzyklopädie* (pr. 552) with *Philosophie des Rechts* (pr. 270), to prove that, despite their differences of approach, remains the same doctrine. And finally, argues about the possibility of this hegelian harmony today, from the political premises of liberalism.

Key words: State; political ethics (*Sittlichkeit*); religion; philosophical knowledge; relationship between Church and State.

Entre las incontables disputas a que dió lugar la aparición de *El Príncipe* de Maquiavelo, quisiera traer a colación los términos con que el jesuita español Pedro de Ribadeneyra resumía la grave cuestión que se planteaba en el orden práctico:

Ante todas las cosas digo que hay razón de Estado, y que todos los príncipes la deben tener siempre delante de los ojos si quieren acertar a gobernar y conservar sus Estados. Pero que esta razón de Estado no es una sino dos; una, falsa y apa-

rente; otra, sólida y verdadera; una engañosa y diabólica; otra cierta y divina; una que del Estado hace religión; otra que de la religión hace Estado¹.

Dilema acerado pero simplista, porque se limitaba a volver del revés la cuestión. Dicho en otros términos, o la religión es el fundamento sustancial del Estado, al modo de la ética política tradicional, o, por el contrario, el Estado moderno acaba convirtiéndose en religión. La consecuencia extrema del primer planteamiento era el teocratismo, al que respondía, del lado de la moral política secularizada, la estatolatría, —por decirlo también en términos religiosos—, el culto al Estado como depositario y garante último de la verdad y del valor. En ambos casos, la conexión entre religión y política era inmediata y constrictiva: de un lado, la religión, en cuanto contiene un oráculo salvífico, esto es, la palabra y la fuerza sacramental para la salud integral del hombre, debe ser el canon normativo de toda la cultura, inclusive la ética y política, como sostiene el integrismo contrarrevolucionario; pero, del otro, en sentido contrario, el Estado, en cuanto órgano específico de la convivencia temporal entre los hombres, debe procurarse la religión acorde con sus propios fundamentos teóricos, —religión civil de Rousseau— o bien, destruir toda religión, como competidora con la función rectora de la vida secular, que es de su competencia. Cabe una posición intermedia, que supere de raíz el integrismo excluyente de ambas posiciones: la distinción de dos esferas, la pública y la privada, con sus magistraturas correspondientes, el fuero externo y el interno,—la ética cívica y la conciencia religiosa respectivamente—, y hacerlas convivir y respetarse, pero siempre en un equilibrio precario e inestable, como defiende el liberalismo, —solución que a la postre ha prosperado históricamente como la mejor garantía tanto de los derechos de la conciencia individual como de los límites normativos del Estado—. Pero ninguna de éstas fue la solución de Hegel, quien se opuso enérgicamente a un doble despotismo, —el teocrático y el moderno/ilustrado—, pero en su crítica a la teocracia del antiguo régimen no fue a parar ni a un republicanismo estatalista ni a un liberalismo individualista, entre los que quiso mantenerse equidistante². ¿En qué consiste, en concreto, su posición?

¹ *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano*. Impr. Subirana, Barcelona, 1881, pág. 19.

² Véase Joachim Ritter, “Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana”, recogido en *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, edit. por Gabriel Amengual, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, págs 143-169; y Kennet Westphal, “The basic context and structure of Hegel’s *Philosophy of Right*”, en *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. por F.C. Beiser, Cambridge University Press, 1999, págs 234-269.

1. EL ESTADO Y LA ETICIDAD

Abordamos directamente y sin más preámbulos el núcleo sustantivo de la cuestión acerca de la relación entre los radicales eticidad, religión y saber (o filosofía) en el Estado hegeliano, ciñéndonos a las obras de madurez. En los *Principios de la filosofía del derecho* se define al Estado en términos sorprendentes para una teoría política moderna:

El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad (PhR, pr. 257, VII, 398; FD, 370).³

Ninguna mención al contrato social, que en el párrafo siguiente se discute tanto en su forma liberal (Locke, Kant) como en la republicana (Rousseau), y en su lugar, una extraña referencia a “la idea ética”, definida en el párrafo 142 en términos no menos llamativos:

La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; Actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia* (PhR, pr. 142, VII, 292; FD, 265).

En la Introducción ya se ha cuidado Hegel de especificar que no le interesa el Estado histórico *de facto*, sino su constitución ideal, esto es, su arquetipo, y de ahí la referencia a la idea, aun cuando el sentido platónico del término se refuerza aquí con el propiamente hegeliano por el que la idea vale como la sustancia real efectiva (*wirklich*), o “la unidad del concepto y la realidad”. Ahora bien, en esta idea del Estado se enlazan la idea de la libertad en su realización práctica efectiva y la idea ética, como la urdimbre social de la vida colectiva en costumbres, leyes e instituciones. Según su ancestro griego originario, la idea

³ Se cita la obra de G.W.F. Hegel por la edición de *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, indicando la sigla de la obra correspondiente, el tomo en caracteres romanos y el párrafo y página en arábigos. Aquí se trata de *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* (PhR), a cuya cita se agrega la de la trad, esp. de Juan Luis Vermal, *Principios de la filosofía del derecho*, (FD), Edhasa, Barcelona, 1999).

ética remite al *ethos* aristotélico, entendido en cuanto el carácter propio ya sea de un individuo o bien de la comunidad, en que se integra. Es, por tanto, la idea de la *polis*, como totalidad social, cristalizada en un mundo institucional de valores, leyes y fines comunitarios. Más próximamente y de forma más inmediata, la ‘idea ética’ hegeliana remite a Kant, quien había distinguido netamente entre “un Estado civil de derecho, bajo leyes de derecho públicas”, y “un Estado civil ético bajo meras leyes de virtud” (RGV, VI, 95; RLR, 95).⁴ Mientras que el primero está instituido mediante el acuerdo mutuo como monopolio legal de la coacción, el segundo es una comunidad ética (o moral) o una “iglesia invisible”, formada por los espíritus rectos que viven libremente de acuerdo con la legislación moral. Casi me atrevería a llamarla una república *noúmenon* o reino del espíritu, que no cuenta con un legislador ordinario, sino bajo la dirección del Legislador universal. Ahora bien, como se sabe, Hegel critica la tajante separación kantiana de derecho y moral, así como el formalismo monádico de la moral pura del deber, a la vez que defiende la necesidad de su superación (*Aufhebung*) en una ética pública, esto es, en un entramado de valores compartidos y normas aceptadas, de deberes y virtudes civiles, en que se realiza en su plenitud la libertad. En Hegel ser libre y ejercer la razón no es un mero hecho aislado de conciencia, sino que equivale, como ha subrayado Robert Pipping, a participar autónomamente en ciertas prácticas sociales⁵. De ahí que la ‘idea ética’ o el ‘reino ético’ tenga que ver con las costumbres o formas de vida, en cuanto suelo nutricio de la libertad, y con las instituciones, que la posibilitan. El Estado no es un mero almacén jurídico/institucional de poder; se trata de algo vivo y dinámico, una sustancia ética transida de intersubjetividad, o un depósito común de valores, que se da o existe, de modo inmediato encarnada en las costumbres (*Sitte*), y mediatamente en la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) de los singulares.

⁴ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (RGV) en Werle, Akad., Gruyter, Berlin, 1968. Hay trad. esp. de Felipe Martínez Marzoa, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, (RLR) Alianza Editorial, Madrid, 1986.

⁵ “The claim for the inseparability of subjective (reflectively determined, conscience-based) and objective (the collective norms one has been socialized into, the role of the reason one offers in a social practice), or of the inter (intention) from the outer (publicly performed deed) are no supposed to be the reduction of all such first terms into the second” (*Hegel’s practical philosophy*, Cambridge University Press, 2009, pág. 26). Aun no habiendo reduccionismo sociológico, Pipping subraya la originalidad del planteamiento hegeliano, que viene a superar el dualismo kantiano de libertad y naturaleza y el monadismo idealista de la autoconciencia. “He (Hegel) is in some sense (minimally) a ‘compatibilist’ or he does not believe, like Kant, that we need to establish a distinct sort of causal capacity (a ‘could have always done otherwise’ capacity or the possibility of uncaused causality) to defend the possibility of freedom” (*Ibidem*, 15).

El individuo está inmerso, práctica y comunicativamente, en esta densa red de relaciones múltiples, sociales y políticas, según los diversos círculos de actividad, como su propio medio espiritual, y en él respira su autoconciencia, que no es una mónada aislada, sino un plexo dinámico de actos en interrelación incesante. No es, por tanto, un individuo abstracto o un agente trascendental. Lo define intrínsecamente el estar cualificado por estas relaciones de pertenencia, por las que es realmente un ciudadano o partícipe en la vida de la ciudad, en cuyo saber, querer y actuar va fraguando la idea ética. Hay, por consiguiente, una relación circular entre individuo y reino ético; si éste sustenta a la autoconciencia, hasta el punto de convertirse para ella en hábito y naturaleza social, la autoconciencia, a su vez, participa activamente en este reino con su disposición (*Gesinnung*) y su acción. “Lo ético objetivo” –precisa Hegel– llega a ser “la sustancia *concreta*”, esto es, “las instituciones y leyes existentes en y por sí por medio de la subjetividad como *forma infinita*” (PhR, pr. 144, VII, 293; FD, 265). Suele inculparse a Hegel cierta tendencia a hipostasiar este reino sustancial abarcante, “cuyos poderes éticos rigen la vida de los individuos”, como accidentes suyos” (PhR, pr. 145, VII, 294; FD, 266) –dice– en una forma un tanto provocativa. Ciertamente Hegel es un holista en ética y epistemología, pero esto no significa que sea ontológicamente un organicista impersonal. Hay que tener en cuenta que Hegel tiene una concepción dinámica, y no cosista de la sustancia, pues el espíritu es esencialmente actuosidad (*geistige Tun*), energía, un centro y un plexo de actos (PhG, XII, Einleitung, 30),⁶ que se entrelazan con otras autoconciencias en una totalidad viviente. La vida es, pues, circularidad: alienta en sus singulares, se realiza en ellos y de ellos toma su propio caudal. No está hipostasiada como un todo sobre los individuos. Es la vida de un pueblo, que la *Fenomenología* celebra con la metáfora de una constelación estelar :

La razón se halla presente como la *sustancia* universal fluida, como la *coseidad* simple inmutable, que irradia en muchas esencias totalmente independientes como la luz irradia en las estrellas como innumerables puntos luminosos para sí, que en su absoluto ser para sí no solo se disuelven en la simple sustancia independiente, sino que son también *para sí mismos*; son conscientes de ser estas esencias independientes singulares por el hecho de que sacrifican su singularidad y de que esta sustancia universal es su alma y su esencia (Phän, III, 264-5; Fen, 209-210).⁷

⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (PhG). Hay trad. esp. de José Gaos, *Leciones sobre la Filosofía de la historia universal*, (FH) Rev. de Occidente, Madrid, 1953, véanse especialmente, tomo I, pp. 52,58 y 92)

⁷ *Phänomenologie des Geistes* (Phän.). Hay traducción española de Wenceslao Roces, *Fenomenología del espíritu* (Fen), FCE, México, 1966, por la que se cita.

Es bien sabido que para Hegel, conforme a la inspiración religiosa de su pensamiento, el sacrificio forma parte de la vida espiritual, pero este sacrificio lo es por partida doble, tanto de los singulares que cancelan su singularidad, (–no confundir lo singular con lo individual–) para abrirse a lo universal, como de lo universal mismo, que se niega como una instancia abstracta y separada para acoger en sí el juego múltiple de las autoconciencias individuales. Por lo demás, es obvio añadir que en el espíritu está en juego el acaecer mismo de la libertad como obra en común, cuyo producto es cosa de todos, y de ahí que Hegel precise, “en un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón” (Phän, III, 266; Fen, 210), razón que es intrínsecamente comunicativa y participativa, y requiere, por tanto, un régimen de libertad en reciprocidad:

No hay aquí nada que no sea recíproco, nada en que la independencia del individuo no cobre su significación *positiva* del ser para sí en la disolución de su ser para sí en la *negación* de sí mismo. Esta unidad del ser para otro o del hacerse cosa y del ser para sí, esta sustancia universal, habla su *lenguaje universal* en las costumbres y las leyes de su pueblo (Phän, III, 265-6; Fen, 210).

Más aún, presupone un régimen ético de reconocimiento. Es justamente en esta aceptación y estimación concorde en correspondencia recíproca, donde se supera la moralidad kantiana y se consuma la forma definitiva, moderna y espiritual, de la eticidad. En ella no cabe ya la alienación. Por eso añade Hegel, “estas leyes éticas no son para el sujeto algo extraño (*Fremdes*) sino que en ellas aparece como en su propia esencia el testimonio del espíritu” (PhR, pr. 147, VII, 295; FD, 267). Lo ético subjetivo consiste en esta disposición (*Gesinnung*) de fe y confianza con que el individuo se entrega al espíritu ético objetivo (PhR, pr. 147; VII, 295; FD, 267), en la conciencia de que en él encuentra realizada y verificada “su libertad sustancial” (PhR, pr. 257, VII, 398; FD, 370).

Ahora bien, este reino ético, del que forma también parte la familia y la sociedad civil, se consuma en el Estado, “la realidad efectiva de la idea ética”, a la que Hegel añade en su definición el carácter de “voluntad sustancial *revelada*”, ésto es, no construida artificialmente, al modo rousseauiano, sino manifiesta en el juego del reconocimiento recíproco y la intercomunicación de las autoconciencias, “pues se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe, precisamente porque lo sabe” (PhR, pr. 257, VII, 398; FD, 270). Su real querer y saber se lleva a cabo o se pone en obra mediante las autoconciencias en él implicadas. De ahí que pueda concluir Hegel:

El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad sustancial*, realidad que ésta tiene en la autoconciencia particular elevada a la universalidad, es lo *racional* en y por sí (PhR, pr. 258, VII, 399; FD, 370).

Esta breve introducción nos permite abordar la cuestión que venimos persiguiendo. Importa reparar, ante todo, en el lugar excepcionalmente extraño que ocupa el Estado en el sistema hegeliano: de un lado como culminación del espíritu objetivo; del otro, como el vínculo institucional del espíritu subjetivo con el objetivo (Enz, pr. 513, X, 317-8; Enc, 538-9)⁸. Si se tiene en cuenta, por lo demás, que el Estado culmina la eticidad, de que surge como de su tradición viviente de valor, y que el pacto social en que se funda, –al menos, el Estado constitucional moderno– es fruto de la dialéctica del reconocimiento, verdadera puerta de acceso al espíritu absoluto, cabe afirmar que el Estado representa el cierre práctico de todo el sistema, el lugar de lo racional y lo sagrado, en que se vertebra históricamente toda la dinámica del espíritu. Al llamarlo Hegel “el Dios real” no usaba una metáfora, sino una definición de su propia y originaria función, como se repite en otros pasajes: “el Estado –se dice en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*– es la idea divina, tal como existe sobre la tierra” (PhG, XII, 57; I,91). Ciertamente no es el reino de Dios, pero sí el lugar de su manifestación terrestre en cuanto reconciliación histórico efectiva del hombre con el hombre⁹. A mi entender, la eticidad del Estado no es menos que el arte, la religión o la filosofía, una manifestación de lo Absoluto en el tiempo. “La eticidad –dice Hegel– es el espíritu divino como inabitante en la autoconciencia, en el presente efectivamente real de ésta como presente de un pueblo y de sus individuos” (Enz, pr. 552, X, 355; Enc, 573). Más aún, estas tres últimas manifestaciones canónicas –la tríada religión, arte y filosofía o saber–acontecen históricamente, como no podría ser de otra forma, en el lugar ético del Estado. Así se afirma en otro pasaje: “El Estado es el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres, comodidades de la vida”(PhG,XII,68; FH,I,90). Antes de que aparezca el Estado, (pues el más primitivo y arcaico es ya, en alguna medida, una institución de lo universal), no tienen ambiente propicio. Pero es en el Estado moderno, ápice de la historia, donde la religión absoluta del espíritu (el cristianismo) encuentra la eticidad que le es congrua. Esto es lo verdaderamente determinante. Su matriz histórica está en la idea de libertad, oriunda del cristianismo, como subraya Hegel:

Esta idea ha venido al mundo por medio del cristianismo, según el cual el individuo *en cuanto tal* tiene un valor *infinito* por cuanto siendo el objeto y fin del

⁸ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Enz). Hay trad. esp. de Ramón Valls, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Enc.), Alianza Editorial, Madrid, 1997.

⁹ “La esfera del espíritu objetivo, en la que también cae el Estado, se encuentra pues dentro de la esfera del espíritu absoluto” (M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absolutem Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín, Gruyter, 1970).

amor de Dios, está destinado a tener su relación absoluta con Dios en cuanto espíritu y en tener ese espíritu en su interior, esto es, que el ser humano está en sí determinado a la libertad suprema” (Enz, pr. 482, X, 301-2; Enc, 520).

Dentro del proceso secularizador del mundo moderno, la interpretación especulativa del cristianismo ha actuado como condición de franquía de la religión hacia la política secular. No es una mera hipótesis. Hegel lo constata como una experiencia histórica decisiva:”Cuando el saber de la idea, es decir, del saber del ser humano (saber que la esencia de éste, su fin y objeto es la libertad) es especulativo, entonces esta idea es ella misma en cuanto tal la realidad efectiva de los seres humanos, no porque la *tienen*, sino porque lo *son* (Enz, pr. 482, X, 302; Enc, 520-1). Saberse por la religión como ser libre es ya, en cierto modo, comenzar a serlo en la esfera interior como un germen viviente que ha de desplegarse en la integridad de su sentido y valor. No es mera idea teórica, que se tiene, sino una creencia de lo que se es, y, por tanto, una experiencia práctica de transformación. Es cierto que esta certidumbre cristiana de la libertad, por ser inmediata y simbólica, no está completa en su comienzo, y sólo logra su verdad al término de un proceso histórico secularizador, como la simiente fructifica en su desarrollo.

Sin embargo, esta libertad, que tiene el contenido y el fin de la libertad, es ella misma primeramente sólo concepto, principio del espíritu y del corazón destinado a desarrollarse hasta la objetividad, hasta la realidad efectiva jurídica, ética y religiosa, así como científica (Enz, pr. 482, X, 302; Enc, 521).

En tal despliegue, la libertad cristiana alcanza a ser libertad especulativa, esto es, no meramente sentida como cierta, sino sabida en su propia realidad ejecutiva. Como precisa Hegel, “esta voluntad de libertad ya no es impulso (*Trieb*) que exige su satisfacción, sino carácter (*Charakter*)” (Idem) o forma conformadora de lo que se es. Ahora bien, todo este proceso secularizador viene impulsado por el conflicto de las distintas esferas de la vida espiritual, en busca de una resolución reconciliadora. A lo largo de la historia de Occidente estas esferas se han estado desarrollando en una abierta confrontación entre ellas, según fuera una u otra la dominante, bien sea la religión, donde el sentimiento ya actúa como factor de conciencia determinante y aglutinante, como en la Cristiandad medieval, bien sea el arte y el humanismo, propios de un *reino mundano* en el Renacimiento, o bien sea, finalmente, la filosofía ilustrada, que erige su *reino intelectual*, pero en tanto que “poder espiritual”, opuesto al sentimiento” se comporta, en la revolución francesa, como “una potencia no libre y aterradora” (PhR, pr. 359, X, 512; FD, 499). Ha sido necesario, pues, un do-

ble movimiento dialéctico para que el *regnum Dei* y el *regnum hominis* converjan hacia lo mismo. Más que de convergencia, se trata del resultado de una confrontación dialéctica y recíproca con-versión, en que cada uno se traspasa al otro y queda penetrado por su contrario. Este doble contramovimiento, visto desde la religión es la mundanización (*Verweltlichung*) del misterio cristiano, y enfocado, complementariamente, desde la política, la realización (*Verwirklichung*) de la idea ética de la libertad¹⁰. Así lo viene a proclamar enfáticamente Hegel en el cierre de los *Principios de la filosofía del derecho*:

En la dura lucha de estos diferentes reinos que alcanzan aquí una contraposición absoluta y al mismo tiempo tiene su raíz en una unidad y en la idea, el elemento espiritual degrada la existencia de su cielo en la realidad y en la representación a un más acá terrestre y a un mundo común, mientras que el elemento mundano eleva por el contrario su ser por sí abstracto al pensamiento y al principio racional del ser y del saber, a la racionalidad del derecho y de la ley. De esta manera la oposición ha desaparecido sin dejar huellas. El presente ha abandonado su barbarie y su injusta arbitrariedad, y la verdad su más allá y su poder contingente. Así ha devenido objetiva la verdadera reconciliación, que despliega el *Estado (Staat)* como imagen y efectiva realidad de la razón (PhR, pr. 360, X, 512; FD, 499-500).

El Estado constitucional moderno, en cuanto fruto maduro de realización de la libertad, es, pues, el lugar de la reconciliación; en él se despliega o desarrolla objetivamente aquel reconocimiento recíproco de las autoconciencias que es el verdadero pacto originario. Y en él, en cuanto consumación y articulación de la libertad en su historia, se reconcilian y unifican al fin las diversas esferas de la cultura, que antes de él han venido combatiéndose. La edad moderna es el tiempo monádico por excelencia, pues al establecer la libertad como centro de un círculo infinito, todas las distintas esferas se volvían concéntricas y solidarias:

El espíritu es una individualidad que es representada, venerada y gozada, en su esencialidad, como Dios, en la *religión*; que es expuesta como imagen o intuición, en el *arte*, y que es concebida y conocida por el pensamiento, en la *filosofía*. La originaria identidad de su sustancia y de su contenido y objeto hace que sus formaciones estén en inseparable unidad con el espíritu del Estado. Esta forma del Estado sólo puede coexistir con esta religión; y lo mismo esta filosofía y este arte, en este Estado (PhG, XII, 73; Fil. Hist., I, 100).

¹⁰ Véase mi ensayo “La secularización, una cuestión disputada”, en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, nº 87 (2010), pp. 363-397).

Para Hegel, las diversas esferas de la cultura expresan de distinto modo un mismo núcleo monádico del espíritu del pueblo (*Volkgeist*). Pero esta tesis alcanza la plenaria verificación de su verdad cuando el espíritu del pueblo es el de un pueblo fundado en la libertad. No obstante, el hecho de que se produzca la unidad entre las distintas esferas no significa su confusión e indistinción. Pese a la identidad en el contenido sustancial hay diferencias en la forma de expresar este contenido y llevarlo a conciencia. Esta diferencialidad viene exigida por la misma riqueza sustancial del contenido. De ahí que a veces Hegel prefiera hablar de “armonía originaria”¹¹. Así entendida, en clave dinámica y musical, diríamos, cabe establecer la relación determinada entre ellas dentro del círculo de su copertenencia a una misma identidad sustancial¹².

2. ETICIDAD Y RELIGIÓN EN EL ESTADO

Una de estas relaciones circulares se da entre la eticidad y la religión. En el mundo moderno, tras la confrontación en la época ilustrada entre razón y fe, se diría que se produce, a partir del romanticismo una mayor vecindad y simpatía. Como se sabe, Hegel desactiva este conflicto en su *Fenomenología del espíritu*, haciendo ver cómo a lo largo de su lucha ambos protagonistas se han transformando respectivamente en una razón integral (frente a las abstracciones y escisiones del entendimiento) y en una religión secular o mundana. La propia religión cristiana, al secularizarse, ha dado lugar a una nueva eticidad, y, ésta, complementariamente, al hacerse plenamente civil, esto es, social y solidaria, ha elevado su mundanidad hasta la dignidad del espíritu. Un texto de Hegel compendia todo este proceso de secularización:

Mediante la introducción del espíritu divino en la realidad efectiva y mediante la liberación de la realidad hasta alcanzarlo a él, lo que en el mundo debía ser *santidad* es desplazado por la *eticidad*. En vez del voto de castidad, empieza ahora a valorarse el *matrimonio* como lo ético, y la *familia*, por tanto, vale como lo supremo en este campo de lo humano; en vez del voto de pobreza (con el que se corresponde, enredándose en la contradicción, el mérito de entregar las riquezas a los pobres, es decir,

¹¹ Véase el denso y valioso ensayo de Mariano Álvarez “‘Armonía originaria’ de la religión y el Estado en G.W.F. Hegel”, en *Subjetivismo y pensamiento. Cuestiones en torno a Hegel*, ed. de Maricarmen Paredes, Universidad de Salamanca, 1994, págs 97-115. Yo prefiero hablar de armonía entre eticidad, religión y saber absoluto en el Estado hegeliano, preservando a éste último como el lugar mismo de tal armonía.

¹² Véase Adriaan T. Peperzak, *Modern freedom, Hegels legal, moral and political philosophy*, London, Kluwer, 2001.

el enriquecimiento de ellos) se aprecia la *actividad* lucrativa (ejercida) con inteligencia y laboriosidad, y se da valor a la *honradez* en el tráfico y uso de las riquezas; eso es la *eticidad* en la sociedad civil; y en vez del voto de obediencia, vale (ahora) la *obediencia a ley* y a las disposiciones legales del Estado, obediencia que es incluso la verdadera libertad, porque el Estado es la razón de uno mismo que se realiza efectivamente; eso es la *eticidad* en el *Estado* (Enz, pr. 552, X, 358-9; Enc, 575).

Pero, al secularizarse o proyectarse en el tiempo, la religión no pierde nada de su especificidad intrínseca como elevación del hombre a la vida infinita. La secularización significa un desplazamiento categorial a un nuevo orden, pero no una absorción en él. Esta procedencia sólo indica la anterioridad de la religión cristiana; anterioridad a la que Hegel concede un valor de fundamentalidad (*Grundlage*) o base, al menos, inspirativa de la *eticidad* moderna del estado, –tesis que se mantiene en las obras de Hegel, a través de distintas modulaciones¹³. En el prólogo a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel sitúa a la religión “a la cabeza” de todas las formas del espíritu y “a la base” del Estado, y precisa el alcance real de esta fundamentación:

Si decimos que el Estado se basa en la religión, tiene sus raíces en la religión, esto significa esencialmente que ha salido de ella y sale de ella ahora

¹³ Estas diversas modulaciones se aprecian comparando dos pasajes fundamentales en los que Hegel aborda la cuestión de la relación entre la religión y el Estado, *Principios de la filosofía del derecho*, pr. 270 (ed. de 1821) y *Enciclopedia*, (ed. de 1830), pr. 552. A este propósito A. Peperzak habla de una “básica continuidad” entre ambos textos (op. cit., 619 nota 2), mientras que M. Theunissen se refiere a “una profunda tensión en la relación de la religión con el Estado” (op. cit., 84-85 nota 13). En realidad, caben lo uno y lo otro, pues la tensión entre ambos textos no elimina la continuidad de un fondo común en el planteamiento. La diferencia de fechas y el cambio de las circunstancias históricas harían pensar que la acritud contra la religión (Iglesia) del parágrafo 270 de la *Filosofía del derecho*, en comparación con el tono más ponderado y comprensivo del pr. 552 de la *Enciclopedia*, señale un cambio de la posición de Hegel más conservadora la última, acorde con el restauracionismo político en Viena. Tanto Mariano Álvarez (“Armonía originaria’ de la religión y el Estado en G.W.F. Hegel”) como Ramón Valls Plana (“La nota al parágrafo 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel* (3º ed. de 1830) sobre religión y Estado) han dedicado sendos estudios monográficos a esta cuestión, en un análisis minucioso y riguroso de ambos textos, centrado el de M. Álvarez más en su contexto sistémico/especulativo, y el de Valls Plana, sobre todo, aun cuando no únicamente, en su contexto histórico/político. La posición de ambos es que no hay cambio de doctrina entre los dos textos, sino de acentos y tono, en buena parte debido a las nuevas circunstancias históricas. “Mi tesis será por tanto la siguiente –escribe Valls– el análisis cuidadoso de la nota de la *Enciclopedia* muestra que a pesar de la evidente acomodación a las nuevas circunstancias que en ella se respira, Hegel sigue siendo fiel a la monarquía constitucional y a su autosuficiencia racional” (recogido en *Política y religión en Hegel*, ed. de Maricarmen Paredes, Universidad de Salamanca, 1995, pág. 150)

y siempre. El Estado determinado sale de la religión determinada. Los principios del Estado deben considerarse, según se ha dicho, válidos en sí y por sí; y sólo lo son cuando son conocidos como determinaciones de la naturaleza divina. Según, pues, sea la religión, así será el Estado y su constitución (PhG, XII, 71; FilH, I, 105).

Conforme a ésto, no puede darse, (se entiende, en el orden de la idea), un Estado liberal con una religión a-liberal, dogmática y autoritaria, ni una religión interior o una filosofía crítica con un Estado absolutista. Igualmente taxativa y concreta es su afirmación en el texto de la *Enciclopedia* (ed. de 1830):

La eticidad es el Estado reconducido a su interioridad sustancial, éste es el desarrollo y efectiva realización de la eticidad, y la sustancialidad de esa misma eticidad y del Estado es la religión. De acuerdo con esta relación, el Estado descansa sobre el talante ético y éste sobre el religioso (Enz, pr. 552, X, 355; Enc, 572-3)¹⁴.

La conexión de “religión–eticidad–política”, en un proceso de fundamentación /sustentación (*Grundlage*), resulta aquí manifiestamente expresa. Sin embargo, no es menos cierto que en este mismo parágrafo 552 de la *Enciclopedia*, en párrafos anteriores, Hegel se refiere extrañamente a una anterioridad de la eticidad, en términos un tanto desconcertantes: “La verdadera religión y verdadera religiosidad procede únicamente de la eticidad, y es la eticidad pensante, es decir, la eticidad que se hace consciente de la universalidad de su esencia concreta” (Enz, pr. 552, X, 354-5; Enc, 572). Para no tachar a Hegel de contradictorio, y en un mismo texto, –inculpación que soporta mal el genio de los filósofos, incluido el propio Hegel–, conviene reparar en el adjetivo “verdadera religiosidad” para indicar una forma de religión que ya ha pasado por el filtro de la razón o se ha vuelto conforme con ella. Basta con tener en cuenta la mención a Kant en este contexto, con respecto al modo moderno de la elevación del hombre a Dios. “Kant ha comprendido –dice Hegel– lo más exacto dentro de lo general en tanto contempla la fe en Dios como procedente de la *razón práctica*, pues el punto de partida contiene *implicite* el contenido o materia que constituye el contenido del concepto de Dios” (Enz, pr. 552, X, 354; Enc, 572). Conforme a este nivel de consideración, la precedencia o anterioridad de la eticidad aquí, con respecto a la religión, lo es tan sólo en cuanto al sentido racional o

¹⁴ M. Álvarez subraya oportunamente cómo lo que realmente cuenta en este planteamiento no es el talante subjetivo, pues “no se trata sólo de la conciencia que los individuos tienen, sino del contenido de esa conciencia, de la verdad misma”, en que ambas participan (“Armonía originaria de la religión y el Estado en W.F. Hegel”, en *Subjetividad y pensamiento*, op. cit., 107-8).

moral, en que hay que entender el contenido de la religión verdadera. En este respecto, la eticidad moderna precede a la religión en tanto que posibilita el conocimiento recto de su sentido, de tal modo que “fuera del espíritu ético se buscará en vano verdadera religión y religiosidad” (Enz, pr. 552, X, 355; Enc, 572). O, en otros términos, si no se parte de una conciencia moralmente formada y ética o civilmente conformada, no es posible acceder a una religiosidad genuina, aquella cuyo mensaje salvífico guarde un sentido moral o sea conforme con la razón¹⁵. En cambio, en el respecto sustancial, esto es, en lo que hace al contenido específico y esencial de la religión, a su verdad intrínseca y propia, que es su carácter de revelación de la unidad de Dios con el hombre, ésta precede lógicamente a la eticidad moderna, que se deriva, en gran medida, de su secularización. De ahí que el texto de Hegel apele en su formulación a la clave propiamente metafísica o especulativa:

En tanto la religión es la conciencia de la *verdad absoluta*, (resulta que) todo lo que ha de valer como justicia y derecho, como ley y obligación, o sea (todo) lo que ha de valer como *verdadero* en el mundo de la voluntad libre, sólo puede valer tanto cuanto tiene *parte* en aquella verdad, está *subsumido bajo* ella y de *ella* se sigue (Enz, pr. 552, X, 355; Enc, 573).

Esta verdad absoluta (o del absoluto como espíritu) ha sido una aportación específica de la revelación cristiana, y en este sentido es, según Hegel, prioritaria con respecto a la eticidad. Y de ahí la posibilidad de hacer concordes, o mejor, de ser concordes ambos puntos de vista, como el propio Hegel advierte, deshaciendo el posible equívoco: “Pero para que lo auténticamente ético sea consecuencia de la religión, se exige que la religión tenga su *contenido* verdadero, es decir, que la idea de Dios sabida en la religión sea la verdadera” (Enz, pr. 552, X, 355; Enc, 573). Se trata, pues, de una relación circular entre eticidad y religión, pero que concierne a dos planos distintos del problema, –la eticidad es prioritaria respecto al modo de entender, en la modernidad, lo genuinamente religioso y de elevarse al conocimiento de Dios, purificando al espíritu finito de su “opinión subjetiva”, pero la religión lo es, en cambio, en el plano más fundamental del modo de ser o sustancialidad, en tanto que aporta la revelación de lo divino. De modo que, conforme al sentido especulativo, que tiene siempre en Hegel la última palabra, “lo que primeramente fue establecido como consecuencia y re-

¹⁵ “La religión racional –puntualiza Kant– es ‘el espíritu de Dios que nos guía en toda verdad’. Pero este espíritu es aquel que, *instruyéndonos*, a la vez también nos *vivifica* con principios en orden a acciones, y refiere por completo a las reglas y motivos de la fe racional pura –única que en toda fe eclesial constituye aquello que en la misma es auténtica religión” (RGV, VI, 112; RLR, 113).

sultado (la religión), es más bien lo absolutamente *prius* respecto de aquello del cual aparece mediado, y aquí, en el espíritu, deviene sabido en su verdad (Enz, pr. 552, X, 355; Enc, 572)¹⁶. En suma, la religión cristiana guarda una verdad originaria, cuyo sentido moral, y, por tanto, universal, (al margen del soteriológico) ha de ser fijado por la razón, como su intérprete autorizado, pero el intérprete se debe al contenido del texto como fuente material de su sentido. “De esta manera —concluye Hegel— la religión es para la autoconciencia la base de la eticidad y del Estado” (Enz, pr. 552, X, 356; Enc, 573). Como comenta A. Peperzak, “es uno y el mismo espíritu el que es actualizado objetiva o externamente en el Estado y subjetivamente en la interioridad de los sentimientos religiosos y de la fe, y en la *Gesinnung* ética que sigue de ellos (...) Que el Estado está fundado en la religión significa que el Estado emerge de la racionalidad de la religión que le subyace”¹⁷. En consecuencia, la disposición ética y el sistema de valores, en que se apoya el Estado, depende, en su génesis y vivenciación subjetiva, de la actitud y del contenido de la creencia religiosa.

Ahora bien, si se coteja esta postura con el texto de los *Principios de la filosofía del derecho* (pr. 270), anterior temporalmente y más estricto en lo que respecta a la autonomía de la eticidad (y el Estado), se aprecia de inmediato una identidad de contenido en términos no menos categóricos:

La religión tiene como contenido la verdad absoluta y también le pertenece por tanto la disposición más elevada. En cuanto intuición, sentimiento, conocimiento representativo que se ocupa de Dios como causa y fundamento ilimitado, del cual todo depende, contiene la exigencia de que todo sea aprehendido en este respecto y alcance en él su confirmación (*Bestätigung*), justificación (*Rechtfertigung*) y certeza (*Vergewisserung*). En esta relación, el Estado y las leyes, al igual que los deberes, adquieren para la conciencia su suprema verificación (*Bewährung*) y obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) (PhR, pr. 270, VII, 417; FD, 391).

¹⁶ Los paréntesis (meramente aclaratorios) no pertenecen al texto hegeliano. En este punto, M. Álvarez recuerda oportunamente la distinción aristotélica de lo primero y más conocido para nosotros y lo primero y más cognoscible en sí y de por sí (art cit., 104), como clave de este pasaje, y Valls Plana, en el mismo sentido, se refiere a la “inversión de perspectiva” que se opera entre “lo que es *prius* como punto de partida” (la eticidad) que resulta luego, “cuando la elevación se ha cumplido, derivado o fundado respecto del fundamento absolutamente primero (la verdad absoluta) (art. cit., 153). Sorprende, por tanto, que un autor tan perspicaz como M. Theunissen, cuando se enfrenta a este pasaje, sostenga que con la precedencia de la eticidad sobre la religión se refiere Hegel a la eticidad griega” (op. cit., 85) anterior a la religión cristiana, y con esta obviedad pierde de vista la circularidad del *prius et posterius* entre el *modus cognoscendi* y el *modus essendi*.

¹⁷ *Modern freedom*, op. cit., 622-3.

Aquí habla taxativamente el Hegel teólogo, sin dejar lugar a duda. Pero el filósofo especulativo y del derecho, se ve obligado a hacerse una corrección, que resulta capital:

Pero si bien la religión constituye el *fundamento* (*Grundlage*) que contiene en sí lo ético en general y más precisamente la naturaleza del Estado como voluntad divina, es al mismo tiempo sólo *fundamento* y es aquí donde ambas esferas se separan (PhR, pr. 270, VII, 417; FD, 392).

Para mejor apreciar esta distinción es preciso hacerse cargo del sentido global de este parágrafo. La cuestión es “la relación del Estado (y mediatamente la eticidad) con la religión”¹⁸, –cuestión capital a juzgar por el pormenor y la amplitud con que es tratada en los textos que consideramos. De entrada, ya advierte Hegel la relevancia que le concede a la cuestión, a la par que nos pone en guardia contra toda posible interpretación fundamentalista de parte de lo religioso,”ya que últimamente se ha repetido con mucha frecuencia que la religión es el fundamento (*Grundlage*) del Estado, y que esta afirmación se hace además con la pretensión de que con ella está acabada la ciencia del Estado” (PhR, pr. 270, VII, 415-6; FD, 390). Es la posición del integrismo teocrático. En el debate de la cuestión, el planteamiento hegeliano recuerda al antiguo método escolástico del *sic et non*. En la partida del no, es decir, de los que se oponen a la idea de que la religión sea el fundamento de la política, Hegel recuerda argumentos que ya hemos visto recogidos en Rousseau y luego repetidos *ad nauseam* por el marxismo, a saber, que la religión es expresión de la miseria humana con la función “de consuelo frente a la *injusticia* y como *esperanza* para la reparación de una *pérdida*” (Ibid.); que, además, es indiferente en el fondo a los asuntos e “intereses mundanos”; que favorece el espíritu de servidumbre; que denigra al Estado como algo ‘contingente’ y particular, ámbito de las pasiones y de finalidades interesadas, “con la pretensión –advierte Hegel de nuevo– de que el recurso a la religión vale por sí y tiene la función de determinar y mantener el derecho” (Ibid.). Por todo lo cual, y frente a ella, o al menos, ‘en ciertas configuraciones’ de ella, –concluyen los defensores del no– “es necesario por el contrario oponer un poder salvador que se haga cargo de los derechos de la razón y de la autoconciencia” (PhR, pr. 270, VII, 416-7; FD, 391).

En la otra banda, entre los argumentos del sí, destaca Hegel la determinación conceptual de la religión como relación con lo absoluto, así como su carácter infinito y la superioridad de su reino espiritual. La postura de Hegel es,

¹⁸ El paréntesis no pertenece al texto.

como ya se ha indicado aceptar la tesis de la fundamentalidad de la religión para el Estado, pero matizándola con la corrección decisiva de que es *sólo o meramente* fundamento (*Grundlage*)¹⁹. Y en este sentido recuerda que el ‘fundamento’ pertenece a la lógica de la esencia, mientras que la ‘existencia’ concierne al punto de vista superior del *concepto* (ahora en el específico sentido hegeliano) como realidad plena y efectiva, por lo que puede concluir Hegel, subrayándolo con energía, que “el Estado es voluntad divina en cuanto *espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo* (PhR, pr. 270, VII, 417-8; FD, 392). Dicho en otros términos, la verificación de que el *regnum Dei* es inmanente al *regnum hominis*, o, si se quiere decir, a la inversa, que el *regnum hominis* se ha elevado a o transustanciado, en la modernidad, en *regnum Dei*.

En su respuesta a los distintos argumentos del *sic et non*, Hegel carga la mano contra el integrismo político/religioso por ser el mayor enemigo de la autonomía del Estado. Su crítica al fanatismo religioso recuerda los más fervorosos y apasionados alegatos del joven Hegel republicano. Cuando la religión quiere hacer valer su primacía por su exclusiva relación con lo absoluto, (que es, al fin y al cabo, –le viene a recordar críticamente Hegel– tan sólo “en la forma del *sentimiento, la representación y la fe*”), y, desde este “centro que todo lo incluye”, se trata todo lo existente como “algo accidental”, lo condena al orden de “la “inestabilidad, inseguridad y desorganización”, rebaja la dignidad del Estado en sus leyes e instituciones, tomándolo como una institución de la “necesidad” material (PhR, pr. 270, VII, 424; FD, 399), y ejerce contra ellas el poder omnímodo de su negatividad, sin otro derecho que la convicción propia fundada en “la infinitud interior del sentimiento”(PhR, pr.270, VII, 418; FD, 393). La crítica hegeliana a este radicalismo es semejante en su dureza a la que hace al subjetivismo romántico.”La expresión para el *devoto no hay ninguna ley* no es más que la declaración de ese fanatismo, pues la devoción, cuando ocupa el lugar del Estado, no puede soportar lo determinado y lo aniquila” (PhR, pr. 270, VII, 430-1; FD, 407). A la postre, pues, todo “se decide en base a la representación subjetiva, es decir, al *opinar y al capricho arbitrario*” (PhR, pr. 270, VII, 419; FD, 393). Y frente a esta invocación al fuero interno, Hegel hace valer la fuerza formativa de la cultura moderna (*Bildung*) que ha logrado la realización efectiva (*Verwirklichung*) del reino del espíritu:

¹⁹ La precisión hegeliana, en este texto, de “solo fundamento”, esto es, no más que base, (*Grundlage*) se corresponde con la expresión “sólo concepto”, del final del párrafo 482 de la *Enciclopedia*, donde concepto significa, en sentido ordinario, mera representación cierta, pero sin su plenaria verificación.

El enorme paso de lo interior a lo exterior, de la presunción de la razón a la realidad, en el que ha trabajado toda la historia universal, trabajo por medio del cual la humanidad civilizada ha alcanzado la realidad y la conciencia de la existencia racional, de las instituciones del Estado y de las leyes (PhR, pr. 270, VII, 419; FD, 393-4).

Y, en lo que respecta al carácter divino de la institución eclesial y la superioridad de su doctrina, ya se ha visto cómo Hegel ensalza, *per contra*, lo sagrado del Estado y su condición infinita, al menos en su idea y misión. “Un Estado –dice– es por cierto mundano y finito, pero el Estado racional es en sí mismo infinito” (PhR, pr. 270, VII, 429; FD, 406). De ahí que no pueda relegarse al orden de la necesidad exterior, sin tomar en cuenta que es la garantía de la libertad. Por lo demás, su función es también espiritual pues abarca, aparte de la seguridad jurídica, los valores de la libertad, la justicia y la paz social. También “el Estado tiene su doctrina,²⁰ –replica Hegel–, pues sus instituciones y en general lo jurídicamente válido, la constitución, etc, existen en la forma de las leyes, es decir, esencialmente en la forma del pensamiento” (PhR, pr. 270, VII, 422; FD, 397-8).

Esta beligerancia contra la posición fundamentalista de la religión se mantiene también, en cuanto a lo esencial, en la *Enciclopedia*, sin más diferencia de estrategia que un desplazamiento del sujeto, de modo que, como señala Ramón Valls, lo que en los *Principios de la filosofía del derecho* se dice negativamente de la religión, cuando se hace muñidora del fanatismo, ahora se pone en el “debe” de la Iglesia católica. A diferencia de la interioridad protestante, que busca adorar a Dios “en el *espíritu* y en la *verdad*”, “en la religión católica, este espíritu se enfrenta abruptamente en la realidad efectiva al espíritu autoconsciente, mediante la exterioridad y la autoridad (Enz, pr. 552, X, 356-7; Enc, 574). A este propósito, y en conformidad con su idea de la correlación entre la forma de religión y la del Estado, subraya Hegel en referencia al autoritarismo católico:

A un principio de esta clase y a este desarrollo de la falta de libertad del espíritu en lo religioso, le corresponde únicamente una legislación y constitución de no-libertad en lo jurídico y en lo ético, como unan situación de injusticia y falta de ética en el estado efectivamente real (Enz, pr. 552, X, 357; Enc. 574).

Por el contrario, a la religión reformada de la libertad en el protestantismo corresponde la forma del Estado liberal moderno, fundado en la idea de la li-

²⁰ Doctrina aquí como cuerpo teórico de principios y normas, debidamente fundamentado y susceptible de ser enseñado.

bertad. El resultado del párrafo 270 es afirmar el papel de la religión como fundamento (*Grundlage*), pero distinguiendo esta fundamentación genético/histórica, o si se quiere, de inspiración, de la otra fundamentación racional específica, propiamente dicha. Hegel en este sentido quiere evitar todo equívoco, que apunte a razones espurias: ni se pretende decir con ello que la religión sea el soporte del Estado, como sostiene el pensamiento reaccionario, ni que sea su fundamento exclusivo, según la tesis integrista y fundamentalista:

Si se quiere decir, en cambio, que los individuos deben respetar al Estado, al todo del cual son miembros, a ello se llega de un modo más perfecto por medio del conocimiento filosófico de la esencia del Estado; a falta de éste se puede introducir, sin embargo, el sentimiento religioso (PhR, pr. 270, VII, 430; FD, 406).

Está claro, pues, que aparte de la base de sustentación (*Grundlage*) religiosa, Hegel cuenta con una fundamentación conceptual o filosófica acerca de la esencia del Estado moderno, y en ella basa su legitimación racional. La conclusión de Hegel, al término del debate, no puede ser más contundente. No puede considerarse al Estado como mero instrumento o mecanismo, al servicio de la necesidad material, mero reino del mundo, “quedando fuera de él la auténtica eticidad” (PhR, pr. 270, VII, 424; FD, 399) como si fuera ésta la propiedad exclusiva de la Iglesia. La eticidad es, por el contrario, el reino sustancial del Estado en cuanto éste se funda en una praxis social de reconocimiento civil y cumple la alta función de realizar la libertad y mantener el derecho y la justicia. Estos son bienes intrínsecos y fundamentales. El despliegue del espíritu moderno aporta la forma de la recta comprensión racional, que disuelve todo integrismo:

Es un proceder demasiado ciego y superficial tomar esta situación como la verdaderamente adecuada a la idea. El desarrollo de esta idea ha mostrado por el contrario que la verdad es que el espíritu, en cuanto libre y racional, es en sí ético, que la idea verdadera es la racionalidad *real*, y que es ésta la que existe como Estado (PhR, pr. 270, VII, 424; FD, 399-400).

3. RELIGIÓN Y SABER ABSOLUTO.

Esta peculiar y propia fundamentación racional del Estado introduce en el tema abiertamente al saber o la filosofía. En el fondo, la autonomía y dignidad del Estado se debe a esta justificación autónoma. Como se ha indicado, Hegel distingue netamente entre la identidad de contenido (de religión y filosofía), y la diferencia en cuanto a la forma, y es ahora cuando se pone de manifiesto que el Estado pertenece a la misma formalidad que el saber. Si la religión es una

representación sensible y sentimental del absoluto, el saber, en cambio, se eleva a su idea o concepto:

Por eso la ciencia tiene su lugar a su lado, pues posee el mismo elemento formal que el Estado: tiene como fin el conocimiento, más precisamente, el conocimiento de la verdad y racionalidad objetivas y pensadas (PhR, pr. 270, VII, 426-7; FD, 402).

La religión siente y hasta es pensante en su sentimiento, pero su forma representacional le impide penetrar conceptualmente en la vida del absoluto. De ahí la necesidad, que Hegel subraya en diversas ocasiones, de que la filosofía, como es propio de una época moderna, ilustrada y crítica, tenga que “hacerse cargo del contenido de la religión, incluso contra algunas formas de teología” (PhG, XII, 27; Fil, Hist, I, 31). Hacerse cargo significa reacuñar teóricamente su contenido, secularizándolo en un saber mundano, y, a la vez, transformar su praxis cúlrica en una empresa política temporal. Esta es la ventaja del saber sobre el creer. Esto es posible porque la religión cristiana y el saber conceptual tienen en común la “idea especulativa”, esto es, un saber acerca de Dios revelado en su verdad, que no es otra que la reconciliación de lo finito y lo infinito. Aquí reside, según Hegel, la esencia de la libertad moderna, vivida subjetivamente en la religión (reformada) y realizada objetivamente en el Estado moderno²¹. La absorción conceptual de lo religioso se debe, pues, a esta base común, pues lo religioso (cristiano) es esencialmente especulativo” (Enz, pr. 573, X, 379, Enc, 593). Ciertamente, el hombre religioso, “sabe también” acerca de Dios y “está cierto de ello”, pero saber filosóficamente es otra cosa. No es ya simplemente tener algo como objeto, sino poder captarlo en el movimiento interior de su contenido, en una palabra, concebirlo:

El conocer, en cambio, penetra además en los fundamentos, en la necesidad del contenido sabido, incluso del contenido de la fe, prescindiendo de la autoridad de la Iglesia y del sentimiento, que es algo inmediato; y desarrolla, por otro lado, el contenido en sus determinaciones precisas (Fil. Hist, I, 35-36).

En el Prólogo a los *Principios de la filosofía del derecho*, en contraposición a la exaltación subjetiva del romanticismo, se define el saber filosófico como

²¹ “Now, it is Hegel’s thesis that the external, public, and practical realization of the spirit’s religious selfconsciousness is nothing other than the world of right (or the spirit’s worldly objectivity) displayed in the *Grundlinien*. The ethical (i.e, political, civil, familial, moral and legal) consequences of true religion completely coincide with the demands of free will in its self-actualization as ‘right’” (A. Peperzak, *Modern freedom*, op. cit., 626)

“captar el presente real efectivo (*erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*) y sondar su racionalidad (*ergründen des Vernünftigen*)” (PhR, *Vorrede*, 24; FD, 58), con lo que aún así Hegel la madurez histórica de los tiempos modernos con la madurez crítica y especulativa. Se trata, pues, de “concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón” (PhR, *Vorrede*, 26; FD, 61), es decir, lo que ha llegado a ser real o efectivo, aportando su razón de ser y derecho a la existencia, abriéndose paso en la historia. La filosofía no inventa nada; se limita a re-conocer la “necesidad racional” de la cosa misma. Ésta es su ventaja decisiva frente al visionarismo de la utopía y y el entusiasmo profético. Y, como ya se ha indicado, la formalidad específica de su saber, –concebir o dar razón– acontece en el Estado moderno y “de su lado”, esto es, en una alianza entre poder político soberano y saber conceptual, que han crecido al unísono en la modernidad y reforzándose recíprocamente en sus funciones. El Estado moderno se legitima por la filosofía, pero, por lo mismo, tiene a su cuidado, como su tarea fundamental, “la protección de la verdad objetiva y los principios de la vida ética” (PhR, pr. 270, VII, 427; FD, 403). He aquí la nueva frontera, donde la teología debe dejar paso a la filosofía. Hegel insiste, frente a las pretensiones teológicas y jurídicas de la Iglesia católica acerca de su poder espiritual, que la nueva ciencia y la nueva cultura secular están de parte del Estado (PhR, pr. 270, VII, 426 y 429; FD, 401-2). Este es el nuevo “poder salvador” (*eine rettende Macht*) frente a las aberraciones del fanatismo religioso. Sale así al paso de la tesis tradicionalista de ascendencia teocrática:

Se dice que el Estado debe tomar su justificación de la religión. La idea, tal como está en la religión, es el espíritu en la interioridad del sentimiento, pero es la misma idea la que se da en el Estado una existencia mundana y se proporciona en el saber y en el querer una existencia y una realidad efectiva (PhR, pr. 270, VII, 430; FD, 406).

Aun cuando no subraya en este caso los términos “saber” y “querer”, son aquellos rasgos esenciales con que define Hegel al Estado moderno, en cuanto “realidad efectiva de la idea ética”, es decir, un espíritu “que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe” (PhR, pr. 270, VII, 398; FD, 370). En cuanto forman parte de la definición, tales términos no pueden tomarse como metafóricos. Se trata de una real subjetividad –(intersubjetividad)– ética, encarnada en el Estado, en sus costumbres, leyes e instituciones, en una palabra, en el “espíritu del pueblo” (*Volkgeist*), del que el Estado no es sólo expresión, sino realización sustancial efectiva. Tal saber remite, pues, a la autoconciencia de los individuos que participan de esta comunidad ética. En un sentido lato, tal saber se refiere a la concien-

cia y disposición (*Gesinnung*) con que cada individuo toma parte en la vida del Estado; pero más concretamente, tal saber y poder abarca, obviamente, el conocimiento de los expertos, –jurídico, económico, cultural, etc–, sin los cuales no sería posible la gigantesca empresa del Estado moderno, pero no sólo a ellos, sino aún más fundamentalmente a la filosofía, la nueva garante de la comprensión de la libertad:

Si se quiere decir, en cambio, que los individuos deben respetar al Estado, al todo del cual son miembros, a ello se llega de un modo más perfecto por medio del conocimiento filosófico de la esencia del Estado; a falta de éste, se puede introducir, sin embargo, el sentimiento religioso (PhR, pr. 270, VII, 430; FD, 406).

A partir de este texto queda claro que hay para Hegel dos vías de fundamentación del Estado, perfectamente diferenciadas; la sentimental e intuitiva de la religión de la libertad, pues en cuanto tal coincide sustancialmente con el objetivo del Estado moderno, y la racional de la filosofía, que lo expone a partir de su fundamentos intrínseco en la idea de libertad y en la ordenación de sus determinaciones, conforme al propio esquema y método de los *Principios de la filosofía del derecho*. La primera funciona en el orden de la motivación y la actitud, y puede ser, en determinados casos, supletoria de la segunda, que se basa en la racionalidad del derecho. “Pero el Estado se diferencia siempre esencialmente de la religión por el hecho de que lo que exige tiene la figura de un deber jurídico, para el cual es indiferente en qué estado anímico es cumplido” (PhR, pr. 270, VII, 430; FD, 406).

Este rango especulativo de la filosofía en el orden de la fundamentación racional del Estado va, pues, a la par del carácter jurídico de sus preceptos, a diferencia de la obligatoriedad interna, puramente moral, como ya vió Kant, de los mandamientos religiosos. Esto no desmerece, sin embargo, la relevancia de la otra justificación del Estado por vía religiosa. Se da también entre ambas, –religión revelada y filosofía especulativa–, una relación circular, en dos órdenes distintos. En cuanto forma de conciencia, la religión precede a la filosofía y es por eso primera genéticamente, como ha ocurrido en toda forma de cultura. Así lo explicita Hegel en la *Enciclopedia*:

Sin embargo, a *aquella* forma le corresponde sentimiento, intuición, representación, y es más bien necesario que la conciencia de la idea absoluta sea primeramente captada (según el tiempo) bajo esta figura, y esté ahí por tanto en su realidad efectiva inmediata antes como religión que como filosofía (Enz, pr. 552, X, 363; Enc, 577-8).

Por esta anterioridad genética, la religión es base (*Grundlage*) de sustentación, mediante su contenido, de la eticidad (socio-política), y a ello se debe, además, su relevancia, en cuanto forma primaria de conciencia, en la motivación y actitud espiritual del individuo. Hegel insiste en la importancia de esta previa disposición religiosa para la experiencia de la libertad interior, hasta el punto de que le concede a la religión un papel relevante en el “reconocimiento y ratificación” (PhR, pr. 270, VII, 420; FD, 395) de los valores y fines específicos del Estado. Pero esto no basta, a su juicio, pues no alcanza el nivel propio de una fundamentación racional normativa:

Por el hecho de que los principios éticos y el orden del Estado atraviesan el dominio de la religión, y no sólo pueden, sino que deben ser puestos en relación con ella, el Estado adquiere una certificación (*Beglaubigung*) religiosa. Pero, por otra parte, mantiene *el derecho y la forma de la racionalidad autoconsciente y objetiva*, el derecho de hacerla valer y de afirmarla frente a las afirmaciones que nacen de la figura *subjetiva* de la verdad, cualquiera que sea la *seguridad* y la *autoridad* con que se rodean (PhR, pr. 270, VII, 425; FD, 401)²².

La filosofía, en cambio, es primera en el orden de la fundamentación racional, y, por tanto, de la asunción reflexiva en la nueva disposición ético-política (*Gesinnung*) con respecto al Estado. A su vez, mediante ella, se lleva a cabo una tarea liberadora del contenido sustantivo de su primitiva forma religiosa, elevándolo al orden del concepto. “Así la religión sólo podía aparecer purificada cuando lo fuera por el pensamiento puro, por el pensamiento que está siendo para sí, es decir, por la filosofía” (Enz, pr. 552, X, 363; Enc, 578). El saber absoluto tiene que asumir el contenido sustantivo de la revelación cristiana en la idea del espíritu, pero superándola en su formalidad específica de conciencia. Ambos sentidos de la superación están señalados explícitamente por Hegel:

Este conocimiento es así el *reconocimiento* de este contenido y de su forma y es también la *liberación* de la unilateralidad de ambas formas (la poética y la representativa) y su elevación a la forma absoluta, que se determina a sí misma a contenido, permanece idéntica a él y es así el conocimiento de aquella necesidad que está-siendo en y para sí (Enz, pr. 573, X, 378-9; Enc, 592).

Y con ello, libera también críticamente al Estado de su primera configuración a partir de la conciencia religiosa, de modo tal que “el Estado, que se desarrolló igualmente desde la religión, pero antes que la filosofía, hace presente en la rea-

²² No todos los subrayados pertenecen al texto.

lidad efectiva como *corrupción* la *unilateralidad* que su idea, en sí verdadera, tiene en la religión” (Enz, pr. 552, X, 363; Enc, 578). Resulta muy pertinente esta precisión, pues indica que la sola justificación religiosa del Estado corresponde a un nivel histórico anterior, in-maduro, por así decirlo, a causa de la unilateralidad y exclusividad de su idea del Estado, responsable de su carácter formalmente defectivo. El término ‘corrupción’ parece apuntar a la degeneración práctica del Estado, como ocurre en la teocracia, por déficit de su fundamentación racional. Superación, pues, conjunta y por partida doble, de la forma religiosa y de la forma pre-crítica o pre-moderna del Estado.

En toda esta reflexión es muy iluminadora la referencia ejemplar al platonismo, en cuanto supuso la normatividad de la idea ética sobre la subjetividad religiosa griega. “Platón capta el pensamiento de que la verdadera constitución y la vida política verdadera están profundamente enraizados en la idea, es decir, en los principios de la eterna rectitud que son en sí y de por sí verdaderos y universales” (Enz, pr. 552, X, 361; Enc, 577). Este es el precedente normativo de la tarea de Hegel, dentro del nuevo marco histórico de la época moderna, determinada por la religión cristiana, sólo que ahora, en lugar de confrontarse con la religión, es cuestión de absorberla o secularizarla. No se trata, sin embargo, de una nueva versión de la política platónica de los filósofos guardianes del Estado. Que el saber que el Estado moderno tiene de sí mismo dependa de la filosofía y del saber de los expertos no significa que éstos hayan de ser los gobernantes, como creyó ingenuamente Platón, pero sí los legitimadores de la nueva política secular mediante su fundamento normativo. Obviamente, caben tensiones entre ambos radicales de fundamentación, —el religioso y el filosófico—, como ya ocurrió en la época griega. En general, Hegel reconoce el derecho de la religión a criticar la filosofía, especialmente cuando ésta, por ser mera filosofía de la reflexión, distorsiona el contenido especulativo de la religión cristiana²³, y él mismo se hace cargo de algunos de estos reproches de la fe a la filosofía de su tiempo por tener o “demasiado Dios (panteísmo) o “poco Dios” (ateísmo), (Enz, pr. 573, X, 380-1; Enc, 593-4), discutiéndolos críticamente. Pero este no es el caso del saber especula-

²³ Transcribo el texto completo de Hegel por ser muy significativo en orden a esclarecer la relación entre filosofía y religión: “Si el espíritu cede a esta reflexión finita que se ha llamado a sí misma razón y filosofía (es decir, cede al racionalismo) finitiza entonces el contenido religioso y de hecho lo aniquila. La religión tiene entonces perfecto derecho a guardarse de esa razón y filosofía, y declararse enemiga de ella. Pero es algo muy distinto si se pone en contra de la razón conceptual y en general contra la filosofía, y precisamente contra una cuyo contenido es especulativo y por ende religioso” (Enz, pr. 573, X, 380; Enc, 593). Él mismo se hace cargo del doble reproche que se le hace a la filosofía desde la religión, o bien de ateísmo o bien de fideísmo, y trata de mostrar que el saber absoluto ha superado esta doble escollo, en que caen las filosofías de la reflexión.

tivo hegeliano, que por estar fundado en la idea del espíritu, supone un nivel de altura histórica, que hace posible la unidad espiritual de la cultura, y con ello, la reconciliación del cielo con la tierra, o de lo infinito con lo finito. No por casualidad así concluye el texto del párrafo 552 de la *Enciclopedia*:

Solamente en el principio que sabe su esencia, en el principio del espíritu que es en sí absolutamente libre y que tiene su realidad efectiva en la actividad de su liberación, se encuentra la posibilidad absoluta y la necesidad de que el poder político, la religión y los principios filosóficos coincidan y se lleve a cabo la reconciliación de la realidad efectiva en general con el espíritu, la reconciliación del Estado con la conciencia religiosa al mismo tiempo que con la política (Enz pr. 552, X, 364; Enc, 578-9).

4. LA RELACIÓN INSTITUCIONAL IGLESIA Y ESTADO

La recapitulación de este planteamiento es que religión y filosofía, o en términos institucionales, Iglesia y Estado, constituyen dos totalidades de sentido o dos formas de sabiduría, –la sabiduría divina y la mundana– (PhRel, XVI, 236; CR, 339)²⁴, que por su pretensión espiritual y su aspiración a procurarse “una *exteriorización*, o “coinciden o se oponen” (PhR, pr. 270, VII, 423; FD, 398). No hay aquí término medio ante un problema insoslayable específico del curso de la secularización. “Tal es la enorme diferencia que ha surgido así en el mundo moderno, y que consiste en preguntarse, en general, si la libertad humana ha de ser reconocida como algo verdadero en y para sí, o si ha de ser rechazada por la religión” (PhRel, XVI, 241-2; CR, 343). El rechazo lleva a la servidumbre en una teocracia, y en su defecto, a la rebelión permanente de la conciencia religiosa sierva contra la racionalidad jurídica del Estado. La aceptación, por el contrario, exige la búsqueda de una armonía entre religión y Estado sobre la base de la común conciencia de la libertad. Se comprende así que Hegel juzgue la separación y oposición entre la religión y el Estado como “el enorme error de nuestro tiempo” (Enz, pr. 552, III, 356; Enc, 573), referido en concreto al catolicismo. De un lado, conduce a una esquizofrenia de la conciencia, “a un estado de incoherencia en los espíritus” (CR, 344), sometidos a una doble legislación. Pero, a su vez, del lado institucional, el empeño de la Iglesia por hacer valer los derechos de la conciencia religiosa frente al Estado, pretendiendo que ella posee en exclusiva la verdad absoluta y el reino

²⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, (en lo sucesivo PhRel) en *Werke*, op. cit., tomo XVI. *El concepto de religión*, (en lo sucesivo CR), trad. esp. de Arsenio Guinzo, Madrid, FCE, 1981.

del espíritu, ocasiona un permanente anarquismo espiritual contra las instituciones seculares. La confrontación se hace especialmente virulenta y destructiva en los países católicos. En cuanto a la Iglesia apela a una sagrada interioridad, a “un centro, que todo lo incluye y (para el que) todo existe como algo accidental, como algo que al mismo tiempo debe desaparecer” (PhR, pr. 270, VII, 418; FD, 392-3), produce la “inestabilidad, la inseguridad y la desorganización”:

Lo objetivo y lo universal, las leyes, en vez de ser consideradas como algo válido y existente, adquieren un carácter negativo frente aquella forma que recubre todo lo determinado y precisamente por eso deviene subjetiva (PhR, pr. 270, VII, 418; FD, 393).

Ahora bien, no se trata sólo de un “anarquismo pacifista” o de mero desdén de lo temporal. En el dilema ante la política en que se encuentra toda religión de salvación, como ha señalado Max Weber, o bien se tiende a caer en el “apoliticismo radical de la búsqueda mística de salvación” o bien a ejercer “la violencia sagrada”²⁵. En la medida, pues, —precisa Hegel—, en que esta disposición subjetiva y negativa, “que se sabe como absoluta se dirige a la realidad y se hace valer en ella” conduce al “fanatismo religioso, que, al igual que el político, destierra toda institución del Estado y todo ordenamiento legal por ser barreras opresivas e inadecuadas para la infinitud interior del sentimiento” (PhR, pr. 270, VII, 418; FD, 393). A juicio de Hegel, se trata de un mal endémico del catolicismo, por no haber llevado a cabo una reforma liberal de la fe, como el protestantismo. De ahí que pretenda convertir todo mandamiento divino en deber jurídico e imponer su obligatoriedad desde el Estado. Es el agustinismo político, como una permanente seducción para la política eclesial católica. Hegel ha acertado a formularlo en términos muy precisos:

El Estado aparece como algo finito, y se muestra entonces como un ámbito que pertenece a lo mundano, mientras que la religión por el contrario, se presenta como el ámbito de la infinitud. Por ser finito no tendrá ninguna justificación y sólo por medio de la religión devendría sagrado y alcanzaría lo infinito (PhR, pr. 270, VII, 429; FD, 405).

De estas premisas a la teocracia no hay más que un paso, por lo demás fácil de andar, aunque a veces no sea necesario pues el poder espiritual se contenta con involucrar instrumentalmente al poder temporal, sin mancharse las

²⁵ “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, trad. esp. de J. Almaraz y J. Carabaña, Madrid, Taurus, 1983, I, 447-8.

manos con la praxis política. Hegel critica esta “unilateralidad” de planteamiento, haciendo ver cómo el Estado, aun cuando finito en su forma singular de existencia, es “infinito en su idea” o en cuanto Estado racional” (PhR, pr. 270, VII, 429; FD, 405-6), al que tiende como a su forma ejemplar, como ya se ha indicado, y no deja menos de tener una función espiritual en su cuidado por la libertad, la justicia y la paz civil. La crítica hegeliana es especialmente áspera en proporción al grave daño que se inflige a la convivencia:

De aquellos que *buscan al Señor* y aseguran poseer todo inmediatamente en su opinión no cultivada, en vez de cargar con el trabajo de elevar su subjetividad al conocimiento de la verdad y al saber del derecho objetivo y del deber, sólo puede provenir la desintegración de todas las relaciones éticas, y todo tipo de necesidades y atrocidades (PhR, pr. 270, VII, 419; FD, 394)

De ahí la obligación moral del Estado de oponerse a tales pretensiones absolutistas. Frente al mero opinar subjetivo, no mediado en la eticidad, advierte Hegel, el Estado “debe proteger la verdad objetiva y los principios de la vida ética”, y frente a “la *autoridad* ilimitada e incondicionada” de la Iglesia, “tiene que hacer valer el derecho formal de la autoconciencia a una posición propia, a una convicción, y, en general, al pensamiento de lo que debe valer como verdad objetiva (PhR, pr. 270, VII, 427-8; FD, 403). Esta doble crítica cruzada no incurre en ningún círculo vicioso, si se tiene en cuenta que la convicción moral ha de salvarse de su tentación de subjetivismo mediante su mediación intersubjetiva y su transcendimiento en la vida ética²⁶.

Claro está que el reverso de esta posición teocrática pudiera ser, tal como se planteaba, al comienzo, según el dilema de Pedro de Ribadeneyra, la estocracia, como poder exclusivo y absoluto. Hegel no se enfrenta abiertamente a la tesis republicana de Rousseau, con su religión civil, pero en otros contextos no pasa por alto la ingenuidad ilustrada de desconocer la fuerza e-motiva cuasi inconsciente del factor religioso:

Es una representación meramente abstracta y vacía imaginarse como posible que los individuos actúan solamente según el sentido o la letra de la legislación y no según el espíritu de la religión. Con una tal oposición contra lo que la religión declara santo, las leyes aparecen como obra de (meros) seres humanos: aunque es-

²⁶ Véase mi ensayo “De la crítica a la convicción (*Überzeugung*) al surgimiento del mundo ético (*Sittlichkeit*)”, en *Derecho, historia y religión. Interpretaciones sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, ed. M.Álvarez y M.C.Paredes, Ediciones de Universidad de Salamanca, 1913, pp.75-110.

tén sancionadas y exteriormente promulgadas, no podrán ofrecer resistencia duradera a la contradicción y asaltos de la religión contra ellas (Enz, pr. 552, X, 360; Enc, 576).

Esta fuerza se debe, como señala Hegel, al poder vinculante para la conciencia religiosa de aquello que toma por sagrado en su fuero íntimo, de modo que para ella “las leyes mundanas son algo no santo” (Idem). Se diría que lo sagrado reclama la totalidad del alma. De ahí que Hegel pretenda envolver al propio Estado con el aura de lo sagrado, y no por usurpación, sino por absorción especulativa y política del contenido religioso. En este sentido, la filosofía especulativa se ha mostrado más inteligente y sagaz que la lucha abierta de la Ilustración contra la fe. Quizás por lo mismo tampoco satisface a Hegel la solución liberal de neutralidad del Estado en materia religiosa y reducir la religión a la esfera de lo privado. En general, Hegel se encuentra luchando en un doble frente, como advierte Michael Theunissen²⁷, no sólo contra el catolicismo, –“el enorme error” por su arrogancia–, sino contra el liberalismo, un error menor porque adolece de formalismo. “Se deja entonces a un lado la religión –dice– ella debe arreglárselas como pueda; es considerada tan sólo como un asunto individual acerca del que no tiene que preocuparse el Estado y después se añade, además, que la religión no se ha de mezclar en los asuntos del Estado” (PhRel, XVI, 243; CR, 344-5). Pero esta posición, a juicio de Hegel, peca de formalista, pues no profundiza sobre los principios abstractos de la libertad hasta alcanzar su fundamentación en una metafísica y una ética comprehensiva. La fundamentación para Hegel no puede quedarse a medias, porque entonces resulta unilateral. “Pero este conocimiento debe ser completo y haber sido conducido hasta su último análisis; pues si el conocimiento no llega a ser algo consumado en sí, queda expuesto a un formalismo radical” (PhRel, XVI, 243; CR, 345). Y ya se sabe la guerra sistemática que promueve Hegel contra el formalismo, por su impotencia para resolverse en la cosa misma. Está fue la lección que sacó Hegel de los acontecimientos políticos de julio de 1830 en Francia:

La última revolución fue la consecuencia de una conciencia religiosa en oposición a los principios de la Constitución política, y, sin embargo, según esa Constitución política, no importa qué religión comparta el individuo: esta colisión se encuentra todavía lejos de haber sido solucionada (PhRel, XVI, 245; CR, 346).

Pero la resolución, según el planteamiento hegeliano, tenía que venir de una comprensión racional de la libertad en la plenitud de su sentido, lo que supone

²⁷ *Hegels Lehrte vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, op. ci., 411.

fundarla en “el conocimiento de una verdad absoluta”, que es tanto herencia de la religión cristiana como incumbencia racional de la filosofía. Ésta es la “*presupuesta armonía originaria*” (PhRel, XVI, 238; CR, 343), que ha liberado la reforma protestante. Ahora bien, en cuanto la política se apoya en una ética y una metafísica del espíritu, la religión, que le subyace, se vuelve acorde con la política; o, dicho en otros términos, las convicciones de la conciencia religiosa se igualan, en el contenido, con los principios de la racionalidad jurídica. Este planteamiento maximalista, que le lleva por su pretensión absolutista hacia una eticidad absorbente, emparenta a Hegel, en cierto modo, con el planteamiento rouseauniano de una religión del Estado, pero no ya como religión natural ilustrada, sino como religión especulativa absoluta. Y desde esta base es fácil deslizarse hacia la visión del Estado mismo y de su eticidad como la versión secular de la salvación religiosa. Es lo que llamo su teología política, una religión en y del Estado, o una Iglesia del Estado, que lo reconozca como la otra Iglesia secular y visible, la comunidad ética de vida. La postura integradora de Hegel le conduce a la peculiar forma de una coincidencia de la Iglesia y el Estado en su contenido veritativo y valorativo, pero manteniendo su diferencia específica en cuanto institucionales que administran, por así decirlo, distintas formas de conciencia. Como establece en los *Principios de la filosofía del derecho*:

Si su unidad esencial es la unidad de la verdad de los principios y sentimientos, es igualmente esencial que junto con esa unidad adquiriera una *existencia particular la diferencia* que ellos tienen en la forma de conciencia (PhR, pr. 270. VII, 428; FD, 403).

Resulta, pues, claro que la posición armonista hegeliana es la salida histórica, según Hegel, tanto a la posición teocrática, que hace de la Iglesia Estado, –(modelo, el despotismo oriental, pero ha habido otros en el Occidente cristiano)–, como a la posición de un despotismo ilustrado, que desconoce a la Iglesia y se enfrenta a ella, como su enemiga secular, o bien la margina en lo privado. No obstante, Hegel reconoce que la separación de la Iglesia y el Estado ha sido históricamente necesaria, como un momento de tránsito, para que el propio Estado alcance su autonomía y su dignidad propia. Su declaración es bien explícita: “Para que el Estado, en cuanto realidad ética del espíritu que *se sabe*, llegue a la existencia, es necesaria su separación de la forma de la autoridad y de la fe” (PhR, pr. 270, VII, 428; FD, 404). Lo fue también para la Iglesia, pues de este modo, sin confundirse con la esfera del poder político, pudo alcanzar su propia interioridad espiritual. De ahí que añada Hegel: “Pero esta separación sólo ocurre si el lado eclesiástico llega a una separación en su propio interior” (Idem), es decir, a una escisión interna. Tal ha sido el caso de la reforma pro-

testante, necesaria, según Hegel, en la secularización de la cultura y la autonomización del Estado moderno. “De esta manera, finalmente, el principio de la conciencia religiosa y el principio de la conciencia ética se hacen uno solo en la conciencia protestante” (Enz, pr. 552, X, 365; Enc, 579). Ésta llevó a cabo una secularización de la religión, que fué la base, como queda dicho, de la propia eticidad del Estado. Conforme a esta lógica secularizadora, puede emitir Hegel su veredicto histórico:

La separación de la Iglesia, lejos de haber sido una desgracia para el Estado, es el único medio por el cual éste pudo haber llegado a su determinación: la racionalidad y la moralidad autoconsciente. Al mismo tiempo es lo mejor que le pudo haber ocurrido a la Iglesia y al pensamiento para que llegaran a la libertad y a la racionalidad que les corresponde. (PhR, pr. 270, VII, 428; FD, 404).

Ahora bien, una vez sentada esta base de la armonía originaria, Iglesia y Estado coinciden en el contenido, pero manteniendo una separación formal, que no induzca de nuevo a formas de confusión. A mi juicio, la solución armonista hegeliana se presta al equívoco: hace a una religión oficial, o, al menos oficiosa, y, a la vez, mantiene, en propio, una filosofía que tiene la clave hermenéutica de la comprensión religiosa. Extremando el punto de vista, podría verse en ello tanto el escorzo (y riesgo) de un “nacionalprotestantismo”, como señala Paul Asveld²⁸, como de “un espiritual-nacionalismo”, según se subrayen, en más o en meno, los respectivos radicales, –religioso y político– de la fórmula. Se diría que con este planteamiento la ganancia es recíproca. El Estado recibe su ratificación por parte de la conciencia religiosa, y la Iglesia, a su vez, el pleno reconocimiento de su exterioridad. Hegel lo ha dicho con claridad meridiana:

En la medida, en cambio, en que la religión, cuando es verdadera, no sigue esta dirección negativa y polémica frente al Estado, sino que, por el contrario, lo reconoce y lo ratifica, alcanza además para sí su *condición* propia y su *exteriorización* (PhR, pr. 270, VII, 420; FD, 395).

Esto significa, no sólo poder vivir bajo leyes, en lo que respecta a la realidad exterior, esto es, gozar de libertad y seguridad jurídica, sino recibir una activa protección de parte del Estado:

Reside en la naturaleza de la cosa que el Estado cumple con su deber al favorecer por todos los medios a la comunidad para sus fines religiosos y proporcio-

²⁸ *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Desclée de Brouwer, Louvain, 1953, pág., 144, nota 2.

narle protección. Además, puesto que la religión es el momento integrador para lo más profundo del sentimiento, puede exigir de sus miembros que pertenezcan a alguna comunidad eclesíástica (PhR, pr. 270, VII, 420; FD, 395).

Cierto que el Estado, desde su posición así robustecida por una religión oficial, o, al menos, oficiosa, puede tolerar otros cultos “y comportarse a este respecto de un modo más liberal” (Idem), pero sobre la base de tener asegurada la integración de la conciencia religiosa predominante en la forma del reconocimiento a la autonomía y dignidad del Estado, bien entendido que la clave especulativa está en su propia comprensión metafísica del espíritu:

Pero puesto que las relaciones éticas son esencialmente relaciones de la *racionalidad real*, son los derechos de ésta lo que hay que afirmar en primer lugar, y ante ellos la confirmación religiosa se presenta sólo como su aspecto interno y más abstracto (PhR, pr. 270, VII, 422; FD, 397).

5. APORÍAS Y DESAFÍOS: LA CUESTIÓN DEL PLURALISMO

Desde estos presupuestos, parece obvia una pregunta, que se formula Ludwig Siep: ¿es el Estado hegeliano un Estado cristiano?²⁹. La respuesta admite el sí y el no. Sí lo es, como él asegura, desde un punto de vista “históricamente genético”, en la medida en que contenidos y valores de la tradición cristiana, que constituyen un humus de creencias de los pueblos europeos, han pasado a la filosofía hegeliana del Estado. No lo es, en cambio, en el sentido de que “sus fundamentos serían justificables y razonables sólo bajo condiciones de verdad de la dogmática cristiana”, puesto que el Estado hegeliano goza de una fundamentación racional propia, y en esto, concluye Siep, “la filosofía (hegeliana) del derecho concuerda por completo con *El contrato social* de Rousseau, *La metafísica de las costumbres* de Kant o *Los fundamentos del derecho natural* de Fichte”³⁰. Estoy sustancialmente de acuerdo con esta doble respuesta, pero creo, no obstante, que la densa eticidad socio-política, de inspiración religiosa cristiana, hace al Estado hegeliano impermeable a la cuestión del pluralismo ideológico, y sobre todo, cuando éste implica distintos presupuestos culturales y religiosos. El propio Siep se ve obligado a introducir en su tesis algunas matizaciones acerca de las consecuencias de la “estrecha conexión” entre el Estado hegeliano y el cristianismo.

²⁹ “¿Es el Estado hegeliano un Estado cristiano?”, en *Derecho, historia y religión. Interpretaciones sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. M. Álvarez y M.C. Paredes, Ediciones de Univ. de Salamanca, 2013, pp.139-154.

³⁰ *Ibid.*, 152.

“Por eso figura en mi interpretación –dice– no sólo el pluralismo y la tolerancia auténtica, que evita la demanda de unidad y absolutidad del pensamiento de Hegel”, quien, a su juicio, “ha sustancializado y sacralizado en exceso “la eternidad e incondicionalidad de los conceptos religiosos”³¹.

Estas matizaciones son muy oportunas porque permiten reabrir la cuestión de la postura de Hegel sobre el liberalismo. La tesis central de Hegel, tal como la reformula Michael Theunissen, sostiene que “así como la filosofía supera la representación religiosa en el concepto, la libertad religiosa es superada en la política, y esta superación es tan sólo el lado exterior del mismo acontecimiento, del que aquella otra representa el lado interior”³². Esta armonía originaria supone no sólo que se respeta la libertad religiosa en tanto que ella respeta a la política, –reciprocidad que es formalmente exigible desde la idea de libertad–, sino que el criterio de interpretación de la verdad religiosa reside en la autoconciencia filosófica y política, y que ésta, a su vez, se debe, al menos en su origen secularizado, al humus de la inspiración religiosa. He aquí el núcleo de lo que llamo su unitarismo maximalista. Hoy en día, ni la filosofía puede ni debe aspirar a tanto que se crea detentadora de un saber absoluto, ni la religión aceptar una autocomprensión reductivo/conceptual de su fe escatológica al modo de la realizada por Hegel. Por lo demás, los presupuestos de esta unidad originaria entre religión cristiana y saber especulativo son en Hegel tan estrictos, que cuanto éstos entran en cuestión, se viene abajo la resolución preconizada por Hegel al problema político de la relación institucional de Iglesia y Estado, de modo que el riesgo de confrontación entre ambas instituciones, que se quería salvar, se solventa al coste excesivo de mundanizar políticamente la religión y sacralizar el Estado. Y aun cuando la resolución hegeliana del problema no sea integrista, puesto que siempre quedan a salvo los fundamentos racionales del Estado, es, con todo, excesivamente integradora y con ello corre el riesgo de desintegrarse fácilmente ante las realidades fácticas, o de intentar re-integrarse de estos descabros históricos con un nuevo celo integrista, aun cuando sea de carácter especulativo. Una segunda aporía, aquí apenas esbozada, tiene que ver con el propio método de una justificación racional especulativa del Estado, que hace que su normatividad sea demasiado dependiente de presupuestos metafísicos. En tal caso, la misma roca fundadora en una metafísica del espíritu resulta más vulnerable por su carácter presuntamente incommovible ante los embates y contingencias de la conciencia histórica. De otra parte, el pluralismo ideológico, resultante del multiculturalismo fáctico de las

³¹ *Ibid.*, 153.

³² *Hegels Lehre vom absolutem Geist als theologisch-politischer Traktat*, op. cit., 408.

sociedades contemporáneas, reclama una justificación racional del Estado, como ha señalado John Rawls, más débil y flexible en sus presupuestos normativos³³. Con ello, la práctica de la tolerancia tiene que ampliarse forzosamente hacia otras formas de la vida buena (éticas) y de comprensión del mundo.

En este sentido, la solución liberal, no ya de distinguir Iglesia y Estado en cuanto instituciones, cosa que admite Hegel, sino de diferenciar sus ámbitos de conciencia con sus respectivos contenidos sustantivos y valorativos, sin pretender una unidad base de armonía, es con todo, pese a los visos de aparente precariedad, más apta, a mi juicio, por su propia debilidad y flexibilidad para resolver el nudo de las relaciones, casi siempre litigiosas, entre la religión y la política. En contra de lo que creyó Hegel, precisamente el formalismo de sus principios, al desgravar de contenido sustantivo a la idea de libertad, confiere más flexibilidad para adaptarse a una situación de real pluralismo ideológico y cultural. Hegel creyó que la revolución en Francia de julio de 1830 puso en cuestión la debilidad de la solución liberal, al creer que todo se solventaba con relegar la conciencia religiosa en la esfera privada, de donde iba a venirle precisamente la reacción católica contra las premisas del Estado liberal. Pero esto no se resuelve intentado integrar la religión (o la Iglesia) en el Estado, sino estableciendo jurídicamente los límites de la libertad religiosa. El propio Hegel reconoció que los acontecimientos contrarrevolucionarios franceses de 1830, reabrían la cuestión de la oposición entre *leyes positivas* y *formas de pensar* (convicciones últimas ético-metafísicas o religiosas). “Esta contradicción –concluye– y la inconsciencia imperante acerca de la misma constituye el mal que padece nuestro tiempo” (PhRel, XVI, 246; CR, 347). Pero la cuestión está en saber si el remedio del mal, apelando a la armonía originaria, y, por ende, a la unidad de la ley positiva y la forma integral de conciencia, no acarrea más graves consecuencias. Sin duda, de la herencia hegeliana es preciso recoger la premisa esencial de que la estabilidad del Estado depende de que la idea de libertad sea compartida y rija tanto en la conciencia religiosa como en la ética socio-política. Es igualmente innegable que el cristianismo, reformado o no, ha abierto el espacio cultural necesario para que prospere una actitud secular de respeto a la libertad y la dignidad del hombre, y en este sentido podría tomarse como una religión civil, por redundancia, sin menoscabo de su vocación de transcendencia. Pero de ambas tesis no se sigue una “identidad sustantiva” en el contenido, entre religión y derecho político (Estado), lo que sería, por lo demás, en caso de darse, pernicioso para la misma praxis de convivencia.

³³ *El liberalismo político*, trad, esp. de Antoni Domènech, Barcelona, Crítica, 1996, especialmente I^a, cap. ii^o, pp. 79-85, y II^a, cap. iv^o, pp. 165-205.

El problema que Hegel cree solventar por la tesis metafísica de la identidad sustantiva, se resuelve mejor y más económicamente mediante la libertad de conciencia. La religión queda libre, no por ser idéntica o coincidente con los principios jurídicos del Estado, sino por las garantías jurídicas del estatuto de la libertad de conciencia, en el margen que deja franco el Estado para la expresión de la misma en la sociedad civil, sin más concesiones ni prerequisites. A su vez, el Estado exige reconocimiento y acatamiento de parte de toda comunidad de sentido, en el marco formal de los valores instaurados por la Constitución, por responder ésta a un acuerdo, racionalmente fundado, entre los ciudadanos, para garantizar la libertad, la justicia y la paz civil. No se trata, pues, de fundar el Estado, ateniéndose a la tradición cultural y viva del pueblo, como requiere Hegel, sino de saber acordar, con criterios racionales, la voluntad de lo común, estipulada en el pacto de convivencia. El formalismo liberal no significa atenerse a la arbitrariedad de las convicciones subjetivas, sino abrirse a contar con el otro en todas las esferas de la convivencia. Hegel pensó que la debilidad del liberalismo estaba en su comprensión atomista de esta voluntad, que lo exponía a la disensión permanente contra lo establecido, pero la comprensión holística que él requiere, al investir con carácter sacral la eticidad contingente del Estado, se exponía al riesgo más grave de degenerar en alguna forma de integrismo cultural/religioso.

Hoy en día, la tesis de Hegel hace aguas por la variación en todos los supuestos de la misma. Ni la eticidad socio-política se sigue exclusivamente de la religión cristiana como su base (*Grundlage*), sino, además, de otras tradiciones valorativas, ya sean religiosas, filosóficas o simplemente ideológicas, conforme a una época profundamente pluralista, ni los acuerdos pueden fundarse sobre bases metafísica o éticamente sustantivas. El reconocimiento de una verdad absoluta, como identidad sustantiva entre religión y política, es hoy el impedimento mayor para una praxis política de convivencia democrática en la pluralidad de éticas y formas de vida. Por el contrario, la flexibilidad formal y la tolerancia filosófica se han vuelto condiciones imprescindibles para la constitución del espacio público. En definitiva, si hubiese que apelar al veredicto posterior de la historia, la solución liberal ha ganado la partida. Y si se apela al de la razón, no habría tal diversidad de “formas de pensar” si no estuviera garantizada por las leyes positivas, esto es, en y por el Estado, dentro o fuera de la Iglesias, la libertad de conciencia, como un bien político fundamental. A la postre, la libertad de conciencia es más importante y decisiva que la conciencia acorde de la libertad sobre una base rígidamente metafísica.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourgeois, Pierre, *Le droit naturel de Hegel*, Paris, Vrin, 1986.
- Chapelle, Albert, *Hegel et la religion*, Paris, Editions Universitaires, 1971.
- Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
- Peperzak, Adriaan T., *Modern Freedom. Hegels legal, moral and political philosophy*, London, Kluwer, 2001.
- Peperzak, Adriaan T., *Le jeune hegel et la vision morale du monde*, La Haye, M. Nijhoff, 1969.
- Pipping, Robert, *Hegel's practical philosophy*, Cambridge University Press, 2009.
- Ribadeneyra, Pedro, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano*. Impr. Subirana, Barcelona, 1881.
- Rohmoser, Günter, *Théologie et aliénation dans le jeune Hegel* Paris, Beauchesne, 1970.
- Schmitt, Carl, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.
- VV. AA., *Subjetividad y pensamiento*, ed. de M.C. Paredes. Universidad de Salamanca, 1994.
- VV. AA., *Política y religión en Hegel*. ed. de M.C. Paredes, Universidad de Salamanca, 1995.
- VV.AA., *Razón, libertad y Estado en Hegel*, ed. de M. Álvarez y M.C. Paredes, Universidad de Salamanca, 2000.
- VV. AA., *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F.C. Beiser, Cambridge Univ. Press, 1999.
- VV. AA., *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, ed. de G. Amengual, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Weber. Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1983.
- Theunissen, M, *Hegels Lehre vom absoluten Geis als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, Gruyter, 1970.

VIII

EPÍLOGO: “EL RESTO NO ES SILENCIO”

Una rara síntesis de valores contrapuestos.

Alfredo Deaño *in memoriam*

A rare synthesis of conflicting values.

Alfredo Deaño *in memoriam*

FRANCISCO PÉREZ LÓPEZ

CSIC

RESUMEN. Alfredo Deaño ocupa un lugar importante en las páginas biográficas de Javier Muguerza, como amigo y partícipe en el grupo fundacional de filósofos de la Universidad Autónoma de Madrid. La presente contribución presenta un retrato moral de Alfredo Deaño escrito en 2004 con destino a un volumen, nunca publicado, que se proponía conmemorar el vigésimo quinto aniversario de su repentino y prematuro fallecimiento

ABSTRACT. Alfredo Deaño had an important place in Javier Muguerza's biographical pages, both as a friend and as a partner in the foundational group of philosophers at the Universidad Autonoma of Madrid. This paper contains a moral portrait of the late Alfredo Deaño that was written in 2004 for an unpublished volume devoted to the 25th anniversary of his sudden and premature decease

Key words: Alfredo Deaño

Palabras clave: Alfredo Deaño

En la literatura póstuma de Alfredo Deaño, editada gracias a los desvelos de Javier Muguerza y Jesús Hernández, hay una referencia afectuosa a mi persona que resultará enigmática y hasta sorprendente para la inmensa mayoría de nuestros congéneres ¹. Sin duda esa referencia es la razón de que haya sido invitado a componer las presentes líneas; hechos recientes muestran que no debo hacerme otras ilusiones al respecto. Trataré, pues, de explicar la tal referencia, evocando nuestra amistad sincera y desinteresada a lo largo de bastantes años, por lo que mi contribución habrá de confinarse en el ámbito de lo personal. Pero no se me empache prematuramente quien esto lea: prometo evitar cuanto me sea posible el usual ejercicio de egocentrismo... aunque en todo momento está al acecho la implacable máxima de Jean Cocteau según la cual «el pintor, pinte lo que pinte, siempre pintará su propio retrato.» Pretendo cumplir la promesa no sólo recordando anécdotas y gestas que Alfredo y yo vivimos en el curso de

¹ «Autobiografía intelectual», en *El resto no es silencio. Escritos filosóficos*, Madrid, Taurus, 1983, p. 14.

nuestra amistad, sino sobre todo apuntando a los fundamentos mismos de ella, a las infrecuentes cualidades intelectuales y morales que le adornaban, por lo que abocaré a una suerte de *funeris laudatio*, como decían los antiguos; espero, en todo caso, que tenga más de lo segundo que de lo primero, si bien he de confesar que aún pervive en mí el desconsuelo de aquella hosca tarde invernal, ya un cuarto de siglo atrás, cuando me alcanzó la noticia de su fallecimiento.

Tuvimos trato asiduo, cotidiano, en la década de los sesenta, viviendo en Colegios Mayores de la Ciudad Universitaria. Primero en el Nebrija, donde él permaneció los tres últimos cursos de carrera. Y mucho más intensamente después, ya graduado, en el Menéndez Pelayo, donde llegamos a compartir habitación. Aprovecharé para señalar aquí, de paso, una de las singularidades de Alfredo, ésta quizá de las menores. Sabido es que en tales comunidades la mayor consideración pública suele ir tras los colegiales con ribetes de histrionismo o — digámoslo así— de marcada extraversión. Nada de eso necesitó Alfredo para gozar de general estima. Aunque el primer rasgo en él manifiesto era la contención, la discreción algo tímida sin llegar al retraimiento y menos aún al huir, en cambio su sencillez y facilidad de trato, su peculiar afabilidad sin blanduras, que transparentaban una notable agudeza, pronto le hicieron bienquisto de todos. Desde el entrañable Luis García San Miguel —entonces no ya residente pero sí visitante asiduo—, que oficiaba de hermano mayor para nosotros y de padre espiritual para los más jóvenes. Pasando por tantos otros, como el hoy adalid de la política económica del Estado, Pedro Solbes (simpatizaban entre sí, cosa nada extraña dada la gran valía de ambos.) Hasta llegar a nuestro apreciado mercantilista José María Gondra, y digo ahora “nuestro” con especial intención, pues él, Alfredo y yo (tendiendo algún puente hacia las excelentes chicas del Sacré Coeur) nos erigimos en trío bien avenido, trío que cierto compañero lenguaraz bautizó con las siglas de la vieja UPA, proyectándonos maliciosamente la sombra de aquella asociación política perdida en brumosas lejanías del siglo XX español. Del trío, sólo sobrevivió Alfredo; los otros dos fuimos proscritos y expulsados por “feroz oposición” al director, un filisteo con anclajes políticos cuyo nombre no sería decoroso mencionar.

Aquéllos fueron tiempos agrídulces para nosotros, tal vez con neto predominio de lo agrio sobre lo dulce; en el caso de Alfredo, ese predominio fue particularmente acusado por lo que más adelante diré. Nos movíamos sobre un trasfondo general de precariedad económica, que para quienes éramos penenes universitarios se adentraba claramente en el territorio del esperpento. La Universidad de entonces en nada se parecía a la de hoy. Allí sólo se ganaban la vida quienes hubieran logrado una de las *escasísimas* cátedras o todavía más escasas agregaciones, que eran cuerpo recién nacido y de hecho tardaron en exis-

tir para nuestra especialidad. Los demás, aunque tuviéramos responsabilidades docentes iguales o a veces más voluminosas —y ahí lo esperpéntico—, debíamos buscar la subsistencia por medios extrauniversitarios, bien mediante becas (asimismo más exiguas en número que las actuales, pero también mucho más parcas en dotación y coberturas), bien recurriendo al peculio familiar, e incluso era frecuente el caso de quienes cubrían su sustento con el desempeño simultáneo de una cátedra de Instituto, lo que les permitía emprender sin ahogos la romántica aventura del penenazgo universitario. En más de una ocasión suscité la hilaridad de los asistentes a nuestras reuniones reivindicativas por describir aquel *status* apelando al «O César o nada», puesto que sólo contadísimos Césares eran reconocidos oficialmente como “profesionales” de la vida universitaria.

Mas, para que no se me acuse de caer en el vicio —tan usual en nuestros días— de la reconstrucción interesada y fabuladora de la Historia, aportaré unas muestras *ad hoc*. Alfredo Deaño, primero como Profesor Ayudante de la cátedra de Lógica y más tarde en cierto pintoresco refugio para filósofos existente en la Facultad de Políticas y Económicas (siempre en la hoy llamada Complutense, pues aún no se había fundado la Autónoma), subsistía gracias a una beca predoctoral. Yo mismo, que llegué a ser Profesor Encargado de dos cursos de los entonces Estudios Comunes, con un total de alumnos cercano a los 600, era premiado con la propina mensual de 750 pesetas, cuando sólo la pensión del Colegio Mayor subía cuatro veces más. Es justo reconocer que en los últimos años alcancé el codiciado nombramiento de Profesor Adjunto, incluso por oposición (lo que vendría a ser el equivalente funcional de los actuales Titulares aunque en número también muchísimo más exiguo.) Eran nombramientos con caducidad, no vitalicios; eso sí: estaban retribuidos con unas deslumbrantes 2500 pesetas... siempre por debajo de los requerimientos básicos. Mi subsistencia, pues, tuvo que ser cubierta gracias a una beca March estirada *ad infinitum*, luego mediante una beca posdoctoral y, en intervalos de vaciedad, llamando a las puertas de la benemérita Fundación Oriol, trance para mí desolador por la vergüenza que suponía ir a pedir limosna con todo mi caché de promesa universitaria, aunque debo aclarar que tal vergüenza era sólo cosa mía, porque detrás de esas puertas nada había que la alimentase sino una institución que practicaba el mecenazgo cuasi-perfecto: sin exigir nada a cambio, nunca se desentendió de quienes un día fueron sus becarios (la recíproca, desgraciadamente, sufrió bastantes excepciones.)

La mención de este mecenazgo viene también a cuento —no se me enfade el lector por la recaída en el abominable egocentrismo— tratándose de Alfredo Deaño, pues hay algo en mis recuerdos que lo vincula con dicha Fundación. Allá

en la remota primavera de 1966, cuando Alfredo estaba en las postrimerías del último curso de la carrera, nuestro trato era suficiente como para que viese en él al *outsider* excepcionalmente valioso y merecedor de ayuda. Decidí apoyarle y guiarle en el lance de solicitar una beca Oriol. Su documentación, como cabía esperar, era impecable, destacaba entre las competidoras, algunas particularmente desmañadas. Pasó sin el menor problema los primeros trámites selectivos, hasta donde alcanzaba mi influencia. Pero, sobrepasada ésta en las instancias finales, otras influencias más oscuras se encargaron de subvertir el resultado de las primeras, excluyéndole de ese apreciable recurso... en beneficio de alguna de las desmañadas.

Este fue acaso el primer golpe, pero no el más duro. De todos modos, su primer curso de graduado, 1966–67, resultó esperanzador. Como Profesor Ayudante, tuvo a su cargo una buena parte de las clases de Lógica, con la encomienda explícita de contrapesar la orientación tradicional dominante en la asignatura desarrollando una suerte de introducción a la Lógica contemporánea, que en el orden académico era su gran pasión, seguramente despertada por Gustavo Bueno durante los primeros cursos en Oviedo. Y de nuevo aprovecharé aquí, como lo hice antes a propósito de otros avatares, para ir derramando rasgos en mi opinión definitivos de su persona y su conducta. Ahora dejaré caer uno de los más importantes: la tremenda autoexigencia, y digo “tremenda” no por ahuecar la voz o como mera licencia expositiva. Alfredo no sólo detestaba la improvisación sino que le era imposible afrontar cualquier cosa —la que fuere— a humo de pajas. La antítesis misma de la frivolidad: así le veía yo. Por eso, a quienes me conozcan les resultará bien fácil comprender mi aprecio hacia él. Debo, sin embargo, salir al paso de malentendidos: decir de él todo eso, o cosas semejantes como que era serio, concienzudo y poco dado a liviandades, pudiera resultar engañoso porque tiende a presentarlo como un tipo frío, adusto, huraño o atrabiliario, de lo cual él distaba un mundo. En ese orden de negatividades, a lo sumo cabría considerarle una pizca obsesivo, y esto no deja de ser laudatorio cuando la obsesión viene arrojando al citado sentido de la autoexigencia. Pero, de cualquier modo, en sus manifestaciones públicas de toda clase, aún en juergas y jolgorios, a los que nunca se negaba y mucho le complacían, siempre era de advertir en él un punto de autocensura, un estar muy pendiente de cuanto dijera e hiciera.

Bien mirado, este nuevo rasgo no sólo es congruente con los que antes señalé (la contención, la discreción, etc.), sino que viene a ser el mismo presentado de forma distinta. Todos ellos procedían acaso de una raíz común, un cierto fondo predominantemente cerebral, que a la vez le brindaba su excepcional agudeza de ingenio y su gran capacidad analítica. Pero hete aquí que ese fondo ce-

rebral coexistía en él con un verdadero torrente oculto de pasión, en una síntesis tan difícil como infrecuente por la fuerza de ambos términos. De ahí que su autocontrol, como su comportamiento en general, lejos de la frialdad y las blanduras, se mostrase siempre enérgico, tenso, sanguíneo. No puedo evitar ahora representármelo en las habituales charlas jocosas de grupo, en las que se implicaba con tino y buen ánimo: de pie, sonrisa no diré que forzada pero sí “apoyada” como se diría en la jerga musical, la mano izquierda quizá sosteniendo un cigarrito, mientras la derecha removía incesantemente las calderillas en el bolsillo del pantalón, como válvula de escape a tanta energía y tanta vitalidad contenidas (quienes no han entrado en la cincuentena sepan que entonces sólo los cursis llevaban monedero; total para lo que había que llevar...)

Y no concluiré este largo paréntesis sin remachar un último clavo. Sería previsible que cualquiera de esos dos ingredientes profundos de su persona le hiciera de trato difícil, mucho más la tensa conjunción de ambos en grado particularmente fuerte como era el caso. Pues no, en modo alguno. Nada más fácil que la comunicación con él. Primero, porque jamás se hurtaba al trato de nadie, ni siquiera al de aquellos que valoraba negativamente en su fuero interno. Pero, además, su agudeza —ahora transmutada en gran capacidad de observación— le llevaba a dilucidar con claridad qué podía decir a cada uno y cómo debía tratarlo. Sabía ponerse en el lugar del otro practicando cierta cortesía tradicional. Dicho en paladino, y permítaseme rescatar un vocablo olvidado quizá por haber caído también en desuso la actitud misma que designa, Alfredo cultivaba el esquivo arte de la “consideración”. Si a todo esto se añaden sus habilidades expresivas, verbigracia su certera ironía, muy raramente convertida en mordacidad (ésta asomaba sólo afrontando injusticias o asuntos que despertaran su indignación, pues también aquí prevalecía el autocontrol), cabrá reconocer que su trato era más bien gratificante. Una rara síntesis de contención y apertura, un raro cuadro de introversión extravertida, o tal vez al revés. Recuerdo ironías suyas que hicieron escuela entre nosotros, por ejemplo el apelativo de “el caimán”, que él entronizó para realzar la importancia del infravalorado “gusanillo”, tanto en la versión de conciencia moral como refiriéndose a la comezón propia de otros apetitos...

En este punto no resistiré la tentación de evocar un lance muy ilustrativo de su buena disposición para el trato, perteneciente al invierno 1967–68 en el Menéndez Pelayo (¿lo recordarán también otros protagonistas?). Alfredo Deaño y Rafael Puyol, el hasta hace poco rector de la Complutense, se evitaron durante largo tiempo por un quítame allá esas pajas, quizá de sus años de discípulos en los primeros cursos de Oviedo, quizá de su posterior estancia en el Nebrija; el hecho de que no recuerdo bien la datación ni el contenido revela

la nimiedad del roce. A todos nos intrigaba que después de tantos años siguieran evitándose por pura inercia, pues si hablabas con cada uno de ellos por separado te reconocía la inexistencia de grandes agravios y de razones sólidas para mantener tan absurda situación. Entonces urdimos una excursión masiva (y mixta) a Segovia con el propósito de romper el hielo, propósito que ambos conocían previamente y aprobaban. Y allí, tras el impepinable cochinillo, a los postres, se les convocó para consumir la ceremonia, se dieron un abrazo en medio del aplauso general y así de fácil quedó liquidada la inercia.

Retomemos el hilo. Sobre aquel curso primerizo de Lógica, 1966–67, volcó Alfredo su alto nivel de autoexigencia, como lo hacía siempre en todos los trabajos. Uso expresiones suyas para decir que se pasaba mucho tiempo “rumiándolos” hasta los mínimos detalles, para después redactarlos, si no de un tirón, al menos con absoluta continuidad, porque tampoco soportaba rupturas de concentración en abandonos y regresos. Lo que más le preocupaba de aquel curso era rehuir la aridez de los temas lógicos, habida cuenta de que la experiencia resultaba rigurosamente pionera en nuestra Facultad. Lo logró poniendo particular énfasis en cuestiones como la jerarquía de lenguajes, las paradojas lógicas y semánticas o temas parecidos, todos ellos más capaces de despertar la intriga del alumnado. El balance fue para él muy alentador; se obró el milagro de que los resultados compensaran el esfuerzo y se le abrían espléndidas perspectivas. Entre sus oyentes de entonces, podrán hoy dar fe de aquel curso múltiples testigos: Solís, Domínguez Luengo, Calvo, Sevilla, Temprano, Rodríguez Lozano... o mi legítima consorte (está, pues, garantizado mi conocimiento de ambos lados de la epopeya.) Desdichadamente, alguno de ellos (Benavides, Pizán...) ya no podrá.

La promoción que venía justo después también pudo beneficiarse, aun si tangencialmente, de la influencia de aquellas clases de Alfredo. A ella pertenecía (¡tiempos!) el mismísimo Fernando Savater, quien siempre tuvo la buena ley de reconocer su competencia y su talla intelectual. Alguna vez lo hizo con fina ironía, más o menos en estos términos: «aquello que Alfredo Deaño enseñaba, tan bonito y tan verdad, de ‘si p , entonces q ’». Con todo el afecto del mundo, no tengo más remedio que amonestar a Fernando. Él es hombre inteligente y, aparte de que eso del «si p , entonces q » pueda resultar «tan bonito», sabe de sobra que Deaño jamás hubiera enseñado que sea «tan verdad», ni que se despeñe como «tan falsedad». La cosa está bien clara: la brillante vocación literaria de Fernando manda mucho y le impide enredarse en disquisiciones sobre los enunciados lógicamente válidos, inválidos e indiferentes. Un fárrago tan literariamente incorrecto como ése exige una transmutación expresiva, y él eligió aquélla, permitiendo además que asome su fina ironía, esta vez aliviadamente benévola.

Volviendo a nuestras relaciones, en aquellos años no sólo nos unían los mencionados avatares externos: habitación compartida, profesorado universitario en la misma Facultad, grupo de diversiones común. Por cierto que la también citada precariedad económica limitaba este último tipo de lazos al puntual paseo vespertino por el *quartier latin* de Argüelles, incluyendo el vaso de vino en establecimientos más bien tercerones (¡aquel Roncesvalles!) y sólo excepcionalmente segundones (¡aquel Tirol!, donde el inescrutable Peces nos dedicó un combinado con el coherente nombre de «Caos», dicho sea de paso, más extracto de dinamita que otra cosa); pero animábamos la evidente humildad de aquellos graneles con mucha charla y abundante relación. Quiero decir que esa unión también alcanzaba a las más o menos sublimes ocupaciones filosóficas. En la habitación que compartíamos, Lógica y disciplinas aledañas tenían un lugar importante. Él ya vislumbraba el contenido de su próxima tesis doctoral mientras ponía el alma en el curso antes descrito. Yo empezaba mis escarceos de lógica erotética, hoy truncados, y venía de publicar un primer trabajo desenmascarando la inanidad de cierto metafísico rahneriano en boga, cuyas resonantes propuestas carecían de infraestructura lógica y semántica. Eran tiempos en que ya habíamos dejado atrás al meritorio Ferrater Mora, con el que muchos hicimos nuestras primeras armas, así como al famoso libro de Sacristán. Y eran tiempos en que ya florecía el “primer” Muguerza, a quien no necesito explicitar por qué digo esto. Me sonrió pensando que considerábamos como espinita clavada no haber conseguido un ejemplar del mítico e inconcluso tratado de Alonzo Church; bastantes años después logré uno para la Biblioteca del CSIC, y convinimos en que no era para tanto.

Así pues, carencias aparte, aquel curso le abrió muy buenas perspectivas. Su futuro parecía encauzado. Sobre todo, teniendo en cuenta que se le notificó por vía fidedigna el propósito de una pronta convocatoria de oposiciones a la Adjuntía de Lógica; como su competencia le convertía sin duda en candidato favorito —cosa que también se le insinuó—, el feliz ascenso aseguraba y reforzaba notablemente su *status* académico. El bueno de Alfredo se tomó aquellas oposiciones con su sempiterna exigencia y allá se fue, a hacer las prácticas de la mili a Ferrol durante un largo verano, cargado con un maletón de libros donde cabían desde el *Organon* aristotélico en la célebre versión anotada de Tricot, que yo le presté, hasta obras de Quine y su ya bien conocido Wittgenstein.

Esperanzador, ¿verdad? Pues ahí acechaba el duro golpe. A su regreso para comenzar el curso 1967–68, *todas* las puertas estaban cerradas. No sólo se había esfumado la perspectiva de la Adjuntía sino que no le habían renovado la Ayudantía de Lógica que desempeñó hasta ese momento. Y lo que es peor: una escuálida notificación le denegaba la prórroga de su beca predoctoral, esto es, la

susbsistencia, cuando todos sabemos que tal prórroga nunca tuvo rango superior al del mero trámite. Alguna otra mano aleve se había interpuesto para evitar que en este caso lo fuera. Recuerdo la grisura de aquella mañana en que nuestro trío practicó una reunión de emergencia, consternados por tanta adversidad, y allí mismo reunimos suficientes luces para confeccionar un escrito de reclamaciones, meditadísimo, contra la denegación de la prórroga. Acto seguido trazamos un plan para distribuir ahorros y recursos, verdadera economía de guerra, frente a lo que se avecinaba. Semanas después, una nueva notificación concedía al fin la prórroga. Al menos eso se había salvado; lo otro era ya irrecuperable.

Si no fuera demasiado cruel el dicho, y por eso lo desacreditó en su día cierto personaje histórico, quizá cupiera entonar aquí el «no hay mal que por bien no venga». Un Alfredo académicamente fluctuante, “desubicado” como dicen ahora en jerga cada vez más estúpida, encontró un refugio a la larga confortador. Existía en la Facultad de Políticas y Económicas cierto residuo filosófico supérstite, creo que se llamaba “Fundamentos de Filosofía”, donde Muguerza había logrado instalarse también en condiciones de extrema precariedad, tras haber sido catapultado de la Facultad de Filosofía en los eventos del 65. Y allí Muguerza iba arrecogiendo “fluctuantes” de su confianza. Deaño pasó a ser uno de ellos. Esta tregua le sirvió para enfrascarse —ya se sabe cómo— en la elaboración de su tesis, que airosamente leyó al final del curso.

Una vez refugiado en ese nido, su trayectoria se fue despejando. La fortuna quiso además que el mismo año 1968 se creara la Universidad Autónoma. Carlos París recibió el encargo de poner en marcha la Sección de Filosofía y llamó como socio cofundador a Javier Muguerza, quien naturalmente llevó consigo al grupo casi entero, en salto espectacular desde el precario nido al palacio más envidiado de aquellos tiempos. Aquí encontró Alfredo no sólo la necesaria estabilidad sino el marco idóneo para su evolución, convirtiéndose en uno de los pilares.

Su consagración funcionarial aún tardó años. Los que mediaron entre esa fecha y la mitad de los setenta. Hubo que esperar a la creación del multitudinario cuerpo de Profesores Adjuntos de Universidad (los hoy llamados Titulares), ya entrada esa década. Por fin existía algo intermedio entre el César y la nada, con garantías de futuro y sobre todo con la vida medianamente resuelta ejerciendo el menester. A las primeras oposiciones de ingreso acudió Alfredo en la especialidad de Lógica. Tuvieron lugar en locales del CSIC, donde por cierto ya llevaba yo un quinquenio sepultado apechugando con uno de los tres o cuatro gruesos errores de mi vida. Quiero decir —fuera egocentrismos— que soy testigo puntual de cuanto allí sucedió. Y lo sucedido llevaba, una vez más, el sello del esperpento. Estaba entonces vigente una fugaz moda de tribunales ma-

sivos, con siete miembros, luminosa y obcedada aportación de cierto ministro. Pues bien: sólo dos miembros y medio de aquel tribunal podrían ser considerados duchos en tan exótica especialidad, en lo que de verdad cabría llamar Lógica. Eran mayoría los metafísicos, y conste que lo digo sin menoscabo de esta otra materia, que no es ajena a mi pasado y a la que respetaré siempre que sea buena aunque no funcione cual reloj.

El esperpento se consumó en el último de los tres ejercicios, que consistía — era habitual en las oposiciones de antaño — en desarrollar por escrito un tema sacado a suerte de un temario propuesto diez días antes, temario sobre el que cada miembro del tribunal volcaba *ad libitum* un número determinado de sus caprichos. Allí me tienes a la tropa de lógicos, algunos más bien “duros” como Beneyto, ganándose las habichuelas con un intento de extraer de la chistera cualquier conejo que hiciese honor a tema tan ranciamente metafísico como “Abstracción total y abstracción formal”, uno de los caprichos depuestos por el inefable ético–metafísico Alcorta. A la hora de preparar los estrafalarios temas, y en particular este que al final salió, yo había visto en Alfredo una tranquilidad inquietante, para mí desconocida. Contábamos ya con material bibliográfico para afrontarlos (incluyendo un recóndito artículo del P. Roig Gironella S.J. que mucho costó localizar y que respondía literalmente a uno de ellos). Él me decía: «Con eso basta. Y en cuanto al modo de escribirlos, no te preocupes. Ya sabes que soy muy pinturero.» Esto último, dicho con sonrisa entre complacida y maliciosa.

El trance pasó felizmente, pues allí no se ventilaban plazas escasas; se luchaba tan sólo por pasar y por la honrilla del orden en la puntuación final. Alfredo fue número uno. Y en el postrer revuelo de pasillos que seguía a toda oposición, ya saturados de esperpento, me dijo: «Alejémonos de esto. Vamos a mi casa. Allí podemos escuchar a Vivaldi.» Otra de las vetas de su persona llamaba fuerte, imponiéndose a la trivialidad de la circunstancia. Al fin no fue posible satisfacer esa llamada. Hubo que sustituir Vivaldi por un whisky que Manuel Garrido, miembro del tribunal, tuvo la gentileza de ofrecernos en su suite de un hotel próximo, donde en *petit comité* se habló largamente del futuro de la Lógica española, con el propio Garrido y Jesús Mosterín como primeras voces.

Sí, Alfredo Deaño era muy pinturero cuando escribía. Le asiste todo el derecho a atribuirse esa virtud por cuanto que salta a la vista en sus trabajos. Todos ellos muy pulidos y admirablemente escritos. Y no sólo los que cabría considerar “de propósito general”, como la larga, apasionada y enjundiosa presentación del número monográfico de la Revista de Occidente sobre *Análisis y Dialéctica*, que él mismo coordinó ², o su colaboración («Metafísica y

² *Revista de Occidente*, núm. 138 (septiembre de 1974), pp. 129–152. Reeditada en *El resto no es silencio*, cit., pp. 188–212.

análisis del lenguaje») en el homenaje a Aranguren de 1970 ³, sino incluso los dedicados a temáticas más áridas y menos propicias a las pinturas de colores, como sus escritos lógicos y lógico-lingüísticos. Basta hojear la *Introducción a la Lógica formal* ⁴ para advertir que no es como los demás manuales: hay ahí no sólo un enorme caudal de referencias literarias sino también una clara voluntad de estilo, más aún, un esfuerzo estilístico de titán, que compensa la sequedad de la disciplina. Esta vena literaria se hallaba tan arraigada en él que confesaba —en algún sitio hasta por escrito— su disposición a darlo todo o casi todo a cambio de llegar a ser un buen escritor; me entristece poder proclamar, fundado en cierto conocimiento de él, que sólo su ruda desaparición ha impedido que llegara a serlo, hoy mismo seguramente lo sería, y sin necesidad de vender su alma al diablo. Dicho sea de paso, me gustaría saber qué parte en el chispazo originario de esta vocación corresponde a otro personaje entrañable, su tío Dionisio Gamallo Fierros, correspondiente que fue de la Real Academia Española en nuestra lejana tierra. Era Dionisio profesor de Literatura y apasionado de la vida literaria, lo que le atrajo a Madrid para frecuentar más de cerca los conventículos del ramo. No conozco un pronunciamiento claro de Alfredo sobre esta pequeña incógnita.

Siempre que pienso en la vena literaria de Alfredo hay algo que me intriga desde hace mucho tiempo. En los años de nuestra convivencia se deleitaba de soslayo recreando un juego de ingenio, algo así como un entremés teatral, que era la partida de cartas entre un ciego, un sordo, un mudo y un exento de tales minusvalías. Aquello venía a ser sutil hasta el delirio, más carrolliano que el propio Carroll, porque allí no bastaba su reconocida destreza estilística sino que se requería dotar al juguete de un previo armazón férreamente lógico. Me pregunto qué habrá sido de aquel esbozo. De hecho ninguna noticia nos han dado los albacas de sus inéditos, y esto me lleva a sospechar lo peor: dada la extrema dificultad del empeño, tal vez le dejaba perennemente insatisfecho —ya se sabe por qué— y resolvió destruirlo. Lástima. Hubiérais visto en él la madera del genio.

Un lógico humanista. Ahí es nada, otra difícil e infrecuente síntesis de dos vocaciones poco conciliables. Porque Alfredo Deaño tenía ambas, y con notable arraigo. Salvo sea su encendido y fecundo entusiasmo por Carroll, su vocación lógica no era sólo para frecuentar juegos de ingenio al estilo carrolliano (temo haber contribuido con el párrafo precedente, el del entremés, a restringir de algún modo los alcances de su figura), sino la de un lógico o un lógico-

³ En Gracia, F., Muguerza, J. y Sánchez de Zavala, V. (Compiladores): *Teoría y Sociedad*, Barcelona, Ariel, 1970, pp. 117–128. Reeditado asimismo en *El resto no es silencio*, cit., pp. 99–110.

⁴ 13ª reimpr., Madrid, Alianza Editorial, 1996.

lingüístico riguroso que no volvía la cara ante los más erizados vericuetos de esas materias. Y, de otra parte, el gusto por las Humanidades iba siempre con él, vistiendo incluso su manera de expresarse y manifestarse. Todavía está presente en mi recuerdo uno de aquellos debates espontáneos del Menéndez, quizá en fechas primaverales de 1968, donde por una vez Alfredo llegó a disentir de Luis García San Miguel, justo a propósito del papel de las Humanidades en la educación. En aquellos tiempos era tema candente la funesta reforma de las enseñanzas medias planeada por el ministro Villar Palasí, reforma que reducía el Bachillerato a tres años y que, por otra parte, situaba todas las dependencias educativas bajo la férula de unos titiriteros internacionales de la pedagogía —los llamados “expertos” de la Unesco—, algunos de los cuales se jactaban expresamente de haber venido a “deshumanistizar” la educación (sin “deshumanizarla”, decían.) El asunto, como recordarán los mayores, había saltado a la plataforma del debate público en torno a la divisa «¡Menos Latín y más Matemáticas!». Obviamente, no es que Luis García San Miguel apoyara semejante divisa; no era un simplón. Tan sólo argüía que, dado el enorme acortamiento del ciclo, por algún lado había que abreviar, y él prefería que esto sucediera a costa del Latín y similares, cuyo papel es honesto reconocer algo hipertrofiado en el antiguo Bachillerato. Alfredo, que desde su adolescencia llevaba a las Humanidades clásicas sobre un altarcito, se erguía como por resorte exclamando: «Ahí, Luis, no te sigo. Muchas Matemáticas, sí. Pero también mucho Latín... ¡y mucho de todo!» Era uno de los últimos estertores del espíritu ilustrado, que hoy no es ni un recuerdo. Alfredo apuntaba precisamente contra el núcleo mismo de aquel disparate, cosa que ya teníamos muy hablada en privado entre nosotros: acortar tanto el Bachillerato, el primer ciclo educativo con materias y docentes ya especializados, que es consiguientemente ciclo de importancia máxima en orden a la habilitación para los estudios universitarios y, sobre todo, en orden a la formación integral del alumno, constituiría *tò próton pseúdos* —dicho así en honor de tan venerables disciplinas—, esto es, el error originario del que habría de derivarse la sarta de tantos otros. Así sucedió desde entonces, en degradación sin pausa de las enseñanzas medias, quizá porque todos los titiriteros de la pedagogía y de la política que vinieron después —ahora ya autóctonos— afrontaron el error avanzando por la vía errada, hasta ponerlo en condiciones de insolubilidad; hoy el Bachillerato tiene sólo dos años, y es lo que todos lamentan que sea. La anécdota, en fin, muestra sin duda aquella vocación humanista de Alfredo, y asimismo habla muy alto de su perspicacia.

Pero la síntesis acaso más admirable de cuantas se operaban en Alfredo queda luminosamente reflejada en el primero de los escritos que antes aducíamos como ejemplos de brillantez expositiva. En la presentación de aquel número de

la *Revista de Occidente* despliega su talento para mediar entre los entonces llamados, con denominaciones no escrupulosamente identificadoras, “analíticos” y “dialécticos”. Era sin duda una síntesis heroica a fuer de difícil, pues ambas tendencias aparecían en el ámbito filosófico como dos mundos enteramente inconciliables. Por otra parte, era también una síntesis de particular interés, puesto que no se establecía ya entre cualidades o inclinaciones que le vinieran más o menos naturalmente dadas, sino que era cosa de adscripciones intelectuales expresas o, si se quiere, de afinidades electivas. Es verdad que Alfredo reniega explícitamente de tal síntesis en su escrito póstumo ⁵, donde llega a reprobarla diciendo con Oscar Wilde que «quien ve las dos caras de una cuestión no ve absolutamente nada». Pero yo me obstino en sostenerla *malgré lui*. Cualquiera que hubiese tenido trato asiduo con él preferirá mantenerle la atribución de esa síntesis tal como la defiende magistralmente en el trabajo citado, repartiendo razón entre ambos exclusivismos y fustigando con dureza clarividente lo mucho que tenían de sinrazón y de limitaciones.

Sus convicciones eran de izquierdas (por decirlo de algún modo, aunque el vocablo está tan desgastado y resulta tan equívoco que ya no sirve para describir a nadie), pero lúcidamente selectivas. Rescataba la frescura originaria de Marx —a quien humorísticamente consideraba un autor de los que “escriben para ser citados”— en lo que cabría llamar la *pars destruens* del pensamiento marxiano, esto es, el diagnóstico de la sociedad capitalista y sus lacras, para irse distanciando progresivamente de los marxismos oficiales posteriores y, sobre todo, de las que pretendieron ser implantaciones fácticas de aquellos principios. De tal distanciamiento se salvaban, en la consideración de Alfredo, Gramsci y muy pocos más; ya ni el propio Engels, por no mencionar su profunda aversión hacia tardías formas de marxismo comercial u oportunista como Marcuse, aversión que entonces tenía algo de políticamente incorrecto en medio de tanto gauchoismo coyuntural. Abominaba, casi siempre irónicamente, del dogmatismo escolástico en que se cerraban los dialécticos de academia, un fenómeno en definitiva cuasi-religioso, como simples argumentadores *ad hominem* con dispensa de afrontar la revisión crítica de sus esquemas y con inclinación a racionalizar perversamente las peticiones de sus adversarios en ese sentido. En general rechazaba todo aquel complejo de actitudes intelectuales catequéticas o sectarias que —con cierta curiosidad poco expresiva por su parte— yo solía llamar, y aún llamo, “patente de zurdo”. Algunas de esas muestras llegaban a hacerle daño, como la inefable máxima leninista del «¿libertad? ¿para qué?», daño que él llevaba con discreción para no menoscabar excesivamente lo que *ad extra* se presentaba como la lucha contra un enemigo común.

⁵ «Autobiografía intelectual», cit., p. 22.

Dicho sea de paso, me complace imaginar su más que probable indignación ante tantos ex-dialécticos hoy reconvertidos —¡incluso al ultraliberalismo!— después de haberlos contemplado tantas veces, en medio de la efervescencia “revolucionaria” de entonces, practicando liturgias de corte religioso o parareligioso como la agitación en público del libro rojo de Mao, fenómenos éstos que le hacían torcer el gesto siempre que desfilaban por nuestras largas pláticas. Se suele invocar a ciegas, como apresurada disculpa, el «de sabios es cambiar de opinión», pero olvidando que eso no es propio de sabios reduplicativamente, vale decir, en tanto que sabios, sino más bien en lo que tengan de ignorantes o sobre todo —más pertinente al caso— en lo que tienen de pícaros y oportunistas, pues todas estas condiciones no vienen excluidas por la de sabio en un mismo sujeto, ni se excluyen entre sí. Tampoco puedo dejar de imaginarme la extrañeza de Alfredo, si por ensalmo regresara hasta nosotros, ante el actual postergamiento de Marx; tal vez hoy se le dispense menos atención que nunca —siquiera mucha menos que en otros tiempos—, aunque es justo ahora cuando comienzan a verificarse, *mutatis mutandis*, más aciertos que nunca en su sombrero diagnóstico de esta sociedad globalizada.

Pero del magma dialéctico Alfredo retenía y apreciaba, en cambio, el ideal quizá más importante, trascendiendo los procedimientos y las disposiciones intelectuales con que ellos lo servían: el análisis crítico de la sociedad y, sobre todo, su firme vocación temática, su decisión de afrontar los grandes problemas sin suplantarlos derivando hacia trivialidades. Justo ahí arrancaba su despegue de los analíticos de estereotipo, cuya exquisita precisión y minuciosidad de orfebre tantas veces se alienaron en temas irrelevantes, justificando rótulos maliciosos como el que los tachó de “supertecnificación de la nimiedad” o confirmando el lamento proferido por algún alto exponente de la Escuela de Frankfurt (creo recordar que fue Horkheimer, pero igual da), para quien el futuro de la filosofía parece definitivamente trazado: consiste en decir cada vez con más rigor cosas cada vez menos relevantes. Ahora bien: nadie podrá desconocer, pese a todo, que Alfredo tenía muy interiorizado el espíritu analítico, tanto por razones de adscripción académica o temática como por hábitos de rigor intelectual. Nunca dejó de defender la idoneidad de sus métodos ni los verdaderos logros de ese orbe, sin ir más lejos la Lógica contemporánea, que nunca tuvo una auténtica réplica en el campo adversario. Por eso sus duros reproches a los analíticos muestran cierto aspecto de regañina a miembros de la propia familia, o quizá a la familia entera, compuesta de tibios.

En el retrato de Alfredo Deaño que voy perfilando, de traza un tanto impresionista porque está hecho a pincelada suelta cuando no a auténticos brochazos, creo que quedan bien de manifiesto las cualidades que podríamos llamar “dia-

noéticas”. Convendrá ahora insistir algo más en las éticas para satisfacer los requisitos que las preceptivas clásicas señalaban a la figura de la etopeya.

Yo recuerdo de él, en primer lugar, un profundo sentido de la autenticidad en sus diversas modulaciones (sinceridad, responsabilidad, rectitud, consciencia, coherencia...), sentido que, aun sin dejar de ser muy apreciado por él en el prójimo, venía ante todo rigurosamente autoaplicado, como era de esperar. Por eso, Alfredo tenía a flor de piel una hipertrófica conciencia de sus límites y llevaba dentro de sí mismo a su crítico más implacable. Ello le dotó de una singular humildad. Una humildad inusitada en quien, paradójicamente, es buen conocedor de su propia valía. Y, por otra parte, una humildad lúcida, la de quien, como notable observador, es muy consciente de las realidades, bien lejos del autismo al que tiende el intelectual. Una humildad, en fin, nada masoquista, nacida por el contrario de su propia y exclusiva insatisfacción ante tan altos niveles de exigencia.

Muestras de esa peculiar modestia pueblan abrumadoramente sus obras. Hay en éstas una llamativa propensión a la disconformidad con sus trabajos pretéritos, y hasta hay arrepentimientos expresos de haberlos escrito, dejando estupefacto al lector, que no comprende bien todo eso sino que lo ve innecesariamente exculpatorio e incluso un punto autoflagelador. Verbigracia, cuando en algún sitio se refiere a su tratado de Lógica diciendo: «hoy no escribiría ese libro»⁶. O cuando jura, con aire escarmentado, que no volverá a intentar más mediaciones entre tendencias opuestas⁷, clara referencia a la mediación que intentó entre analíticos y dialécticos en la excelente presentación del volumen de este mismo nombre, ya citada. Sin duda este esfuerzo estaba condenado de antemano a ser baldío, pero eso se debe achacar sólo a la cerril irreductibilidad de ambas tendencias y en modo alguno empaña el valor de su trabajo, que es una de las exposiciones más luminosas, precisas y acertadas sobre tan espinoso asunto.

En muchos pasajes se advierte, asimismo, una inclinación a presentar sus tesis con *irónica timidez*, como buscando suavizar la contundencia o inhibir todo exceso de pretensiones. ¡Ah, la ironía! Alfredo ante la ironía era cual niño frente a golosina. Siempre que la oportunidad lo permitiera, viraba su argumento hacia el lado irónico infundiéndole cierta benignidad. Esta inclinación, tal vez hermanada con el gusto literario, da indudablemente a sus escritos un especial atractivo. Como se lo daba a su trato personal para quienes hemos tenido ese privilegio.

Con la misma timidez o modestia irónicas solía acoger Alfredo en sus escritos las observaciones que se le habían formulado previamente sobre sus te-

⁶ «Autobiografía intelectual», cit., p. 28.

⁷ *Id.*, p. 22. *Vid. supra.*

sis o puntos de vista. Y digo adrede “observaciones”, pues no me consta que hubiera recibido jamás una crítica en el sentido duro del término. Yo sólo recuerdo leves observaciones como una, venida de ultramar y transmitida por Ferrater Mora, según la cual su tratado de Lógica es tan elemental que parecería “Lógica para niños”. No deja de resultar curioso que sea precisamente Ferrater el transmisor de tal observación. ¿Qué decir entonces del lejano manual de este último? ¿Que era acaso un entretenimiento inocuo para desasnar mocitas treceañeras en su Bryn Mawr College? La pueril observación —pueril por partida doble— quizá se acomodaría mejor a su manual que al de Deaño. Pero, en cualquier caso, es notorio que Alfredo siempre afrontaba esas observaciones con irónica benignidad, sin réplicas cortantes o atrabiliarias. Tanto su modestia como su perspicacia le dictaban, con todo acierto, que era preferible no dedicarles especial empeño.

Quien no le haya conocido quizá tome esos rasgos de humildad por meros recursos literarios, al modo de la llamada *captatio benevolentiae*. Pero sobreabundan tanto, y sobre todo son tan constantes, que exigen mejor explicación. En verdad que captar la benevolencia del lector y otros móviles aledaños, como el cultivo de las relaciones públicas, el ejercicio de la diplomacia, la compensación de un apocamiento o sin más el deseo de caer simpático, nunca figuraron entre las obsesiones de Alfredo, ni siquiera ocuparon los primeros planos de su interés. La cosa le venía de más adentro. De su propia insatisfacción, de su profunda necesidad de estar a la altura de los temas que trataba y de todo cuanto hiciera, lo cual era manifestación, por otra parte, de su fuerte sentido de la autenticidad. Siempre en paradójica síntesis con una conciencia clara de su valía.

No daré por terminado el retrato sin añadir una nueva pincelada ética. Alfredo Deaño era, además, abnegado. Los logros y las conveniencias, tanto los de tipo curricular como de los otros, todas esas ambicioncillas que encandilan a nuestro académico gremio hasta convertirse hoy en objetivos prioritarios de la actividad, no importaban a Alfredo por encima de lo estrictamente indispensable. Porque no apuntaban en la dirección de su norte axiológico. Todavía me atreveré a decir más: siempre que tuvo a la vista algún logro profesional importante e ineludible, el trance le perturbó hasta bordear el conflicto interno, tal era su obsesión por que el logro quedara exhaustivamente justificado, en virtud de aquella necesidad interior de estar holgadamente a la altura de la circunstancia. Quién sabe cuánta parte tuvo en su prematura desaparición la inminente cátedra de Lógica de la UAM, en cuya preparación se nos fue.

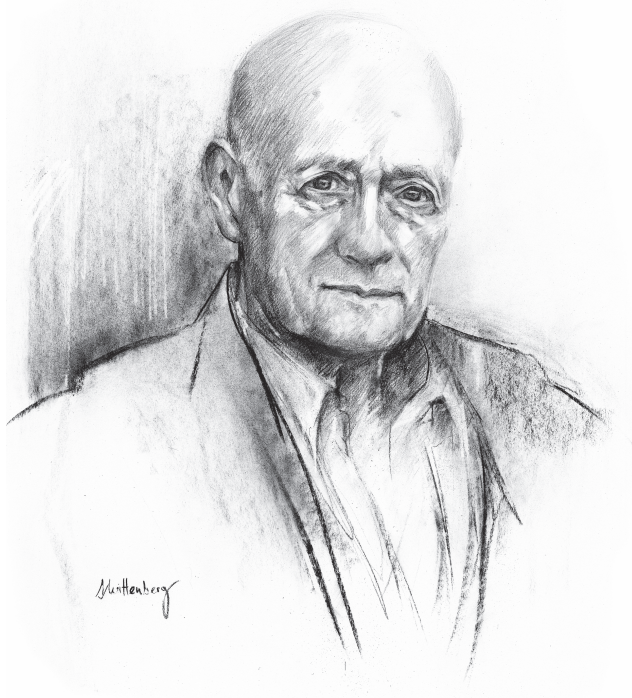
Pero era abnegado no sólo en ese sentido —la capacidad de postergar vanidades y conveniencias— sino también en la forma de la generosidad, esto es, la disposición a sacrificar cosas menos vanas y más apreciables en beneficio

de otros. Para no causar empalago al lector persistiendo en la retórica moral de los párrafos anteriores, voy a ilustrarlo cambiando de tono, mediante una anécdota. Se trata de cierta escena de la que fui único testigo: el cara a cara entre Alfredo y Miguel Martínón, hombre caballeroso y de ademanes elegantes, gran amigo suyo. Acababan de averiguar el interés que los dos tenían por un bien muypreciado para ambos. Lo asombroso era que cada uno de ellos estaba dispuesto a sacrificarse y a renunciar, visto el enorme interés del otro. Yo no salía de mi estupefacción contemplando la escena. Con mis escasas dotes persuasivas intentaba hacerles ver, en vano, que el común objeto de apetencia tendría alguna palabra en el asunto. Y así fue, porque el tanpreciado bien, que no les merecía, prefirió enrutarse por otras sendas, donde había mayor conveniencia.

No quisiera poner punto final sin dejar constancia de mi gratitud a quienes hoy me brindan la oportunidad de tributar a Alfredo Deaño este pequeño recuerdo público, un cuarto de siglo después de su pérdida. Mucho me complacería haber acertado a lo largo de estas páginas en mi propósito de representarle tal como realmente fue. Yo, al menos, así le conservo en mi memoria, como a alguien excepcionalmente completo, con valores importantes y difíciles de conciliar pero milagrosamente conciliados. Su desaparición truncó un excelente futuro para él y una gran suma de valiosos resultados para nosotros. Cuando lo pienso, soy incapaz de reprimir una pregunta, o más bien un desahogo irracional que brota de mis profundidades: ¿por qué el destino se empeña en quitarnos a quienes están entre los mejores, habiendo tan amplia base donde elegir?

BIBLIOGRAFÍA

- Deaño, Alfredo, *Las concepciones de la Lógica*, ed. de Javier Muguerza y Carlos Solís, Madrid, Taurus, 1980.
- Deaño, Alfredo, *El resto no es silencio. Escritos filosóficos*, ed. de Javier Muguerza y Jesús Hernández, Madrid, Taurus, 1983.
- Deaño, Alfredo, «Metafísica y análisis del lenguaje», en Gracia, F., Muguerza, J. y Sánchez de Zavala, V. (Eds.): *Teoría y Sociedad*, Barcelona, Ariel, 1970, pp. 117–128. Reeditado asimismo en *El resto no es silencio*, cit., pp. 99–110.
- Deaño, Alfredo, «Análisis y Dialéctica», en *Revista de Occidente*, núm. 138 (1974), pp. 129–152. Reeditada en *El resto no es silencio*, cit., pp. 188–212.
- Deaño, Alfredo, *Introducción a la Lógica formal*, 13ª reimpr., Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- Deaño, Alfredo, «Autobiografía intelectual», en *El resto no es silencio*, cit., pp. 9–30.



La ilustración sobre Javier Muguerza,
se debe a Stella Wittenberg.

A MODO DE OBERTURA O PRESENTACIÓN

Roberto R. Aramayo, José Francisco Álvarez y Concha Roldán

I. SCHERZOS BIOGRÁFICOS

Roberto R. Aramayo, Jesús Mosterín, Jacobo Muñoz, Antoni Domènech, Carlos Nieto, Javier Gomá, Fernando Savater, Elisabetta di Castro, Ángela Sierra y J. Francisco Álvarez

II. ADAGIOS INTELECTUALES

Carlos Gómez, Enrique Bonete, Antonio García Santesmases, Francisco Vázquez y Lorenzo Peña

III. PARTITURAS BIBLIOGRÁFICAS

Juan Antonio Rivera, Juan Carlos Barrastús, Ricardo Gutiérrez Aguilar, Julián Sauquillo y Nuria Sánchez Madrid

IV. EL BAJO CONTINUO DEL DISEÑO

Victoria Camps, Sonia Arribas y Eusebio Fernández

V. MELODÍAS IUSFILOSÓFICAS

Elías Díaz, Francisco Laporta y Manuel Atienza

VI. ACORDES Y DESACORDES MORALES

Adela Cortina, Juan Manuel Navarro Cordón, Manuel Fraijó, Jesús Conill, León Olivé, Juan Carlos Velasco, José Luis Moreno Pestaña, Efraín Lazos, Amelia Valcárcel y Javier Echeverría

VII. VARIACIONES, CONTRAPUNTOS Y FUGAS

Manuel Cruz, Reyes Mate, Carlos Thiebaut, José María González, María José Guerra, Alfonso Ruiz Miguel, Thomas Gil, Luis Vega, Juan Carlos García-Bermejo Ochoa y Pedro Cerezo

VIII. EPÍLOGO: "EL RESTO NO ES SILENCIO"

Manuel Francisco Pérez López

