

Alfa

Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía

Nº 37 (año 2021)

Monográfico dedicado a
JAVIER MUGUERZA

ISSN 2695-6721

D.L. GR—565—97



*Edición de Manuel Bermúdez Vázquez, Rafael Guardiola
Iranzo y Francisco J García Moreno*



ASOCIACIÓN
ANDALUZA
de
FILOSOFÍA

ÍNDICE

Portada.....

Consejo de Redacción y Comité Científico01

Foto de Javier Muguerza.....03

Editorial: Presentación del homenaje de *Alfa* a Javier Muguerza
Carpintier por Rafael Guardiola Iranzo
.....05

Monográfico Javier Muguerza.

1. Roberto Rodríguez Aramayo. *Javier Muguerza: Del giro lingüístico al "Pensar en español" desde una Disidencia de sesgo kantiano*.....08

2. Javier Echeverría Ezponda. *Javier Muguerza como promotor de instituciones filosóficas*.....25

3. José Biedma López. *En torno a la razón esperanzada de Javier Muguerza*.....46

4. Carlos Thiebaut Luis-André. *Regreso al imperativo de la disidencia de Javier Muguerza: Una reivindicación*68

5. Vicente de Jesús Fernández Mora. *La polémica entre Javier Muguerza y Ernesto Garzón Valdés en torno al coto vedado y la alternativa del disenso. Y una propuesta de lectura de la disidencia en clave intercultural*.....94

6. Luis Martínez de Velasco. *Sobre el trasfondo insospechadamente trágico del pensamiento de Javier Muguerza*..... 120

7. Sebastián Gámez Millán. *Javier Muguerza y los sueños de la razón*.....133

8. Josefina Bernal. González. *Las jornadas de Filosofía de Coín: un homenaje a Javier Muguerza*.....152

9. Concha Roldán Panadero. *Javier Muguerza: Individuo y solidaridad. Claroscuros desde el faro de la Ética*163
10. José Francisco Álvarez. *Entre perplejidades. El asno de Buridán en la ética y la ciencia contemporánea*.....191

Artículos

11. Rafael Sillero Fresno. *Patrimonio filosófico, reflexiones en torno al concepto*.....213
12. Álvaro Castro Sánchez. *Escolasticismo y retraimiento. Unas notas sobre la recepción orteguiana de Heidegger en La idea de principio en Leibniz*.....224

Notas

13. Francisco José Fernández García. *Los sesgos de Althusser*.....236

Reseñas

14. Francisco José Fernández García. *La ficción de la verdad y la verdad de la ficción (José Calvo González, Proceso y narración. Teoría y práctica del narrativismo jurídico)*.....251
15. José Antonio de la Rubia Guijarro. *Filosofía, la loca de la casa (Jean-François Braunstein, La filosofía se ha vuelto loca)*.....258
16. José Antonio de la Rubia Guijarro. *Esto es lo que hay (Francisco J. Fernández, Lycofrón)*269

Apéndice

Javier Muguerza *Carta al foro coineño para recuperación memoria histórica*

Contraportada: La lechuza de Minerva.....Juan Antonio Luna Osorio

ALFA. REVISTA DE LA ASOCIACION ANDALUZA DE FILOSOFIA

Dirección: Manuel Bermúdez Vázquez

Redacción y suscripciones

- Rafael Guardiola Iranzo
- Antonio Sánchez Millán
- Álvaro Rodríguez Camacho
- José Antonio Fernández Palacios
- Juan Jesús Ojeda Abolafia
- Manuel Calvo Jiménez
- María Ascensión Marcelino Díaz
- Vicente de Jesús Fernández Mora
- Amada Cesibel Ochoa Pineda

ALFA. REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ANDALUZA DE FILOSOFIA

IES Vistazul

Avda. Gabriel García Márquez s/n

41702 Dos Hermanas (Sevilla)

Correspondencia, administración, distribución, suscripciones y canje

aafi@aafi.es

Web www.aafi.es

Webmaster Feo. Javier García Moreno (fgarcia@aafi.es)

Periodicidad Anual

ISSN 2695-6721

(*Alfa* es indexada en la base de datos-ISOC, elaborada por el CSIC)

© **DE LOS TEXTOS** LOS AUTORES

IMPRIME

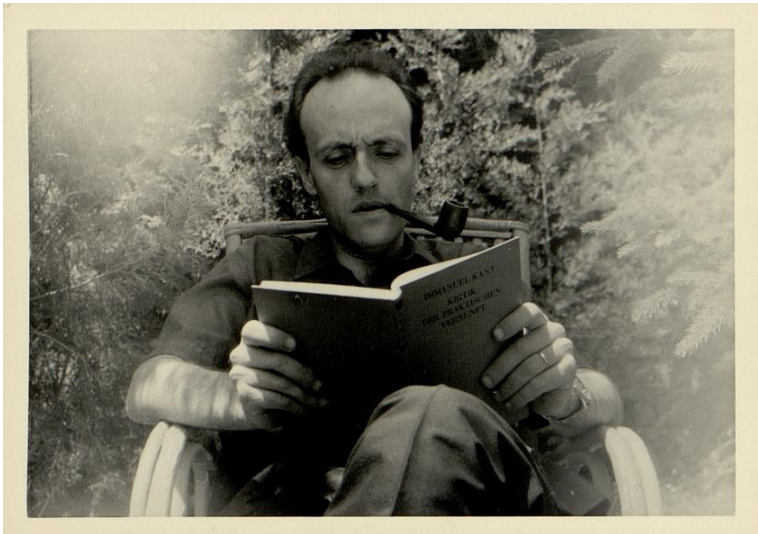
Maquetación y diseño: Fco Javier García Moreno

ALFA No se identifica necesariamente con las ideas contenidas en la misma, que son responsabilidad exclusiva de sus autores. Podrán reproducirse sus contenidos siempre que se indique expresamente su procedencia

ALFA, REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ANDALUZA DE FILOSOFÍA aspira a proponer un espacio en el que la colectividad de sus autores y lectores se articule en torno a una consideración pensante, crítica rigurosa del quehacer filosófico en nuestro tiempo. Su temática está abierta a todo tipo de reflexiones sobre la naturaleza y la teoría de la filosofía, su historia, sus implicaciones para las ciencias y la sociedad, así como su práctica cultural en las sociedades contemporáneas. Como órgano de la AAFi, está especialmente interesada en la Filosofía como materia de los diferentes niveles educativos y en su práctica docente

Comité Asesor y Científico de la Revista ALFA

- Alejandro Rojas Jiménez (Universidad de Málaga, Director de *Claridades*)
- Alicia H. Puleo García (Universidad de Valladolid)
- Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia)
- Antonio Diéguez Lucena (Universidad de Málaga, Director de *Contrastes*)
- Concha Roldán Panadero (Instituto de Filosofía CSIC, Directora de *Isegoría*)
- Francisca Pérez Carreño (Universidad de Murcia, Directora de *Daimon*)
- Guillermo Solana Díez (Director Artístico del Museo Nacional Thyssen-Bornemisza)
- Ignacio Bosque Villaverde (Director de *Homonosapiens*)
- Javier Echeverría Ezponda (Investigador de la Fundación Vasca de la Ciencia-Ikerbasque)
- José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid)
- Manuel Barrios Casares (Universidad de Sevilla)
- Margarita Vázquez Campos (Universidad de La Laguna)
- María José Guerra Palmero (Universidad de La Laguna)
- Marta Tafalla González (Universitat Autònoma de Barcelona)
- Pedro Cerezo Galán (Real Academia de Ciencias Morales y Políticas)
- Sebastián Escámez Navas (Universidad de Málaga)
- Stella G. Villarrea Requejo (Universidad Complutense de Madrid)
- Tomás García Mojonero (Director de *Café Montaigne*)



EDITORIAL

Presentación del homenaje de *Alfa* a Javier Muguerza Carpintier

En el universo conceptual y vital que dibujó con pulso firme **Javier Muguerza Carpintier** (1936-2019), uno de los pensadores imprescindibles de los últimos tiempos, tienen una presencia gozosa Andalucía y los andaluces. Cuenta José Ramos Salguero, a la sazón, Tesorero de la primera Junta Directiva de la Asociación Andaluza de Filosofía, que animó al filósofo de **Coín (Málaga)**, al final de una conferencia, para que se asociara a la AAFi¹. Su ingreso tuvo lugar el 22 de enero de 2002, como reza el Libro de Registro de Socios. El 25 de septiembre de 2020 tuve el honor de representar a nuestra asociación en el homenaje a nuestro ilustre socio en las VII Jornadas de Filosofía organizadas por la Asociación para la Protección del Casco Urbano y su Entorno (PROCURE) de Coín. Un homenaje poliédrico y sentido en el que brilló con luz propia la elegante vitalidad de **Concepción López Noguera**, la filósofa con la que Muguerza compartió la vida y mucho más. Nos recordó que Javier Muguerza fue un seductor galante, un ágil intelectual y, sobre todo, un “universitario” a tiempo completo. De ello y de su vinculación afectiva e intelectual con su tierra natal y con las Jornadas de Filosofía de Coín nos habla la filósofa andaluza **Josefina Bernal** en este número de *Alfa*, desde la admiración y la amistad. Por su parte, **Luis Martínez de Velasco**, el ponente invitado de las Jornadas en su séptima edición, nos muestra aquí la atmósfera trágica que se respira en el pensamiento de Muguerza desde el punto de vista moral al ofrecernos los mimbres de una razón sin ilusiones ni esperanza.

En la Asamblea de Socios de la AAFi celebrada el 17 de octubre de 2020 se acordó el nombramiento de Javier Muguerza como **socio de honor** y nos fijamos como tarea rendirle homenaje en un **número monográfico de *Alfa***. El resultado está a la vista.

Afortunadamente, son ya múltiples los testimonios de la huella que ha dejado el pensamiento de Javier Muguerza. Con motivo de su setenta cumpleaños, se publicó el libro de homenaje *Disenso e incertidumbre*² y se editó el libro titulado *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual*³ para conmemorar los ochenta años de su nacimiento.

Repiten en nuestro Monográfico cinco de sus participantes: la actual directora del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, **Concha Roldán**, con una emotiva ceremonia de despedida personal en la que reconstruye las aportaciones intelectuales y el "talante" de Muguerza a partir de fuentes biográficas e históricas; **Roberto Rodríguez Aramayo** quien nos invita a recorrer el itinerario intelectual de Muguerza a través de la categoría de "pensar en español"; **Javier Echeverría**, abundando también en uno de los modos de hacer filosofía que practicó con maestría: la creación y fomento de instituciones filosóficas en el marco de la vida democrática; **Carlos Thiebaut**, quien se atreve a repensar el valor del imperativo de la disidencia, mostrando los límites de su fundamentación originaria; y **José Francisco Álvarez**, reflexionando, a partir de las coincidencias metodológicas entre Amartya Sen y Javier Muguerza, sobre la posibilidad de actuar desde la perplejidad y la relevancia del acto mismo de la elección.

Completan el marco conceptual de este número de Alfa tres contribuciones de **filósofos andaluces** a este homenaje. **José Biedma** examina las tesis de Javier Muguerza sobre el puesto de la razón en la ética y el diálogo del pensador de Coín con los paradigmas analítico y dialéctico de la filosofía contemporánea. **Vicente de Jesús Fernández Mora** se adentra también en la ética muguerziana y su reconstrucción de los derechos humanos por medio del diálogo intercultural, a partir de la polémica sobre autonomía y universalidad con Ernesto Garzón Valdés. Finalmente, **Sebastián Gámez** sopesa la pertinencia y actualidad del concepto de "transmodernidad" y la elaboración que Javier Muguerza hizo de las categorías de razón y utopía desde raíces kantianas.

El viernes 1 de octubre de 2021 Javier Muguerza volvió a recibir un merecido reconocimiento en su tierra natal por parte del Ayuntamiento de Coín, con presencia de la Asociación Andaluza de Filosofía. Tuvo lugar la inauguración del “Espacio Muguerza” en la Biblioteca Municipal, un espacio de encuentro y reflexión sobre el filósofo en el que se reproduce la imagen que sirve de portada a esta revista, obra del artista coineño **Juan Antonio Luna**. El fondo documental con el que cuenta procede de las donaciones de la Universidad de La Laguna –depositaria del Archivo personal del filósofo- y de la familia del autor de *La Razón sin esperanza*. Dio comienzo también el ciclo de **Conferencias Javier Muguerza de Filosofía** al que deseamos una larga vida. Y si el protagonismo de las jornadas de octubre de 2020 correspondió, por derecho propio, a **Concepción López Noguera**, no hay duda de que este papel lo asumió con elegancia, cariño e inteligencia su hija, **Icía Muguerza**, un año después. Icía y Conchita, como Javier Muguerza, nos recuerdan que **el resto no es silencio**, contraviniendo a Hamlet con ayuda de Alfredo Deaño y sintiendo ese calor tan cercano que nos brinda la amistad. Por nuestra parte, solo nos queda dar las gracias a colaboradores y colaboradoras y animar a la lectura sana y atenta de esta revista.

Rafael Guardiola Iranzo

Presidente de la Asociación Andaluza de Filosofía

¹ Ramos Salguero, José, “La AAFi: una gran obra de Pedro Cerezo”, *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía* (Jaén), nº 24-25 (2009), p.321.

² Álvarez, José Francisco y Rodríguez Aramayo, Roberto (coord.), *Disenso e incertidumbre*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Plaza y Valdés, 2006.

³ Aramayo, Roberto; Álvarez, José Francisco; Maseda, Francisco y Roldán, Concha (eds.), *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2016.

JAVIER MUGUERZA: DEL *GIRO LINGÜÍSTICO* AL "PENSAR EN ESPAÑOL" DESDE UNA DISIDENCIA DE SESGO KANTIANO.

Roberto R. Aramayo¹

(Instituto de Filosofía del CSIC, GI TcP)

Resumen

Se ofrece aquí una panorámica del itinerario intelectual de Javier Muguerza, desgranando algunas de sus aportaciones a lo que gustaba denominar "pensar en español". Sin su carisma y empeño hubiera sido inimaginable que se creara una Facultad de Filosofía en la Universidad de La Laguna. En la UNED su Facultad de Filosofía hubiera tenido una estructura muy diferente y eso mismo vale decir para el Instituto de Filosofía del CSIC. De igual modo, sin su respaldo no se habría gestado el consorcio académico que posibilitó la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, ni tampoco hubiera existido la revista *Isegoría*. Esos empeños institucionales y la dedicación a las carreras ajenas le impidieron rematar algunas obras que sus lectores podría componer. Sobre todo cuando se digitalicen los materiales legados generosamente como Archivo por su familia. Su imperativo de la disidencia nos demuestra que cabe leer con provecho a clásicos como Kant

Palabras clave

Javier Muguerza, Instituto de Filosofía del CSIC, *Isegoría*, EIAF, Universidad de La Laguna, UNED, Kant.

¹ <https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/279>

Abstract:

Here lies an overview of Javier Muguerza's intellectual journey, garnering some of his contributions to what he liked to call "Thinking in Spanish". Without his charisma and persistence, it would have been unthinkable for a Philosophy Faculty to be created at the University of La Laguna. Moreover, at UNED, his Faculty of Philosophy would have had a very different structure and the Institute of Philosophy of the CSIC likewise. In the same manner, his backing turned out to be capital in the creation of the academic consortium that made possible the Ibero-American Encyclopaedia of Philosophy, as well as in the creation of the Journal of Ethics and Political Philosophy *Isegoría*. Those institutional endeavours and his dedication to other people's careers stopped him from finishing some works that his readers could now compose. Especially, once the materials generously bequeathed as Archives by his family are digitized. The "Imperative of Dissent" certifies that classics like Kant can be read profitably

Key Words

Javier Muguerza, Institut of Philosophy CSIC, *Isegoría*, EIAF, La Laguna University, UNED, Kant.

Lo importante de la filosofía no estriba nunca tanto en responder a sus interrogantes cuanto en dejárnoslos abiertos y, a través de ellos, darnos precisamente que pensar... (J. Muguerza, *Ética y metafísica -Isegoría* 41)

Un pionero

Javier Muguerza² fue un pionero en diversos frentes. Fuimos muchos quienes nos asomamos a la filosofía analítica de su mano. Su antología de textos relativos a esa tradición filosófica fue pionera en España y con ella nos familiarizaba un magnífico estudio introductorio³, "La concepción analítica de la filosofía", que al poco se vio cumplimentado por un libro de referencia en aquella época y que ha devenido un clásico del pensamiento español. Me refiero a *La razón sin esperanza*⁴, publicado por primera vez en 1977 y que marca una transición muguerziana hacia las cuitas morales sin abandonar todavía el instrumental de los juegos del lenguaje.

No en vano, Wittgenstein habría de ser uno de los filósofos escogidos por Muguerza, como testimonia su extenso comentario a *Una conferencia sobre ética* del pensador vienés, que tuve el privilegio de oírle exponer en Bilbao y que debía ser uno de los capítulos de *Diez filósofos y la ética*, uno de los libros proyectados por alguien que decidió su obra dedicando el tiempo a los demás, a leerles, escucharles y a orientarles profesionalmente, acicateando y respaldando muchas trayectorias que gracias a ello luego brillarían con luz propia, como es el caso por ejemplo de Celia Amorós, Victoria Camps, Adela Cortina o Amelia Valcárcel, entre muchos otros.

Cuando aceptó dirigir en 1985 el entonces recién creado Instituto de Filosofía del CSIC, lo hizo a regañadientes, porque le hubiera gustado convencer a Emilio Lledó para que oficiara como primer director. Sin embargo, Lledó había planeado realizar una larga estancia en Berlín⁵ y el acendrado sentido institucional de

² <https://www.diccionariodefilosofia.es/es/diccionario/l/2714-muguerza-javier.html>

³ Javier Muguerza, *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.

⁴ Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.

⁵ <https://www.rtve.es/play/videos/imprescindibles/emilio-lledo-mirar-palabras/6200288/>

Javier Muguerza le hizo aceptar en el encargo, aunque él prefería contribuir a ese diseño únicamente con la influencia que le granjeaba su enorme prestigio profesional, como había hecho al crearse las Facultad de Filosofía de la Laguna y de la UNED.

Sentido institucional

Nunca le gustaron los cargos y por eso declinó ser nombrado Vicerrector de la UNED o Vicepresidente del CSIC cuando se lo ofrecieron, al igual que rehusó cualquier tipo de galardón para sí, aunque supiera conseguirlos para otros, gracias a sus cartas y su discreta participación en todo tipo de jurados. Al embarcarse en la puesta en marcha del nuevo Instituto de Filosofía, ubicado en la Colina de los Chopos, junto a la Residencia de Estudiantes, Javier Muguerza tenía en mente varios proyectos de largo alcance que le animaron a tomar el timón de la nave durante unos años decisivos, hasta que dimitió y abandonó su comisión de servicios como protesta por negarse a dar una lista de quienes habíamos secundado una huelga laboral.

Años después, otro director del Instituto, Javier Echeverría, abandonaría el cargo e incluso su plaza como Profesor de Investigación, para mostrar su radical desacuerdo con la absorción del Instituto en un edificio con pésima ubicación que acabó siendo un mero Centro de Servicios. Durante su mandato, haciendo tándem con su vicedirectora, Concha Roldán, se recuperó el espíritu de la etapa inicial protagonizada por Javier Muguerza. Se organizó una Quincena sobre Pensar en Español e incluso se auspició un logo diseñado por Armando Menéndez. También se propuso crear un centro mixto con la UNED, para reforzar el dinamismo y la autonomía del Instituto, sin poner el acento en una determinada sede social que más bien podía escorar su rumbo.



En la escalinata de Pinar 25 (1986)

La red iberoamericana

En el Pazo de Mariñán tuve ocasión de comprobar el poder de convocatoria que tenía Javier Muguerza también al otro lado del charco y no sólo a este. Haciendo un magnífico tándem con su buen amigo mexicano Fernando Salmerón, ambos lograron reunir a filósofos argentinos, chilenos, colombianos, mexicanos y peruanos, para que pudieran conocer a sus colegas españoles, contando con la presencia de José Luis L. Aranguren. De aquellas jornadas celebradas en 1986 surgirían multitud de colaboraciones futuras entre quienes allí coincidieron. Se trataba del *II Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política*.



Pazo de Mariñan (1986)

La divisa de Javier Muguerza era que *Pensar en Español* no era un oxímoron, sino una realidad eclipsada por la hegemonía de otras culturas europeas como la anglosajona, la alemana o la francesa. Muguerza no era nada sospechoso de menospreciar esas tradiciones. Junto a su temprana importación de la filosofía analítica, siempre rindió culto a la lectura de Kant en particular y de los clásicos en general, al entender que no se podía despreciar ese academicismo sin haberlo cultivado previamente. No se podía volver sin haber hecho el viaje de ida. Tampoco dejó de estar atento a los contemporáneos, interesándose especialmente por ir más lejos por *El principio esperanza* blochiano, la teoría de la justicia rawlsiana o la ética discursiva de habermasiana, todo lo cual dio lugar a su voluminoso *Desde la perplejidad*⁶, traducido al inglés unos años después⁷.

Desde luego, nadie ha citado tanto como Javier Muguerza a sus colegas usuarios del español, al margen de su edad, país o

⁶ Javier Muguerza, *Desde la perplejidad: Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1990.

⁷ Javier Muguerza, *Ethics and Perplexity: Towards a Critique of Dialogical Reason Value Inquiry Book Series*, New York, 2004; traducción al inglés de Jody L. Doran de *Desde la perplejidad: ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Fondo de Cultura Económica, Madrid 1990.

condición. Sus referencias no hacían distingo alguno. Daba la misma importancia a los autores más consagrados, ya con cierta obra a sus espaldas, que a una tesis que acababa de publicarse o al trabajo todavía en curso de un estudiante. Bastaba con que su extraordinaria perspicacia captase algo de interés. Nadie había hecho antes algo así, ni tampoco se ha visto después. Le gustaba trabar contactos entre quienes conocía y tender puentes con Latinoamérica, sin dejar de cultivar una relación personal con pensadores ubicados en Alemania o los Estados Unidos de Norteamérica como serían entre muchos otros Seyla Benhabib, Ernesto Garzón Valdés, Agnes Heller, José Ferrater o Ernst Tugendhat

La *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (EIAF) fue uno de sus empeños estratégicos más ambiciosos, aunque se limitase a darle el imprescindible impulso inicial, tocando a rebato entre los jefes de filas que podían coordinar la iniciativa desde los diferentes países involucrados, obtener la financiación para su puesta en marcha y auspiciar los diferentes congresos iberoamericanos que iban teniendo lugar, dejando siempre el protagonismo en otras manos, una vez que la nave ya podía bogar por sí sola tras soltar amarras.

En la primera época de esta Enciclopedia, que ahora debería retomarse en abierto y con recursos digitales, hubo un volumen sobre *Teoría de la acción* que nunca salió, aun cuando me invitaron a coordinarlo con Javier Muguerza tras haber pasado cierto tiempo. Su proclividad a la procrastinación se impuso al empeño que yo había mostrado tener en este tipo de tareas. Pues, tras coeditar juntos *Kant después de Kant*⁸, hicimos lo propio con un homenaje a José Luis Aranguren titulado *Ética día tras día*⁹, experiencia que reeditaríamos con ocasión del bicentenario de *Hacia la paz*

⁸ Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989.

⁹ Javier Muguerza, Fernando Quesada y Roberto Rodríguez Aramayo (editores), *Ética día tras día*, Trotta, Madrid, 1991.

*perpetua*¹⁰. En este volumen, titulado *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*¹¹, colaboraron, junto a los tres coeditores, Antonio Truyol, Reinhardt Brandt, José G. Caffarena, Carlos Pereda, Félix Duque, José Luis Villacañas y Javier Echeverría.

Ética, derecho y filosofía política.

Otro de los empeños académicos de Javier Muguerza fue hacer un área de conocimiento en la que convivieran ética y filosofía política con el derecho. Su excelente amistad con Elías Díaz propiciaron ese acercamiento con los filósofos del derecho, algunos de los cuales profesan una gran estima hacia su figura, como sería el caso de Francisco Laporta o Manuel Atienza. En la revista *Doxa* se publicó su densa conferencia sobre *Una reflexión ético-jurídica sobre la ley y la conciencia*¹². Y Gregorio Peces-Barba publicaría en español su célebre *La alternativa del disenso*¹³, clave de bóveda del pensamiento muguerziano.

Por supuesto, Muguerza también fue el alma de las primeras *Semanas de Ética y Filosofía Política*, que se fueron celebrando con carácter bianual y dieron lugar a la Asociación Española de Ética y Filosofía Política (AEEFP), cuya presidencia nunca quiso ocupar, porque como ya se ha dicho prefería promover encargos que ocupar cargos. Como tampoco era partidario de que se le dedicaran homenajes. Por eso hubo que preparar uno de manera semiclandestina, que por fin se presentó en la Residencia de Estudiantes para festejar su septuagésimo aniversario, al margen

¹⁰ <https://ctkebooks.net/wp-content/uploads/2018/10/HACIA-LA-PAZ-PERPETUA.pdf>

¹¹ Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán (editores), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996.
<https://digital.csic.es/handle/10261/32134>

¹² <https://doxa.ua.es/article/view/1994-n15-16-el-tribunal-de-la-conciencia-y-la-conciencia-del-tribunal-una-reflexion-etico-juridica-sobre-la-ley-y-la-conciencia>

¹³ Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos* (edición preparada por Gregorio Peces-Barba), Editorial Debate, Madrid, 1989.

de lo que decía su DNI, como no dejo de comentar en mi artículo titulado *El legado de Javier Muguerza*¹⁴.



Residencia de Estudiantes (2006)

La revista *Isegoría*

*Disenso e incertidumbre*¹⁵ se proponía ser un primer volumen de homenaje a un filósofo imprescindible de cuantos han pensado en español. Diez años más tarde pudimos entregarle en mano el volumen titulado *Diálogos con Javier Muguerza: Paisajes para una exposición virtual (Un homenaje de ISEGORIA por su ochenta cumpleaños)*, editado en abierto por el CSIC y cuya descarga es gratuita¹⁶.

¹⁴ https://elpais.com/elpais/2019/06/14/opinion/1560509195_793987.html

¹⁵ José Francisco Álvarez y Roberto R. Aramayo (editores), *Disenso e incertidumbre: Un homenaje a Javier Muguerza*, Plaza y Valdés, Madrid, 2006.

¹⁶ http://libros.csic.es/product_info.php?cPath=79&products_id=1037



Majadahonda (2016)

En realidad, en un primer momento este volumen de homenaje fue previsto como un número extraordinario de la revista sobre filosofía moral y política que Javier Muguerza ideó, posibilitó y dirigió durante muchos años. *Isegoria*¹⁷, fue otro de sus grandes afanes académicos y al que más tiempo dedicó. Al cumplir 30 años, la revista hubo de despedir polifónicamente¹⁸ a su director fundador con un coral y muy sentido *Gero arte, Javier*¹⁹.



Dirección y Secretaría de ISEGORIA en la Biblioteca de Pinar

¹⁷ <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1004>

¹⁸ <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1048/1041>

¹⁹ <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1068>

El Archivo Muguerza

El *Archivo Javier Muguerza*²⁰ que la familia donó al Rectorado de la Universidad de La Laguna y se halla muy bien custodiado en la Biblioteca del campus de Guájara por un equipo de abnegados bibliotecarios cuya portavoz es Ana Gutiérrez, alberga sus libros, carpetas y manuscritos, alguno de los cuales son inéditos. Cuando se digitalicen esos materiales, podrá verse su forma de trabajar, penetrar en su laboratorio intelectual. Eso permitiría hacer con su obra lo mismo que acaba de hacer Javier Echeverría con todos los anejos de un texto de Ortega²¹: editarlo como si fuera un pensador europeo o anglosajón, dedicando cinco años a transcribir manuscritos inéditos.

Fue muy reconfortante asistir al homenaje póstumo que se le rindió en la Residencia de Estudiantes, bajo el rótulo de *Los legados de Javier Muguerza*²², el 18.09. 2019²³, del que se hizo eco *El País* en su portada del día siguiente²⁴. Una cosa es el legado material de sus publicaciones y otra el inmaterial, esa indeleble impronta que dejó entre quienes tuvimos la suerte de tratarlo y compartir afanes con él. Ojalá e promoviera un premio de ensayo latinoamericano que llevara su nombre y proliferen los ciclos de conferencias homónimos como el inaugurado por Manuel Cruz en Coín.

²⁰ <https://www.ull.es/portal/noticias/2019/javier-muguerza-carpintier-un-paseo-por-su-archivo-grafico-1972-2016/>

²¹ Roberto R. Aramayo, "Pensar en español no es un Oxímoron", *Claves de razón práctica* (noviembre-diciembre 2021), pp. 142 y ss.

²² <http://www.edaddeplata.org/edaddeplata/Actividades/actos/acto.jsp?rsection=Actividades&acto=6969>

²³ http://cchs.csic.es/sites/default/files/content/event/2019/legados_de_javier_muguerza.pdf

²⁴ https://elpais.com/cultura/2019/09/18/actualidad/1568834287_814388.html



Residencia de Estudiantes (2019)

Kant y el imperativo de la disidencia

Como es natural, a Victoria Camps le hubiera gustado mucho que Javier Muguerza escribiera el capítulo kantiano en su *Historia de la ética*. Una vez más no pudo ser y debimos esperar a que Carlos Gómez publicara “Kant y la ética de la Modernidad” en *La aventura del saber*²⁵. Sin embargo, todo el pensamiento de Javier Muguerza está atravesado por una atenta lectura de los textos kantianos, aunque no le interese por supuesto tanto la letra como el espíritu de lo planteado por Kant. Resulta particularmente aconsejable releer su conversación con Ernesto Garzón Valdés sobre *Ética, disenso y derechos humanos*²⁶. En mi último libro sobre Kant también se incluye un capítulo dedicado a Javier Muguerza y su imperativo de

²⁵ Carlos Gómez y Javier Muguerza (editores), *La aventura de la moralidad: Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*, Alianza Universidad, Madrid, 2007.

²⁶ Javier Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Argñes, Madrid, 1998.

la disidencia²⁷. Ciertamente no cabe confundir el disenso impositivo con aquel que tiende a predicar con su ejemplo.

“El buen disenso²⁸ -escribe Javier Muguerza- sólo autoriza al disidente a rehusar hacer suya la voluntad de los demás cuando está contradice los dictados de su conciencia, sin importarle en dicho caso que semejante voluntad pueda ampararse en formas sedicientemente democráticas para conculcar lo que él tiene en su fuero interno por un derecho humano, pero no le autoriza en cambio a imponer por la fuerza su propia voluntad”

Dejar de pagar impuestos no es modo de mostrar nuestra discrepancia con un determinado orden de cosas. Se trata de abonarlos e intentar luego cambiar las cosas, para que se reasignen las partidas presupuestarias o se orienten las inversiones públicas de otro modo. Esto lo dice Kant en *¿Qué es la Ilustración?*²⁹ y lo hace suyo Muguerza.

Ejercer la objeción de conciencia para practicar un aborto no significa desviar a quienes pasan por ese trance a otros centros, sino dejar tu sitio para que pueda ejercerse ese derecho en el ámbito público. Siempre que se trate de imponer las propias convicciones para perjuicio de los demás no estaremos ante un buen disenso a lo Muguerza, sino de una imposición encubierta y revestida de buena fe. Nada más lejos de la reflexión ética planteada por Javier Kant e Immanuel Muguerza³⁰.

²⁷ Roberto R. Aramayo, *Kant entre la ética y la política*, Alianza Editorial, Madrid, 2018, pp. 233 y ss. <https://www.alianzaeditorial.es/libro/filosofia/kant-entre-la-moral-y-la-politica-roberto-r-aramayo-9788491813095/>

²⁸ <http://diccionariofilosoficocovid19.org/disenso/>

²⁹ <https://www.alianzaeditorial.es/libro/filosofia/que-es-la-ilustracion-immanuel-kant-9788420678733/>

³⁰ <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/476>

Su Lección Aranguren

También se programó un número monográfico para *Isegoria*, cuyo editor era Javier Muguerza. Se fue retrasando hasta quedar en el mundo de los posibles imposibles. Sin embargo, finalmente venció sus reticencias para dictar una de las Conferencias Aranguren, un ciclo cuya paternidad también le correspondía por entero, aun cuando luego fueran las distintas direcciones del Instituto y las votaciones de su claustro las que les dieron continuidad. El caso es que también se publicó el texto de las tres conferencias, a saber, *Ética y metafísica: Un reconsideración de la cuestión*³¹

Quizá sean sus lectores quienes deban componer por su cuenta las obras cuya publicación quedó pendiente y de las que sólo conocemos los títulos: *A ciencia incierta*, *Sobre lo divino y lo humano*, *Los sueños de la razón*, *Decir que no* y *Ética a la intemperie*. Habría que preguntarle a la familia Zalatzamendi si conservan alguna entrevista no publicada. Sería una grata sorpresa.



Javier Muguerza en la Institución Libre de Enseñanza

³¹ <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/663>

BIBLIOGRAFIA:

Álvarez, José Francisco y Aramayo, Roberto R. (editores), *Disenso e incertidumbre: Un homenaje a Javier Muguerza*, Plaza y Valdés, Madrid, 2006.

Aramayo, Roberto R. y Muguerza, Javier y Roldán, Concha (editores), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996.

Aramayo, Roberto R., Alvarez, Francisco José, Maseda, Francisco y Roldán, Concha (editores), *Diálogos con Javier Muguerza: Paisajes para una exposición virtual*, CSIC, Madrid, 2019.

Aramayo, Roberto R.: "Las (sin)razones de la esperanza en Javier Muguerza e Immanuel Kant, *Isegoría* 30 (2004) pp. 91-106.

Aramayo, Roberto R.: "Breve semblanza de *Isegoría*" 57 (2017) pp. 753-756.

Aramayo, Roberto R.: *Kant entre la ética y la política*, Alianza Editorial, Madrid, 2018.

Aramayo, Roberto R.: "El legado de Javier Muguerza", *El País* (14.06.2019)

Aramayo, Roberto R. Y Roldán, Concha: "*Isegoría* cumple 30 años y despide polifónicamente a Javier Muguerza", *Isegoría* 60 (2019) pp. 13-14.

Aramayo, Roberto R.: "Pensar en español no es un Oxímoron", *Claves de razón práctica* (noviembre-diciembre 2021), pp. 142 y ss.

Beade, Ileana: Conversación con Roberto R. Aramayo con motivo de su 60 aniversario” , *Con-Textos Kantianos* 6 (2017) pp. 366-380.

Gómez, Carlos y Muguerza, Javier (editores), *La aventura de la moralidad: Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*, Alianza Universidad, Madrid, 2007.

Kant, Immanuel: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (edición de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2013.

Kant, Immanuel: *Hacia la paz perpetua: Un diseño filosófico* (Edición de Roberto R. Aramayo), CTK E-Books /Alamanda, Madrid, 2018.

Muguerza, Javier: *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.

Muguerza, Javier: *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.

Muguerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto (eds.), *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989.

Muguerza, Javier: *Desde la perplejidad: Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1990.

Muguerza, Javier, Quesada, Fernando y Rodríguez Aramayo, Roberto (editores), *Ética día tras día*, Trotta, Madrid, 1991.

Muguerza, Javier: “El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal: Una reflexión ético-jurídica sobre la ley y la conciencia”, *Doxa* 15-16 (1994).

Muguerza, Javier: *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Argñes, Madrid, 1998.

Muguerza, Javier: "Ética y metafísica: Una reconsideración de la cuestión (XVI Conferencias Aranguren)", *Isegoría* 41(2009) 11-68.

Rojo, José Andrés: "Un volcán llamado Javier Muguerza", *El País*, 19.09.2019.

VV.AA: "Gero arte, Javier: Despedida polifónica de Javier Muguerza2", *Isegoría* 60 (2019) pp. 367-400.

JAVIER MUGUERZA COMO PROMOTOR DE INSTITUCIONES FILOSÓFICAS POR JAVIER ECHEVERRÍA¹

Resumen

Además de publicar importantes libros y artículos, Javier Muguerza practicó otros modos de hacer filosofía. Entre sus obras filosóficas, hay que contar las diversas instituciones que creó y apoyó en la transición democrática de la filosofía en España. En este artículo se comentan cuatro de sus principales obras institucionales: el *Instituto de Filosofía* del CSIC, la revista *Isegoría*, las *Conferencias Aranguren* y la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (EIAF)*, a la que se presta especial atención. En las cuatro destacó por su praxis filosófica plural orientada a la creación de un espacio filosófico iberoamericano.

Palabras clave: filosofía práctica, instituciones filosóficas, EIAF, Aranguren, Isegoría, CSIC.

Abstract

Besides of publishing important books and articles, Javier Muguerza practiced other ways of doing philosophy. Among his philosophical works, we must count the various institutions that he created and supported in the democratic transition of philosophy in Spain. In this article, four of his main institutional works are discussed: the CSIC Institute of Philosophy, the *Isegoría* magazine, the Aranguren Conferences and the Ibero-American Philosophy Encyclopedia (EIAF), to which special attention is paid. In all four he stood out for his plural philosophical praxis oriented towards the creation of an Ibero-American philosophical space.

¹ Javier Echeverría es miembro de número de Jakiunde, Academia Vasca de Ciencias, Artes y Letras. Dirección postal: c/ Prim, 9 entresuelo izquierda. 20004 Donostia-San Sebastián. Tel. 605722763. Email: javierecheverria@jakiunde.eus

Keywords: Practice of Philosophy, Philosophical Institutions, EIAF, Aranguren, Isegoria, CSIC

Obras filosóficas de Javier Muguerza

Quienes entendemos la filosofía como acción y asumimos que hay una gran pluralidad de acciones filosóficas, tenemos diferentes opciones a la hora de homenajear a aquellas personas que, como Javier Muguerza, no sólo elaboraron a lo largo de su vida un pensamiento propio de alta calidad, sino que, además, *fomentaron la filosofía ajena tanto o más que la propia*. Desde que se inventó la imprenta, la manera predominante de hacer filosofía ha consistido en escribir y publicar las reflexiones filosóficas propias. Muguerza lo hizo, y muy bien. Pero hay quienes piensan que para ser apelado filósofo es preciso haber publicado un sistema de pensamiento propio. Muguerza disenta de esa concepción y ni siquiera lo intentó. Acertó. Practicó otros modos de hacer filosofía. Fue un pensador muy innovador en su praxis como filósofo.

Otra acción filosófica tradicional, que relató Platón y escenificaron diversas escuelas en Grecia, Roma y el Medievo, consiste en debatir con contemporáneos, en vivo y en directo, sobre cuestiones filosóficas. Muguerza practicó ese ejercicio a diario. Le encantaba conversar. Y argumentar. No exagero un ápice al decir que fue un auténtico artista del diálogo filosófico cotidiano. Por otra parte, sobresalió como comentarista de lo publicado por otros, fuesen predecesores o contemporáneos suyos. En varios libros y en múltiples revistas practicó con éxito la *filosofía dialógica*, que ejercía con maestría, elegancia y convicción. Entre los pensadores hispano-escribientes destaca sobremanera por haber prestado atención y comentarios a bastantes pensadores y a algunas pensadoras: María Zambrano, Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Victoria Camps y Adela Cortina, por ejemplo. Su gran finura intelectual se expresó mediante la *lectio* y la *commentatio*. Ambas acciones pueden ser íntimas y

privadas, pero también públicas y publicadas. Él dominó ese tipo de artes filosóficas, como por mi parte he señalado más de una vez. Por iniciativa de Roberto R. Aramayo y de J. Francisco Álvarez, el CSIC y la UNED publicaron dos libros de homenaje colectivo a Muguerza cuando éste cumplió 70 y 80 años, en 2006 y 2016. El segundo fue coeditado también por Concha Roldán y Francisco Maseda. Colaboré en ambos volúmenes y comenté las aportaciones filosóficas suyas que más me habían interesado tras leer varios de sus libros y artículos. Me reafirmo en lo que allí publiqué.

Habiendo fallecido Javier, mis diálogos con él pasan a un nuevo contexto: el de la historia. Con el fin de proseguir el diálogo con él y de ubicar su figura en la historia de la filosofía en lengua española, en este tercer artículo en homenaje a su memoria voy a ocuparme de otro tipo de obras filosóficas suyas, a saber: la creación y participación activa en instituciones dedicadas a cultivar la filosofía. En dichas instituciones Muguerza desplegó su pensamiento práctico: no sólo el teórico. Otras muchas personas, entre las cuales me cuento, colaboramos con él. Propongo mantener el nombre de Javier Muguerza para referirnos a dicho autor colectivo, *un filósofo de filósofos*. No sólo deseó saber, sino que fomentó la pasión que otros tenían por el conocimiento, aunque disintiese de ellos. Muguerza afirmó la tolerancia, pero también la practicó. Su necrológica a la memoria de Ángel González Álvarez, publicada en el número 5 (1992) de la revista *Isegoría*, es un ejemplo canónico de dicha praxis. Tras dejar claro que siempre se opuso al neoescolasticismo de González Álvarez, pero que nada tuvo nada contra su persona, Muguerza escribió lo siguiente:

"Al término de la carrera, don Ángel me ofreció trabajar como profesor ayudante en su Departamento. Aunque mi propósito era marchar al extranjero tan pronto como me fuera posible, acepté su ofrecimiento, en parte por corresponder a todas sus atenciones para conmigo y en parte, también, con la idea de secundar en la Universidad la política de «reconciliación

nacional» que, propugnada desde la izquierda, me seducía en tanto que procedente de una familia diezmada por la guerra civil” (Muguerza, 1992, p. 2).

Los horrores de la guerra fueron particularmente intensos en la familia Muguerza, y ello desde su nacimiento en Coín, en 1936. Veinticinco años después hizo plenamente suyo el lema de la reconciliación en España. Y lo amplió a Iberoamérica. Buena parte de sus acciones personales e institucionales estuvieron guiadas por el ideal de la reconciliación nacional e internacional. La EIAF es un ejemplo canónico de ello.

En suma: además de autor, Muguerza fue un gran *co-autor de instituciones filosóficas integradoras y reconciliadoras*. A lo largo de su vida desarrolló y publicó libros y artículos propios, pero, además, fomentó una *filosofía estructuralmente plural* que quedó plasmada en obras filosóficas muy distintas: las instituciones. Estas son muy importantes para alguien que hace filosofía práctica y está guiado por el ideal de la reconciliación. En lo que sigue, usaré el nombre de Javier Muguerza para referirme a la autoría de dichas obras colectivas, puesto que tuvo un papel protagonista en esos escenarios institucionales donde la historia se plasma en su condición plural. No fue el único protagonista, pero sí un actor *sine qua non*. La filosofía práctica institucional requiere personas plenamente dedicadas a promover acciones colectivas.

En este artículo comentaré algunas actuaciones filosóficas en las que Muguerza fue un auténtico *primus inter pares*. La Guerra Civil Española, GCE para abreviar, marcó dramática y profundamente a Javier, como él mismo dejó traslucir en su texto recién citado. Teniendo en cuenta que la GCE obligó a grandes pensadores españoles a transterrarse, mantengo la hipótesis de que con sus acciones institucionales Muguerza intentó ante todo reconciliar a unos y a otros, salvando las distancias geográficas e ideológicas. Por eso se dedicó a construir puentes institucionales y personales entre

España y América Latina. Intentaba que los transterrados volvieran a su origen aportando lo mejor de cuanto habían pensado y desarrollado en América. Tuvo éxito en la tarea. Encontró colaboradores activos y políticamente bien situados, como Reyes Mate y Miguel Ángel Quintanilla, por lo que a España respecta. Junto con otras personas cualificadas, los tres asumieron el diseño, puesta en marcha y lanzamiento del exitoso proyecto de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Habiendo sido el primer director del Instituto de Filosofía en el CSIC y de la revista *Isegoría*, Muguerza recurrió a esas dos bases institucionales para poner en relación dialógica y plural a pensadores peninsulares, insulares y transcontinentales muy relevantes para la filosofía en español. Dichas acciones, obviamente, tenían como soporte último a una entidad ontológica, epistemológica y axiológicamente compleja y plural, llamada *lengua común*. Esa estrategia cristalizó en un lema que muchos hemos apoyado: *pensar en español*. Se trataba de hacer filosofía conjuntamente desde uno y otro lado del Atlántico en la lengua común compartida.

La influencia de Muguerza a lo largo del siglo XXI crecerá gracias a sus propias publicaciones, pero todavía más por las sólidas instituciones y comunidades de pensamiento que supo contribuir a generar desde que abandonó la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, en la cual estudió y fue joven profesor ayudante, primero de Ángel González Álvarez y luego de José Luis López Aranguren. El Instituto de Filosofía del CSIC, las *Conferencias Aranguren* y la revista *Isegoría* son tres de las principales obras filosóficas de Muguerza, institucionalmente hablando. Mas no hay que olvidar que Muguerza contribuyó decisivamente a la conformación y al desarrollo de otras Facultades de Filosofía, en particular las de la Universidad de La Laguna y la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), aunque también estuvo dos años en Barcelona. Colaboró decisivamente en la creación de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (EIAF) y en la organización de los primeros Congresos Iberoamericanos de Filosofía.

Comparando a Muguerza con Ortega y Gasset, cabe decir que don José se esforzó en europeizar la filosofía en España y que Muguerza retomó esa tarea activamente veinte años después de la muerte de Ortega. Pero hay un matiz importante: don Javier y sus colaboradores, además de europeizar, latinoamericanizaron considerablemente el pensamiento filosófico en España. La lengua española no es propiedad de España.

El Instituto de Filosofía del CSIC, las conferencias Aranguren y la revista Isegoría

Vayamos por partes, o mejor, por etapas. Para generar puentes de diálogo e interacción filosófica entre España y Latinoamérica había que crear instituciones de nuevo cuño. La época franquista había desertizado intelectualmente a las universidades españolas, y en particular a sus Facultades de Filosofía. Quienes en los años 60 estudiamos la licenciatura de Filosofía en las Universidades de Madrid o de Barcelona lo vivimos. Salvo contadas excepciones, predominaba una escolástica rancia, que se limitaba a repetir vetustos manuales neotomistas de historia de la filosofía, metafísica, lógica y filosofía moral, cuyo principal fundamento era la demostración de la existencia de Dios por las cinco vías de Santo Tomás. Yo mismo saqué notable en el examen de Metafísica de la UCM tras demostrarle fehacientemente a González Álvarez que Dios existía. Lo hice por la cuarta vía. Lo hubiese hecho también por la quinta. Nada me dijeron de los pragmatistas norteamericanos, pero aprendí a *hacer filosofía para aprobar*.

Sin embargo, también aprendí a disentir, y por esa vía acabé encontrándome con Muguerza. El cura Vázquez, que había asumido la docencia de Ética tras haber sido expulsado Aranguren de su Cátedra, nos dictaba parsimoniosamente, frase a frase y desde la tarima, un vetusto manual de Ética escolástica. Los estudiantes simulábamos tomar apuntes de cuanto dictaba. Un día llegué a

decirle en el aula, un tanto indignado, que la fotocopiadora ya estaba inventada. Salvo algunas excepciones, como Saumells, Cimadevilla o el propio Rábade, la Facultad de Filosofía de la Complutense era un centro intelectualmente muerto. Los estudiantes decidimos dejar de ir a clase en los cursos 67-68 y 68-69. Pusimos en marcha lo que se llamó "reforma crítica". Consistía en aprender filosofía sin profesor alguno, leyendo y comentando colectiva y dialógicamente libros de autores como Adorno, Horkheimer o Sacristán, a los que nosotros mismos proponíamos y elegíamos en asamblea. Aranguren, García Calvo, Tierno Galván y Montero Díaz habían sido expulsados en 1965 de sus Cátedras en la Complutense por encabezar una manifestación estudiantil contra el SEU, sindicato franquista de estudiantes. Muguerza suplió las clases de Aranguren durante unos meses. Cuando la privación de sus Cátedras fue confirmada oficialmente renunció a ser profesor en la universidad franquista, como también hizo José María Valverde y algún otro: muy pocos. Muguerza se solidarizó plenamente con los expulsados, en particular con Aranguren. Dejó de ser profesor ayudante de Ética y abandonó para siempre la Complutense, dada la anomia moral de su profesorado. A mi juicio, fue una acción filosófica institucional importante, en la que Muguerza puso en práctica el imperativo del disenso, que formuló años después. A partir de ese momento, decisivo en su trayectoria, optó por impulsar nuevas instituciones y aportar nuevas corrientes de pensamiento europeo. Empezó con la filosofía analítica anglosajona, siguió con la escuela frankfurtiana y recaló en la ética kantiana. Opositó a Cátedra, ganó, y desde Facultades que empezaban a surgir, como en La Laguna, practicó el imperativo del disenso haciendo huelga con los estudiantes. Visitó Carabanchel, cómo no.

Cabe evocar también la Universidad de Valencia, el Departamento de Filosofía de la Autónoma de Madrid, las dos universidades de Barcelona, la UNED o la propia Facultad de Zorroaga en San Sebastián, entre otras. Practicaron el disenso filosófico institucional de la época. Muguerza y algunos más impulsamos en varias

universidades la oposición al discurso filosófico imperante en la época de Franco. Surgió así la revista *Teorema*, en primer lugar. También THEORIA, Isegoría, Enrahonar, Contextos, Endoxa, Laguna y muchas otras. No pretendo analizar aquí la *transición democrática de la filosofía en España*, tarea que otros han empezado a hacer, sino ejemplificar un *nuevo modo de hacer filosofía* en el que Muguerza destacó: la creación de instituciones filosóficas rupturistas, plurales y abiertas. En su caso, generó instituciones duraderas. Tuvo continuadores.

Dedicaré un breve párrafo a la Facultad de Filosofía de San Sebastián, que inició su andadura en noviembre de 1978. Viví su creación desde el principio. Desde enero de 1979 ocupé los cargos de Secretario, Vicedecano y Decano en la mítica colina de Zorroaga. Fue ciertamente disruptiva, como ahora se dice. Aportó nuevos y heterodoxos modos de hacer filosofía, que no voy a glosar aquí. Dicha Facultad encontró en todo momento un apoyo decidido de Javier Muguerza, pese al convulso momento político y social que vivía el País Vasco. O quizá por eso. Muguerza había vivido en su propia conformación como persona la tragedia GCE, y ello desde que nació en Coín. El terrorismo etarra, muy pujante en los años 80, no le arredró. Tenía claro, y otros con él, que las nuevas universidades, y en particular las Facultades de Filosofía, tenían un papel importante a desempeñar en la transición hacia la democracia, así como en la reconciliación, tras cuarenta años de dictadura, represión y exilios. Había que crear nuevas facultades, proponer otras líneas de pensamiento y practicar nuevos modos de *hacer universidad*. Lo hicimos. Muguerza tuvo muy clara su *misión filosófica* en aquella época. Fue una nueva misión de la universidad, por decirlo en términos orteguianos. Él supo apoyar eficazmente la creación de instituciones diseñadas para contraponerse a la escolástica todavía dominante. Consiguió impulsar a varias personas que estábamos dispuestas a llevar adelante esa tarea. Mi propia contratación como profesor no numerario a finales de 1978, que fue una decisión personal de Ramón Valls, el primer Decano en funciones de la

Facultad de Zorroaga, se vio muy favorecida por sendas cartas que Emilio Lledó y Javier Muguerza, a petición de Valls, le enviaron avalando mi candidatura, según el propio Ramón me contó años después. Pero ese sostén personal no fue lo importante. Lo decisivo fue el apoyo ulterior que Muguerza prestó al desarrollo de una Facultad tan atípica. A partir de 1983-84 los consejos de Muguerza comenzaron a tener influencia en los Ministerios socialistas democráticos. Pues bien, sus cartas y gestiones favorables no nos faltaron a la hora de nombrar como Catedráticos contratados extraordinarios de la Universidad del País Vasco a Fernando Savater, Miguel Sánchez-Mazas, Víctor Sánchez de Zavala, Julio Caro Baroja, Pierre Aubenque y Ulises Moulines, entre otros. El propio Muguerza venía frecuentemente a San Sebastián para impartir conferencias y alguna clase en las destartaladas aulas del edificio de la antigua Misericordia, ubicado en la colina de Zorroaga. No fue el único que nos apoyó, ni mucho menos. Pero es de justicia decir que, aun estando volcado en la creación de la Facultad de Filosofía en la UNED, y aventurándose luego en la creación del Instituto de Filosofía del CSIC, Muguerza contribuyó decisivamente al desarrollo de la Facultad de Filosofía de la *Euskal Herriko Unibertsitatea*.

Dejando de lado la Facultad de San Sebastián y volviendo a Madrid, a partir de 1984 inició tres acciones filosóficas que han sido canónicas para su praxis institucional. La primera fue la creación del Instituto de Filosofía del CSIC (1985-86). Supuso la desaparición del Instituto Luis Vives, el cual había sido creado nada más terminar la Guerra Civil, dentro del Patronato Raimundo Lulio de Teología, Filosofía y Derecho del CSIC. La segunda fue la revista *Isegoría* (1990), otra de sus grandes obras filosóficas colectivas. Muguerza cuidó esa revista con mimo, firmemente apoyado por Roberto Aramayo, quien fue Secretario de Redacción de *Isegoría* durante años, y finalmente codirector y director. La tercera fue la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (EIAF, 1992), de la que me ocuparé al final de este artículo.

Evocaré primero el manifiesto fundacional del nuevo Instituto de Filosofía del CSIC. Fue un texto consensuado, sin duda, pero redactado por la pluma de Javier Muguerza, quien siempre escribía a mano. En su número 4 (octubre 1986-enero 1987), la revista THEORIA, refundada en 1985 y dirigida por Miguel Sánchez-Mazas en San Sebastián, de la cual yo era Secretario de Redacción junto con Fernando Broncano, dio noticia de la creación del IFS en el CSIC en los términos siguientes:

"El Instituto de Filosofía es un Centro asociado al Consejo Superior de Investigaciones Científicas y quienes estamos contribuyendo a ponerlo en marcha lo concebimos como una entidad al servicio de la investigación filosófica en nuestro país y, muy concretamente, de la investigación a realizar en los diversos Departamentos de Filosofía de nuestras Universidades. Con el fin de ayudar en lo posible a la autofinanciación del Instituto, intentamos organizar una serie de programas de investigación que, en una primera fase, se inscribirían preferentemente en áreas tales como la historia de la filosofía, la filosofía moral y política, la filosofía de las ciencias humanas, la filosofía de la religión, etc. En fases ulteriores, se iría dando cabida a otras varias áreas de investigación, hasta cubrir finalmente con la amplitud exigible el conjunto de intereses de nuestra comunidad filosófica" (THEORIA, 4, 1986, p. 240).

Lo más notable, a mi juicio, fue la frase siguiente: "este último punto es decisivo para nosotros, pues se trataría de *pedir a los miembros de esa comunidad que intervengan activamente en la definición de dichos intereses, considerando desde ahora al Instituto de Filosofía como asunto suyo*" (*Ibid.*). Esta declaración fue realmente notable en el panorama filosófico de la época, cuando la colaboración inter-universitaria apenas existía y la propia noción de "comunidad filosófica en España" era muy cuestionable. Quizá por ello Muguerza, siempre preciso en la escritura, aludió al propósito de *cubrir*

intereses comunes, sin presuponer consensos ni planteamientos teóricos compartidos. Él propuso, claramente, acciones convergentes. Lo notable fue que el nuevo Instituto habilitó así una vía para promover la participación inter-universitaria en el CSIC. El diseño del IFS/CSIC preveía estancias investigadoras más o menos prolongadas de filósofos españoles y extranjeros, fuese como invitados o en comisión de servicios. Esa estructura abierta y plural funcionó relativamente bien. Se ha seguido manteniendo años después, en la medida de lo posible. Pues bien, esa especie de *federalismo filosófico en España*, por así llamarlo, fue una de las ideas-fuerza de Muguerza. Intentó ponerlo en práctica en España, con éxito parcial. También lo promovió en el naciente espacio filosófico iberoamericano, gracias a la EIAF y a los Congresos Iberoamericanos de Filosofía, como luego comentaré.

El éxito de esa estrategia fue real, pero también relativo. Pese al apaciguamiento político que se produjo a nivel político tras la muerte de Franco en 1975, en España quedaban muchas llagas, heridas históricas y cuentas pendientes. También en Latinoamérica. Esto último quedó claro en 1992, cuando el Reino de España decidió conmemorar el Quinto Centenario del Descubrimiento de América. El federalismo filosófico en lengua española siguió siendo un desiderátum. O por decirlo en términos de Muguerza: una utopía a promover.

Tres detalles más sobre el Instituto de Filosofía del CSIC. Su Patronato lo presidió inicialmente José Luis López Aranguren, quien dio nombre desde 1992 a las conferencias Aranguren, un foro creado por Muguerza para la impartición de cursos y lecciones magistrales. Como ha resumido Aramayo:

"A esas primeras Conferencias, dictadas por Aranguren en 1992 y que aparecieron en el número 7 de Isegoría, habrían de seguirles las impartidas por Ernesto Garzón Valdés: Instituciones suicidas (celebradas en marzo de 1993 y

publicadas en el número 9 de Isegoría), José María Valverde: Pensar y hablar (marzo de 1994; número 11), Pedro Laín Entralgo: Tres reflexiones éticas (marzo de 1995; número 13), José Gómez Caffarena: Religión y Ética (abril de 1996; número 15), Pedro Cerezo Galán: Tres paradigmas de pensamiento en la España del Siglo XX: Unamuno, Ortega y Zubiri (abril de 1997; número 19), Carlos Castilla del Pino: El sujeto como sistema (marzo de 1998; número 20), Luis Villoro: Sobre el principio de la injusticia: la exclusión (abril de 1999; número 22), Eugenio Trías: Ética y estética (abril de 2000; número 25), Elías Díaz: Razón de Estado y razones del Estado (marzo de 2001; número 26), Victoria Camps: Teoría y práctica de la Ética en el siglo XXI (abril de 2002; número 28), Jorge Semprún: Memoria del Mal (mayo de 2003), Fernando Savater: Filosofía y Literatura (mayo de 2004), Celía Amorós: Feminismo e Ilustración (abril de 2005; número 34); Amelia Valcárcel: Vindicación del humanismo (mayo de 2006; número 36), Javier Muguerza: Ética y Metafísica (abril de 2007; programadas ahora para el número 41) y Agustín García Calvo: ¿Defender la realidad? (abril de 2008)” (Aramayo, 2009, 213-4).

En segundo lugar, conviene señalar que las personas invitadas eran elegidas por votación del Claustro del Instituto de Filosofía. Así sigue ocurriendo ahora, bajo la dirección de Concha Roldán. Muguerza siempre dio el visto bueno a esa elección, encargándose él de presentar a los conferenciantes. Hubo dos iberoamericanos de gran prestigio: Ernesto Garzón Valdés (Argentina) y Luis Villoro (México).

En tercer lugar, el IFS tuvo desde 1990 un Consejo Académico asociado al Patronato. Estuvo compuesto por José Luis L. Aranguren, Elías Díaz, Emilio Lledó y Javier Muguerza (Madrid), Osvaldo Guariglia y Ezequiel de Olaso (Buenos Aires), León Olivé, Fernando Salmerón y Luis Villoro (México) y David Sobrevilla (Lima), estando su coordinación a cargo de Miguel Ángel Quintanilla

(Salamanca). La composición de este Comité es significativa. Todos ellos fueron activos promotores de la EIAF. No hubo ninguna mujer. Cuando Reyes Mate asumió la dirección del Instituto (1990) se constituyó asimismo un Consejo Asesor, formado exclusivamente por hombres: Juan José Acero, Josep Blasco, Tomás Calvo, Pedro Cerezo, Félix Duque, Víctor Gómez Pin, Francisco Jarauta, Emilio Lledó, Felipe Martínez Marzoa, Juan Manuel Navarro Cordón, Diego Romero de Solís, Miguel Sánchez Mazas, Ignacio Sotelo, Ramón Valls y José Luis Villacañas. Este segundo Consejo fue elegido por 50 pensadores españoles reunidos en Madrid en abril de 1990. Apenas tuvo función efectiva. Lo mismo ocurrió años después, cuando el Consejo Asesor se renovó, con Eugenio Trías como Presidente.

La revista *Isegoría* ha estado duraderamente marcada por la impronta personal de Muguerza. Tuvo desde el principio un Consejo de Redacción, entonces compuesto por personas que se acababan de incorporar a la plantilla del Instituto o estaban en comisión de servicios: José Antonio Gimbernat, José Gómez Caffarena, Agapito Maestre, José María Mardones, Manuel Reyes Mate, Manuel Francisco Pérez, Fernando Quesada, Roberto R. Aramayo y Carlos Thiebaut, siendo José María González García el primer Secretario de Redacción y Ana Lizón la Gerente, junto con Victoria Garrido, quien tuvo a su cargo los servicios técnicos. Muguerza eligió el término "Isegoría", pero como hizo notar Aramayo en su artículo "20 años de Isegoría", actualizado años después, fueron Francisco Pérez y él mismo quienes justificaron ese nombre como cabecera de la revista, por aludir a la igualdad de derecho a la palabra. Los primeros 39 números monográficos (1990-2008) dan idea del pluralismo temático que, aun siendo una revista centrada en la filosofía moral y política, marcó desde el principio a dicha publicación:

"1. La Teoría Crítica, hoy; 2. Moralidad y Legitimidad; 3. Derroteros de la Filosofía Postanalítica; 4. Ética y Filosofía de la Historia; 5. De la Fenomenología a la Hermenéutica; 6.

*Feminismo y ética; 7. Primeras Conferencias Aranguren; 8. El nuevo pragmatismo; 9. Los rostros del liberalismo; 10. Ética y filosofía de la religión; 11. Filosofía y literatura; 12. La filosofía de la ciencia como filosofía práctica; 13. Sociedad civil y Estado; 14. Multiculturalismo: Justicia y Tolerancia; 15. Adiós a Aranguren; 16. Ius Gentium: ética, política y relaciones internacionales; 17. Acción, ética y verdad; 18. Ética y economía política; 19. La filosofía iberoamericana en el cambio de siglo; 20. Sujeto y comunidad; 21. Argumentación jurídica; 22. Globalización y derechos humanos; 23. La filosofía después del Holocausto; 24. Patriotismo, Nacionalismo y Ciudadanía; 25. Ética y sentimientos morales; 26. Ética y política de las migraciones; 27. Los problemas morales de la biogenética; 28. Ciencia, tecnología y ciudadanía; 29. Ética y responsabilidad; 30. La vigencia del pensamiento kantiano; 31. John Rawls y la filosofía política; 32. Ecología y moralidad; 33. Republicanismo; 34. Infoética: los desafíos morales de las nuevas tecnologías; 35. La aplicación de la norma jurídica; 36. Vindicación del humanismo e historia de las ideas morales; 37. Teoría y práctica de la Historia Conceptual; 38. Feminismos. Nuevas tendencias; y 39. Revolución y secularización.” (Aramayo, *Ibid.*, 15-16).*

Fue Javier Muguerza, con su secretario de Redacción, quien encargó a los sucesivos editores la preparación de los monográficos. *Isegoría* siempre ha sido una revista abierta a las diversas corrientes de pensamiento filosófico, conforme al talante pluralista y conciliador de su director. En tanto obra filosófica colectiva, caracteriza muy bien ese modo de hacer filosofía de Javier Muguerza. Su desarrollo durante estos treinta años merece un estudio a fondo. No es éste el lugar para llevarlo a cabo.

La EIAF como proyecto de investigación: origen y desarrollos.

Otro tanto sucede con la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, sobre la cual quiero aportar detalles que me parecen importantes, aunque ya he aludido a los artículos claves de Mate y Aramayo. Este último se centra en el desarrollo de *Isegoría*. El artículo de Mate alude al origen del proyecto EIAF en octubre de 1987, con ocasión del cuarto Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Toluca (México). Reyes Mate relató así esa primera iniciativa:

"A lo largo de la semana que duró el Congreso quedó claro que ese proyecto, de llevarse a cabo, tenía que pivotar sobre el Instituto de Investigaciones Filosóficas de México, el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires y el Instituto de Filosofía del CSIC, cuyos directores respectivos eran L. Olivé, O. Guariglia y J. Muguerza. El último día del Congreso, Fernando Salmerón nos invitó a regresar a México D. F. en su coche a Javier Muguerza, que era el Director del Instituto de Filosofía de Madrid; a León Olivé, Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de México, y a quien esto cscribe, Presidente a la sazón del Patronato del Instituto de Filosofía del CSIC. Recuerdo la insistencia con la que durante el almuerzo nos insistía en dos notas que debían dominar el proyecto: la calidad de las colaboraciones y el principio democracia en la toma de decisiones" (Mate, 1998, 145)

Estaban los diccionarios de filosofía de Ferrater Mora y de Quintanilla, pero faltaba una gran obra en lengua española que fuese elaborada conjuntamente desde ambos lados del Atlántico. Mate le planteó la idea al propio Ministro de Educación y Ciencia, José María Maravall, quien recibió el proyecto positivamente. Contando con ese importante apoyo político inicial en España, la iniciativa se puso en marcha:

"Para la elaboración del proyecto inicial nos reunimos en Madrid, en marzo de 1988, León Olivé, Osvaldo Guariglia, Javier Muguerza y José María González, Secretario académico del Instituto de Filosofía, contando con el asesoramiento, desde el Senado, de Miguel Ángel Quintanilla. De ahí salió la Declaración de Madrid, que era un acuerdo-marco de cooperación entre los tres Institutos y un primer documento relativo a la Enciclopedia" (Mate, o.c., 146).

En dichas conversaciones surgió otra idea clave: no era una iniciativa simplemente editorial, sino que el proyecto era mucho más ambicioso, puesto que se pretendía "construir una comunidad filosófica iberoamericana" (*Ibid.*, 148). Quintanilla se involucró plenamente en el proyecto y ofició como secretario del Comité Directivo. La lista de personas involucradas creció:

"Los mexicanos propusieron a Fernando Salmerón y Luis Villoro; los argentinos a Ezequiel de Olaso y David Sobrevilla, este último peruano, y los españoles, a J. L. L. Aranguren y Elías Díaz. Pronto se complementó la propuesta con los nombres de E. Garzón Valdés y Carlos Alchourrón. El organigrama, además de la inevitable apelación a una «comisión asesora» que nunca acabó de ver la luz, se completaba con un Secretariado administrativo a cargo de Pedro Pastur y del que en un tiempo formó parte Ana Lizón y ahora María Teresa Meruéndano." (Ibid., 146).

Hasta aquí Reyes Mate sobre el origen del proyecto EIAF, que en aquel momento se denominaba *Enciclopedia Hispánica de Filosofía*. El país financiador del mismo sería España, no en vano se estaba promoviendo la celebración del V Centenario en 1992. La decisión más interesante que entonces se tomó, a mi modo de ver, consistió en gestionar la iniciativa como un proyecto de investigación que se presentase a las convocatorias del Ministerio. Muguerza era, sin

duda alguna, quien tenía que liderar dicho proyecto. Reyes Mate no tenía el estatus académico para ello, al trabajar en el propio Ministerio, y Quintanilla ejercía el cargo de Senador. Se formó un equipo de gran peso académico, con Javier Muguerza como investigador principal y cuatro miembros más: Osvaldo Guariglia, León Olivé, Reyes Mate y Quintanilla.

Me tocó ser evaluador del proyecto EIAF y por eso conozco con cierto detalle cómo fue aprobado. Yo desempeñaba entonces el cargo de Vicerrector de Investigación de la Universidad del País Vasco y había impulsado en dicha universidad una política de financiación de la investigación basada en la presentación de proyectos en convocatoria pública abierta a equipos liderados por doctores, fuesen catedráticos o no. El propio Vicerrectorado gestionaba la convocatoria, pero la evaluación era externa a la UPV/EHU, y se la encargamos a la ANEP. Ello me permitió conocer desde 1987 el naciente sistema español de I+D, que también empezó a funcionar por convocatorias públicas de proyectos. En 1990 fui nombrado vocal de la Comisión de Filología y Filosofía que tomaba las decisiones finales sobre los proyectos presentados, los cuales ya habían pasado una evaluación ciega y por pares. Apoyé el proyecto EIAF decididamente porque era un proyecto estratégico y de largo alcance. Lo conocí entonces. El equipo investigador tenía la competencia ideal para el tema, al estar en él los tres directores de las instituciones que promovían el proyecto en España, México y Argentina, junto con dos personas que conocían bien las correspondientes comunidades filosóficas. Científicamente hablando, el proyecto EIAF no suscitaba duda alguna. Sin embargo, era inhabitual en aquellos tiempos que hubiese investigadores extranjeros en los equipos financiados por el Ministerio de Educación y Ciencia. Por otra parte, aquel proyecto requería un desarrollo plurianual, siendo así que las convocatorias en España eran por tres años, no más. Tras mucho deliberar, la Comisión de Evaluación de la ANEP recomendó que el proyecto EIAF fuese financiado como acción especial, y así se hizo. El Vicedirector de Proyectos, el físico

Joaquín Pascual, y el propio Director de Política Científica, Emilio Muñoz, tuvieron que intervenir para solucionar los diversos problemas técnicos y administrativos que suscitaba el proyecto liderado por Muguerza. Dicho en mis propios términos actuales, el proyecto EIAF, tal y como él lo presentó, fue altamente innovador. Era previsible que sus consecuencias fuesen sistémicas, como así ocurrió. Una vez aprobado como Proyecto de Investigación, y luego como Acción Especial, pasó a tener otras fuentes de financiación, gestionadas por Mate y Muguerza, como las de la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (V Centenario) y la Comunidad Autónoma de Madrid. El proyecto EIAF fue aprobado en 1990, arrancó con fuerza, y en 1992 se presentaron los dos primeros volúmenes de la *Enciclopedia*. Para desarrollarlo, el propio Reyes Mate se incorporó al Instituto de Filosofía como profesor de investigación. Al poco pasó a dirigir el IFS, así como a presidir la Sociedad de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, cuyo Comité Académico siguió siendo coordinado por Muguerza. Quintanilla dejó la secretaría porque empezó a contar con un nuevo gerente, Pedro Pastur, muy capacitado para la gestión de proyectos complejos. con la ayuda de Francisco Maseda para el caso de la EIAF e *Isegoría*. Pastur se convirtió en otra persona clave, tanto en el IFS como en la EIAF.

Conviene señalar que el proyecto EIAF contó con la colaboración de algunos profesores de diferentes universidades españolas. De hecho, Pedro Cerezo se incorporó a su Comité Directivo. Otros colegas iberoamericanos también se fueron incorporando, bien como editores de un volumen o como autores de artículos originales en los que presentaban los resultados de sus investigaciones filosóficas. Mate contabilizó 250 colaboradores en los 19 primeros volúmenes de la Enciclopedia y estimó que cuanto la obra llegase a los 34 volúmenes previsto habría 500 personas involucradas en el proyecto. En suma: la EIAF se convirtió en un macroproyecto iberoamericano de investigación y ofreció resultados tangibles (34 libros), pero sobre todo generó una pujante comunidad filosófica a

ambos lados del Atlántico. Dicha comunidad hizo más cosas, además de la *Enciclopedia*. Han sido muy importantes los cinco Congresos Iberoamericanos de Filosofía que se han celebrado, el primero de los cuales tuvo lugar en Madrid y Cáceres en 1998. Complementariamente, también ha habido varios Congresos Iberoamericanos de Filosofía Moral y Política, así como de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología. En estos últimos, que también han sido cinco, he colaborado personalmente, así como en lo Congresos Generales, el último de los cuales tuvo lugar en Ciudad de México en 2019.

Reflexiones finales

Muguerza tenía el prestigio, la cualificación académica, los contactos en América Latina y los apoyos universitarios y gubernamentales para sacar adelante un proyecto como la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Desde España, Mate, Muñoz, Pascual, Pastur y Quintanilla resolvieron los diversos problemas administrativos, de financiación y gestión que el proyecto EIAF planteó desde el principio. Obviamente, no todos los catedráticos españoles de Filosofía apoyaron una iniciativa así, dado el protagonismo que, al emprenderla, adquirió el recién creado Instituto de Filosofía del CSIC, su director en funciones, Javier Muguerza y su director en ejercicio durante el período 1990-2001, Reyes Mate. Desde mis propias hipótesis, no hay innovación disruptiva sin oposición. El talante conciliador de Javier Muguerza palió tensiones, pero las hubo. Conclusión personal: casi todas las acciones institucionales que promovió Muguerza fueron altamente innovadoras y por eso mismo tuvieron que superar no pocas dificultades y obstáculos. Su modo de hacer filosofía ha sido colectivo, y por ello mismo ha estado sujeto a consensos y disensos.

La EIAF nunca pretendió generar nuevas ortodoxias filosóficas. Su objetivo principal era mucho más ambicioso, a saber: crear una comunidad filosófica iberoamericana que pensase en español desde

una perspectiva plural, tanto en lo que atañe a los temas a abordar como a las distintas corrientes de pensamiento que participarían activamente en la elaboración de la *Enciclopedia*. Aunque dio lugar a un producto nuevo e importante, los 34 volúmenes de la *Enciclopedia*, supuso además una *innovación filosófica organizativa*, porque generó acciones colectivas, proyectos e instituciones que *hicieron filosofía* de un modo nuevo e inusitado en lengua española: mediante el diálogo y la cooperación entre investigadores filosóficos de ambos lados del Atlántico. Muguerza solía decir que España es la principal provincia latinoamericana de Europa. Pues bien, esta cuarta acción filosófica suya, el proyecto EIAF, siendo colectiva, al igual que las anteriores (IFS, Isegoría, Conferencias Aranguren), apuntó a un espacio mucho más amplio y complejo, donde el diálogo y la reconciliación han sido posibles. El resultado final es claro: un pujante espacio iberoamericano del conocimiento.

Por mi parte, quiero destacar, porque fui testigo personal de ello, que Muguerza tuvo que aprender a practicar nuevos modos de hacer filosofía: concebir y elaborar proyectos de investigación, no sólo libros, crear equipos, presentar propuestas, ser evaluados y, en caso positivo, desarrollar luego *acciones filosóficas colectivas* sobre temas diversos. Afirmar este modo de hacer filosofía colectivamente, y de hacerla bien, es mi modo de contribuir al homenaje que la Asociación de Filósofos Andaluces tributa a la figura señera de Javier Muguerza. Dado que en esa misma época yo también aprendí a hacer filosofía mediante acciones institucionales colectivas, proyectos de investigación incluidos, y dado que he colaborado activamente en las cuatro acciones promovidas por Muguerza que he comentado (Isegoría, EIAF, Instituto de Filosofía y Conferencias Aranguren), quiero dejar constancia de que *también he sido Javier Muguerza*.

Y quiero decirlo públicamente.

Referencias bibliográficas

Aramayo, Roberto. R. (2009), "Veinte años de Isegoría", *Isegoría* 40 (enero-junio 2009), 13-16, actualizado en "Breve semblanza de la revista ISEGORÍA", *Isegoría* 57 (julio-diciembre 2017), 753-756.

Echeverría, J. (1993), "El concepto de ley científica", en C.U. Moulines (ed.), *La ciencia: estructura y desarrollo*. Madrid: Editorial Trotta/CSIC/Quinto Centenario, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 4, pp. 57-88.

Echeverría, J. (1995) (ed.) "La filosofía de la ciencia como filosofía práctica", *Isegoría*. Volumen monográfico, noviembre 1995, 237 pp.

Echeverría, J. (2000), (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 21. Madrid: Ed. Trotta-CSIC, 388 pp.

Echeverría, J. (2006), "¿Qué puedo hacer y no debo?", en Roberto R. Aramayo y J. Francisco Álvarez, *Disenso e incertidumbre: un homenaje a Javier Muguerza*. Madrid-México: CSIC-Plaza y Valdés, 479-506.

Echeverría, J. (2016), "Dimensiones axiológicas de la Ontología. Replantear la Estimativa de Ortega y Gasset", en Roberto R. Aramayo, C. Roldán, J. Francisco Álvarez y F. Maseda (eds.), *Diálogos con Javier Muguerza. Paisaje para una exposición virtual*. Madrid: Ed. CSIC, 503-534.

Mate, R. (1998), "Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Diez años de historia". *Isegoría* 19, 145-149.

Muguerza, J. (1990), "Isegoría: razón de una cabecera". *Isegoría* 1 (mayo 1990), 10-13.

Muguerza, J. (1990b), "Noticias, Enciclopedia Hispánica de Filosofía". *Isegoría* 2 (noviembre 1990), 225-226.

Muguerza, J. (1992), "Ángel González Álvarez in memoriam", *Isegoría*, 5, 223-226.

Muguerza, J. (1998), "Editorial. El nacimiento de una comunidad". *Isegoría* 19, 5-8.

Romero de Pablos, Ana; Roldán Panadero, Concha y González García, Marta I. (2009), *Aranguren. Filosofía en la vida y vida en la filosofía*. Madrid: Ministerio de Cultura-CSIC-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales-Comunidad de Madrid.

EN TORNO A LA RAZÓN ESPERANZADA DE JAVIER MUGUERZA

José Biedma López

Doctor en Filosofía y ciencias de la educación (Universidad de Granada).

Profesor tutor de la UNED en excedencia.

c/ Obispo Cobos, 29, 5º B, 23400 Úbeda.

Tlf.: 660714766

Email.: josebiedma@gmail.com

Resumen

El autor sintetiza las principales ideas de Javier Muguerza en torno a la encrucijada de la ética contemporánea. En diálogo y connivencia con su (auto)crítica de la corriente Analítica de la filosofía, se propone una ampliación dialéctica de la racionalidad y de la razón práctica, diversa de la razón científica, capaz de hacerse cargo del orden contingente de los valores y de la fundamentación razonable de nuestros juicios morales, en contraste con el emotivismo ético y el irracionalismo de la publicidad y la propaganda.

Palabras clave

Dialéctica, esperanza, emotivismo, falacia naturalista, filosofía analítica, Javier Muguerza, Kant, moralidad, racionalidad, retórica.

Summary

The author synthesizes the main ideas of Javier Muguerza around the crossroads of contemporary ethics. In dialogue and collusion with his (self) critique of the Analytical current of philosophy, he proposes a dialectical expansion of rationality and practical reason,

diverse from scientific reason, capable of taking charge of the contingent order of values and of the reasonable foundation of our moral judgments, in contrast to the ethical emotivism and irrationalism of advertising and propaganda.

Keywords

Dialectic, hope, emotivism, naturalistic fallacy, analytical philosophy, Javier Muguerza, Kant, morality, rationality, rhetoric.

Javier Muguerza reconocía su proximidad y simpatía por la corriente analítica de la filosofía contemporánea. Fue principal protagonista de su introducción en España¹, pero no renunció jamás al libre pensamiento ni se lo dejó maniatar por el dogmatismo de las escuelas. Estuvo abierto y propició el diálogo entre ellas convencido “de la radical inconclusión de toda obra filosófica”². Confiesa que la filosofía analítica le sirvió al menos para desconfiar de que podamos resolver de una vez los problemas filosóficos, aunque tampoco le satisfacía la concepción “terapéutica” propuesta por la misma corriente y que se contenta con disolverlos, en lugar de aclararlos.

Emprendió así una original autocrítica de “la razón analítica”, aun a riesgo –como dice a burlaveras– de que el *collegium analyticum* le retirase la licencia. Añade con gracia que sufriría sin esa “licencia” porque no cree servir ni para “filósofo dialéctico” ni “para filósofo trágico” ni para “filósofo lúdico”. Muestra con ello talento suficiente como para pensar por sí mismo³. Deja claro en el

¹Con su monumental Introducción y selección en *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza universidad 1981.

²*La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus 1977, prólogo pag. 11. De la consideración de la filosofía como búsqueda incesante o “búsqueda sin término” (Popper) puede inferirse la condición infinita de su objeto u objetivo.

³Ninguno me ha impresionado más “en vivo” que el de Muguerza, su agilidad intelectual, cuando tuve oportunidad de oírle en directo en el Congreso de Filosofía

prólogo de *La razón sin esperanza*, refiriéndose al título de esta colección de artículos magistrales, que no pretende contrariar a Ernst Bloch⁴, filósofo al que admira, y deja también claro que tiene a la *esperanza* por "virtud teologal" que "no siempre se alcanza sin el auxilio de la gracia pudiendo estar vedada en ocasiones a la impiedad de la razón"⁵.

Se pregunta por el lugar que pueda ocupar hoy la ética en un horizonte dominado por la ciencia y sus aplicaciones técnicas, pues, en efecto, la filosofía, que fue criada de la teología durante siglos, parece hoy condenada a ser sierva de la ciencia (*ancilla scientiae*). Pero es evidente que no sólo hemos de prestar atención a los problemas del conocimiento (gnoseología o epistemología), sino también a la orientación racional de la acción ¿o es que podemos o debemos dejar en manos de las "tecnologías de la conducta" los cometidos de que se ocupó la ética? Desde luego, es impensable hoy una especulación metafísica o ética sin tener en cuenta el saber probado. Para abordar, por ejemplo, la cuestión de la distribución de la riqueza será necesario saber algo de economía o para reflexionar sobre la licitud o ilicitud del aborto resultará imprescindible saber algo de fisiología. Sin embargo, más allá o más acá de la política económica o sanitaria están las decisiones morales y los problemas de conciencia.

Las explicaciones causales que ofrecen las ciencias del comportamiento humano, psicología, sociología, antropología, etc., son diferentes de las justificaciones morales. El orden de la causalidad no debe confundirse con el de la racionalidad práctica,

celebrado en la universidad de Granada en 1995. Curiosamente no hay ninguna aportación suya en el libro *¿Para qué filosofía?* (tema del congreso) editado por José A. Pérez Tapias y Juan A. Estrada (Universidad de Granada 1996).

⁴Ernst Bloch (1885-1977), procedente de una familia judía del palatinado alemán, se exilió en EEUU a causa del antisemitismo nazi. Catedrático en Leipzig en 1948, publica en 1949 *El principio Esperanza*. Fue obligado a jubilarse a causa de sus ideales libertarios en 1957.

⁵*La razón sin esperanza*, ed. cit. pg. 17.

como advirtió Kant, aunque coexistan, como coexisten en la acción motivaciones e intenciones. Un psicólogo siempre podrá explicar por qué fulanito asesinó a su abuela para pegarse un chute de heroína, refiriendo al síndrome de dependencia o a sus traumas infantiles, pero su *explicación* jamás equivaldrá a una *justificación*. ¿De qué naturaleza son las razones que nos obligan a auxiliar a un herido en carretera? ¿Son razones filosóficas? ¿Qué credenciales acreditan al filósofo como persona indicada para decir a la gente lo que debe hacer? ¿Es el filósofo de la ética necesariamente un moralista? ¿No han existido también filósofos inmoralistas?⁶ ¿Es el filósofo algo así como un cura párroco secularizado, un consultor sentimental, un entrenador en autoayuda?⁷.

En la Antigüedad, ética y moral se confundían. Aristóteles dejó claro que el fin de la ética no era mero conocimiento, sino orientación de la acción y del perfeccionamiento humano, formación del carácter (*êthos*, de donde "ética") en la excelencia (areté). Para el Estagirita dicha perfección relativa se conseguía mediante la formación de hábitos saludables, es decir, racionales (virtudes). Uno se hace generoso al volver costumbre o hábito (*éthos*) la repetición de actos generosos. Costumbre se dice en latín *mos, moris*, de donde viene la palabra "moral". No obstante, hace tiempo que la ética moderna, al menos en sus corrientes más apegadas a la ciencia y a la lógica formal, ha renunciado a moralizar, limitándose a reflexionar o –dicho con palabras de Aranguren–, ciñéndose a "revisar críticamente toda moral dada y, en especial, aquella bajo la cual vivimos". Desde este punto de vista, la ética filosófica es meta-

⁶Tenía la tentación de citar a Nietzsche como ejemplo de "filósofo inmoralista", pero dudo mucho que la etiqueta "filósofo" corresponda al irracionalismo poético o a la retórica postromántica del escritor alemán.

⁷Sobran razones históricas para una consideración terapéutica de la filosofía, desde su mismo nacimiento como disciplina particular fue terapia mental o "cuidado del alma" y es la definición que ofrece Sócrates de su actividad como *therapeutés psyjés*, cuidador de almas, por analogía con los médicos hipocráticos, que cuidan cuerpos.

moral, un saber de segundo orden⁸. ¿Puede desertar la reflexión filosófica de problemas morales tan candentes como el uso y abuso de las drogas, la condición social de la mujer, el racismo, la pena de muerte, la guerra, la tortura...? ¿Es posible –y conveniente- el divorcio total entre ética y moral?

Tanto la fenomenología como la filosofía analítica –las dos corrientes de más vitalidad respecto a la filosofía moral en opinión de Mugerza⁹- respecto a esta se hallan muy lejos de la confusión entre teoría ética y práctica moral, aunque no todos renuncien a la ética normativa, es decir, a moralizar. Así pues, el problema de *qué debemos hacer* parece reducirse al problema de *cómo son posibles los juicios morales*, qué hacemos cuándo decimos “esto es bueno”, “eso es malo”. La moral constituye sin duda un hecho constitutivamente humano y no sólo consiste en formular juicios valorativos y preferencias, sino también en obrar en consecuencia, o inconsecuentemente, puesto que ser *inmoral* no es lo mismo que ser *amoral* (como amoraes son hongos, plantas y animales) y, como muy bien dejó explicado Aranguren: el hombre es un ser esencialmente moral y por lo tanto debe justificar lo que decide hacer y es responsable de sus acciones¹⁰.

Sobre este muy relevante asunto del bien y del mal, de cómo valoramos nuestras acciones, la fenomenología y la analítica difieren bastante: los fenomenólogos no desdeñan la ética normativa. Toda

⁸Una ética descomprometida de la moral y en concreto meta-lingüística puede interpretarse como “voluntad de dominación”, tal como hace Eugenio Trías en *Ciudad sobre ciudad* (Barcelona, Destino 2001, pgs. 234 y 240).

⁹El marxismo no ha elaborado una ética sistemática, a no ser que tengamos por tal el “imperativo revolucionario” de la famosa undécima tesis sobre Feuerbach. Otra cosa, tal vez, podría decirse de la hermenéutica de Paul Ricoeur o de Gadamer...

¹⁰“El hombre es constitutivamente moral porque es constitutivamente libre, tiene por fuerza que hacerse –suficiente o deficientemente- su propia vida (...) Justamente por eso la vida tiene siempre un sentido. Y ese *sentido de la vida* es precisamente lo que llamamos moral”, José Luis L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Alianza 1979, pg. 30. Aranguren ha insistido en la distinción entre “moral como contenido” y “moral como estructura” (*Ética*, VII).

norma supone una valoración y las normas se dejan jerarquizar en tablas axiológicas bajo un valor fundamental. Dando por hecho que podemos conocer estos valores, ciertos fenomenólogos han elaborado una "ética material", pretendidamente objetiva. Pero debemos a Kant la observación de que la objetividad descansa en la *intersubjetividad* y hete aquí que la intersubjetividad de los juicios morales es asaz problemática.

Tengo para mí que la determinación y orden de nuestros ideales, de los que dependen nuestras valoraciones, está en estrecha relación con lo que pensamos de nosotros mismos y en general con nuestra idea del hombre¹¹ o con nuestro sentido y estima de la Humanidad. Por eso, como dice Muguerza, quienes piensan que el hombre es un lobo para el hombre, no pueden quejarse de ser agraciados con dentelladas de sus congéneres si ellos mismos están dispuestos a propinárselas. No extraña por ello que Kant afirme que actuamos moralmente si, y sólo si, estamos dispuestos a convertir nuestras máximas en leyes universales. La idea que nos formamos de nosotros mismos no depende sólo de lo que el hombre es, un primate bípedo y parlanchín con alguna cultura, sino sobre todo, como concepto *proversivo*¹², de lo que esperamos que sea o de lo que creemos que debería ser según el ejercicio voluntario de sus libertades que, por naturaleza, son limitadas¹³. El imperativo apolíneo del autoconocimiento asumido por el socratismo juega a este respecto un papel fundamental. Pero no somos sólo lo que

¹¹La última pregunta del programa mundano de la filosofía según Kant es la más difícil de responder, pero la más interesante, pero si no contamos con respuesta definitiva, al menos la podemos proyectar como concepto *proversivo*: lo que *esperamos* del hombre. Para más complicación, nuestra idea del hombre compromete la del conocimiento, el bien y la esperanza.

¹²Sobre la *proversión* como argumentación o inferencia orientada hacia el futuro y sus fines y sobre su carácter de pronóstico, véase nuestro artículo "La suposición *proversiva*" en *A parte rei*, 13.

¹³No veo por qué no hemos de llamar a esta idea del hombre, que juega un papel primordial en nuestra conducta práctica, "metafísica", por mucho que haya de tener en cuenta y consideración lo que la biología, la sociología, la psicología y hasta la etología nos han aclarado sobre lo que el hombre es. A fin de cuentas, el hombre también es sus aspiraciones.

somos, sino también nuestras aspiraciones, lo que todavía *no somos* pero podemos llegar a ser, esta idea de la persona en su dignidad (auto)creadora ha de poder conectar y ha de tener en consideración lo que la biología, la psicología, la sociología, la antropología y cualesquiera otras ciencias humanas han conseguido aclarar sobre el estatus empírico del ser humano. Hallo un análogo confirmatorio en la consideración de Eugenio Trías de la ética... "sin definición de la condición humana subsiste la ética, a su vez, en pura indeterminación". Para el filósofo catalán la condición humana, para realizarse, exige la ética... Y a la inversa ésta... o el uso práctico de la razón, no puede esclarecerse sin una especie de pre-comprensión anticipada en relación a *lo que somos*...Y es que es propio de la condición humana la posibilidad de contra-decirse, o de comportarse en un sentido que contra-dice las condiciones mismas de una posible definición de lo humano. El hombre es libre precisamente en razón de esa temible y amenazante posibilidad de incurrir en "lo inhumano"¹⁴.

Al contrario que los fenomenólogos, los filósofos analíticos no se han interesado por la ética normativa. Su "ética formal" consiste en un análisis lógico del lenguaje moral. Para los de filiación neopositivista se trata de una extensión de la crítica lingüística a la metafísica, pues para ellos toda ética histórica ha sido más o menos metafísica y su lenguaje resulta ingobernable, ya porque sus términos carecen de un significado preciso, ya porque resulta imposible verificar o validar como verdaderos o falsos sus asertos. Ya no se trata por tanto de sustantivar qué sea lo bueno o lo malo, sino de responder a cuestiones lógico-lingüísticas como: ¿se puede inferir una prescripción de un juicio de hecho?

¹⁴*Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Destino 2001, pg. 229. "Uno es libre consigo mismo si se libera de su *estado*..., abriéndose al circuito de la autodestrucción y de la autorreconstrucción. Si logra ser a la vez sí-mismo siendo diferente... Uno cuida la ajena libertad si mantiene el carácter de alteridad del otro respecto a uno, sobrepasando las relaciones de dominio" (*Filosofía del futuro*, Barcelona, Ariel 1983, "Los ideales de la razón", pg. 83).

El desprecio neopositivista de la metafísica no es de estirpe kantiana. En ningún momento redujo Kant la razón a "razón científica" (teórica), pues no le preocupaba sólo lo que el hombre puede conocer, sino también lo que debe hacer, lo que le es dado esperar y, en suma, lo que el hombre es. Y es un hecho que estableció *el primado de la razón práctica* (problemática y metafísica) sobre la razón teórica (científica). También Wittgenstein mantuvo siempre una despierta sensibilidad por los problemas de la ética. Como dice Hilary Putnam la "teoría de lo bueno" depende de suposiciones acerca de la naturaleza humana, de la sociedad y del universo (incluyendo suposiciones teológicas y metafísicas). Y todos tenemos, en tanto que humanos una cierta "idea de lo bueno", puesto que cualquier actividad que se alce por encima de la gana, de la inclinación o de la obsesión, está orientada por la idea de lo bueno, incluida la búsqueda científica de la verdad¹⁵.

La ética es también una disciplina teórica, pero versa sobre juicios relativos a la praxis humana. El hecho de que los juicios metafísicos no puedan ser empíricamente verificados no significa – como sostuvo A. Ayer- que carezcan de sentido o que sean puras vaciedades. Ciertamente, la raíz del problema estriba en que la bondad no es objeto de experiencia sensible. Se trata de un ideal. Digo que el placer es bueno porque es agradable, pero agradable no es lo mismo que bueno en sentido moral; nadie diría que es bueno el placer de ver cómo azotan a un enemigo. ¿Son necesariamente metafísicos los juicios morales simplemente porque no se dejan asimilar a las verdades necesarias de la matemática o a las verdades contingentes pero contrastables experimentalmente o "falsables" de las ciencias naturales? Los juicios metafísicos ("todo fluye"), aunque

¹⁵Cfr. Hilary Putnam. *Razón, verdad e historia*, Madrid, tecnos 2001. Putnam cree superar la concepción realista, aristotélica de la verdad como correspondencia y la positivista de la verdad como verificación intersubjetiva con su noción de la verdad como *bondad última de ajuste*, o sea, muy platónicamente, haciendo depender la Verdad de la idea del Bien.

no consigan ser verdaderos, aspiran a serlo y comportan enunciados (*logos apophantikós*). Sin embargo, los juicios de valor (“el placer es bueno”¹⁶) no comportan enunciados veritativo-funcionales, sino prescripciones: “si el placer es bueno, entonces hemos de evitar el dolor o al menos paliarlo”. El discurso normativo es distinto del enunciativo. ¿Significa esto que carece de lógica, que sólo depende de gustos y sentimientos? Los neopositivistas reducen el lenguaje valorativo a significado emotivo con lo que degradan el lenguaje moral a publicidad y propaganda. La argumentación moral sería mera retórica¹⁷; es decir, cuando digo que una acción es buena en realidad sólo expreso mi opinión de que experimento ante ella una sensación de agrado; y cuando denuncio una acción como moralmente inapropiada es porque siento ante ella una emoción negativa de repulsa o asco. Como no hay discusión que valga ante gustos diversos, tampoco la habría sobre valores, porque cada cual busca la felicidad donde le place. El mundo moral queda así al arbitrio de la persuasión emotiva, de la irracionalidad o de “la razón de la fuerza”, en lugar de depender de *la fuerza de la razón*, dando cancha al maquiavelismo de la imposición de costumbres mediante la economía y administración del terror y del miedo.

Algunos como el usamericano Brand Blanshard (1892-1987) han acusado con razón (nunca mejor dicho) a la filosofía analítica, sobre todo a la aquejada de positivismo, de “acabar negando a la razón en nombre de la lógica”, renunciado a la orientación racional de la conducta. El emotivismo ético arrastraría a la ética fuera del ámbito racional imposibilitando que aleguemos razones relevantes en pro o en contra de nuestros juicios morales. Y hete aquí, además, que los juicios morales no sólo tienen valor emotivo, sino que también poseen comúnmente significado descriptivo y por tanto

¹⁶Un hedonista refinado puede perfectamente admitir que, aunque el placer sea bueno, no es todo lo bueno, que no es el Bien.

¹⁷Entendiéndose la retórica en un sentido peyorativo, meramente suasorio, muy distinto del que tuvo en la educación clásica, por ejemplo, en las *Instituciones* del hispanorromano Quintiliano, donde se maridaba con la moral y la ética.

fáctico. Si afirmo "Z es poco amable" este juicio puede interpretarse como una censura, pero también como una descripción. La distinción hecho/valor es desesperadamente difusa en el mundo real y en el lenguaje cotidiano¹⁸. Las palabras "descriptivas" pueden usarse para alabar o denostar ("Babeó la comida sobre su corbata") y las palabras "evaluativas" pueden usarse para describir y explicar.

Sin negar al positivismo sus aciertos, puede decirse que ofrece una noción empobrecida de la razón. Conviene advertir que no todos los filósofos analíticos merecen reputación de (neo)positivistas. Tanto Alfredo Deaño como Lorenzo Peña han puesto de manifiesto como a partir de Frege y del segundo Wittgenstein han surgido en la corriente analítica concepciones dialécticas o idealistas (idealismo trascendental, no absoluto), incluso en la línea de lo que Leibniz llamó *Philosophia perennis*¹⁹. Mención aparte merece aquí la propuesta de Eugenio Trías, que acepta la argumentación ética pero siempre "antecedida y adelantada por una prueba emocional", pues "la emoción y el afecto... constituyen el hábito y la disposición en que el sujeto se reconoce"²⁰.

Es cierto, no obstante, que los juicios sintéticos a priori del tipo "el placer es el sumo bien" sólo podrían ser validados si admitiéramos una intuición supra-empírica del sumo bien que sería difícilmente intersubjetivizable, por lo cual el intuicionismo ético cuenta con pocos seguidores, a pesar del esfuerzo fenomenológico

¹⁸Incluso podría ser empleado para una explicación o predicción. V. Hilary Putnam. *Razón, verdad e historia*, "Hecho y valor" (Madrid, Taurus 2001), pg. 142. Una expresión como "Juan haría prácticamente cualquier cosa por dinero" no tiene ningún término de valor.

¹⁹Kant se percató de que la ética ha de ser necesariamente idealista en sentido platónico, es decir, de la necesidad de los ideales para un uso regulativo, como focos imaginarios y metas finales, pues no es decente orientar la acción por lo que se hace o se viene haciendo, sino en orden a una identidad perfecta entre dicha y dignidad.

²⁰*Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Destino 2001. Pg. 220. De formación espinozista, E. Trías critica la consideración de la pasión como "chivo expiatorio" de las éticas materiales tradicionales; bajo el lema hegeliano: "nada en el mundo se ha realizado sin pasión", sostiene que la razón práctica se constituye empíricamente *con pasiones*.

de Max Scheler. Los filósofos analíticos admiten la equivalencia de los juicios a priori con los juicios analíticos de la lógica y matemática, y la de los juicios a posteriori con los juicios sintéticos y contingentes de las ciencias naturales, que requieren también la contrastación experimental para su verificación, pero les parece que la idea de un "juicio sintético a priori", que subsumía en Kant nada más y nada menos que al principio de causalidad, les parece que encierra un contrasentido, sería como hablar de juicios "contingentes necesarios".

La reconsideración lógica de la *verosimilitud* como criterio de racionalidad (o *razonabilidad*) de la *argumentación probable*, en el sentido de Perelman, podría ser compatible con una perspectiva paraconsistente dispuesta a comprender el comportamiento moral humano en sus contradicciones, como la racionalidad propuesta por la *dialéctica ontofántica* o *dialéctica de plenitud* de Lorenzo Peña²¹. Es posible recuperar así una vía razonable para la filosofía y la ética, intermedia entre la lógica de la evidencia y lo irracional, entre la demostración tautológica y la sofística tendenciosa que no busca la verosimilitud, sino la mera *plausibilidad*²², sofística publicitaria y propagandística que contempla el logos como algo a lo que se puede prestar diferentes grados de adhesión al margen de su grado de verdad, algo que motiva a la acción (de compra o voto), al margen de su racionalidad.

Dialéctica o "neo-dialéctica" o "nueva retórica" significa positivamente un arte o técnica de razonar a partir de opiniones generalmente aceptadas²³. La opinión generalmente aceptada por los maestros cobra el valor de una tradición dialécticamente asumible, "solamente podemos tener la esperanza de producir una

²¹Sobre la Dialéctica ontofántica o "Dialéctica de plenitud", cf. J. Biedma L., *Revista de Filosofía* de la universidad Complutense, nº 24, 2000.

²²Uso "plausible" en el sentido etimológico de aquello que puede ser aplaudido, o sea, puede concitar una adhesión sentimental.

²³Estricto sentido aristotélico de la equívoca palabra "dialéctica".

concepción más racional de la racionalidad o una *concepción mejor de la moralidad si operamos dentro* de nuestra tradición... No estamos atrapados en infiernos solipsistas individuales, sino invitados a tomar parte en un diálogo genuinamente humano, un diálogo que combine la colectividad con la responsabilidad individual”²⁴. Una dialéctica así tendría que admitir junto a procedimientos analíticos (semánticos y sintácticos) una *pragmática social*, orientada también a la persuasión y la convicción, una buena retórica²⁵ de valor comendatario para llevar “buena vida” (*eu zeîn*) en sentido humanista²⁶. Una dialéctica así podría aceptar el *principio de apencamiento*: “Todo lo no enteramente falso es razonable y verosímil” y criterios de validación hermenéuticos como la tradición, el reconocimiento de la autoridad, el buen gusto y el sentido común²⁷. Piénsese, por ejemplo, la siguiente cautela de Pascal: “Cuando no se sabe la verdad sobre una cosa es bueno que haya un error común que fije el espíritu de los hombres”²⁸.

Volvamos a la analítica autocrítica de Muguerza y al problema de cómo se justifican nuestros juicios morales. Aristóteles hablaba de “silogismos prácticos”, que deducen conclusiones normativas a partir de premisas normativas, instituyéndose así una lógica deóntica en paralelo a la enunciativa o apofántica. “Si ser magnánimo es norma y perdonar es de almas grandes

²⁴Hilary Putnam, op. cit. pg. 213, donde determina esa tradición como “ecos del ágora griega”, de Newton, de las escrituras, de los filósofos, de las revoluciones democráticas, etc.

²⁵Platón insiste en su necesidad al final del *Gorgias*, pues la verdad no es sólo buena, sino que ha de hacerse amable.

²⁶Trías anota que el concepto clásico del *bien vivir* se ha traducido torpemente por “felicidad”, a la vez que apuesta por un sobrio humanismo, por un “humanismo crítico iluminado por la razón fronteriza, que espante así lo que de esas inmoderaciones y excesos se desprende: la gestación y propagación de lo *inhumano*”. Por *inmoderación* y *exceso* entiende la unión suicida (incesto, nihilismo) y el crimen primordial (parricidio, *hybris*, soberbia), en *Ciudad sobre ciudad*, ed. cit. pags 82, 242s.

²⁷El referente a este respecto sería Gadamer con su monumental *Verdad y método* (ed. or. 1975, 4ª. Salamanca, Sígueme, 1977).

²⁸*Pensamientos*, 147.

(magnánimas), entonces debo perdonar, mejor que vengarme". Claro que siempre se podría preguntar por qué se debe ser magnánimo y si se nos responde que se trata de una excelencia (*areté*) podemos preguntar por qué debemos ser excelentes..., y así *ad libitum...*, a menos que se responda "porque lo digo yo" o "porque lo manda Dios", es decir, a menos que se recurra al autoritarismo secular o teológico; o a menos que se apele al "porque lo hemos pactado", echando mano del contractualismo o consensualismo ético. Por desgracia, siempre es posible pactar latrocinios, crímenes y hasta genocidios, como históricamente se ha visto y se ha hecho. Pero una orden, para mover a obrar a una criatura racional, debe estar justificada moralmente en base a valores. Los hechos no nos sirven. Una inferencia como "el placer es agradable (un hecho), luego es bueno o *debe* ser procurado" no es legítima. El paso de un *es fáctico*²⁹ a un *es valorativo* o a un *debe* prescriptivo es insalvable. No se pueden inferir prescripciones a partir de hechos. Incurriríamos en la célebre "falacia naturalista" anticipada por Hume y que obligó a Kant y al primer Wittgenstein a separar el reino del *deber ser* del reino del *ser*. No obstante, se trata únicamente de una falacia *deductiva*. En general, del hecho de que algo sea deseable no se sigue en efecto que sea bueno, ni del hecho de que algo sea molesto o doloroso –como una endoscopia o llevar mascarilla– se sigue necesariamente que sea malo. A Muguerza, el nombre de "falacia naturalista" le resulta equívoco³⁰, porque las éticas que la denuncian son también "naturalistas", como la de Hume o las filosofías analíticas que en él se inspiran. Prefiere por ello llamarla "falacia prestidigitadora" porque saca el conejo del deber de un sombrero

²⁹¡Ojo!, porque como ha puesto de manifiesto Hilary Putnam "los propios enunciados fácticos y los procedimientos de investigación empírica con los que contamos para decidir si algo es o no es un hecho presuponen valores". *Razón, verdad e historia*, Madrid, tecnos 2001. "Hecho y valor", pg. 132.

³⁰Según Putnam, la actual dicotomía hecho/valor se originó en la afirmación de Weber según la cual los "juicios de valor" no pueden ser racionalmente confirmados, tesis reforzada por G. E. Moore, quien afirmó que el bien era una propiedad "no natural". En contraste con esto, Javier Echeverría propone una "ciencia naturalizada del bien y el mal", en *Ciencia del bien y el mal*, Barcelona Herder 2007.

en el que no hay conejos (deberes). Del hecho de que haya una persona pidiendo socorro no se sigue que yo deba auxiliarla, a no ser que se presuponga como premisa elidida la prescripción de que hay que socorrer al prójimo y por supuesto es esta premisa del entimema la que requiere justificación: ¿por qué debo arriesgar mi vida o molestarme socorriendo prójimos?

La “falacia naturalista” o “del prestidigitador” es un error deductivo, pero nada nos obliga a que reduzcamos la racionalidad práctica a lógica deductiva. La argumentación moral podría tener que ver con la retórica, con la teoría de la argumentación de Perelman, como hemos propuesto, e incluso podríamos distinguir la argumentación moral de la meramente retórica, puesto que la primera no tendría por objetivo únicamente la persuasión, como la publicidad comercial o la propaganda política, sino la aclaración de lo que es universal o intersubjetivamente bueno, o menos malo, en la onda de lo *verosímil*, si atendemos también a *las consecuencias*, que también cuentan aunque no sean lo único que cuenta³¹: *lo que es razonable hacer o evitar*. El ensanche el ámbito de la lógica se opone al reduccionismo positivista que sólo admite como razonamientos válidos las deducciones, abducciones e inducciones científicas. El último Wittgenstein, el postpositivista de las *Philosophische Untersuchungen* puso esto de manifiesto comparando la lógica con una ciudad en la que a vista de pájaro pueden verse barriadas regulares y uniformes, el barrio selecto de la deducción, selecto y elegante, el más rentable para la ciudad, pero su productividad no excusa que el Ayuntamiento (la Razón) mantenga el resto de la ciudad en la cochambre, y eso es lo que ha sucedido con la argumentación moral, a pesar de que sus tortuosas e históricas calles son céntricas y muy transitadas. También vale la analogía entre la lógica y una caja de herramientas, en las que cada

³¹El consecuencialismo estricto resulta inaceptable, porque, en general, el fin no justifica los medios, pero ¡ojo!, porque “el infierno está lleno de ‘buenas intenciones’”, tal es la facilidad que tenemos para las dobles y triples intenciones, y para el autoengaño.

saber haya sus instrumentos (métodos) propios y juegos de lenguaje particulares. Digamos que, además de las reglas de la lógica formal, hay otras *formalidades* lógicas, dialécticas y retóricas, que son prácticamente decisivas, aunque no sean estrictamente demostrativas³². He aquí la *versatilidad de la razón*, que también debe ocuparse de la justificación teórica y pragmática de nuestros juicios morales. Una justificación pragmática de la democracia podría formularse así: "La democracia es una forma justa de gobierno porque permite controlar el poder público", donde ese "porque" no equivale a un "luego" (*ergo*)³³. A este respecto, Stephen Toulmin y otros hablan de "buenas razones". Que la democracia controle y limite los posibles excesos de poder público es una "buena razón" (*good reason*) para proclamarla una *forma justa* de gobierno. Un silogismo del tipo "el poder público *debe* ser controlado; la democracia permite controlarlo; luego *debemos* organizarnos democráticamente" es perfectamente legítimo, pues deducimos preceptos de una premisa normativa.

En cualquier caso, la lógica de la moral tiene más que ver con el ámbito borroso de lo razonable, "el camino difícil y mal trazado de lo razonable"³⁴ (Perelman) que con el rigor cristalino de la razón matemática. Entiende Toulmin por razonable "aquellas alternativas que causan menos detrimento a nuestros intereses. La función de la moralidad es propiciar "la satisfacción armoniosa de los deseos e intereses de los miembros de una comunidad... de tal manera que los haga compatibles en la medida de lo posible"³⁵. A Toulmin se le ha acusado de etnocentrismo por predicar una moral de la sociedad

³²La libertad, el amor y el poder pueden también interpretarse como "ideales de la razón". Es lo que hace Eugenio Trias en *La filosofía del futuro*, Barcelona, Ariel 1983, pg. 82. Son aspiraciones irrealizables e inconcretables, que permiten *valorar* cualquier concreción. Son horizontes.

³³Muguerza se pregunta si ciertos principios epistemológicos como el de no-contradicción o el de uniformidad de la naturaleza podrían justificarse de otro modo. Es decir, si su justificación es también de tipo pragmático.

³⁴Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca. *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos 1989.

³⁵Cita en Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, ed. cit., pg. 53.

del bienestar, y denunciado por utilitarista. Para Muguerza, en efecto, la tesis de que algo es bueno porque es útil o porque contribuye a "la satisfacción armoniosa de los deseos e intereses, etc." no resiste la crítica, pues hay metas como la realización de la justicia o la lucha por la libertad cuya valoración escapa por completo a toda consideración utilitaria: "Nada habrá tan inútil como la justa defensa de una causa perdida, pero su inutilidad dejaría intacta la cuestión de su justicia"³⁶. El valor de la libertad no puede reducirse a la utilidad de sus consecuencias, pues quien de veras valora la libertad está dispuesto a cualquier sacrificio por conseguirla o preservarla.

Para Kant, la separación entre el reino del ser y del deber ser garantizaba la *autonomía moral*, o sea la libertad. Nada ajeno a la propia conciencia podría determinar moralmente la espontaneidad de mi voluntad. Lo que presupone o postula la existencia de un sujeto moral³⁷ con un querer voluntario independiente de toda interferencia causal, es decir, capaz por sí mismo de convertirse en causa de sí y causa suficiente de sus acciones, lo cual es mucho, quizá demasiado. No obstante, Kant se esfuerza por sustraer la esfera de nuestra voluntad moral de toda suerte de contaminaciones heterónomas, razones insuficientes del tipo: "lo manda la Iglesia", "me gusta", "lo recomienda el médico", "lo dice la tele", "lo ordena la dirección del partido"... A Javier Muguerza esto le parece una de las mayores hazañas de la historia de la ética. Pero tuvo un precio: el divorcio entre el conocimiento del ser y la orientación de la acción (*práxis*, deber ser) o –como denunció Hegel– la escisión entre Naturaleza y Espíritu (*Geist*), la desnaturalización completa de la ética. Excusa tuvo Kant porque la ciencia de su época (básicamente la mecánica de Newton) era férreamente *determinista* y por tanto refractaria al factum de la libertad o autonomía de la voluntad; la

³⁶*Op. cit.* pg. 54.

³⁷Se trata de un sujeto independiente de la naturaleza, de la física y, en este sentido es un sujeto meta-físico.

ciencia de hoy ha superado dicho determinismo³⁸. Sin embargo sigue siendo cierto que las consideraciones científicas y sus explicaciones causales pudieran ser irrelevantes desde un punto de vista moral y que la moral sea, o deba ser, irreductible a una *tecnología de la conducta* inspirada por las ciencias humanas, por la psicología conductista, por ejemplo, en contubernio con la estadística prospectiva, una *ingeniería social* facilitada por la formalización de las ciencias sociales, incluida la "politología"³⁹. Cuando la voluntad moral subjetiva no entra en juego o se halla patológicamente anulada, los tribunales, con razón, consideran al niño o al loco como *irresponsables*. La explicación causal – repitámoslo- tiene poco que ver con la justificación moral. La posición de Kant puede ser entendida como negación de que la racionalidad que le es propia, la razón práctica, tenga nada que ver con la razón teórica o científica. Como diría un existencialista: no nos queda más remedio que apechar con nuestra libertad haciéndonos responsables (y hasta corresponsables) de lo que decidimos hacer con conciencia de lo que hacemos. Los valores no se hayan inscritos en el mundo de los hechos o –en palabras de Sartre- "la ontología no puede formular preceptos éticos". Para Hilary Putnam, Moore está en lo cierto al sostener que "bueno" o "correcto" no refieren a relaciones fisicalistas, pero lo que esto muestra no es que no existan la bondad, la corrección, la justificación y la verdad, sino que el naturalismo monista (fisicalismo) es una filosofía inadecuada⁴⁰.

Una meta-ética aséptica, puramente lingüística, como una moral sin reglas o más allá del bien y del mal, romántica o postromántica, serían forzosamente tan ambiguas como peligrosas, tanto si desembocan en el anarquismo como si lo hacen en el fascismo,

³⁸Además, el paradigma científico ha pasado de estar dominado por la física mecánica a estarlo por la biología y la bioingeniería.

³⁹La consideración de la política como ciencia estricta (formal o empírica) resulta cuando menos discutible y hasta ridícula.

⁴⁰*Razón, verdad e historia*, ed. cit., pg. 208.

como por desgracia ha sucedido. El parangón de Sartre con Wittgenstein puede sorprender a alguno, pero Ferrater Mora insiste en ver en ambos "un símbolo de una época angustiada". La ascendencia kantiana del pensamiento de Wittgenstein es innegable. El primer Wittgenstein reproduce en términos de filosofía del lenguaje la gnoseología de Kant: sólo podemos conocer lo que la lógica de nuestra razón nos consiente y lo único que podemos decir depende de la estructura de nuestro lenguaje. Más allá puede que esté "la cosa en sí" (Kant) o "lo místico" (Wittgenstein), pero cuando la razón teórica se abisma más allá del mundo fenoménico y experimental de la ciencia (física) se extravía en contradicciones; análogamente, cuando el lenguaje ensaya traspasar sus límites (lo que puede ser dicho con sentido referencial, o sea, los enunciados científicos) sobreviene el absurdo o el sinsentido. *Lo incognoscible* de Kant es *lo inefable* de Wittgenstein. Ni la metafísica ni la ética resultarían entonces expresables, en este sentido hipercrítico. Wittgenstein dice por ello que "la ética es trascendental"⁴¹, o sea que se halla más allá de cuanto puede ser dicho con sentido. Algunos epígonos de Wittgenstein se precipitaron en decir que más vale callar o que eso inefable coincide con lo irracional. Pero a partir del segundo Wittgenstein menudearon los intentos de ampliar su primitiva concepción del lenguaje y de la lógica y, por tanto, de la racionalidad. La interpretación neopositivista –lógica o terapéutica– del pensamiento de Wittgenstein no es imputable al propio Wittgenstein. Lo que se atisba desde tales interpretaciones restrictivas de la racionalidad (y de la libertad), en medio de las ruinas de la vieja metafísica, es *la desesperanza*. No extrañe que Ferrater Mora admire y ensalce al primer Wittgenstein como "filósofo de la desesperación". Para el austriaco, el pecado capital reside en

⁴¹*Tractatus*, 6.421. Y en 6.422 el autor se opone a cualquier consecuencialismo: "El primer pensamiento que surge cuando se propone una ley ética de la forma 'tu debes', es: ¿y qué si no lo hago? Pero es claro que la ética no se refiere al castigo o al premio en el sentido común de los términos. Así, pues, la cuestión acerca de las *consecuencias* de una acción debe ser irrelevante". El premio y el castigo deben encontrarse en la acción misma.

la razón, en el pensamiento que es el gran perturbador y casi podríamos decir el gran tentador. En el mundo que describe el autor vienés el centro es "lo absurdo sin atenuación". Con él, "el problema mismo se problematiza"⁴². Como sostenía E. Trías, la razón ética es una *razón fronteriza* y, como tal, necesitada del "suplemento simbólico" y del *relato ejemplar*⁴³. A este respecto cabe también una interpretación del juicio ético o de la proposición moral como *propuesta* para el sujeto que se alimenta de los frutos del límite, para "el animal limítrofe"⁴⁴.

Pero, más que celebrar el trabajo de demolición de la razón, o será mejor decir de sus extensiones problemáticas y al margen del paradigma científico duro, tan vigorosamente emprendido por la analítica, especialmente por los filósofos analíticos neopositivistas, conviene preguntarse por las limitaciones de la filosofía analítica misma. Kant nunca descartó a la metafísica del horizonte de la razón humana. Es más, creía que los fundamentos de la ética no podían ser sino postulados metafísicos: la misma libertad del alma humana y la existencia de Dios como fin de fines, síntesis de felicidad y dignidad o idea del soberano bien... Kant le hizo a la metafísica hueco precisamente en el orden de la razón práctica. No hay manera de probar la inmortalidad del alma, pero el presuponerla pudiera no carecer de relevancia moral, es decir, como causa motivadora a la hora de esforzarnos por alcanzar su perfección⁴⁵.

⁴² José Ferrater Mora. "Wittgenstein, A Symbol of Troubled Times", 1953. Parafraseado y citado por Muguerza en op. cit., pg. 60.

⁴³ El ejemplarismo edificante forma parte de una nada despreciable y educativa tradición humanista.

⁴⁴ Eugenio Trías, en la línea del formalismo kantiano, se inclina por el imperativo pindárico: "llega a ser lo que eres", que equivale a "sé fronterizo; aprende a ser fronterizo", entre la animalidad y el endiosamiento.

⁴⁵ Hay quienes desde un materialismo estrecho creen que los postulados kantianos de la razón en su uso práctico-ético (otra cosa es el uso práctico-pragmático) son una concesión tardía de Kant a la ideología de las autoridades prusianas. Lo dudo.

Por supuesto (nunca mejor dicho) la hipótesis de la absoluta autonomía de la voluntad y la conjetura de la existencia de un perfecto orden moral que garantice la justicia final, en sentido teleológico como horizonte infinito, sólo cobran sentido en el contexto de nuestras aspiraciones morales, perpetuamente insatisfechas pero alentadas por el curso efectivo de la historia humana. Es un hecho que hay preguntas metafísicas, ¿de dónde venimos? ¿a dónde vamos?, cuyo sentido no se agota en las provisionales respuestas, pero no podemos resistirnos a pensar que dichas cuestiones pueden ser aclaradas dialécticamente, en el diálogo entre nosotros y con la tradición filosófica. Puede que la semántica del logos metafísico sea en este sentido más erotética que apocrítica⁴⁶, o sea, más un sistema de preguntas que un elenco de respuestas. El "tú debes" kantiano no se vincula sólo a la hipótesis de un fin de fines superior, sino que también expresa el sentimiento de que ha de haber un mañana, esto es, la incapacidad racional o la evidencia de que no es razonable pensar que la injusticia que ha dominado la historia sea definitiva. El Bien supremo se vislumbra así como meta regulativa y horizonte auroral; es *asunto de esperanza*. Kant no confundía la esperanza (*Hoffnung*) de felicidad que alienta en la voluntad humana⁴⁷ con la simple espera (*Erwartung*) o previsión basada en la ciencia y la planificación tecnológica⁴⁸. La razón analítica es una razón sin metafísica, pero además y por desgracia, se presenta como "una razón sin esperanza", como una mueca de desaliento después del fracaso de la ilusión de la razón ilustrada. Cabría culparla por su infidelidad a Kant⁴⁹..., Muguerza entona con su eco un himno a la ensoñación

⁴⁶El término empleado por Muguerza procede de la medicina de Galeno, donde refiere a lo que ayuda al cuerpo a secretar, o sea a responder.

⁴⁷En palabras de Ernst Bloch: "Hoffnung einer besseren Welt", "la esperanza de un mundo mejor".

⁴⁸Laín Entralgo. *La espera y la esperanza*, 2ª ed. Madrid 1958, pgs. 214ss, cit. por Muguerza, *op. cit.*, pg. 62.

⁴⁹Kant no tenía dificultad en grabar y primar el platillo de la "esperanza de futuro", aunque sólo fuese con "ligeras consideraciones", *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, I, c.4.

esperanzada, recordando al maestro Abelardo para insistir en lo irrenunciable de la utopía ética: "La meta es aquella sociedad en la cual el deseo alcance realidad y el éxito no sea menor que su anhelo"⁵⁰.

Aun secularizada, la esperanza le parece a Muguerza seguir siendo "virtud teologal", don divino, y "ningún soplo de gracia parece haberla regalado a la filosofía analítica, mezquinamente recelosa ante su vanidad". Con este análisis crítico del análisis aséptico (meta-moral), árido y prosaico del Análisis y del "giro lingüístico", pretende nuestro filósofo malagueño "avivarle el aliento de una cierta esperanza en la razón"⁵¹. Para Kant, la cuestión de la esperanza es práctica y teórica a un tiempo y refiere a la felicidad, bien como satisfacción de nuestras inclinaciones (regla pragmática de prudencia), bien prescindiendo de ellas. Esta es la ley moral o ley ética, que nos prescribe qué hemos de hacer para merecer la felicidad y se limita a considerar la libertad de un ser racional en general en orden a la distribución de la felicidad según principios⁵², entre los cuales es muy relevante el de *universalizabilidad*. Pero una razón pura que legisla a priori, que prescribe en términos absolutos y se halla por completo libre de motivaciones, y aún de la principal que es la búsqueda de la felicidad, parece tan sobrenatural o antinatural como el leibniciano "reino de la gracia". Sin embargo, es cierto que la felicidad dista de ser el bien completo de la razón, pues la razón *no quiere* disfrutarla sin merecerla⁵³. Esta es la impecable voluntad de la genuina Razón ilustrada, y "nada hay que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad"⁵⁴, como sin duda lo fue la de Javier Muguerza, que en paz descansa o Dios lo tenga en su gloria.

⁵⁰"Terminus est illa civitas, ubi non praevenit rem desiderium nec desiderio minus est praemium", cita tomada de Bloch. La traducción es nuestra.

⁵¹*Op. cit.*, pg. 64.

⁵²*Crítica de la razón pura*, B834.

⁵³*Ibidem*, B841.

⁵⁴Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Cap. I.

REGRESO AL IMPERATIVO DE LA DISIDENCIA DE JAVIER MUGUERZA: UNA REIVINDICACIÓN

Carlos Thiebaut
Universidad Carlos III de Madrid

Resumen

Javier Muguerza formuló el imperativo de la disidencia en el seno de una polémica sobre si hay obligaciones morales para obedecer el derecho y a lo que respondía en negativo. Dicho imperativo se fundamenta en una concepción del individualismo ético que necesita ser diferenciado de otras formas de individualismo político o económico. Pero también se formula a partir una crítica a los programas neokantianos del contractualismo y de la ética discursiva y, consiguientemente, sobre la interpretación de la kantiana de la ley moral y sobre la tensión entre autonomía y universalismo. El artículo se propone reivindicar la intuición del imperativo pero también mostrar los límites de las maneras como Muguerza lo fundamentó y entendió.

Palabras clave:

Muguerza, imperativo de la disidencia, autonomía, universalismo, protesta ética

Abstract

Javier Muguerza's imperative of dissidence was initially formulated in the context of a discussion whether there are moral reasons to obey the law, a question to which he answered in the negative. His imperative of dissidence is grounded in a type of ethical individualism that should be carefully differentiated from political or

economic individualism. But it also builds upon a critique to the Neokantian programs of neocontractualism and discourse ethics and, thus, implies a discussion concerning Kantian moral law and the tension between autonomy and universalism. This article vindicates the moral intuition underlying the imperative of dissidence whilst at the same time disagreeing with the ways in which Muguerza articulated its meaning and grounding.

Keywords:

Muguerza, imperative of dissidence, autonomy, universalism, ethical protest

Como solo de aquellos que cabe llamar propiamente maestros, de Javier Muguerza pudimos aprender su propio camino de aprendizaje. En mi caso eso sucedió, a la distancia escasa de una generación, con la publicación en 1977 de *La razón sin esperanza*. Tres años antes, su temprano –en la cronología hispana--, sobrio y lúcido trabajo de presentación y examen, *La concepción analítica de la filosofía*, acumulaba ya una concepción original y propia de la filosofía en diálogo con esa constelación teórica en cuyos esplendores y miserias nos había introducido. Pero en *La razón sin esperanza* hizo ya explícitos los límites de esa manera de hacer filosofía, la que él mismo había practicado, y se abrió a otras formas de discusión y de replanteamiento de la filosofía moral en un momento en el que también la filosofía analítica hasta entonces practicada se estaba cuestionando y superando a sí misma en la academia anglosajona. Muguerza planteaba una salida de los marcos analíticos del momento –especialmente del giro lingüístico y sus efectos, que ya Rorty, un pensador a quien siempre apreció, había criticado unos años antes— y abrió su reflexión a una reconsideración de lo que pudiéramos pensar que es y debería ser la razón práctica. Ese es el tema filosófico de fondo que late en toda su obra posterior, especialmente en *Desde la perplejidad*, de 1987. Si el primer libro citado contenía una crítica de la razón analítica,

éste segundo, y en sus propios términos, cambiaba ya de tercio y contendría una crítica de la razón dialógica, un paradigma que se había hecho relevante en el transcurso de la década. Si en aquel caso la razón práctica no se satisfacía en su reducción a lenguaje, en este segundo se resistía a su reducción a los procesos de comunicación entendidos, en su apreciación, en términos quizá predominantemente epistémicos. Hacia dónde, hacia qué salidas, apuntaban esas críticas no quedaba explícito en los libros citados, pero cabe sugerir que en una serie de trabajos de la siguiente década se perfiló la que estimo es la contribución más significativa de Javier Muguerza y que se contenía ya ensayada en *Desde la perplejidad*, sobre todo en la imaginaria conversación final del autor con Ignatius M. Lazantzandi, titulada "Perplejidades y obstinaciones"¹, un texto en el que hacía balance de su propio camino y de los nuevos problemas a los que se enfrentaba.

Así, a finales de los años ochenta, en el entrecruce de diversas polémicas y discusiones intelectuales, Javier Muguerza formuló el que denominó "imperativo de la disidencia" que ya aparece en el texto recién referido. El objetivo de estas líneas es revisitar esas formulaciones muguerzianas y tratar de reivindicar su tono y su sentido ético y político, aunque eso signifique alejarnos de algunos de los argumentos de su autor, si bien en una línea que, estimo, no le sería del todo ajena. Esos argumentos obedecían a contextos teóricos epocales –básicamente, los de la fundamentación de los derechos humanos, por una parte, y a las maneras de concebir el punto de vista moral en la tradición kantiana, por otra—cuyas formulaciones filosóficas tal vez no se hayan mantenido inmunes. Y sospecho que las críticas de Muguerza a las teorías neocontractualistas y discursivas pesan distorsionadoramente sobre sus intuiciones filosóficas, esas que siempre perseguimos empecinadamente aún a pesar de lo limitado de nuestros instrumentos conceptuales. Sostendría, no obstante, que esas

¹ J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, F.C.E, 1990, pp. 661-695.

intuiciones perviven más allá de estas ubicaciones históricas y teóricas y que necesitan descubrirse con nueva fuerza.

Al mismo tiempo, aquellas formulaciones tenían carga contextual: tanto por las referencias históricas como por el impulso ético con el que las navega, el imperativo de la disidencia se ubicaba en una interpretación –que cabe resumir como ilustrada y progresiva– de los procesos históricos. Pero cuando muchas de las disidencias y protestas contemporáneas están mutando de signo –y la indagación de las razones por las que ello está siendo así se reviste de urgencia intelectual–, desde una defensa de los derechos humanos y de la democracia hacia un cuestionamiento del carácter universalista e inclusivo que tienen en la tradición ilustrada que Muguerza sostenía, es apremiante subrayar las *razones* de su disidente ético para evitar su confusión con otras protestas que apuntan, en un sentido contrario, hacia una desafección ante esa inclusión igualitaria. Así, el regreso al imperativo de la disidencia que estas líneas defienden a la vez que recupera y matiza el individualismo *ético* muguerziano lo separa nítidamente de las formas neoconservadoras del individualismo *político* y económico.

1. Un punto de arranque: La obediencia al derecho y una primera formulación del imperativo y del individualismo ético

En una de sus primeras formulaciones, el imperativo de la disidencia aparecía ya como un imperativo negativo que 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.²

2 J. Muguerza, “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)”, *Sistema*, 70 (1986), 27-40, p. 37.

La cita proviene de un texto seminal con el que Muguerza interviene en una discusión entre, inicialmente, Felipe González Vicén y Elías Díaz sobre si hubiera razones morales para obedecer al derecho³. La resistencia de Muguerza a concebir que hubiera razones éticas para tal obediencia, y no solo jurídicas o políticas, alineándose con la posición de González Vicén, ubicaba a la ética en una dimensión distinta a esos otros ejercicios de la razón práctica, y específicamente del derecho. Quizá en la línea de los planteamientos kantianos –que en este punto no son así mencionados, Muguerza segregaba los ámbitos jurídicos, según los cuales el derecho regula las relaciones externas entre las personas, de la legislación ética que hace de los deberes el núcleo de su motivación. Como digo, Muguerza no emplea la, por otra parte, problemática diferenciación entre las regulaciones externas y las motivaciones internas a los deberes éticos, pero, quizá también en disputa con el resurgir del neocontractualismo (como el rawlsiano) o sus derivas en las éticas dialógicas, proponía una concepción distinta de las teorías del contrato social que tendrían límites que formulaba como irrebasables. El contraste entre la regulación externa y las motivaciones internas aparece en su planteamiento en forma de *otra* topología, ahora formulada como los límites, superior e inferior, de cualquier teoría del contrato. Si éste pudiera ser pensado como matriz para pensar aquellas obligaciones jurídicas, no puede ser recuperado en una interpretación de los deberes morales, y éstos

3 La polémica, en la que además de los dos autores señalados, intervinieron diversos iusfilósofos españoles, fue relatada por Juan Ramón de Páramo en "Obediencia al derecho: revisión de una polémica", *Isegoría*, 2 (1990) 153-161. Manuel Atienza, participante en la discusión, hizo una cuidada presentación del lugar de Muguerza en ella, y la amplió a la concepción del derecho de nuestro autor en "La filosofía del derecho de Javier Muguerza", *Diálogos con Javier Muguerza: paisajes para una exposición virtual*, (R.R. Aramayo, J.F. Álvarez, F. Maseda, C. Roldán (eds.)), *Isegoría*, CSIC, 2016, págs. 339-365. En este mismo número, Victoria Camps, Sonia Arribas y Eusebio Fernández intervinieron analizando la idea muguerziana de disenso. C. Gómez, en "Desidencia ética y desobediencia civil", en *El deber y la ilusión*, Madrid, Dykinson, 2020, pp. 21-43, ubica la intervención de Muguerza en la polémica y la enmarca en la más amplia cuestión de la desobediencia civil, a la vez que la diferencia de ella. J. de Lucas, en *Decir no. El imperativo de la desobediencia*, Valencia, Tirant lo Blanc, 2020, aunque recoge el impulso muguerziano en su comienzo también desarrolla esa misma diferencia.

limitarían de manera absoluta cualquier resultado pactado que –en la interpretación que estamos dando–regularían solo los comportamientos externos de las personas.

Decía Muguerza:

Volviendo a la teoría del contrato, la 'condición humana' sería su límite ad superius, pues ninguna decisión colectiva, por mayoritaria que fuese, podría legítimamente atender contra ella sin atender contra la Ética; mas la teoría tiene también un límite ad inferius y no menos irrebable, 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.⁴

Esta interpretación topológica (superior/inferior) de los límites del contrato contiene una peculiar asimetría: mientras el límite superior se refiere solo al *contenido* de los acuerdos posibles –la condición humana--, el inferior se refiere, por el contrario, solo a la *perspectiva del agente moral*: el insustituible sujeto que es el único *autorizado* para indicar si aquel límite superior ha sido o no violado. Este contraste entre un contenido y una autoridad podría haber tenido efectos más ambiguos, o al menos diferentes, a los que Muguerza deducía. Podría haber sustentado, por ejemplo, alguna suerte de argumento respecto a las *razones* que un sujeto moral pudiera tener para sostener sus propuestas morales o para considerarse a sí mismo, sencillamente, como sujeto moral. (Como veremos más adelante, esta apelación a las razones del sujeto es

⁴ Muguerza, 1986, op, cit, p. 34

central en la reivindicación del imperativo de la disidencia que aquí quisiera realizar⁵). Pero en el planteamiento de Muguerza –que veremos se desarrollará en una interpretación de la autonomía kantiana basada en la llamada segunda fórmula del imperativo, la del fin en sí—la autoridad del “límite inferior” queda autocontenida como “conciencia individual”, o como se irá formulando, como *individualismo ético*. No puede, en efecto, disputarse que solo los individuos son capaces de actuar moralmente, pero la cuestión crucial es cómo esa su autoridad se constituye en autoridad *moral*.

Quizá lo que la topología que Muguerza sugiere apunta a un lugar diferente: en vez de concebir que la autoridad moral se constituye por el contenido moral de la condición humana, los argumentos sobre este contenido son interpretados por él como un universalismo fruto del consenso, mientras que la conciencia individual es concebida, en contraste, como autonomía. En *Desde la perplejidad* lo formuló de manera tajante: “la autonomía del disenso frente a la universalidad del consenso”⁶. El contenido moral de la condición humana ha de entenderse, entonces, como aquel que se formula desde la autoridad del sujeto, pero ésta no podría articularse desde aquel contenido *si este ha de ser concebido como resultado necesario del consenso o como expresando la idea moral kantiana de la universalidad*. La posición de Muguerza, que formula toda la potencia de la capacidad disensual de las personas frente los regímenes normativos –por ejemplo, sobre aquello que consideran injusto aunque sea legal—pivota, entonces, sobre la insuficiencia de los mecanismos dialógicos, o contractuales, para definir el punto de vista moral o, por decirlo a inversa, sobre la irreductibilidad de la perspectiva moral de las personas, su autoridad moral, a los acuerdos posibles que pudieran realizar para ejercitar su sociabilidad.

⁵ Ese fue mi argumento ya en C. Thiebaut, “El sujeto moral y sus razones” en R.R. Aramayo y J.F. Álvarez, *Disenso e incertidumbre*, ob. cit., pp. 219-248.

⁶ *Desde la perplejidad*, ob. cit., p. 688

Como indicaba antes, en *Desde la perplejidad* se desarrolla toda la crítica de Muguerza a las éticas dialógicas. Nos distraería de nuestro objetivo el dar cuenta de ellas ahora, pero quizá puedan resumirse en una constatación y una sospecha. La constatación es que los acuerdos contractualistas y/o dialógicos pueden resultar, en su facticidad –en su positividad, diría Adorno—contrarios a aquel límite superior que indicábamos. Los acuerdos –los acuerdos jurídicos y los acuerdos políticos-- pueden ser, como suelen serlo en nuestras sociedades, insuficientes, injustos, ejercicios de dominación, etc. La sospecha es que concebir *contrafácticamente* acuerdos ideales – pensemos en la situación original de Rawls o en la situación ideal de diálogo de Habermas—los descarna de las realidades y experiencias de las personas, y son, en términos de Muguerza, diseños trascendentales que, como dice repetidamente en alusión directa a Karl-O Apel, “son el castillo de Irás y No volverás”.

Si bien no creo que quepa discrepar de aquella constatación, y aún conviene abundar en ella, como haremos, no me parece sostenible la sospecha: por limitarme a lo que él mismo trata, el argumento rawlsiano es, a mi entender, una modelización de los juicios --los razonamientos y las argumentaciones-- que podemos hacer los ciudadanos para pensar unas posibles estructuras básicas justas en y desde las injustas sociedades en las que vivimos, y la habermasiana situación ideal de diálogo es, más bien, el sistema de presuposiciones que ponemos en marcha, con tanto éxito como fracaso, en los procesos de comunicación y sin las cuales, estos procesos serían solo ejercicios de formas diversas de violencia. Pero no se trata de abundar en esa discusión ahora –una discusión crucial para entender, por ejemplo, como esas formas filosóficas han sido malentendidas tanto en nuestros ámbitos académicos como en otros. Más bien, se trata de entender aquí cómo la potente perspectiva de la disidencia se formuló en los términos de Muguerza y lo de ella cabe extraer.

Y lo hizo, estimo, con otra peculiar asimetría sobre la que nos llamó la atención y que da paso a su propia concepción de Kant y de la perspectiva moral, según Muguerza lo interpreta. Si me detengo en ello es porque pudiera ser interesante para lo que más adelante llamaré, con Luis Villoro y Javier Muguerza, la vía negativa. En su Tanner Lecture, "La alternativa del disenso (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos"⁷, Muguerza retorna a su sospecha de la insuficiencia de cualquier teoría consensualista de los derechos humanos y sugiere la alternativa de "una fundamentación "negativa" o "disensual" de ellos articulada como *imperativo de la disidencia*:

A diferencia del principio de universalización, desde el que se pretende 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. 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"⁸.

Lo que considero más relevante es lo que la discusión que sigue a la cita aporta respecto a esa peculiar, nueva, asimetría. Muguerza recoge una salida a los límites del universalismo discursivo, la que había presentado Ernst Tugendhat. Tugendhat había formulado

⁷ Apareció inicialmente como J. Muguerza y otros autores, *El fundamento de los derechos humanos*, edición a cargo de G. Peces-Barba, Debate, Madrid, 1989, pp 19-79. El texto fue luego recogido en J. Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, ed. Argés, Madrid, 1998, con una respuesta de E. Garzón y una contrarespuesta de J. Muguerza. Citaré por esta segunda edición.

⁸ Ob. cit., p. 59

diversas críticas a lo que consideraba un sesgo excesivamente cognitivista en la ética dialógica habermasiana y había propuesto que el punto de vista moral se constituía, más bien, como lo que los sujetos consideramos igualmente bueno para todos e infería de ello la idea de respeto recíproco. Muguerza, cuyas reticencias a los modelos consensuales acentúan su carácter epistémico –y no sin acierto, pues, recordemos, como los he interpretado, Rawls modeliza en su teoría la argumentación ciudadana y Habermas sistematiza las presuposiciones comunicativas, rasgos ambos marcadamente epistémicos--, acuerda con esa corrección de Tugendhat, pero, frente a él, subraya la insuficiencia de la perspectiva o supuesto universalista que el autor de *Problemas de la ética* sostendría. Y aquí viene lo interesante, pues, argumenta Muguerza:

A mi modo de ver, la argumentación de Tugendhat se desenvuelve de manera que el imperativo de la disidencia tendría que presuponer el principio de universalización, ya que éste se halla a la raíz de su concepción de la moral del respeto recíproco, válida al mismo tiempo para uno que para todos. Pero quizá tal presuposición sea prescindible (subrayado mío, CT), 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 como la resolución de no tolerar nunca ser tratado, ni tratar consecuentemente a nadie, únicamente como un medio, esto es como un mero instrumento (donde la resolución de "no tolerar ser tratado únicamente como un medio" ostentaría de algún modo un prius (subrayado mío, CT) sobre la consecuente resolución de "no tratar a nadie como un medio", es decir, sería previa a la reciprocidad y no solo al principio de universalización). Aunque, naturalmente, de lo antedicho se desprende que el individualismo ético no equivale a imposible solipsismo ético y ha de admitir de

*buena gana la pregunta acerca de qué pasa con los restantes individuos.*⁹

Lo que considero interesante es la inversión muguerziana desde el mandato en mi conciencia de no tratar a nadie solamente como un medio –original en la segunda formulación kantiana del imperativo categórico—a “no tolerar *ser tratado* únicamente como un medio”, es decir, desde el punto de vista del agente kantiano al punto de vista del posible paciente de tal trato instrumental, desde el tiempo activo de la acción a la forma pasiva de sus efectos sobre mí. Veremos más adelante lo importante de esta diferencia, pues atañe a la interpretación misma de la kantiana ley moral. Pero, en lo que estábamos, pareciera que Muguerza está diciendo –de ahí su idea del *prius*—que *porque* no tolero ser tratado como un medio, tampoco *en consecuencia* –¿por un principio de coherencia, por una regla de argumentación?— habré de tratar a otros como medios. Cabe pensar que quizá haya dos maneras complementarias, no necesariamente antagónicas, de entender ese *prius*: podemos concebirlo, como hace Muguerza, en primera persona, como pacientes o como víctimas, como un ejercicio de resistencia, por ejemplo, a ser dominados o a ser dañados, y podemos concebirlo – y esto es, estimo más sugerente—como el rechazo que cualquiera que atienda percibe y escucha de las víctimas de esos tratos instrumentales, ahora desde su autoridad incuestionable de señalar aquel trato como negativo para ellas. Muguerza acentúa, entiendo, y hasta el punto de hacerla exclusiva, la primera de esas formas de entender el *prius* de la disidencia; pero, por mi parte, sostendría que la formación de la conciencia moral opera tanto así como, necesariamente también, con la segunda manera de entenderlo: precisamente porque atendemos a quien disiente, porque somos interpelados por su discrepancia y su resistencia, podemos pensarnos también en su lugar, cuando sea el caso. O, cuando no podemos ponernos, a riesgo de ser impostores, en su lugar –por

⁹ Ob. cit., p. 68

ejemplo, por diferencias de género, de clase, de cultura—podemos entender y suscribir esa ineliminable demanda moral que formulan. Creo que estas diversas formas de configuración de la conciencia moral —cuando alcanzan a formularse—son parte central de la potencia del imperativo de la disidencia. En cualquier caso, ambas formas de entender ese *prius* que le interesa a Muguerza —y recordemos, por medio del cual pretende diferenciar el *locus* del imperativo de la disidencia en la conciencia moral de sus supuestos o contenidos universalizadores (tanto en la argumentación de Tugendhat como en la anterior formulación de aquel límite superior de la “condición humana”)—centra su foco en quien cabe llamar *víctima, en quien padece injusticia o daño* y se resiste, y por ello protesta contra ellos y disiente, de manera categórica, de cualquier justificación de un orden normativo en el que esas formas de negatividad pudieran ampararse. Cabe pensar que la fuerza de la que se reviste el imperativo de la disidencia muguerziano recoge, en efecto, ese desplazamiento de la mirada desde el punto de vista de un actor —no solo de un actor instrumentalizador, sino incluso de un agente kantiano que dijera “compórtate de tal manera que...”-- al del que sufre y se resiste a los efectos de tales acciones, y precisamente porque su autoridad “pasiva” se convierte en la formulación paradigmática de la ética. Es esta una razón añadida para comprender el individualismo ético muguerziano como un individualismo negativo, como diré.

Tal vez pueda discreparse de esta propuesta de lectura que sugiero, pero quizá empiece a entreverse no sólo cómo operan las formas de la conciencia moral —en primera, en segunda y en tercera persona—, sobre las que regresaré más adelante, sino lo que está contenido en ellas. Por regresar a los planteamientos de Muguerza, quizá convenga detenerse en algo de ello, y atender a su interpretación de Kant y de las diversas fórmulas del imperativo categórico y sobre las que articula su “fundamentación”, si no resulta equívoco en exceso el término, del imperativo del disenso.

2. Hacia el individualismo ético: ¿una relectura de Kant?

La condición de posibilidad para formular ese *prius* de la conciencia individual (que acabo de formular como la autoridad de quien sufre injusticias y se opone a ellas) y considerarla no mero arbitrio o deseo, sino conciencia con alcance *moral* es, en los planteamientos de Muguerza, diferenciarla de una previa consideración de sus contenidos (los contenidos, por ejemplo, de su protesta y disidencia) como un enunciado que ha de ser pensado previamente como universalista. Frente a la idea de que la conciencia moral de las personas lo es porque deduce o especifica en un caso un previo contenido universal que, por serlo, sería moral, Muguerza nos está proponiendo, al contrario, que los contenidos universalizables serían una *consecuencia* de aquel previo, o más básico, rechazo de quien padece, decíamos, una injusticia o un daño. Ciertamente, y como señala en otros lugares, y con un sesgo sartreano, quien elige (o en nuestro caso disiente) lo hace para y por la humanidad entera¹⁰, y Muguerza se esforzará, en su respuesta a Garzón Valdés, por mostrar la continuidad entre ese fundamento básico de la autonomía, o el *prius* de la persona dañada, con esta dimensión universalista. Y, ciertamente, y si acentuamos la vía negativa en la que, como veremos, Muguerza mismo se sitúa, podríamos concordar con él que el “¡Nunca jamás!” que se expresa en los rechazos categóricos de la violencia, de la desposesión o del daño, y que formula ante todo quien los padece, pero también quien puede acompañarle (las dos versiones del *prius* que comentábamos hace un momento), contiene no solo un compromiso temporal –jamás— sino también un compromiso universal –a nadie—y aún cosmopolita –en ningún lugar--.¹¹ No es una exclamación ni un compromiso sólo referido al momento, al lugar y a la persona que padece, en ese

¹⁰ J. Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., p. 74

¹¹ Roberto Rodríguez Aramayo ha subrayado este componente kantianamente cosmopolita y utópico en “La sinrazón de la esperanza: el imperativo de la disidencia como fundamentación de una moral utópica”, en *Disenso e incertidumbre*, cit, pp. 41-71.

caso, injusticia; su alcance es, moralmente hablando, postulativamente, irrestricto.

Tal vez esa tensión muguerziana entre universalismo y autonomía, el meollo mismo –entiendo– de su posición que se expresa tanto en su topografía de los límites que antes comentamos como en su propuesta del *prius* que acabamos de glosar, pueda entenderse mejor acudiendo directamente a su interpretación de las fórmulas del imperativo categórico de Kant. En efecto, Muguerza hará pivotar sobre la interpretación de la llamada segunda fórmula del imperativo que impone el tratamiento de toda persona como un fin en sí misma y a todos como miembros de un reino de los fines, una consideración que lee desde lo que ya aparece como individualismo ético. Así, en “La alternativa del disenso” Muguerza vincula el imperativo de la disidencia con la llamada segunda fórmula del imperativo categórico kantiano, o del Reino de los fines. Y si tiende a contraponer esa fórmula a la primera que encarnaría el componente universalista de toda ética, se verá también llevado a reinterpretar, de manera interesante, si puede decirse así, ese universalismo desde la concepción del sujeto moral concreto, de las personas “con manos”, en la que se fija su individualismo ético. Muguerza no puede, por su concepción también kantiana de la ética, olvidar el universalismo (por ejemplo en los términos negativos en los que lo hemos glosado), pero, en primer lugar, y como apuntaba, criticará el entenderlo como una regla o una norma abstracta (quizá sobre todo cognitiva o epistémica) *anterior a la decisión moral* para derivar comportamientos morales y tendrá, en segundo lugar, que reinterpretar esa dimensión universal desde su propia posición individualista.

En su conversación con Ernesto Garzón Valdés, quien subrayaba el componente siempre universalista de la ética kantiana, Muguerza dice

Comencemos por la tensión entre universidad y autonomía, que alguna vez he resumido haciendo ver que es la tensión que, por lo menos desde Kant, parece registrarse entre la aspiración de la ética a legislar para todo hombre –en eso estriba la "pretensión de universalidad" de las leyes morales– y la aspiración de cada hombre a constituirse en un legislador, que es otra forma de referirnos a su "exigencia de autonomía" en tanto sujeto moral¹².

En la discusión subsiguiente con Garzón Valdés, Muguerza reconoce el nexo estructural entre el principio de universalización y la idea de autonomía en la filosofía moral kantiana, pero eleva la apuesta al cuestionarlo –con Kant, pero más allá de él-- en un punto central, la concepción misma del sujeto moral: no es el sujeto nouménico el que puede concebirse como sujeto moral, sino el sujeto concreto que es cada persona. Y de la misma manera que concebía, como vimos, las derivas trascendentales de la ética discursiva como atolladeros teóricos para pensar la razón práctica, el riesgo a evitar aquí es, para Muguerza, errar en quién es el sujeto que, para él, será cada uno de nosotros. Pero lo interesante, estimo, es que incluso partiendo de éste, el lugar del *prius*, el argumento final que cabe derivar del individualismo ético recupera, y no puede no hacerlo, una dimensión discursiva, dialógica y, por ende, potencialmente universalista. Atendamos a este recorrido con una cita, quizá algo extensa:

Lo que verdaderamente se contraponía 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. (...) [E]se único sujeto que antes llamé "individuo de carne y hueso" no se agota, precisamente en tanto sujeto moral, en sus manifestaciones empíricas, pues los hombres aspiran en nombre de la ética a ser considerados como libres e iguales, y en consecuencia como dignos (...) De este modo, el

¹² *Ética, Disenso y Derechos humanos*, cit., p. 118

asunto se traslada del Hombre con mayúscula (...) a los hombres en plural y con minúscula. (Subrayado mío, CT). Es decir, a las manos de los individuos que protagonizan la ética de acuerdo con el individualismo ético. Aun si lastrada todavía bajo el peso de un agobiante trascendentalismo, o cuando menos, de un vergonzante cuasi-trascendentalismo, la ética comunicativa o discursiva contemporánea no ha tenido otro remedio que tomar nota de aquel desplazamiento a la hora de abordar por su cuenta el problema de la conciliación entre universalidad y autonomía que Kant dejó irresuelto. Y en esa dirección apunta, a mi entender, la oportuna reformulación discursiva del principio de universalización en los términos de Habermas-McCarthy: "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"¹³

Pudiera parecer que es paradójico, por una parte, criticar las presuposiciones trascendentales de las éticas discursivas y acabar, por otra, suscribiendo el horizonte universalista que no puede ni eliminarse de ellas ni de cualquier perspectiva que quepa llamar moral, al menos en la tradición kantiana en la que Muguerza se ubica. Cabe pensar que, para poder sostener la dimensión moral, o para poder dar cuenta de ella, lo que se ha alcanzado es sostener el vínculo entre universalismo y autonomía pero desde el polo de ésta, entendida como el conjunto de ejercicios morales, por así decirlo, de las personas individuales, concretas. El contraste entre Muguerza y sus críticos –en el caso de los textos que comentamos, Ernesto Garzón Valdés—no es, pues, radical y cabe entender la conversación como el despliegue, con diversidad de acentos y terminologías, de un camino de formulaciones que acaban acordando más que discordando. Pero aún así, no conviene, por respeto a Muguerza, minimizar las diferencias entre esas dos maneras de entender el

¹³ *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., pp, 122s.

lugar del principio de universalización. En ellas se formula lo más significativo del individualismo negativo, ético, de Muguerza. En "Perplejidades y obstinaciones", el texto de una conversación imaginaria con alguna suerte de alter ego suyo, Ignatius M. Zalantzamendi, como una conversación con ese otro que siempre va nosotros, Muguerza une sus sospechas contra el principio de universalización con la resistencia del individualismo ético, en la misma línea de lo que llamaba antes la forma topológica del *prius*:

Ninguna decisión colectiva podría atentar contra la ética. La versión del imperativo categórico de Kant realmente relevante a este respecto no es ya el principio de universalización, sino esa otra versión del mismo –en mi opinión bastante menos "formal" que la anterior (Agnes Heller la califica lisa y llanamente de "material")—que prescribe "Obra de modo tal que tomes a la humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro siempre al mismo tiempo como un fin y no solamente como un medio". A través de la historia, los seres humanos han sido tratados con harta y dolorosa frecuencia únicamente como medios, esto es, se han visto instrumentalizados al servicio de los fines políticos, económicos, sexuales, etc., de otros seres humanos, y lo que nuestro imperativo nos advierte es que ningún ser humano debe ser reducido jamás a la condición de un mero instrumento. (...)

No alcanzo a ver el cómo ni el porqué de una reformulación semejante [de reformular este segundo imperativo en términos discursivos]. Alguna vez he señalado que Kant se habría mostrado sorprendido si se le hubiera dicho que la dignidad humana –que es lo que en tal imperativo se halla en juego—necesita ser sometida a referéndum o a cualquier otro género de consulta popular. A llegar a este punto, no

*cabe remitirse ya a otra instancia que la de la conciencia individual.*¹⁴

Pero es que, quizá, el problema no es el conflicto, o la contraposición, entre universalismo y autonomía, y menos entendida como si lo fuera entre diversos imperativos en Kant. Rawls, como cabe argumentar que no puede no hacerse, ha propuesto una lectura de las distintas fórmulas del imperativo categórico como expresiones de *un mismo imperativo, una misma ley moral*¹⁵. Sugiere que los entendamos como las distintas *perspectivas* en las que expresamos la única ley moral; son las diversas perspectivas subjetivas que reflejan un mismo contenido práctico. En la primera fórmula –la del universalismo–, que como las otras no puede ser considerada como si fuera meramente formal, Kant nos ve como si “nosotros mismos estuviéramos sujetos a demandas morales, y quisiéramos ponderar si es permisible actuar de acuerdo con nuestra máxima”. En contraste, la segunda fórmula –la que le interesa a Muguerza– se dirige a que “nos veamos y veamos a otras personas en tanto afectados por la acción que nos hemos propuesto”, un rasgo éste que recuperé en mi interpretación del *prius* muguerziano. En la tercera fórmula, o la de la autonomía, volvemos al punto de vista del agente, pero ahora no como si le viéramos sujeto a demandas y requerimientos morales, “sino como a alguien que estuviera, por así decirlo, legislando una ley universal”. Como he indicado, se trata de leer las distintas fórmulas kantianas como expresiones de una misma ley moral para cuya comprensión y para cuyo enraizamiento en nuestras motivaciones es conveniente un proceso de aprendizaje reflexivo: primero vernos como actores, luego vernos como pacientes, por último vernos como legisladores. Vistas así, no es tanto que las fórmulas sean diferentes, que lo son, sino que al aplicar una perspectiva múltiple

¹⁴ Ob. cit., pp. 681 s.

¹⁵ John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, (ed. B. Herman), Harvard U. Press, 2000, pp. 181 y 183 para las citas que extraigo a continuación. No me detengo en otros aspectos de su imprescindible tratamiento.

comprendemos todo lo que está implicado en la idea misma de una ley moral categórica. Hay algo de esa ley que no puede dejar de concebirnos como radicalmente autónomos, pero al mismo tiempo como sujetos a tales formulaciones, y también como aquello que afectaría irrestrictamente a todos.

Quizá, como venía comentando, y a diferencia de la interpretación que nos ofrece Rawls, Muguerza resalta las diferencias, literalmente obvias, entre las tres fórmulas más que nada para resaltar la idea distinta de la *insustituibilidad del sujeto moral en términos de su irreductible individualidad*; es decir, quizá conciba más la *autonomía* del sujeto no tanto como *autolesgilador en el reino de los fines*, aunque no lo niegue, cuanto como la dimensión normativa que caracteriza a *ese irreductible e insustituible individuo*. Y si esa es la estrategia teórica de Muguerza, es decir, si su discusión con las éticas dialógicas tiene como objetivo y resultado esa llamada de atención a la insustituibilidad de todos, podríamos seguirle en la corrección que propone, si es que procediera; o, más precisamente, cabe recuperar el carácter negativo de la disidencia que anida, cuando consigue hacerlo, en los rechazos de las injusticias, las desposesiones, los daños que los sujetos expresan.

3. La vía negativa. De los movimientos de protesta al ideal inclusivo de la democracia.

Esa es una propuesta mayor. Se trata de pensar una vía negativa para comprender la fuerza moral contrafáctica de aquel “¡Nunca Jamás!” al que antes me refería, una fuerza que tiene, como indicaba, carácter irrestricto y cosmopolita, y que se formula en la perspectiva en primera persona de quien sufre y rechaza injusticias y también en la perspectiva en tercera persona de los que se sienten concernidos por esos daños. Como he argumentado en otro lugar, esa vía negativa es una interpretación tanto de los procesos históricos, entre ellos los de la generación de los derechos, como una comprensión –a la que llama la atención Muguerza– de la

formación y el ejercicio de la conciencia moral en las perspectivas agenciales que acabo de indicar.¹⁶

En uno de sus últimos textos, Muguerza formula así su preferencia por la vía negativa:

Por lo que a mí concierne, declararí­a mi preferencia por la "vía negativa" –propuesta conjunta, pero independientemente, por esos dos grandes filósofos lationamericanos que son Luis Villoro y Ernesto Garzón Valdés—consistente en luchar por ideales como la paz, la justicia o la democracia "jugando a la contra", es decir, oponiéndonos a las guerras, tratando de erradicar las injusticias y rebelándonos contra las tiranías. Pero si por ventura se instaurasen un día en nuestro mundo una paz, una justicia y una democracia ampliamente extendidas y medianamente estables, nada habría a pesar de ello capaz de conjurar los retrocesos, el retorno de la humanidad a la barbarie y su despeño en la disutopía (sic).¹⁷

En diversos lugares Muguerza atendió a esta vía negativa como "fenomenología histórica de la lucha política por la conquista de los derechos humanos (...) [que] parece haber tenido algo que ver con el disenso de individuos o grupos de individuos respecto de un consenso antecedente –de ordinario plasmado en la legislación vigente—que les negaba de un modo u otro su pretendida condición de sujetos de tales derechos"¹⁸. Tras referirse a algunas de esas luchas históricas que, en el presente se presentan en movimientos

¹⁶ C. Thiebaut, "Vía negativa (daño e injusticia). *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 20, pp. 215- 228.

¹⁷ J. Muguerza, "La vigencia del pensamiento utópico", en *Valores e historia en la Europa del Siglo XXI* (Plaza y Valdés, Madrid, 2006, pp. 350-351), p. 351, cita recogida también por R.R. Aramayo, a quien agradezco la referencia, en "La sinrazón de la esperanza" en *Disenso e incertidumbre*, cit., p. 71.

¹⁸ *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., p. 60.

sociales como el pacifismo, el ecologismo y el feminismo, Muguerza señala que quiere evitar que la propuesta que defiende del imperativo de la disidencia pueda ser acusada de “falacia” genética, de corte historicista o sociologista, y procede, por ello, a la argumentación filosófica que hemos presentado en los apartados anteriores de este trabajo.

Pero la vía negativa no tiene por qué renunciar a mostrar su fuerza en la reconstrucción de los procesos históricos. No lo hizo Judith Shklar, quizá la mejor abanderada de esta comprensión, ni lo hizo tampoco Barrington Moore, a quien Muguerza cita, y cuyas intuiciones, compañeras de las de Shklar, van en el camino de mostrar que muchas de las intuiciones y formulaciones de lo que consideramos justo nacen de la prioridad experiencial e histórica de la injusticia misma.¹⁹ Y quizá no quepa abandonar esa reconstrucción porque con ella, como cabe argumentar que hizo la teoría crítica frankfurtiana, se reconstruyen también los conceptos –entre ellos los de derechos humanos– con los que las resistencias a las injusticias se han ido formulando y precisando en la historia. Pero no solo eso: Shklar mostró significativamente que aquella relevante alteración del punto de vista moral que atiende a las perspectivas de las víctimas y a las que antes aludía en la formulación negativa del imperativo de la disidencia y en la interpretación rawlsiana de la segunda fórmula del imperativo categórico, aparece históricamente –en su análisis, en Montaigne y en Montesquieu– y, por lo tanto, es la adquisición histórica de lo que luego, por ejemplo, encontramos en la moral ilustrada kantiana. No se trata, por lo tanto, de hacer valer los argumentos y las razones, difícilmente negables a no ser que se abandone la filosofía misma, de la ética frente a su carácter histórico –pues la acción siempre es en el presente y requiere las decisiones en el presente-- sino de

¹⁹ Muguerza acude a Barrington Moore en *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., p. 81. Para ulteriores referencias a Shklar y a la vía negativa tal como aquí se recoge, cfr. mi trabajo citado en la anterior nota 16 que arranca del libro de Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, FCE, México, 2007.

mostrar que los procesos históricos, como los de protesta que señala Muguerza, son el lugar y la forma de construcción de conceptos normativos de los que la humanidad no dispondría si no hubieran tenido lugar o si, como Muguerza mismo advertía, pudieran olvidarse haciéndonos sucumbir en las distopías que tanto abundan en la cultura popular del presente. Por eso, la reivindicación de esos movimientos de protesta y resistencia en la segunda mitad del siglo pasado y en lo que llevamos de este no es solo la de acudir a ellos como *ejemplos* de un imperativo de la disidencia, que alguna forma –ahora, de nuevo– erradamente trascendentalizante de filosofía pudiera concebir como un rasgo inherente a la condición humana sino de mostrar que en ellos se crea, se realiza y se modifica ese mismo imperativo.²⁰ Precisamente por su carácter intramundano –o “sublunar” como en algún momento lo refiere Muguerza en alusión a esa forma de denominar lo humano del pensamiento clásico—la razón práctica opera siempre, entre fracasos y resistencias, en el terreno de las experiencias históricas y sociales de los seres humanos. Y por eso mismo, la razón práctica, como cualquier forma de razón, es falible; la ética no es inmortal.

Pero el centro de la forma en la que Muguerza practica la vía negativa es el individualismo ético que hemos analizado en los apartados anteriores. Son los individuos, o los grupos de individuos quienes han ejercido en la historia sus disidencias y resistencias, como repite con frecuencia. Ese individualismo ético no es solipsismo, insistía, e incluso afirmaba que dado que incorpora una dimensión irrestricta, no se trataría de “*disentir por otros*, sino de *disentir con otros*”²¹:

Por más que el disidente sea siempre un individuo, su disenso requiere inexcusablemente de la compañía de otros

²⁰ El punto crucial es cómo se articula. Los términos relevantes son, en términos políticos y jurídicos, las formas que adoptan y que configuran y materializan el punto de vista moral en los derechos de protesta y de desobediencia civil. Cfr. las obras de C. Gomez y J. de Lucas citadas en n. 3.

²¹ *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., p. 143.

*individuos, incluidos en dicha compañía tanto aquellos individuos a los que el disidente decida asociar su actividad cuanto, y no menos, aquellos otros contra los cuales decida ejercitarla.*²²

Ya hemos mencionado algunos motivos para no olvidar esta referencia al individuo que disiente: el carácter insustituible de su protesta ante la injusticia. Igualmente cabe pensar que ese carácter tiene también el rostro complementario de hacer responsable a cualquiera que pudiera cometerla y, por complejas que sean las atribuciones de responsabilidad en procesos estructurales de injusticia, desposesión, explotación o violencia, es oportuno estar atentos a que el carácter estructural de tales procesos no se conviertan en excusas de las acciones posibles de las personas que hubieran podido realizar para evitar dichas injusticias, pues somos responsables de nuestras omisiones y de nuestras desatenciones, por no decir de nuestras complicidades. Pero, como muestran esos mismos casos, muchas veces borrosos por la complejidad de la atribución de intencionalidad a los actos de las personas en estructuras de acción colectiva, el individualismo puede toparse con serios límites. Ciertamente, el individualismo ético muguerziano, como insiste en varios lugares, no es ni individualismo económico o individualismo metodológico –por ejemplo, al concebir la acción colectiva como agregaciones de preferencias--, ni tampoco es un individualismo político que desconoce los efectos y las responsabilidades de la acción individual en el ámbito de lo público. Estas formas de individualismo son hoy dominantes en nuestra cultura, y más desde el momento en que se convirtieron en el modelo neo-liberal dominante en nuestras sociedades. Por eso, entonces, es crucial precisar cómo ese individualismo ético pueda ser el punto de vista relevante para pensar el orden de lo común y la oposición a estas formas hegemónicas de individualismo.

²² *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., p. 144.

Muguerza concluye su diálogo con Ernesto Garzón Valdés formulando las dimensiones de este individualismo recogiendo las ideas de su maestro, José Luis López Aranguren, sobre la dimensión *transpersonal* de la ética:

A mi modo de ver, sería por estas o parecidas vías como la ética ha de recuperar la universalidad, una universalidad, por así decirlo, de facto y no solo de iure (...) A diferencia de lo que suele hoy conocerse como "neoindividualismo" (que es una "ética del individuo puro y duro", además de egoísta, rapaz e insolidario, sobre la cual no cabe cimentar ética alguna "transpersonal" (...)), el individualismo ético bien entendido no opone obstáculo al acceso desde la autonomía a la universalidad a través del reconocimiento mutuo de los individuos y la solidaridad entre ellos. Pero, a diferencia del tratamiento que acostumbra a dispensarle la ética comunicativa o discursiva, la universalidad no sería ahora un presupuesto, algo en definitiva resultante de una previa idealización de la realidad, sino algo por alcanzar que, si se alcanza, vendría a constituir el resultado de la realización de un ideal.²³

No creo que acierte Muguerza con la caracterización que hace del lugar los presupuestos normativos –las pretensiones de validez, por ser exactos—en las éticas comunicativas, como tampoco, estimo, acertaba en la que realizaba en *Desde la perplejidad*. Pero no es ése mi objetivo ahora, sino tratar de recuperar su imperativo de la disidencia incluso discrepando de su propia interpretación del individualismo ético o, mejor, de lo que él entendía que contenía de ese individualismo de rechazo a las interpretaciones discursivas de la vida moral.

Y es que el individualismo ético tiene un problema si se desentiende de la conformación social de la conciencia moral individual misma,

²³ *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., p. 150.

es decir, de su conformación política. Los individuos disienten, cuando consiguen hacerlo, en estructuras de redes, en formas colectivas y solidarias de apoyo y de resistencia. Por lo que sabemos de los movimientos de resistencia mismos –por ejemplo, en la lucha por los derechos civiles—las personas que disintieron (y el ejemplo paradigmático es Rosa Parks) lo hicieron en estructuras que tanto configuraban su propia posición moral y política como la posibilitaban.²⁴ No se trata, entiendo, ni de perder el foco en el individuo que padece –el individualismo negativo que mencioné anteriormente—ni de disolver, “genéticamente” los imperativos morales de las conciencias de las personas, sino de mostrar que el individualismo ético, por serlo y para serlo, tiene que asumir, dentro de sí mismo, los componentes públicos de la propia conciencia. No sólo nos hacemos *con otros*, sino que nos hacemos –y es nuestra responsabilidad saber y poderlo hacer—*de otros* y sin los cuales sencillamente no seríamos.

Que no estoy disolviendo “genéticamente” los fueros de la ética se hace más claro y agudo cuando, como ahora, los tiempos de la revuelta han mutando de signo, como indicaba al comienzo.²⁵ Las disidencias contemporáneas, muchas veces pertrechadas también de individualismos –el de la libertad, el de la conciencia de los propios intereses—lo son ahora contra los órdenes políticos democráticos en los que frágilmente se anidan los ideales de libertades iguales, de inclusión y de solidaridad que tienen en su centro a los derechos humanos. Pero, entonces, el carácter *político* del individualismo ético que venía indicando pasa al centro del escenario. Como indiqué al comienzo, el individuo ético muguerziano se ve apremiado a expresar, y a expresar públicamente, con otros y ante otros, *las razones de su disidencia*, por ejemplo, pero ante todo, ante la devaluación de esos mismos

²⁴ Estoy haciendo alusión a multitud de análisis en este sentido, pero sobre todo a la reconstrucción de esta conciencia de resistencia en José Medina, *The Epistemology of Resistance*, Oxford University Press, 2012

²⁵ Aludo al análisis descriptivo, pero militantemente lúcido, de Donatella Di Cesare, *El tiempo de la revuelta*, Madrid, Siglo XXI, 202.

ideales de inclusión, de igual libertad y de solidaridad. Y lo que está en jaque son precisamente estos ideales, no el *locus*, la conciencia, desde los que se formulan y desde los que se expresan. Y pensar las razones de esta disidencia –una disidencia ética y política contra las disidencias que ocupan los espectáculos y los escenarios de las políticas mundiales—reclama, estimo, poner en el centro mismo de la conversación su condición de posibilidad, el único terreno en el que pueden formularse: el terreno de la democracia; las razones de la disidencia requieren basarse y ejercitarse en una concepción anti-elitista de una democracia participativa y deliberativa²⁶. Las razones de la disidencia ética, pero también política, de los individuos son *ese mismo* terreno. Quizá como nunca antes, al menos en la historia inmediata, la posibilidad de la ética está apremiantemente ligada a la forma política de nuestra convivencia. Los disidentes éticos muguerzianos tendremos, como tenemos, que disentir no solo de las injusticias que los órdenes económicos, políticos, siguen perpetuando sino también, quizá de manera urgente, de las disidencias --que por honestidad teórica y cívica no podríamos descalificar como *pseudo*-disidencias, por mucho que nos irriten— que se presentan en las nuevas guerras culturales y políticas en las que se dirime el futuro inmediato de la igualdad y de la inclusión democráticas. Y, por ello, quizá también tengamos que discrepar de Muguerza mismo en uno de sus empecinamientos, que las citas que he traído han reiterado, a saber, su desconfianza ante los procesos discursivos en los que no sólo se dirime la posibilidad política de la convivencia de los diferentes sino también la ética personal e interpersonal a las que acude siguiendo a su maestro Aranguren.

²⁶ Esta concepción de la democracia es la que sostiene Cristina Lafont, *Democracia sin atajos*, Madrid, Trotta, 2021.

LA POLÉMICA ENTRE JAVIER MUGUERZA Y ERNESTO GARZÓN VALDÉS EN TORNO AL COTO VEDADO Y LA ALTERNATIVA DEL DISENSO. Y UNA PROPUESTA DE LECTURA DE LA DISIDENCIA EN CLAVE INTERCULTURAL

Vicente de Jesús Fernández Mora
Área de Filosofía de la Universidad de Huelva.
Glorieta de los Forjadores, 8, 3ª, 21006, Huelva.
Teléfono: 641 27 28 15
vicente.fernandez@ddi.uhu.es

RESUMEN

Este texto discute brevemente algunos de los conceptos centrales de la ética de Javier Muguerza, para centrarse en la corta pero interesante polémica sostenida con Ernesto Garzón Valdés, y pensar desde la tensión entre el coto vedado del autor argentino y la alternativa del disenso de Muguerza, o entre autonomía y universalidad, como una productiva fuente de sugerencias teórica para la reconstrucción verdaderamente universal de los derechos humanos desde el diálogo intercultural.

PALABRAS CLAVE

Derechos humanos, coto vedado, disidencia, imperativos kantianos, autonomía, universalidad, interculturalidad

ABSTRACT

This text briefly discusses some of the central concepts of Javier Muguerza's ethics, in order to focus on the short but interesting polemic with Ernesto Garzón Valdés, and to think of the tension between the Argentinean author's *coto vedado* and Muguerza's alternative of dissent, or between autonomy and universality, as a

productive source of theoretical suggestions for the truly universal reconstruction of human rights from intercultural dialogue.

KEYWORDS

Human rights, coto vedado, dissent, Kantian imperatives, autonomy, universality, interculturality, interculturality

La disidencia frente a las nuevas teorías del consenso

Ética, disenso y derechos humanos es un volumen editado en 1998 que recoge tres textos previamente publicados: "La alternativa del disenso (en torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)", de Javier Muguerza, que es la *Tanner Lecture* sostenida por el autor en Madrid en abril de 1988 y luego publicada por Gregorio Peces Barba en el libro colectivo *El fundamento de los derechos humanos*, de 1989. Le sigue la réplica "Acerca del disenso. (La propuesta de Javier Muguerza)", de Ernesto Garzón Valdés, recogida previamente en el libro del autor *Derecho, Ética, Política*, de 1993. Por último, del mismo Muguerza, "Primado de la autonomía. (¿Quiénes trazan las lides del 'coto vedado'?), anteriormente publicado en *El individuo y la historia (antinomias de la herencia moderna)*, compilación a cargo de Roberto Rodríguez Aramayo, Javier Muguerza y Antonio Valdecantos, de 1995. Estos tres textos sintetizan en su brevedad y densidad una de las polémicas más afortunadas y productivas en la ya de por sí proficua obra del autor malagueño, y que, como toda buena lid desplegada en los tonos amistosos de colegas que mutuamente se admiran y respetan, no por ello renuncia al dardo argumentativo que trata de desarbolar el núcleo de la tesis contraria. No son muchas las desavenencias en este debate, y menos en lo tocante a las profundas convicciones éticas de ambos autores en cuanto a los contenidos y movimientos extensivos del conjunto de exigencias morales positivizadas en normas de lo que llamamos los Derechos Humanos fundamentales. Las divergencias más bien se sitúan en las

vías sostenidas para la fundamentación de ambos aspectos, y en el eco de referencias o tradiciones ético políticas que las soportan y explican, un cierto libertarismo del lado muguerciano (2000b) y un liberalismo "sensato" (2003: 59) o liberalismo "coherente" (2000: 9), por parte de Garzón-Valdés. Como este último reconoce en la respuesta arriba citada a Muguerza, para seguir los presupuestos sobre los que se sostiene la conversación hay que remontarse a otro debate de largo recorrido abierto por la polémica tesis del profesor Gonzalez Vicén en su famoso texto de 1979 sobre la obediencia al derecho, que suscitó una enjundiosa discusión a la que se sumó una amplia nómina de lo más excelso por aquel entonces del gremio nacional de la Filosofía moral y Filosofía del Derecho. En la apretada y sustanciosa síntesis que del asunto expone Juan Ramón de Páramo, se nos dice que el problema básico del debate recaía sobre el análisis crítico de la vinculatoriedad jurídica, sobre las razones que, de existir, ofrecen las normas jurídicas para justificar acciones o decisiones. Aunque más bien, habría que puntualizar, la piedra de escándalo que convocó no pocos desacuerdos y réplicas fue la cuestión de si la obligación legal propia de la norma jurídica podía ser fundamentada por un imperativo ético que justificara también su obediencia desde el ámbito de la ética, esto es, "si existe una obligación moral de obedecer al Derecho" (de Páramo, 1990: 153). El profesor Vicén se reafirmaba en su tesis negativa con contundencia algunos años después, y no vacilaba en admitir que ninguna de las críticas recibidas le movía de su profunda convicción de que "no hay fundamento ético absoluto para la obediencia al Derecho, y sí, en cambio, para su desobediencia", aclarando que se trataba de negar la obligatoriedad moral absoluta, "el fundamento ético que de por sí sea vinculante para toda persona con un uso normal de razón" (Atienza, Manero, 1986: 320). Frente a la tesis idealista y consensualista, sostenida entre otros por Elías Díaz, según la cual el Derecho es el resultado del acuerdo voluntario de criterios éticos individuales expresado en categorías formales y en instituciones jurídicas como la soberanía popular o los consensos mayoritarios, la postura de Vicén, desde posiciones declaradamente

marxistas, y a la que en principio se adhiere Muguerza, ve en el Derecho un dispositivo técnico de dominación de clase,

un orden coactivo –en palabras del propio Muguerza- 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 sobre otra u otras clases y sus intereses (2002: 285).

Esto no significa que Muguerza no pueda aceptar, problematizándolas, otras acepciones del Derecho más allá de una excesivamente restringida versión vulgomarxista del mismo como solo instrumento ideológico de dominación de clase. Muguerza pues estaría de acuerdo con la idea de que a su vez que el Derecho cumpla, sin extinguirse aquella, otras funciones en la configuración del orden social y otras posiciones complejas en sus problemáticas relaciones con la Ética, relaciones estas que salvarían la brecha de desvinculación entre Ética y Derecho en que colocaría a ambos la versión de Vicén. El propio Muguerza aclara precisamente su convicción al respecto, como punto de partida para una amplia elaboración crítica de estas relaciones, pues afirma categóricamente, “que no exista ningún campo de coincidencia entre el Derecho y la Ética es, en verdad, inaceptable para quien no sea un positivista” (288: 20).

Son las propuestas neocontractualistas y consensualistas, habermasiana o rawlsiana, como se sabe, las teorías contemporáneas que con mayor rigor y sofisticación se han dado a la tarea de reconducir ese vínculo ético jurídico, o en términos amplios, fundamentar por la vía del consenso o del contrato la legitimidad de los sistemas políticos. Dicen Cohen y Arato del modelo de Habermas que “como principio de legitimidad, la ética del discurso puede resolver la aparente separación entre legalidad y moralidad al revelar la ética política que subyace a la ley” (en Torres,

Galván, Guerrero, 2016: 49). Se trata de éticas posconvencionales que separan normas (morales y jurídicas) de principios, dejando el contenido sustantivo o material de las normas a la libre elección de los ciudadanos y ocupándose de los principios que ética y filosóficamente justifican las normas (Cortina, 1986: 185). Y esto partiendo del formalismo kantiano, por lo que los principios no se conocen intuitivamente, sino que se dilucidan racionalmente. Y más aún, el contractualismo de Rawls y Habermas renuncian en definitiva al trascendentalismo metafísico kantiano -todavía presente en Apel- para dirimirse en una exclusiva práctica de razón (o razonabilidad) inmanente y procedimentalista. Desde aquí, pudiéramos entonces proponer dos polos de incompatibilidad teórica. De una lado, la vía viceniana de desvinculación radical ético-política, de inspiración marxista, en tanto la obligatoriedad ética solo responde a la autonomía de la conciencia que se da a sí misma normas morales, "la obligatoriedad ética, en sus palabras, no se encuentra en las órdenes sociales, sino sólo en la autonomía de la individualidad moral, es decir, en los imperativos de la conciencia" (en Páramo, 1990: 54) y por tanto toda normatividad heterónoma institucional de orden práctico, Derecho y Estado, es coactiva e inasumible por la libre conciencia individual. De otro lado, la refundación neocontractualista y discursiva de este vínculo, que se nos ofrecería como "un referente teórico válido en los procesos de legitimidad democrática y de los derechos fundamentales" (Torres, Galván, Guerrero, 2016: 50), pero ya no desde el solipsismo metódico de la razón monológica de la tradición de la filosofía de la conciencia sino desde la versión del formalismo kantiano de una razón intersubjetiva, dialógica y comunicativa.

Esta tensión entre las nociones coactivistas del Derecho frente a las consensualistas, no queda para Muguerza sin embargo resuelta en favor del segundo de los términos, sino que, a partir de trazar una amplia y minuciosa crítica de los modelos de contrato social clásicos y contemporáneos, nuestro autor se permite a la vez aceptar que "ese fundamento [ético del Derecho] es de índole contractual" (1987: 344) pero alertar del peligro "de que la Ética y el Derecho se

confundan más de lo que sería de desear y no menos inaceptablemente” (2002: 288). Y es ahí, en esa salvaguarda teórica pero también moral, en esa perplejidad que acepta la naturaleza tanto coactiva como consensual del Derecho y la Política, la que le permite a nuestro autor elaborar su conocido imperativo de la disidencia, que reserva para la conciencia individual, nunca agotada ni solidaria en última instancia con la resolución de consensos fácticos, la fundamentación última y por vía negativa de la ética, los derechos humanos y en definitiva los sistemas políticos. La disidencia para Muguerza toma toda su fuerza moral a partir de legitimidad de la no aceptación, o simplemente desobediencia, no solo de las coacciones abiertamente injustas sino también de las injusticias normalizadas por los acuerdos consensuados en las comunidades deliberativas, por mucho que su facticidad pretenda legitimarse en miras de modelos contrafácticos (procedimentalmente) idealizados que proponen las éticas comunicativas o las teorías neocontractualistas.

En su texto polémico incitado por Vicén que venimos comentando, escrito como “intrusión” al debate en 1986, acuña Muguerza, creemos que por primera vez, el imperativo de la disidencia, que el autor considera corolario de la segunda de las formulaciones del imperativo categórico kantiano, aquella de los fines frente a la otra fórmula de la universalización. Si según este *dictum* kantiano la humanidad ha de ser “tratada siempre como un fin al mismo tiempo y *nunca* meramente como un medio”, Muguerza verá aquí una apuesta más directa, más histórico-contextual y menos estilizada según las exigencias formales de situaciones ideales de los modelos comunicativos, presumiblemente imparciales y universalistas, para fundamentar el Derecho. Entiende Muguerza que la finalidad autotélica kantiana de la dignidad humana es mejor defendible por vía limitativa o negativa de la proscripción de toda injusticia que la niegue que por su discursivización en forma consensos adoptados en el seno de procedimientos regulados, consensos que, por muy democráticos que sean, podrían negar esa dignidad. El propio Muguerza aclara que “La razón decisiva por la que dicho imperativo

no se deja reducir al discurso ni, propiamente hablando, forma parte del modelo discursivo es que [...] su cometido habría de ser más bien el de fijar los límites del ámbito de aplicación de tal modelo" (2002: 299). No pareciera pues, desde la crítica muguerziana, que la transformación discursiva del principio kantiano de universalización que opera la ética comunicativa agotara las exigencias de legitimidad de la legalidad así constituida. Un procedimiento, sea el dispositivo habermasiano o rawlsiano, vaciado de contenido moral preconsensual, con el que lidiar con los problemas prácticos desde el punto de vista moral, y que este dispositivo extraiga su legitimidad de una racionalidad procedimental que, con el fin de promulgar leyes y administrar justicia, garantice, aparentemente, la imparcialidad del sistema político, no le parece a Muguerza, decimos, que agote la exigencia moral de justicia y, por ende, sea el último tribunal legitimante de la legalidad (Muguerza, 1998: 49-53). La disidencia de la conciencia individual que *dice no* sería entonces el último recurso tribunalicio para objetar y desobedecer el imperio de la ley cuando la ley es más imperial que democrática, conciencia que no aceptaría "disolver, o envolver, a los sujetos morales individuales en el espacio público, en el que se dirimen las buenas y/o las mejores razones filtradas por la deliberación colectiva de la comunidad que persigue realizar sobre la tierra la racionalidad moral", por muy racional o contra fáctica que fuera esta comunidad (Guerra, 2008: 75). Tras la deliberación, el procedimentalismo, el consenso solapado o las situaciones ideales de comunicación y de velo ignorante, late el problema de la "regla de las mayorías", como recuerda Elías Díaz, para quien el mecanismo de decisión mayoritaria está lejos de garantizar por sí mismo la justicia de las decisiones que hace posible (Muguerza, 1998: 56). Como problemática sigue siendo asimismo la distinción, como una y otra vez recuerda, a partir de Kelsen, Garzón Valdés, entre el 'principio de la mayoría' y el 'dominio de la mayoría', según la cual el primero habría de garantizar el derecho a la autonomía de sujetos y minorías frente a la posibilidad de su obstrucción o aniquilamiento por decisiones mayoritariamente

acordadas (Garzón, 1994: 115). La propuesta muguerciana, como sabemos, pretende entonces ser complemento disidente de los procedimientos para consentir de las teorías neocontractualistas y discursivas, cuando estos modelos, que se quieren legitimantes de moralidad y justicia, producen decisiones que son irracionales, inmorales e injustas, al menos –y no es poco, y pudiera ser mucho más- para la conciencia individual

lo que sí es evidente es que el carácter mayoritario de una decisión colectiva no garantiza su 'racionalidad', como tampoco garantiza –lo que sería aún más importante– su «justicia», y de ahí 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 [...] 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' (2000b: 52-53)

Quizá no quede del todo claro que la propuesta pueda sintetizarse como complementariedad de opciones, lo que induciría a creer en una solución pacificada entre ambos modelos, el consensual y en disensual, tanto teóricamente como incluso en la cotidiana arena dilemática del conflicto moral, esto es, la oferta de poder elegir casi a la carta, según el caso, entre posibilidades de consentimiento o posibilidades de disentimiento, a tenor de que nuestro personal tribunal de la conciencia encuentre o no territorios de coincidencia entre su imperativo ético y el imperio de la ley. Más bien, se nos antoja, la incompletitud inconsistente e indecible (Jurado, 2018) a veces de los modos de vida en el seno de la cultura e instituciones democráticas harían pensar en esa perplejidad tan muguerciana que da cuenta de la naturaleza paradójica o contradictoria de la

democracia, esa tensión irresoluble -pues su irresolución es precisamente aliento de la condición de posibilidad de la democracia- entre "la voluntad libre que se autolegislata y la exigencia de que la legislación resultante tenga validez universal" (Echeverría, 2014: 205).

El problema del fundamento

Si de 1986 era el texto en el que Muguerza daba a la luz su imperativo de la disidencia, acicateado por la polémica en torno a la justificación ética de la obediencia al derecho suscitada por la tesis de González Vicén, nuestro autor amplificará su potencialidad teórica como argumento de racionalidad ética del Derecho a la hora de tratar un asunto nodal de los sistemas jurídicos y políticos de nuestras sociedades democráticas, la fundamentación de los Derechos Humanos.

Las posturas que sortean este problema de la fundamentación ética, resolviendo la virtual problematicidad de una cuestión filosófica como simple constatación positiva de un hecho jurídico, inhiben la consideración del hecho moral como exigencia previa a su positivización en norma jurídica. Esto elude un problema no menor que incumbe a la misma función interpelativa de la curiosidad humana la cual, como detonante de la razón filosófica, "se dirige precisamente al trasfondo de acostumbrado" (Held, 2002: 64). Ya Adela Cortina nos advierte que el problema radical de la fundamentación no consiste tanto en asegurar o garantizar la vigencia de una serie de normas, promesa en pos de la cual la siempre débil y debatible especulación del filósofo, frente a los avatares impredecibles, caprichosos y lamentables a veces de la Historia y del *zoon politikón*, poco o nada puede hacer, sino que se refiere al hecho inapelable de que "el hombre siga siendo un ser racional".

Frente a la imposición o la propuesta de normas; frente a la invitación para seguir determinados ideales de conducta, los hombres —tanto más cuanto más críticos— preguntan 'por qué'. Y la respuesta no puede consistir en un dogmático recurso de autoridad al 'porque sí' o a sentimientos ambiguos, equívocamente interpretables. La respuesta —y especialmente si se pretende filosófica— tendrá que consistir en razones, tendrá que posibilitar la continuidad de la argumentación, la prosecución del diálogo (1986: 79)

La ardua y difícil tarea que se arroga el filósofo de la moral o del derecho de embarcarse en dar razón de la legitimidad de los Derechos Humanos, y la exigencia moral y jurídica de su defensa y su ampliación, atañe desde luego a la propia 'condición natural' filosofante de todo hombre y mujer, niña y niño que se pregunta y pregunta por razones, que se cuestiona el porqué y el para qué de esos derechos. Pero además, para lo que nos interesa, la solución positivista acaba suprimiendo de la agenda crítica la pregunta por un fundamento extrajurídico del Derecho, "que es dudoso que pueda encerrar dentro de sí su propio fundamento" (Muguerza, 1998: 30). Muguerza, en este sentido, discute las famosas tesis de Norberto Bobbio acerca del carácter superado de la problemática de la fundamentación de los Derechos Humanos, según la cual el principal problema relativo a los Derechos Humanos no es hoy tanto el de justificarlos, como el de protegerlos (Hernández, 1997: 171). Para Bobbio la condición inestable de la misma definición o definiciones de Derechos Humanos, variable y cargada de atribuciones de valor interpretativas, hace infructuosa la búsqueda de fundamentación absoluta, lo mismo que la imposible fuerza coercitiva de las concepciones iusnaturalistas, que más allá de la fuerza argumentativa en el ámbito teórico, no tienen el carácter coactivo que se atribuye a la norma jurídica para ordenar la vida social, eximiría al derecho natural de la propia consideración de derecho. Es por esto que, para el filósofo italiano, los Derechos Humanos son derechos históricos que se ha consolidado gradualmente, por lo que, a decir de Hernández, "la búsqueda del fundamento absoluto de los

derechos humanos es sustituida por una fundamentación histórica en la que se destaca el proceso a partir del cual un sistema de principios o valores es aceptado universalmente” (1997: 172). Si Bobbio asume que la Declaración de 1948, junto con el resto de legislación relacionada, habría de ser la única prueba por la que un sistema de valores puede ser considerado humanamente fundado y reconocido, entonces solo esta prueba puede tener la índole de consenso general acerca de su validez (Hernández, 1997: 172; Muguerza, 1998: 36). En este sentido, “los argumentos de Bobbio están orientados a mostrar que el consenso es una manera de fundamentar los derechos humanos que puede ser probada factualmente” (Hernández, 1997: 177).

Pero más allá de esto, como ya hemos visto, Muguerza desemboca en un compromiso sobrevenido de justificación habida cuenta de las ya insinuadas fallas (des)legitimadoras de las propuestas neocontractualistas. Para Muguerza la interpretación bobbiana de la Declaración de 1948 no pasa de ser, en términos contractualistas, un “consenso fáctico” o un acuerdo meramente contingente, pues semejante consenso “pudiera limitarse a expresar un *compromiso estratégico* de las partes interesadas en lugar de constituir una *discusión racional* entre estas últimas” (Muguerza, 1998: 39). Y esta facticidad de ser acuerdo, por muy general o universal que sea, no guarda en sí, por el simple hecho de su aparente consensualidad, garantía de racionalidad. Pero además, yendo un paso más allá de donde se sitúa Bobbio, el que da el neocontractualismo, ya hemos sugerido la muy posible dudosa racionalidad de ciertas decisiones, nada éticas ni justas, por muy democráticos e imparciales que sean los procedimientos ideales o incluso contrafácticos de las que emanan, que el propio Muguerza ha comparado alguna vez con la “comunidad de los santos” (1995: 192), y que le insta a “poner en solfa el que podíamos llamar imperativo del consenso habermasiano y su supuesta condición angélica” (Guerra, 2008: 75). Condición irenista diríamos en que a pesar de todo y paradójicamente parece desembocar Bobbio. Más aún, continúa la crítica muguerziana, ese trascendentalismo o “vergonzante cuasi-trascedentalismo” de las

éticas comunicativas y discursivas contemporáneas siguen reemplazando al sujeto empírico por el sujeto idealizado de las situaciones ideales de partida. Estos modelos altamente formalizados, si bien consiguen recolocar el sujeto trascendental kantiano monologante en una relación de dialogo intersubjetivo, lo dejan aun anclado en lo que Cortina llama una "procedimentalización del concepto de persona" o "personalismo procedimental, enraizado en la tradición kantiana" (1986: 189), todavía "descarnado y deshuesado" y en modo alguno equiparado al "individuo de carne y hueso" del que habla Muguerza. Este último, para sostener ese trato lo más realista posible con los fundamentos que hace suyo (1998: 31), denuncia que ni el sujeto moral cuasi-trascendental de la pragmática comunicativa pero tampoco el sujeto moral en sus manifestaciones empíricas, son equiparables al individuo real volcado a su autotranscendencia, y cuyas exigencias morales enraizadas en esta terrenidad y carnalidad habría de ser el fundamento de todo Derecho Humano. El ser humano, más allá y en contra de esas determinaciones empíricas naturales o sociales que someten su vida a condiciones de privación, precisamente aspira a su superación en un estado de la sociedad en que las condiciones de igualdad y libertad sean las que la conciencia de su dignidad les dicta, y aspira a que estas condiciones se positivicen en el Derecho, en derechos y en Derechos Humanos (1998: 122-123).

Habida cuenta entonces de que de lo anterior no parece posible que el consenso, ni fáctico ni contrafáctico, pueda aportar un suficiente criterio de legitimidad a los Derechos Humanos, se pregunta Muguerza si "no extraeremos más provecho en un intento de 'fundamentación' desde el disenso, esto es, de un intento de fundamentación negativo o disensual de los derechos humanos, a la que llamaré 'la alternativa del disenso'" (1998: 59). Resulta inevitable, pues, que Muguerza otorgue primacía, entre las diversas propuestas del imperativo categórico kantiano, a la autonomía de la conciencia moral que dice no ante el estado de cosas del *ius* o el *moris*, frente a la universalización de la norma por parte de la

conciencia que afirma su principio universalizándolo. Dice Aramayo que

Javier Muguerza jerarquiza las tres formulaciones del imperativo categórico de Kant, con el fin de conceder un primado indiscutible al principio de autodeterminación sobre aquel otro que denomina principio de universalización. De dicha primacía se viene a colegir, cual si de un corolario se tratase, su imperativo de la disidencia (1995: 156)

La disidencia de la razón autónoma se coloca pues como fulcro para pensar la dignidad humana, para indagar la condición ética del ser humano, pero también para detonar la praxis emancipadora, de modo que asimismo es el criterio que guía la traza de los vínculos siempre complejos y a veces tortuosos entre Ética, Derecho y Política, vínculos entre esas exigencias morales individuales de vida digna y su concreción en normas de derecho y en sus modos de institucionalización en sistemas de gobierno.

Disidencia vs coto vedado

Y es ahí, en el primado de la autonomía que disiente frente al consenso previo, donde se sitúa la discusión entre Garzón Valdés y Muguerza que anunciábamos al principio. Y no se trata, en modo alguno, de que el primero admita la alternativa del consenso como base de legitimación, pues igualmente acepta el filósofo argentino que en su versión fáctica el consenso puede no ser más, como ya se ha dicho, que producto de una racionalidad estratégica, y en su modelización hipotética, “una dramatización innecesaria en la que participan seres individualmente indiscernibles” (1998: 102). Pero tampoco acepta la versión legitimante de la disidencia muguerziana; admitiendo pues el “punto flaco” de la vía consensual, Garzón rechaza la prioridad ética y conceptual del disenso por varios motivos (1994: 101-102 1998, 87-109; 2000: 16-18): a) El disenso puede estar desencadenado por razones moralmente inaceptables o hasta repugnantes. Muguerza aporta ejemplos de una fenomenología histórica de luchas políticas por la conquista de los

derechos humanos, que parece haber tenido algo que ver con el disenso de individuos o grupos que se sentían excluidos del orden social vigente que les negaba su condición de sujetos de derechos (1998: 60; 2000b: 53), en un continuo "tejer y destejer de previos consensos rotos por el disenso y restaurados luego sobre bases distintas, para volver a ser hendididos por otras disensiones en una indefinida sucesión" (1998: 61). Para Garzón la historia abunda también en contraejemplos de disenso inhumano que inhabilitaría esta vía teórica, como el disenso de los encomendados de México y Perú frente a las Leyes Nuevas de 1542. b) El solo disenso puede incurrir en la situación anárquica en la que cada cual juega su juego y no acepta jugar el juego de los demás; una justicia sin consenso, siguiendo a Albrecht Wellmer, recaería en las ingenuidades de la tradición liberal y anarquista.

Esta perspectiva, que juega con las simetrías de puntos flacos, lo mismo consensuales que disensuales, tendería a denunciar que los resultados de los acuerdos consensuales como de las reacciones de disenso pueden desembocar en malas calidades morales, y no precisamente en el logro y en la justificación de lo contrario, interés primero indudable de ambos autores. Para Garzón no se trata por tanto de consensuar o de negar lo consensuado, de atribuir valor moral al mero acto de disentir o de consentir y de que una u otra vía puedan legitimar los derechos humanos, sino de *qué* consensuar y *sobre qué* disentir para forjar un nuevo consenso. En sus palabras, "hay que determinar previamente cuáles son los juegos morales admisibles" (1998: 100), pues "mientras no se especifique en qué consiste tratar a alguien como un fin, tan vacía es la prohibición como la orden" (104). Y es en relación con este ámbito de especificación contra el que *después* los actos consensuales o disensuales se habrían de medir para adquirir legitimidad moral, es decir, serían sometidos al criterio dirimente de esa previa región de lo moralmente admisible: "sólo un consenso que respete los derechos humanos es éticamente aceptable. Lo mismo vale para el disenso" (Garzón, 2000: 18). Como sabemos, esa región es el famoso coto vedado que Ernesto Garzón Valdés ha convertido en el núcleo de su

propuesta de liberalismo coherente, que trata de conjugar la defensa del Estado Social de Derecho con el respeto democrático a la autonomía individual. En términos amplios, el coto vedado correspondería a esos derechos humanos no negociables, que habría que resguardar de cualquier intromisión, desde luego no democrática, pero también democrática, dada la inclinación suicida (Garzón, 1993) de la institución parlamentaria en su tendencia rampante a la ilimitabilidad de la soberanía y al aumento egoísta del poder y la inclinación suicida del mercado, que dejado a su albur incontrolado tiende a la concentración de poder y a destruir la libertad individual. En otro lugar (2003: 57-58) -pues no son pocos los intentos de demarcación y definición de este recinto de clausura de derechos que su autor ha desplegado en diferentes textos- Garzón establece dos funciones para su coto, a saber: a) Levanta restricciones constitucionales al ejercicio de la decisión mayoritaria, o como decíamos arriba, hace valer la kelseniana vigencia del principio de la mayoría sobre el dominio de la misma, pues no todo puede ser objeto de la decisión mayoritaria de legisladores y ciudadanos; b) y por dentro de estas restricciones se abre un ámbito de lo 'despolitizado' para el ejercicio de la autonomía personal, sin intervención del Estado, que protege el ámbito de la privacidad.

Un asunto crucial para el tema aquí debatido y cuya irresolución por parte del autor ha levantado no pocas protestas y objeciones es el problema que Muguerza pone de forma explícita en el título de su réplica a Garzón: "¿Quiénes tranza las lindes del coto vedado?" Garzón, como decimos, no acepta la aparente arbitrariedad de "motivación egoísta" de la discreción individual para decir no como argumento para la fundamentación disensual de los derechos humanos, sino que apela repetidamente a que para "ingresar en el discurso ético, es necesario aceptar el marco fijado por la perspectiva de la imparcialidad y por la exigencia de universalidad de las normas éticas" (1994: 69). Es decir, tanto consenso y disenso necesitan para justificar su candidatura a calidad moral un marco regulativo *ya* moral, legitimado precisamente por la universalidad e

imparcialidad de sus normas. Desde el otro lado, el primado de la autonomía como legitimante ético pone el énfasis en sujetos morales disidentes y no en sujetos morales imparciales, por la razón de que el Espectador Imparcial ha de “distanciarse hasta salirse del planeta, cuyos habitantes podrían preciarse de cualquier cosa menos de merecer el calificativo de imparciales” (Muguerza, 1998: 134), salida entonces que también lo es de la arena de la ética en cuanto esta opera con prescripciones que tratan de aconsejar a seres concretos para que diluciden (imparcialmente, a poder ser) dilemas morales en situaciones concretas. Pero más allá de esto, esta preferencia garzoniana por lo imparcial frente a la autonomía, que vuelve a la versión universalizadora del imperativo kantiano, no parece resolverse precisamente en un esfuerzo logrado de fundamentación ética de los derechos humanos, sino que parece recurrir en última instancia a un iuspositivismo que liquida el asunto en la facticidad de los hechos consumados, y de alguna manera deja sin respuesta la pregunta de Muguerza. Los Derechos Humanos históricamente conseguidos por la experiencia occidental recogidos en la Declaración de 1948 son la base legitimante de todo consenso o disenso, pero este límite ya juridificado, por así decir, y su desarrollo normativo, no admiten ulterior esfuerzo de fundamentación. Roberto Gargarella, analizando las diferentes versiones que Garzón diera de su coto vedado, concluye que las variantes son sintomáticas de dudas y problemas con el concepto, derivados de su ubicación inequívoca en el paradigma constitucional -y liberal occidental, habría de añadirse- y en una concepción de la democracia “que a los ojos de hoy resulta inconcebible” (2017: 65). Javier de Lucas, por su parte, lanza a Garzón un interrogante que reproduce la pregunta formulada como crítica de Muguerza, y que en general todo lector podría hacerse frente al cierre epistemológico que el propio Garzón establece sobre su coto vedado que, al parecer, da pocas pistas sobre su propia genealogía. Se cuestiona de Lucas que

respecto a los elementos integrantes del coto vedado, subsisten buena parte de los interrogantes relativos al

concepto y fundamentación de los derechos humanos (que, por supuesto, Garzón Valdés no pretende resolver aquí): en primer lugar su propio catálogo, pues ¿cuáles son los derechos que se han de incluir en él? ¿Cómo se establecen o mejor, cómo se encuentran y conocen? (1989: 195).

Garzón, con sus respuestas, se acerca mucho a la que diera la tradición jurista liberal y positivista europea que trataba de blindar los derechos humanos frente a la atroz experiencia de su arrasamiento en la primera mitad del siglo XX. La respuesta es taxativa a de Lucas, pues si de conocer los derechos se trata, estos "están incluidos en prácticamente todas las Constituciones democráticas", y si por conocer se entiende "enterarse de su existencia universalmente aceptada, una vía sumamente fácil es recurrir al catálogo de derechos humanos incluidos en las declaraciones de las Naciones Unidas y aprobados por todos los Estados del mundo" (Garzón, 1989: 209-210). Si, finalmente, se trata de una fundamentación ética normativa Garzón remite a de Lucas y al lector a las teorías del objetivismo ético, que ve como una solución teórica que evita fundamentaciones metafísicas o teológicas. Este absolutismo teórico de Garzón, lejos de solucionar nada, no es más que una poco convincente elusión de una postura abiertamente positivista, como la que ya vimos de Bobbio, que haría más consecuente que el propio autor afirme, a renglón seguido, que quien "introduce este catálogo de derechos en el 'coto vedado' suele ser la asamblea constituyente, el primer legislador, si es que está interesado en el establecimiento de una democracia representativa" (1989: 210). No es de extrañar que este buscar y encontrar la génesis de la moralidad en el coto vedado y no en otro lugar, sin explicitar mucho al respecto de cómo y por quién se crea el coto (Díaz, 2007: 99), más allá de la apresurada mención al "catálogo" y a los textos constitucionales de las democracias liberales, genere inquietudes y suspicacias. Las protestas pueden venir coherentemente tanto contra la calidad de fundamentación filosófica del argumento, como, recordando a Gargarella, en lo relacionado con su viabilidad en el panorama de los retos que las democracias

actuales enfrentan en la era de la globalización neoliberal, que incluyen amenazas a la doctrina de la soberanía estatal como fundamento del derecho internacional (Anghie, 2015). Y por lo anterior, en cuanto a la propia vigencia de los principios de imparcialidad y universalización concebidos por la tradición racionalista ilustrada, dado que el derecho internacional pretende justificarse en ellos. Si pensamos en el problema de la fundamentación de los Derechos Humanos, la afirmación Luigi Ferrajoli pone en duda el trabajo garzoniano: Dice primero que “El coto vedado de Ernesto Garzón Valdés –así como el ‘territorio inviolable’ de Bobbio– es una categoría filosófico-política, que expresa el principio político, clásicamente liberal, de los límites impuestos a las decisiones políticas, aunque sean de la mayoría, en tutela de los derechos de libertad” (2008: 337). Sin mayores ambages, el liberalismo marca la experiencia histórica y aporta el léxico conceptual que configura la antedicha escuela jurídica en la que se insertan Garzón y la tesis bobbiana, a cuyo centro, a decir de Bovero (2008: 218), se encuentran los derechos individuales fundamentales, palmariamente “hereder[os] directos del pensamiento ilustrado y liberal” (Chust, 2007: 12). Continúa Ferrajoli asimilando su propia propuesta de la “esfera de lo indecible” al coto vedado y a la tesis de Bobbio, y defiende que su concepto acaba liberado de toda pretensión de legitimación filosófica externa al ordenamiento jurídico, y caracterizado por un significado y valor “eminente y genuinamente jurídicos” (Bovero, 2008: 225). Asimilación iuspositivista de la que dudamos que, cuando de una radical pregunta por los fundamentos de los Derechos Humanos se trata, difícilmente se salva el propio coto vedado

la categoría no se refiere a una mera instancia de filosofía política, sino a un componente estructural de las actuales democracias constitucionales, determinado por los límites y por los vínculos normativos impuestos a todos los poderes públicos, incluso al poder legislativo, por normas de derecho positivo de rango constitucional. Esos límites y esos vínculos, en suma, no son principios de legitimación política externos

al ordenamiento, sino principios jurídicos que están en su interior. Eso no obsta, desde luego, para que sobre la "esfera de lo indecible" o sobre el "coto vedado" la filosofía política continúe elaborando una noción precisamente política (Ferrajoli, 2008: 338)

Pasando a lo atinente al problema de la universalización, es muy cierto que Muguerza, si bien apuesta por la primacía de la autonomía, es en esa tensión entre universalidad y autonomía, entre la aspiración de la ética a legislar para todo hombre y la aspiración de cada hombre a constituirse como en legislador de sí mismo, donde el filósofo sitúa su ya conocida perplejidad. La discusión experta acerca de si en Kant esta tensión es resuelta hacia uno u otro de los términos en discusión, o bien la disuelve en el llamado reino de los fines, donde vendrían a coincidir la universalidad de la legislación moral y la voluntad individual (Muguerza, 1998: 120), no obsta para que Muguerza trate de romper este inestable equilibrio del perplejo, a menos en este tan espinoso punto, a favor de esa autonomía que es la autonomía del disidente. En esta negativa a aceptar condiciones de ilegitimidad moral se podría fundar para Muguerza el principio ético que da razón de las normas morales y de derecho, y no en esa otra fórmula universalizadora de los propios principios que, como sabemos, habrían de "satisfacer el requisito de poder ser aceptad[os] por todo aquel que esté dispuesto al ejercicio de su razón bajo condiciones de imparcialidad" (Garzón, 1993: 114). Si embargo Muguerza no extrae del primado de la autonomía la irrelevancia de la universalidad para la ética, sino que esta sigue siendo una aspiración a la que la ética no debe en ningún caso renunciar, pues el disidente muguerciano puede disentir en nombre de otro, y no solo en el propio, dado que en último término el sujeto empírico que defiende el autor, ese individuo de carne y hueso, es la negación explícita del individualismo ontológico, también del metodológico, pero no así del individualismo ético (1998: 145; 1995: 179-181). Muguerza tercia en la polémica comunitarista para defender ese individualismo que "parte de admitir que el individuo se da siempre 'en relación' dentro de una comunidad o de una serie

de comunidades, tan individuo sería yo como mi *alter ego* o los *alii*, esto es, mis conciudadanos” (2000: 805), de manera que “ni la individualidad del sujeto moral autónomo tendría por qué excluir que este se dé en el seno de una comunidad, ni la realidad social de esta última tendría por qué condenar a los individuos a la heteronomía moral” (1998: 146).

Disidencia y otra universalidad intercultural

Quizá sea a partir de aquí, de esta universidad diferida, si se nos permite, como segundo momento tras la disidencia dictada por el tribunal de la conciencia individual, donde pudiéramos pensar otra forma de universalidad, que no parece ser posible columbrar desde los modelos vedados o indecibles, que responden a la pregunta por la fundamentación desde tradiciones de la dignidad humana restringidamente occidentales y que se limitan, moderada o intransigentemente, a las pruebas fácticas de catálogos y cartas ya universales.

No se trata en este trabajo de desarrollar el muy espinoso desafío que se ha lanzado al universalismo desde las teorías críticas de los Derechos Humanos y que pudiéramos resumir citando las palabras de Manuel Gándara

El discurso de los derechos humanos, en la versión que de él conocemos en el derecho internacional, es una construcción de occidente de fuerte inspiración liberal, fruto de la matriz sociocultural de la modernidad, por lo que difícilmente puede pretenderse que sirva de plataforma conceptual universal. Cada cultura formula sus propias formas de proteger el núcleo axiológico equivalente a lo que en el contexto occidental moderno procuramos proteger a partir de la defensa de los derechos humanos (2017: 3119).

Poner a la base de la legitimad universal de los Derecho Humanos la firma por parte de todos los estados soberanos de la Declaración de 1948, y, a lo más retrotraer esta temática a las discusiones

inaturalistas de la Edad Moderna europea, no deja de ser muy problemático a la hora de reconstruir dos ideas fundamentales de esta crítica. De un lado, el hecho de que la dignidad humana como atributo característico de la condición humana, empírica y no abstracta, que se revela ante el sufrimiento infligido por determinado tipo de tratamientos, ha estado presente en todas las culturas y en todo tiempo. Todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana, pero esto no implica que estas ideas hayan de formularse (ni mucho menos escribirse) en versiones culturalmente análogas o completamente traducibles a la idea occidental de los derechos humanos (de Sousa, 2010: 71). Como afirma Fonet-Betancourt, el debate entre culturas sobre la universalidad de los Derechos Humanos ha de orientarse según la idea de que

los derechos humanos son ante todo parte integrante de una tradición abierta de la memoria de liberación de la humanidad que puede ser calificada de 'trascendente' a las culturas, en el sentido de que es una tradición que trabaja, en toda cultura, contra la tendencia a la damanatio memria que alimentan los procesos interesados en una estabilización hegemónica de la cultura (2000: 91)

Se pregunta Anthiny Anghie "¿Qué significa explorar el origen colonial del derecho internacional de los derechos humanos, del derecho humanitario o del derecho de las inversiones y comercio internacional? Mi argumento es que estas exploraciones revelarían aspectos de estas doctrinas que permanecen ocultos, incluso para los expertos" (2005: 94). Dejar estas preguntas sin atender remitiendo la justificación de los Derechos Humanos Universales al resultado explícito de tradiciones restringidas que, por añadidura, han forjado sus teorías legitimadoras de la Ética, el Derecho, la Política, y una Antropología de lo que es la naturaleza humana y su dignidad, en parte gracias al encuentro colonial, y han universalizado esta certezas convirtiéndolas en derecho internacional a partir del imperialismo y la misión civilizadora y evangelizadora, no parece ser la respuesta más adecuada a los

retos y amenazas del mundo globalizado de nuestros días, en el que no escaseen los buenos motivos para la desobediencia (Cruz, 2006). El atropello sistemático de la dignidad humana caracteriza nuestro presente y la a veces escasa penetración de estos ideales en ciertas regiones culturales, a pesar de firmas y ratificaciones, no parece convenir con una insistencia aproblemática en los Derechos Humanos ilustrados, liberales y occidentales.¹

Para Muguera “la decisión acerca de si hemos de resistir o disentir ha de corresponder en última instancia al tribunal de nuestra conciencia” (1987: 347) y “quien disiente es siempre, en última instancia, un individuo, y es por eso por lo que el disenso reviste la importancia ética, y no sólo política, que reviste, pues no en vano han de ser los individuos los protagonistas de la vida moral” (2000: 801). El individualismo ético mugueriano salva, creemos, desde una especie de apriorismo prepolítico y prelógico, las determinaciones de culturas específicas que se quieran arrogar la patente universalizadora de su propia noción de dignidad y de resistencia a la injusticia (y sus concretas positivaciones en ordenamientos jurídicos, de haberlos). El propio Muguera, creemos, aprobaría con gusto algo así como un *elogio a la inadaptación*, en palabras del profesor Nicolás en homenaje a Ellacuría, en tanto actitud de no adaptarse a lo que hay, a la realidad dada, al orden establecido, como actitud de inconformidad y de no aceptar la situación, y como contribución al progreso moral, material y cultural de las sociedades (2016: 194). Si bien el conocimiento reflexivo y la apropiación por parte de la ciudadanía nacional o mundial de los imperativos legales y las proyecciones utópicas contenidas en la Declaración de 1948 ha podido fungir y funge como inspiración a la resistencia y a la revuelta frente a las injusticias sufridas por personas y colectivos oprimidos en muchos lugares del mundo, no habría de ser necesario inexcusablemente recurrir a un texto y una historia del texto parciales y sembrados de sombras para establecer un asentimiento universal a una noción de lo

¹Véase por ejemplo la “Declaración de los Derechos Humanos en el Islam”

humano que no lo es. El individualismo ético muguerciano que disiente frente a las injurias la dignidad humana, pero que no acepta un catálogo de derechos como base legitimadora de su derecho a decir que no, pudiera ser, en su empirismo intrascendente y contextualizado en relaciones de opresión y liberación específicas, una aportación a ese diálogo intercultural que necesita refundar los derechos humanos sobre la base de "experiencias y acciones de sujetos vivientes y concretos en las que se manifiestan un objetivo humano que puede ser reconocido y compartido por otros seres humanos como una finalidad común" (Fornet- Betancourt, 2000: 94). La disidencia esclarecida en el diálogo entre culturas puede ayudar al reconocimiento de que cada cultura tiende a la absolutización y universalización de los valores que consideran fundamentales, y al reconocimiento a la vez de su parcialidad e incompletitud para demarcar y acortar las posibilidades siempre abiertas de humanizarse culturalmente el ser humano. Así, creemos, el disidente no caería nunca en la mala versión, que temen tanto Garzón como Muguerza, de reducir o violentar el coto vedado, cuando la decisión y definición de esta veda haya sido confiada a un diálogo transcultural sobre la dignidad humana. A partir de aquí, para terminar, todo el discurso de los Derechos Humanos, pudiera entenderse, como sugiere Mendieta (2011: 143), como un discurso crítico acerca de lo que falta en ese terreno de lo inviolable, lo que está ausente y falla con respecto a ser tratado propiamente como ser humano, como discurso que permite elucidar qué constituye ser violado y qué constituye ser deshumanizado. Y disentir de ello.

Bibliografía

ANGHIE, Antony (2015): "Hacia un Derecho Internacional Poscolonial", *Derecho y Crítica Social*, 2, 1, 71-99.

ATIENZA, Manuel, RUÍZ MANERO, Juan (1986): "Entrevista con Felipe González Vicén", *Doxa*, 3, 317-325.

BOVERO, Michelangelo (2008): "Qué no es decidible. Cinco regiones del coto vedado", *Doxa*, 31, 217-226.

CORTINA, Adela (1996): *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.

CRUZ, Manuel (2006): "Muguerza llevaba razón: siempre hay buenos motivos para la desobediencia. (Del transcendentalismo al fanatismo, pasando por la banalidad)" en *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, J. Francisco Álvarez y Roberto R. Aramayo (eds.), Madrid: CSIC / Plaza y Valdés, pp. 507-518.

DE LUCAS, Javier (1989): "Sobre la justificación de la democracia representativa", *Doxa*, 187-199.

DE PÁRAMO, Juan Ramón (1990): "Obediencia al Derecho: revisión de una polémica", *Isegoría*, 2, 153-161.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010): *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.

DÍAS, Elías (2007): "Entrada libre e el 'coto vedado'", *Doxa*, 30, 95-100.

ECHEVERRÍA, Javier (2014): "Disentir de Kant", *Isegoría*, 50, 201-224.

FERRAJOLI, Luigi (2008): "La esfera de lo indecible y la división de poderes", *Estudios Constitucionales*, 6, 1, 337-343.

FORNET-BETACOURT, Raúl (2000): *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt / San José: IKO/DEI.

GÁNDARA, Manuel (2017): "Hacia una teoría no-colonial de derechos humanos", *Direito e Práxis*, 8, 4, 2017, 3117-3143.

GARGARELLA, Roberto (2017): "Pasado y presente: la noción de 'coto vedado' en la obra de Ernesto Garzón Valdés", *Revista de la Facultad*, VIII, 2, II, 61-70.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1994): "Instituciones suicidas", *Isegoría*, 9, 64-128.

-(1989): "Algo más acerca del coto vedado", *Doxa*, 6, 209-213.

-(2000): "El consenso democrático: fundamento y límites del papel de las minorías", *Isonomía*, 12, 6-34.

-(2003): "Algunas consideraciones sobre la posibilidad de asegurar la vigencia del 'coto vedado' a nivel internacional", *Derechos y libertades*, 8, 12, 57-70.

GUERRA, María José (2008): "Ética perplejidad y disidencia", *Revista Laguna*, 27, 73-78.

JURADO, Francisco (2018): "Godel y el Derecho", *elDiario.es*, 3 de febrero de 2018, consultado el 7 de diciembre de 2021. <https://n9.cl/eiv9m>

MEDIETA, Eduardo (2001): "La utopía de los derechos humanos: la morada de la criatura inacabada" en *Figuras de la emancipación*, José Manuel Bermudo Ávila (coord.). Barcelona: Horsori, pp. 133-145.

MESTRE CHUST, José Vicente (2007): *Los derechos humanos*. Barcelona: Editorial UOC.

MUGUERZA, Javier (1987): "Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (un anticipo)", *Doxa*, 4, 343-347.

MUGUERZA, Javier (1995): *Desde la perplejidad: ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. México: Fondo de Cultura Económica.

-(1998). *Ética disenso y Derechos Humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*. Madrid: Argés.

-(2000): "El individuo ante la ética pública", *Endoxa*, 12, 791-809.

-(2000b): "La lucha por los derechos. (Un ensayo de relectura libertaria de un viejo texto liberal), *Revista Internacional de Filosofía Política*, 15, 43-59.

-(2002): "La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia. (Una intrusión en un debate), en *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Carlos Gómez Sánchez (coord.). Madrid: Alianza, pp. 283-307.

NICOLÁS, Juan Antonio, ROMERO, José Manuel (2016): "I. Ellacuría: filosofía de la realidad histórica y crítica de la ideología" en *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*, Faustino Oncina Coves y José Manuel Romero Cuevas (coords.). Granada: Comares, pp. 193-223.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (1995): "La pseudoantinomía entre autonomía y universalidad: un diálogo con Javier Muguerza y su imperativo de disidencia" en *El individuo y la historia: antinomias de la herencia moderna*, Roberto Rodríguez Aramayo, Javier Muguerza Carpintier, Antonio Valdecantos (ccords.). Barcelona, Paidós, pp. 155-170.

TORRES OVIEDO, Jairo, GALVÁN, Gonzalo, GUERRERO-MARTELO, Manuel (2016): "Ética del discurso como núcleo de una teoría de la legitimidad democrática: una forma de repensar la democracia y la ciudadanía en las sociedades modernas", *Astrolabio*, 18, 42-51.

UN DISIDENTE CON NOMBRE Y APELLIDOS SOBRE EL TRASFONDO INSOSPECHADAMENTE TRÁGICO DEL PENSAMIENTO DE JAVIER MUGUERZA

Luis Martínez de Velasco

RESUMEN

El pensamiento filosófico de Javier Muguerza se desarrolla con un trasfondo trágico donde se divisa la existencia de una conciencia moral. Esta viene a reflejar aquellos versos del poeta Friedrich Hölderlin: el hombre es una vela que alumbra tercamente el fondo del abismo. Sólo una razón sin ilusiones ni esperanzas puede llegar a salvarnos y dar sentido a nuestra vida.

PALABRAS CLAVE

Trasfondo trágico, conciencia moral, Friedrich Hölderlin, razón desilusionada y sin esperanza, dar sentido a la vida

ABSTRACT

The philosophical thought of Javier Muguerza develop against a tragic background.. Hende the philosopher finds the existence of moral conscience, which reflects those verses of Friedrich Hölderlin: man is a candle that light the edge of abyss stubbornly. Only a disillusioned and hopeless reason can save us and make sense of our lives

KEY WORDS

Tragic background, moral conscience, Friedrich Hölderlin, disillusioned and hopeless reason, make sense of life

Cuentan que durante el transcurso de una conversación alguien espetó a Javier Muguerza “¡Pero entonces es usted un ateo!”, a lo que nuestro filósofo replicó con tranquilidad: “En efecto, soy ateo, pero con nombre y apellidos”. Respuesta lúcida, serena y un punto enigmática. ¿Ateo con nombre y apellidos? ¿Qué significa eso exactamente? Bajo la amplia interpretabilidad de la expresión empleada en esta ocasión por Muguerza subyace, según nos parece, el siguiente sub-texto: “Soy ateo y *no me escondo*”, lo que, por otra parte, no impide a nuestro filósofo contar con amistades muy entrañables de personas de profunda fe cristiana, como José Gómez Caffarena o Manuel Fraijó. “No me escondo”: tal afirmación aparta a Muguerza, sin duda, de toda aquella tradición vertebrada en torno al misterioso lema *larvatus prode* que caracterizó a pensadores como Descartes, Espinosa y aun el mismísimo Kant.

Por otro lado, además, viene a quedar indirectamente definida la raíz *trágica* del pensamiento filosófico de Javier Muguerza. Como intentaremos mostrar a lo largo de las páginas que ahora siguen, el planteamiento inicial de Muguerza, junto con aquellos elementos teóricos que constituyen la estructura de su pensamiento, apuntan a un *pathos* romántico tan insospechado como apasionante. De ello vienen a dar cumplido testimonio algunas determinaciones de su pensamiento tan conocidas como la *perplejidad*, la razón *sin esperanza* o ética *a la intemperie*. Todas ellas señalan la deuda que nuestro filósofo guarda con la filosofía crítica de Kant, pero no en su versión académica o ilustrada, sino en aquellas versiones que, aun en vida de Kant, se definirán y desarrollarán en las reflexiones de Fichte y el joven Schelling, así como en la obra de los poetas kantianos Schiller y Hölderlin.

De entre los múltiples trabajos dedicados a la persona y la obra de Javier Muguerza aparecidos en estos últimos tiempos

sobresale, sin duda alguna, el de Sebastián Gámez (Sebastián Gámez: "Javier Muguerza, concordia y disidencia edificante". *Claves de Razón Práctica*, Madrid, 1990, pp. 178 -186) por ser un excelente ejercicio de síntesis e interpretación del pensamiento de este filósofo. Podemos afirmar que nuestro escrito es complementario de este brillante artículo, de cuyas determinaciones (guerra civil, libertad como postulado de índole kantiana, imperativo de la disidencia, Derechos Humanos como lecho de la conciencia filosófica, dialéctica ser / deber ser, etc.) pasaremos a buscar aquellas raíces que las sostienen y alimentan, así como las condiciones de posibilidad de su presencia en el texto escrito. Tales condiciones de posibilidad son, a nuestro parecer, aquellos elementos *transcendentales* que juegan al mismo tiempo el papel de presupuestos idealizantes indispensables para la constitución y la comprensión del pensamiento filosófico de Muguerza: "conciencia", "honradez" y "libertad". Estas tres nociones constituyen la urdimbre profunda que arroja luz y sentido sobre toda la filosofía muguerciana posterior. Empecemos echando una ojeada a la recepción de la filosofía *analítica* llevada a cabo por Muguerza, pues tenemos la sensación de que en dicha recepción se hallan ya, *in nuce*, todas las cristalizaciones que irán haciendo su aparición y desplegándose a lo largo del proceso de constitución de su filosofía.

Cuesta imaginar la enorme cantidad de esfuerzo y entrega por parte de Javier Muguerza y de otros pensadores españoles de aquella época a la hora de reivindicar una filosofía como la del positivismo lógico en medio del erial escolástico en que se habían convertido las Facultades españolas de Filosofía de los años 50 y 60. Fuera el pensamiento analítico o el pensamiento marxista o la fenomenología o incluso el cristianismo más progresista inspirado en los pensamientos de Immanuel Mounier y Paul Ricoeur, todas ellas eran corrientes que, en España, se desarrollaban subrepticamente, como una enredadera, alrededor de unas aulas e instituciones literalmente tomadas por la ortodoxia escolástica. En

ese escenario hace su aparición un jovencísimo Javier Muguerza dispuesto a echar una mano para recuperar el pulso vital de aquel pensamiento que se desplegaba en el resto del mundo (lo que, dicho sea de paso, le costó su buen tiempo en las cárceles franquistas acusado de "alborotador y jaranero"). Veamos, a grandes rasgos, cuáles son las principales características de la recepción muguerziana de la filosofía del positivismo lógico.

Por mucho que se desarrolle la filosofía de inspiración analítica, por muy lejos que llegue superando obstáculos y afinando y aun sofisticando sus instrumentos de conocimiento y análisis, dicha filosofía arrastra consigo la huella de su origen reproduciéndola a cada paso que da. Su origen es el pensamiento de David Hume y su proscripción de todo aquello que recuerde a la metafísica, esa especulación oscura e incierta, totalitaria y casi siempre peligrosa. Y junto con la metafísica vienen a caer también la religión, la ética y todo aquello que apunte a una solución racional y colectiva –bien que larga e incierta– de los conflictos humanos, sea cual sea su naturaleza. Rudolf Carnap lo dejó meridianamente claro. El lenguaje de la Física constituye la *lingua franca*, el modelo de lenguaje para entender la realidad. Sólo la ciencia resuelve los problemas, los auténticos problemas y disuelve los pseudoproblemas. Sean cuales sean los matices que cabe registrar en este sentido, el denominado "núcleo duro" del positivismo lógico es profunda y radicalmente antimetafísico, y esto es lo que viene a constituir el escenario que habrá de ocupar Javier Muguerza para enfrentarse a un pensamiento escolástico tan seco y mortecino como el español. Pero un problema asoma inmediatamente por el horizonte. ¿Qué hacer, dentro del marco teórico analítico, con la reflexión ética? ¿Declararla un inmenso pseudoproblema instalado en las profundas entrañas de una engañosa gramática o aceptarla como una opinión subjetiva basada única y exclusivamente en la honradez personal del sujeto o, en el peor de los casos, en sus ensoñaciones y autoengaños? De cualquier forma, a los planteamientos éticos registrados bajo los parámetros del positivismo lógico les resulta imposible superar su

estatuto de mera opinión que no puede ni debe aspirar a instalarse en un mundo objetivo implacablemente acotado y definido por las ciencias empíricas y el análisis lógico del lenguaje.

Javier Muguerza, que entre amigos comentaba jocosamente que el positivismo lógico venía a ser comparable al bicarbonato, incapaz de alimentar pero muy eficaz –claro que sin excederse- contra el “empacho metafísico” de la escolástica, se propone recuperar la capacidad de la razón ensanchando el conjunto de objetos aludidos por la reflexión ética, y lo hace recurriendo a un ejemplo tan brillante como la existencia y vigencia de la pena de muerte. La muerte, ni que decir tiene, es empíricamente comprobable, pero no la pena de muerte, es decir, el dictamen de si alguien *merece* morir o no. De ahí precisamente que en el marco restrictivo del positivismo lógico los debates sobre la existencia institucional de la pena de muerte, su legitimidad y las normas de su implantación y aplicación queden reducidos a simples intercambios de opiniones o, de cara a su institucionalización, a la ocasional celebración de referéndums consultivos precipitados y en ocasiones confusos y poco transparentes. Pero Muguerza, haciendo gala de una enorme inteligencia filosófica, sospecha que esta posición (no muy diferente, dicho sea de paso, a la de los sofistas menores frente a Sócrates y Platón) abre las puertas al encapsulamiento de decisiones meramente individuales o, en todo caso, a la apertura de prácticas conectadas con la fuerza, la persuasión o el engaño. Se trata entonces de recuperar la razón liberándola de la celda en la que la tiene encerrada el positivismo lógico.

Javier Muguerza es perfectamente consciente de que nuestras afirmaciones sobre la pena de muerte o cualquier otro asunto éticamente crucial (afirmaciones que han de poseer el estatuto de *juicios morales*) no pueden provenir de los hechos (pues la pena de muerte como tal no es un hecho), pero tampoco deben concebirse como si fueran simples opiniones por parte del sujeto. El contenido

ético de la pena de muerte, si puede hablarse así, es demasiado serio y demanda, sin duda, una operación urgente y a priori de ensanchamiento de la razón. No todo lo improbable resulta ser irracional o una simple cuestión del "gusto ético" de cada cual. Y esta operación de ensanchamiento de la razón se hace tanto más necesaria cuanto más acusado es el hecho de que la instauración o no de la pena de muerte viene a ser una competencia exclusiva del sujeto (en un sentido transcendental). En este sentido, ya no es sólo que la mencionada pena deje de quedar reducida a una cuestión meramente social o psicológica –en todo caso, a una cuestión contingente-, sino que, además, siendo un asunto radical y exclusivamente subjetivo, no es posible hacer recaer dicha pena en el capricho de una subjetividad particular e irracional. Debe poder establecerse, por lo tanto, y aunque sólo sea a título de postulado de la razón práctica a la manera kantiana, una subjetividad *racional* y ése viene a ser precisamente el empeño al que Muguersza dedica todo su esfuerzo (por ejemplo, por medio de la construcción de la figura del Preferidor Racional).

Si la filosofía analítica fue necesaria en su momento para enmendar los excesos y aun los atropellos de una concepción metafísica escolástica compacta y, en no pocas ocasiones, vacía como un árbol de tronco hueco, hay que reconocer que esta filosofía no llegó a resolver realmente el dilema envuelto en la instauración (o no instauración) de la pena de muerte, sino que se limitó a disolverlo remitiendo el problema a dimensiones tangenciales –inercias, intereses, modas, consultas populares precipitadas, etc.- que no solo no rozan el problema, sino que, sobre todo, ofrecen una apariencia de solución que impide, con su sola presencia, el establecimiento de una verdadera solución. Hay que recuperar y revitalizar, piensa Muguersza, el uso *práctico* de la razón al más puro estilo kantiano. El problema es cómo conseguirlo restableciendo una metafísica práctica, es decir, una metafísica capaz de representar un espacio libre de adherencias empíricas y encargado de mantener

intactas todas las potencialidades contrafácticas y emancipatorias de un lenguaje específicamente filosófico. El gran problema, por decirlo de nuevo, es cómo conseguir llevar a cabo este ambicioso proyecto. La noción de *presupuesto idealizante* como condición de posibilidad de obtención de una metafísica práctica adquiere en este sentido una importancia extraordinaria.

En pocos pensadores como en Javier Muguerza viene a hacerse realidad el aserto de que la reflexión filosófica ha de entregarse por completo a la búsqueda de una unidad imposible, así como de un sentido existencial siempre amenazado y en constante situación de precariedad. Por este tipo de razones el filósofo es definido por Muguerza, con ese humor suyo tan británico, como un buscador de problemas y dilemas "hasta debajo de las piedras". Y justamente eso fue lo que llevó a cabo nuestro filósofo buscando, por debajo de la superficie de las cosas y de sus estados "naturales", tensiones, contradicciones e indignidades allí donde no parecía haberlas a simple vista. Y, en este sentido, podemos decir que son tres los dilemas que atraviesan y amenazan la urdimbre conceptual que constituye y cede sentido al pensamiento de Muguerza. Bajo la noción general de *conciencia* el dilema principal se refleja en el par conciencia empírica / conciencia transcendental. Bajo la idea de *honradez* hace su aparición el dilema entre el individualismo ético (vertebrado alrededor de la capacidad y aun la obligación moral de decir "no" ante determinadas situaciones) y el individualismo metodológico. Y, finalmente, bajo el término "libertad" asoma el eterno dilema entre la libertad como elemento ontológicamente real de la existencia humana y la libertad como mera ilusión transcendental. Verdaderos escollos puestos en medio del camino del pensamiento filosófico, Muguerza supo mantener la nave de su reflexión con serenidad y discreción, aunque sabiendo muy bien el alto precio que había que pagar por ello: la convivencia con un trasfondo trágico cada vez más inocultable y nítido (lo que nos permite plantear una cuestión inquietante, un importante problema

hermenéutico, el de saber si tal convivencia con la presencia constante del sinsentido inscrito en la noción misma de inmanencia constituye la última etapa de su periplo filosófico o si más bien refleja la existencia de una especie de cabeza de puente que anuncia, con su presencia, el comienzo de un nuevo trayecto conceptual que vino a quedar interrumpido por su temprana muerte). Los últimos motivos aparecidos en la obra de Muguerza a *ciencia incierta* o *ética a la intemperie* no nos indican ninguna dirección concreta a la hora de intentar resolver esta antinomia, pero sí resultan enormemente ilustrativos de su tendencia a una concepción filosófica tan trágica e incierta como honesta y apasionante.

1

“La razón no se tiene -solía repetir Javier Muguerza-, la razón se ejercita”. En esta afirmación tan escueta viene a condensarse lo más genuinamente contemporáneo del pensamiento filosófico. En este sentido, la razón no es una entidad homogénea y definible dentro de unos parámetros estrictamente ontológicos, sino una función dinámica –una capacidad, si se quiere- para lograr discernir el bien del mal y dilucidar si se tiene derecho, y hasta qué punto, a hacer o dejar de hacer esto o aquello. Pues bien, el resumen de este proceso de llevar una vida racional es la conciencia, tanto en su naturaleza epistemológica (*Gewissheit*) como en la de certeza moral (*Bewusstsein*). Éste es, podría decirse sin temor a equivocarse, el siglo de la conciencia, el único asidero con el que podemos y debemos contar a la hora de desenvolvemos en un mundo cambiante y convulso como el que nos ha tocado vivir. Muguerza lo sabe perfectamente. Y si “Guía de perplejos” llamaba Maimónides a la capacidad de razonar, de decidir el camino adecuado ante una encrucijada, ello constituye el frontispicio elegido por Javier Muguerza para la confección de su monumental obra *Desde la perplejidad*.

Muguerza era, como sabemos, muy reticente a la hora de proceder a la fundamentación de cualquier noción filosófica. Venía a "sonarle" a ontología por muy moderna que resultara ser, a metafísica sin praxis ética ni hondura personal, a discurso deudor, paradójicamente, del positivismo al ser un discurso obsesionado con establecer identidades más que a señalar tensiones y conflictos. Tal vez esto sea lo único que heredó nuestro filósofo de los positivistas lógicos, con quienes, no obstante, nunca dejó de mantener una importante distancia de seguridad. Y es que una cosa es fundamentar en un plano ontológico y otra muy diferente hacerlo en otro plano, por ejemplo en un plano *fenomenológico*. Aquí los requerimientos y condiciones de posibilidad son harto distintos y Muguerza sabía de sobra que algún punto arquimédico resultaba indispensable para poder fijar las líneas generales de lo que puede llegar a considerarse una conducta en tanto que generada en y por una conciencia moral. Ahora bien, la cuestión esencial en este sentido no se refiere a averiguar dónde o cómo podemos encontrar la conciencia moral (ya pueden los científicos devanarse los sesos y afinar sus observaciones, conjeturas e hipótesis que no van a encontrar nada de esto por ese camino), sino a saber –por medio de la introspección- *cómo funciona en nuestro interior, es decir, qué permite y qué excluye en tanto que conciencia guiada por el imperativo categórico*. Se trata, como podemos ver, de una fenomenología más cercana a Kant que a Husserl. Y ese "cómo funciona" se encuentra estrechamente conectado, según afirma nuestro filósofo, con la capacidad de hacernos la pregunta moral por excelencia: *¿con qué derecho hacemos lo que hacemos, pensamos lo que pensamos, etc.?* Esta pregunta representa, sin duda alguna, lo más genuino del pensamiento filosófico kantiano, agavillado alrededor de la cuestión epistemológica (pero también moral) acerca del *quid juris*, algo que fue lo que hizo afirmar tajantemente a Fichte que la filosofía trascendental de Kant era (o equivalía exactamente a) una filosofía moral.

Es muy interesante observar cómo mantiene Muguerza una importante distancia con dos pensadores que durante las décadas de los 70 y los 80 lograron obtener, aunque por caminos diferentes, una fama extraordinaria, Bloch y Habermas. El primero, por medio de una concepción teleológica desplegada a partir de la noción de "esperanza" como principio no sólo heurístico, sino también *ontológico-histórico*, de la reflexión filosófica. Esta noción blochiana, deudora lejana del concepto ingenuo de progreso (al que, en todo caso y sin saber exactamente cómo y cuándo, había que "echar una mano"), es tajantemente rechazada por Muguerza por considerarla ilusoria e infantil, es decir, lo que en lenguaje kantiano constituye una *ilusión transcendental* que no hace sino perpetuar la inmadurez de un sujeto que actúa movido por el acicate de un espejismo ("llegará, tiene que llegar").

Tampoco el concepto habermasiano de "diálogo en condiciones ideales" convence plenamente a nuestro filósofo por un doble motivo. Por una parte, por considerar que dicho diálogo ha de empezar basándose, antes siquiera de echar a andar, en una conciencia *honrada* que supone a la vez que exige la presencia de una introspección profunda y sistemática, de un previo diálogo interno de la conciencia consigo misma tendente a establecer el íntimo compromiso de atender a los mejores argumentos ajustando la conducta a sus contenidos normativos, haciendo así realidad el viejo aserto platónico de "ir adonde nos conduzca la razón". Eso, por un lado. Por otro, la defensa muguerziana del diálogo viene a desarrollarse sin escamotear en absoluto el momento individual inserto en la posibilidad de decir "no" a lo consensuado, que nunca es definitivo y que no tolera lo que suele denominarse "efecto pestillo". Este doble compromiso íntimo, esta profunda convicción ética de que la conciencia es la única instancia capaz de elaborar y justificar el consenso y, a la vez, de llegar a negarlo o cuestionarlo *responsablemente*; esta convicción, decimos, no puede considerarse producto del diálogo, por honrado y transparente que sea éste, sino su *causa*, su supuesto previo y su condición de

posibilidad. De ahí precisamente la insistencia por parte de Javier Muguerza en la consigna "diálogo y conciencia, un viaje de ida y vuelta".

El resultado final, si cabe hablar así, lo constituye una conciencia solitaria (¡pero no insolidaria!) carente, por así decir, de "protección ontológica", es decir, precisamente aquella conciencia en la que debía de estar pensando ese inmenso poeta que fue Friedrich Hölderlin cuando definió al hombre en estos versos inmortales:

¿Preguntáis qué es el hombre?

Es una humilde vela

que alumbra tercamente

el borde del abismo

2

Esa "humilde vela" sólo cuenta con un escudo protector, la *honradez*. Ello supone, a la vez que exige, la constante renovación de la distancia que estableció nuestro filósofo con respecto a Bloch y a Habermas. Ese "ir a favor de obra" de Ernst Bloch contrasta agudamente con el "trabajo sin desmayo, ocurra lo que ocurra, a favor del bien" defendido por Muguerza. Por otra parte, la ambigüedad habermasiana mostrada por su defensa de un diálogo honrado entre interlocutores que hablan y actúan *como si* estuvieran desposeídos de identidad social y de intereses de clase (al modo del "velo de la ignorancia" propuesto por John Rawls) parecía a Muguerza algo tan insípido como, en última instancia, fraudulento. En este sentido, Muguerza se separa nítidamente de Rawls y de Habermas y acerca sus posiciones -no sin importantes matices- a las de la filósofa Seyla Benhabib.

3

El talón de Aquiles de toda la filosofía moral y política contemporánea, desde sus comienzos con los románticos alemanes a todas las escuelas *neo* de nuestros días es, sin duda, el tema de la *libertad*. La razón de esto no es difícil de señalar. Como les ocurrió a los filósofos y poetas románticos, la articulación entre la ciencia (en su imagen positivista tal y como fue imponiéndose a lo largo del siglo XIX) y la filosofía, contraposición equivalente a la registrada entre la necesidad y la libertad o, si se prefiere, entre las esferas del ser y del deber ser; tal articulación, decimos, viene a dejar bien claro desde el principio que con cada nuevo avance del conocimiento científico (hay que insistir: en su concreta morfología positivista) queda más expuesta al vacío la noción romántica de libertad. Pues bien, el plan de batalla –si se nos permite hablar así– entre ambos contendientes fue trazado en su día por Kant al reconocer estas dos cosas: a) que en caso de colisión la idea de necesidad natural tiene prioridad y potencia para anular la idea de libertad; y b) que, pese a todo, la libertad, con todo lo cuestionable que resulta ser, es absolutamente indispensable, aun como ilusión transcendental, para contemplar la realidad y actuar *humanamente* en beneficio de la dignidad del género humano. En este sentido, frente a la robusta cadena ontológica Naturaleza – Materia . Necesidad propuesta por Espinosa, Kant procede a una defensa heroica de una libertad fuertemente aferrada al “pese a todo” de una hermosa improbabilidad. Muguerza recurre también a la defensa kantiana y lo hace de la manera más honrada y más heroica de todas. Somos libres, afirma nuestro filósofo, porque debemos considerarnos seres libres si es que queremos colocarnos a la altura de la dignidad absoluta de que somos portadores. Ahí viene a hacer su aparición la contribución kantiana más importante para el desarrollo histórico del pensamiento filosófico, la instauración de un método de análisis *pragmático-transcendental*, atento a qué hace de nosotros, en qué nos convierte moralmente la defensa de una u otra noción, de uno u otro planteamiento. Tal aportación adopta como “mapa” orientador, como telón de fondo, *la emancipación de la humanidad de sus estrecheces subjetivas (miedos, esperanzas, ignorancias)* y

la realización de todas sus potencialidades morales (cerrando el paso, dicho sea de pasada, a toda versión degradada del pragmatismo, pues no vale cualquier teoría ilusoria por mucha que sea su capacidad de motivar o de consolar al ser humano, pues la ilusoriedad, por muy eficaz que pueda llegar a resultar, impide de raíz la verdadera realización moral de la humanidad, que incluye como una determinación decisiva *renunciar, por motivos morales, al autoengaño* de quien cree comprender y saber lo que sus temores y esperanzas le empujan a aceptar o creer, tal y como afirma Kant en la *Crítica de la Razón Pura*). Muguerza reconstruye, actualizándolo, el programa emancipatorio propuesto por Kant, Fichte, el joven Schelling y los poetas románticos alemanes.

4

¿Cómo no va a ser trágico un pensamiento que se apoya, tan heroica como honradamente, en puntos tan precarios (desde el punto de vista empírico) como la conciencia honrada, la renuncia a la esperanza ilusoria, la obligación moral de la sinceridad diciendo “no”, el adentrarse en la selva de la realidad sabiéndose derrotado de antemano en última instancia? ¿Cómo no considerar trágicos los últimos escritos de Javier Muguerza titulados *A ciencia incierta, Sueños de la razón, razón de los sueños, La ética a la intemperie*, y otros? Curiosamente, cuando otros filósofos están obsesionados por “ajustar cuentas” con la realidad mediante reajustes a posteriori embelleciendo y escamoteando lo que tiene todas las trazas de ser una claudicación por su parte intentando ensamblar todas las piezas sin dejar suelta ninguna de ellas, Javier Muguerza se adentra valientemente en la densa niebla de la incertidumbre para, como un Quijote moderno, acabar topándose con una insospechada claridad: la conciencia moral.

JAVIER MUGUERZA Y LOS SUEÑOS DE LA RAZÓN

A Concha e Iciar, sueños de la razón de Javier Muguerza.

Sebastián Gámez Millán

Resumen

A partir de un célebre grabado de Goya, que Javier Muguerza interpretó, en este artículo abordo de manera panorámica cuestiones decisivas en la obra del autor de *La razón sin esperanza*, como su diálogo con Kant, su principal interlocutor entre los clásicos de la historia de la filosofía, el concepto de razón y el de utopía, Y, en un juego de espejos que ilumina el presente desde el pasado, abordo la controvertida confrontación entre Ilustración y Romanticismo o, lo que casi equivale a lo mismo, la Modernidad y la Postmodernidad, proponiendo el concepto de "Transmodernidad", empleado por Muguerza y por Rosa M. Rodríguez Magda.

Palabras clave:

Javier Muguerza, Kant, Goya, razón, Ilustración, progreso, utopía, Modernidad, Postmodernidad, Transmodernidad.

Summary

From a famous engraving by Goya, which Javier Muguerza interpreted, in this article I tackle in a panoramic way decisive issues in the work of the author of *The Hopeless Reason*, such as his dialogue with Kant, his main interlocutor among the classics of the history of Philosophy, the concept of reason and utopia. And, in a game of mirrors that illuminates the present from the past, I tackle the controversial confrontation between Enlightenment and Romanticism or, which is almost equivalent to the same thing, Modernity and Postmodernity, proposing the concept of "Transmodernity", used by Muguerza and by Rosa M. Rodríguez Magda.

Keywords:

Javier Muguerza, Kant, Goya, reason, Ilustration, progress, utopia, Modernity, Postmodernity, Transmodernity.

No sé si el 285 aniversario del nacimiento de Goya, y los 30 años de la publicación de "Kant y el sueño de la razón", de Javier Muguerza, artículo con el que descubrí la inmensa grandeza del pensador ilustrado, justificarán este homenaje al autor de *La razón sin esperanza*, al que Victoria Camps considera "el filósofo más influyente del pensamiento español en los últimos cincuenta años"¹.

Según Francisco Vázquez García, "el pensador de Coín fue el verdadero líder organizativo de la generación de los 'jóvenes filósofos', desplegando 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"².

Si no compartimos este parecer es porque, por un lado, Muguerza no fue una persona que se prodigara en los medios de comunicación, en una época en la que cada vez más la visibilidad depende tanto de la frecuencia de estas apariciones. Mas el problema no es la visibilidad, sino lo que se oculta en beneficio de ella; y, por otro, buena parte de su influencia circula por corrientes subterráneas: no olvidemos que fue refundador y primer director del Instituto de Filosofía del CSIC (1986), fundador y director de la

¹ Camps, Victoria, "Javier Muguerza, artífice de la amistad", *ABC Cultural*, 19/4/2019, p. 13.

² Vázquez García, F., "Javier Muguerza y la normalización de la filosofía española", recogido en *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual. Un homenaje de Isegoría en su 80 cumpleaños*, Roberto R. Aramayo, José Francisco Álvarez, Francisco Maseda y Concha Roldán (eds.), Madrid, CSIC, 2016, p. 159. Si bien el principal estudio al respecto es *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica*, Madrid, Ábada, 2010,

revista *Isegoría* (1990) o uno de los que concibió el magno proyecto de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía³, con 35 volúmenes y la cooperación y colaboración de más de 500 autores, y del que fue su investigador principal y coordinador. Si Ortega y Gasset procuró “situar a España a la altura de los tiempos”, Muguerza es consciente de que ese proyecto no se puede llevar a cabo sin contar a la par con Iberoamérica y con Europa.

En cualquier caso, al margen de los aniversarios, abordaré de manera panorámica cuestiones decisivas en la obra de Muguerza, como su diálogo con Kant, su principal interlocutor entre los clásicos de la historia de la filosofía, el concepto de razón y el de utopía, que en el título que he elegido, en clara alusión a la célebre obra de Goya y paráfrasis al artículo de Muguerza, y en aparente contraposición con el concepto de “razón”, figura como “sueños”. De hecho Muguerza barajó para un libro todavía inédito el título *Sueños de la razón, razones de los sueños*⁴.

Y, en un juego de espejos que ilumina el presente desde el pasado, abordaré la controvertida confrontación entre Ilustración y Romanticismo o, lo que casi equivale a lo mismo, la Modernidad y la Postmodernidad. Fiel al espíritu de Muguerza, partiré de unas reflexiones suyas sobre el famoso grabado de Goya, pero para evitar convertirlo en paleoescolástica –el neologismo con sonrisa metafísica es también suyo–, introduciré a otros autores en el diálogo.

³ Recientemente se ha publicado un volumen que aplaudo, *Diálogos atlánticos. Cultura y ciencia en España y América en el siglo XX*, Juan Pablo Fusi y Antonio López Vega (dirs.), Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2021, pero entre los capítulos que brillan por su ausencia se encuentra precisamente aquel que describa la gestación de este impresionante proyecto filosófico que concibieron Fernando Salmerón, Javier Muguerza, León Olivé, Osvaldo Guariglia y Reyes Mate, entre otros. No sé si este último filósofo o quién podría escribirlo.

⁴ Rodríguez Aramayo, R., “Javier Muguerza y su imperativo de la disidencia”, reunido en *Kant: entre la moral y la política*, Madrid, Alianza, 2018, p. 239.

En ese grabado de Goya observamos a un hombre, posiblemente el propio pintor, vencido por el sueño sobre su mesa de trabajo, con una serie de animales –búhos, lechuzas, murciélagos, gatos– de apariencia desagradable, cuando no monstruosa, alrededor suya. En un lateral del escritorio, bajo la cabeza del hombre que ha caído dormido, leemos: “El sueño de la razón produce monstruos”.



¿Qué quiere decir este famoso grabado? ¿Que la razón, cuando se duerme, fabrica monstruos? ¿O acaso que el ejercicio de la razón sin más engendra monstruos? Como tantas imágenes de Goya, esta pieza es ambigua y, por lo tanto, admite diversas interpretaciones. En el arte la ambigüedad es riqueza expresiva. Para formularlo en términos darwinianos, posee una ventaja adaptativa. Por eso no es fortuito que la obra se adapte a las diferentes generaciones de espectadores a lo largo de la historia, que se reflejan en ella o proyectan aspectos de sí o de la condición humana, generando una recepción más o menos amplia que incrementa sus significados. Y es que, como declaró Goya, “el tiempo también pinta” –y a la vez borra, dicho sea de paso–.

Según Javier Muguerza, “en una *primera* interpretación, que calificaríamos de premoderna o preilustrada y a la que cabría incluso calificar de anti-ilustrada o contrailustrada, esos monstruos que pueblan el grabado habrían de ser atribuidos al delirio racional del hombre, es decir, a su olvido de las sanas doctrinas de la tradición.

Para una *segunda* interpretación –prosigue Muguerza–, que merecería ya el calificativo de plenamente moderna o ilustrada –y que sería, con toda probabilidad, la que el propio pintor habría hecho suya–, los monstruos en cuestión serían producto no de la ensoñación o el sueño activo, sino, por así decirlo, del sueño pasivo de la razón humana, cuyo perezoso dormir dejaría abierta la espita de las tinieblas del oscurantismo.

Pero hay todavía una *tercera* interpretación posible –a la que no sería del todo improcedente ver calificada de posmoderna o postilustrada–, continúa Muguerza (...) De acuerdo con ella, el sueño de una razón excesivamente ambiciosa –la Razón que los ilustrados deificaban, escribiéndola a veces con mayúsculas– podría haberse acabado volviendo, paradójicamente, contra los postulados iluministas que en sus orígenes lo alentaron. Aquellos postulados nos prometían liberación, pero –a juzgar, al menos, por lo que ha sido la historia de nuestro siglo XX, una crónica de horrores

impensables desde el optimismo dieciochesco de los ilustrados– más parece que nos hayan sumido en un lóbrego calabozo, aherrojándonos con las cadenas de nuevas y variadas formas de esclavitud”⁵.

Ambos ilustrados⁶, Kant y Goya se hubieran decantado por la segunda interpretación. Curiosamente ambos representan como muy pocas figuras –tal vez Goethe, Rousseau...– el tránsito de la Ilustración a ese movimiento que en cierto modo surge en contraposición suya: el Romanticismo. Basta con asomarse a la evolución de la paleta de colores de Goya, que culmina en las llamadas “pinturas negras”, que anticipan algunas de las corrientes pictóricas del futuro: impresionismo, expresionismo, surrealismo, abstracción... En este sentido Goya es un “genio” de acuerdo con la definición romántica que ofrece Kant: “Genio es el talento (don natural) que da la regla del arte”⁷. Luego volveremos sobre este asunto donde ética y estética convergen.

Perteneciente a la serie de los *Caprichos*, una de las creaciones más geniales de Goya debido a un poder imaginativo y crítico que no cesa de interpelarnos⁸, esta imagen, quizá la primera del proyecto, fue concebida en su origen como portada, aunque posteriormente pasará a ser la lámina 43⁹ de las 80 del conjunto. Basta con atender a las anotaciones escritas del propio Goya para

⁵ Muguerza, Javier, “Kant y el sueño de la razón”, reunido en VVAA., *La herencia ética de la Ilustración*, Carlos Thiebaut (ed.), Barcelona, Crítica, 1991, p. 14.

⁶ Para adentrarse en la figura de Goya como pensador ilustrado, eso sí, un “pensamiento figural”, Todorov, T., *Goya. A la sombra de las luces*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2011. Me he ocupado brevemente de Goya como pensador en Sebastián Gámez Millán, *Conocerte a través del arte*, Madrid, Ilusbooks, pp. 216-219.

⁷ Kant, I, *Crítica del discernimiento*, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Antonio Machado, 2003, p. 273.

⁸ Creo que no exageraba Ortega y Gasset al observar: “el coeficiente de innovación que a la obra de Goya corresponde es uno de los más altos que en la historia del arte aparecen”, Ortega y Gasset, J., *Papeles sobre Velázquez y Goya*, Madrid, Revista de Occidente-Alianza, 2005, p. 345.

⁹ Pérez-Sánchez, Alfonso E., *Goya: Caprichos-Desastres-Tauromaquia-Disparates*, Madrid, Fundación Juan March, 1982, pp. 29 y 56.

comprobar que se trata de un alegato ilustrado: "El autor soñando. Su intento sólo es desterrar vulgaridades perjudiciales y perpetuar con esta obra de *Caprichos* el testimonio sólido de la verdad"¹⁰.

Enrique Lafuente Ferrari sostuvo que el autor "las concebía como *Sueños*, manera de expresar lo absurdo e irracional que el hombre capta en la sociedad, concepción de largo abolengo en la pintura en general y aun en la literatura española"¹¹. Pensemos en Quevedo. Y esta interpretación concuerda con el texto de los manuscritos que se conservan en el Museo del Prado: "Portada para esta obra: cuando los hombres no oyen el grito de la razón, todo se vuelve visiones"; "La fantasía abandonada de la razón, produce monstruos imposibles; unida con ella, es madre de las artes y origen de las maravillas"¹².

Por todo ello sospecho que se trata, pues, de un proyecto ilustrado: la verdad de las luces de la razón frente a las supersticiones de la tradición que carece de fundamento. Al fin y al cabo Goya es hijo de su tiempo, aunque como "genio" lo trasciende: abre puertas en el campo de las artes que más tarde serán recorridos por otros. Ahora bien, al artista le es dado crear una obra, pero no erigirse en el intérprete exclusivo y excluyente de la misma. Precisamente aquí reside uno de los poderes del arte¹³: en que carecemos de red conceptual para atrapar a todos los pájaros que nos suscita la libertad de expresión en pleno vuelo.

Según la hispanista Edith Helman, "el sueño es por regla general lo que concibe la fantasía cuando la razón está ausente o enferma, pero también es lo que concibe la razón cuando tiene

¹⁰ Lafuente Ferrari, Enrique, *El mundo de Goya en sus dibujos*, Madrid, Urbión, 1979, p. 7.

¹¹ Lafuente Ferrari, Enrique, *El mundo de Goya en sus dibujos*, Madrid, Urbión, 1979, p. 7.

¹² Goya, *Los Caprichos. Dibujos y aguafuertes*, Madrid, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 1994.

¹³ Es una tesis que ha defendido Markus Gabriel, *El poder del arte*, trad. Jean-Paul Grasset, Santiago de Chile, Roneo, 2019.

absoluta fe en sí misma y traza esquemas visionarios o confecciona doctrinas abstractas inverosímiles”¹⁴. Aun siendo un ilustrado, en Goya, sobre todo en su última etapa, encontramos críticas a ciertos ideales del Siglo de las Luces que presagian el Romanticismo, cuando no está en consonancia con él, pero me atrevería a defender que no tanto por la dimensión ideológica de esta corriente como por la capacidad del pintor de penetrar en la condición humana¹⁵. Quizá es lo que distingue a un artista genial de otros que no logran trascender su tiempo.

De manera que al margen de las crisis de legitimidad de los saberes y, por consiguiente, de la política, así como de los grandes relatos emancipadores diagnosticados por Lyotard¹⁶ y que dan paso a la (mal)denominada postmodernidad, algunas de sus críticas fueron prefiguradas antes por artistas como Goya, novelistas como Dostoievski y pensadores como Nietzsche, tantas veces considerado precursor de la postmodernidad.

Aunque los tiempos hayan cambiado y se hayan puesto en tela de juicio nociones como la de “razón”, “verdad” y “progreso”, creo que seguimos siendo herederos de la Ilustración, a pesar de las críticas no exentas de razones que se han vertido sobre sus excesos e ingenuidades. Afirmo esto porque, etimológicamente, “postmodernidad” significa “liquidación de la modernidad”. Cabe preguntarse, pues, ¿qué modernidad hemos liquidado, si es que hemos liquidado alguna?

Y antes de ello convendría aclarar de qué hablamos cuando hablamos de “modernidad”. ¿Nos referimos al Renacimiento (Erasmus, Montaigne, Cervantes, Shakespeare...), a la Revolución

¹⁴ Helman, Edith, *Los Caprichos de Goya*, Revista de Occidente-Alianza, 1971, p. 114.

¹⁵ Sobre este asunto puede verse “El perro de Goya o la condición humana”, en Sebastián Gámez Millán, *Conocerte a través del arte*, Madrid, Ilusbooks, 2018, p. 26-41.

¹⁶ Lyotard, J. F., *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, trad. Mariano Antolín Rato, Barcelona, Planeta, 1993.

Científica (Copérnico, Galileo, Descartes, Newton...) o bien a la Ilustración (Rousseau, Voltaire, Diderot, Kant...)?

A pesar de las críticas que han recibido estos movimientos, somos herederos de ellos, de modo que tengo para mí que no pocos de sus ideales persisten con mayor o menor fuerza. La razón moderna, con frecuencia identificada con Descartes¹⁷ –razón matemática, común y universal–, no ha dejado de criticarse: por el empirismo, por el criticismo, que sintetiza ambas corrientes, por la razón dialéctica de Hegel, por el materialismo histórico-dialéctico de Marx, por el vitalismo de Nietzsche, Bergson y Ortega, por las distintas generaciones de la Escuela de Frankfurt o el Estructuralismo y el Post-estructuralismo francés... Se diría, en fin, que son constantes y perseverantes los intentos de ensanchar los cauces, al parecer siempre estrechos, de la razón moderna.

Incluso las llamadas no sin equívocos corrientes irracionistas –Schopenhauer, Freud...– han arremetido contra la razón moderna, pero como no puede ser de otro modo, lo han hecho y lo seguirán haciendo desde la razón. Es nuestro laberinto sin fin: no se puede salir de ella, es una aporía. De ahí que como señalara atinadamente Muguerza: “Con esperanza, sin esperanza y aun contra toda esperanza, la 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”¹⁸.

Hasta tal punto que estaría de acuerdo con Habermas en que “el tema de la racionalidad es el tema, hoy, de la filosofía”¹⁹. Y ese hoy es siempre. De las catorce amplias y cuidadas reseñas críticas que componen “Otros diálogos”, la cuarta parte de *Desde la perplejidad*, que ponen de manifiesto que pocos filósofos se han

¹⁷ Para este tema sugiero Toulmin, Stephen, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Península, 2001.

¹⁸ Muguerza, J., *La razón sin esperanza. Siete ejercicios y un problema ético*, Madrid, CSIC, 2009, p. 336.

¹⁹ Muguerza, J., *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Madrid, F. C. E., 2006, p. 663.

tomado tan en serio a sus colegas en el ámbito iberoamericano, no hay ninguna que ya desde sus títulos no indique el concepto de "razón".

Si pudieran condensarse en una fórmula todos estos intentos de ir más allá de la razón, me atrevería con la siguiente: contra la razón, pero desde la razón, para ir más allá de la racionalidad, que como cualquier fenómeno humano es cultural e histórica. Esta es una de las principales aportaciones del Romanticismo y de las corrientes irracionistas, ampliar los márgenes de la razón por lo que hasta entonces había sido considerado ajeno o extraño a ella: los sentimientos, las pasiones, la voluntad de poder, lo inconsciente, la corporalidad...

Ahora bien, ¿fueron los campos nazis de concentración y exterminio, así como los gulags, monstruos de los sueños de la razón? Puede que sí, como advertieran Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, donde muestran las dos caras del iluminismo, sus luces y sus sombras. Pero sobre todo de la razón instrumental, no de la razón moral y emancipadora, esencial para que no se vuelva a repetir Auschwitz. Y no albergo la menor duda de que es esta última razón la que prevalece tanto en el pensamiento de Kant como en el de Muguerza.

A Muguerza le escuché decir que lo más valioso que puede hacer un ser humano por otro es dar su vida, y lo más salvaje o bárbaro, acabar con ella. Y esto se dio entre los primeros *homo sapiens*, y sigue sucediendo hoy, y con casi toda probabilidad sucederá mañana. Este ejemplo nos puede llevar a naufragar en dudas acerca del progreso moral. Pero tengo para mí que el progreso moral, que no está exento de desviaciones y retrocesos, no cabe medirlo, con todas las dificultades que entraña, de forma individual, sino social.

Por mencionar algunos posibles indicadores, no albergo dudas de que una comunidad donde las personas puedan recibir y

dar asistencia sanitaria de calidad, buena educación, trabajo con los debidos derechos y sin ser alienado ni alienante, conciliar la vida laboral y familiar, con reducido o casi inexistente número de parados, con espacios naturales, sin apenas contaminación, disfrutando de una alta esperanza de vida, de jubilación y bienestar... En suma, una comunidad con muchos y adecuados medios para desarrollar una vida humana plena, podemos hablar de "progreso".

A veces tenemos expectativas desmesuradas acerca del progreso en cualquiera de sus modalidades –científica, tecnológica, social, moral...– y, en consecuencia, rara vez se cumplen. Pero a decir verdad esto sucede porque la razón anda dormida y en su sueño la sin razón se ha apoderado de otra falsa ilusión. Cuando dudamos acerca de la "razón", "la verdad" o "el progreso" es porque seguramente en sus nombres se han cometido no pocas barbaridades. Es uno de los peligros de que todo lo real sea racional o, para ser más exactos, racionalizable. Mas de ahí no se deduce que todo sea igual de razonable.

En efecto, uno de los peajes que hemos pagado a cambio de ampliar los márgenes de la racionalidad es que andamos más desorientados y confundidos, próximos al "todo vale" o, lo que no sé si es peor, "todo vale igual". Pero no debemos confundir la pluralidad de la razón, que significa que no existe un único medio para alcanzar los fines que nos proponemos, como tampoco existe un único fin válido, con el relativismo extremo en el que con demasiada frecuencia se cae en esta época.

Por ello la postmodernidad, entendida en su sentido etimológico, repito, "liquidación de la modernidad", siempre me ha parecido un fenómeno pasajero, no sé si líquido o gaseoso, desde luego que comercial, propio de una sociedad o civilización del espectáculo, tal vez en rigor inexistente. De hecho todas las corrientes y pensadores citados anteriormente, incluidos los en principio más alejados de "la razón", como Schopenhauer,

Nietzsche, Freud y Foucault, pueden considerarse en mayor o menor medida ilustrados, como ellos mismos se declararon en algunos momentos de sus escritos.

En lugar de "postmodernidad" entiendo que es más preciso y conveniente hablar de "transmodernidad", como le escuché por primera vez pronunciar este término a Muguerza, donde el prefijo "trans" significa crítica y prolongación superadora de los ideales modernos, que es "un proyecto inacabado"²⁰, como señaló Habermas. Y me atrevería a añadir que quizá inacabable, porque las obras humanas no son perfectas, sino más bien perfectibles, mejorables.

Y esa modernidad inacabada e inacabable es la Ilustración, pero también la revolución científica y el humanismo renacentista y todos aquellos movimientos que han contribuido a emanciparnos progresivamente, aunque hayamos abandonado la esperanza de alcanzar ciertos ideales que la conciencia lúcida de la postmodernidad ha puesto de manifiesto. Pero ¿no estaban algunas de estas críticas ya en los albores de la Modernidad? Pensemos con Montaigne²¹.

Por lo que se refiere al concepto de "transmodernidad", hasta donde me consta quien más ha escrito y profundizado sobre este concepto es Rosa María Rodríguez Magda, que le ha dedicado tres libros con bastante menos fortuna que Lyotard y otros filósofos franceses, italianos o norteamericanos a la postmodernidad: *La sonrisa de Saturno*, *Hacia una teoría transmoderna*, *Transmodernidad* y *La condición transmoderna*. El primero de ellos vio la luz en 1989, pero tal como relata en la introducción del

²⁰ Habermas, J., "La modernidad: un proyecto inacabado", recogido en *Ensayos políticos*, trad. Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 2002, pp. 373-399.

²¹ De nuevo para ello sugiero la lectura de Toulmin, Stephen, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Península, 2001.

segundo, el concepto surge durante una conversación con Jean Baudrillard en 1987.

En su artículo más reciente a propósito de este concepto, escribe Rosa María Rodríguez Magda: "precisamos de un modelo crítico trascendente, una razón transmoderna, que analice esta explosión mutante transnacional, transgénica, transgénero, transhumana, y recupere la justa dimensión de la nación, la naturaleza, el sexo y lo humano; que retome, como síntesis superadora, los retos pendientes de la modernidad (progreso, emancipación, justicia...), incorporando las críticas posmodernas, sin perderse en su relativismo; que se asiente en un sensato realismo, atienda a nuestras condiciones materiales, respete con empatía la diferencia, y asuma una ética con dimensión global"²².

Claro que para ello necesitaríamos conocer la pregunta en la que desembocan las tres cuestiones fundamentales según Kant: ¿qué es el ser humano? ¿Podemos conocerlo definitivamente cuando según Bloch "nada es más humano que el traspasar lo que existe"²³? ¿Qué es la historia de la humanidad en sus diversas modalidades – científica, tecnológica, deportiva...? En cambio, con las artes, la literatura... y la ética y la política surgen más dudas respecto a traspasar lo que existe, y que ello implique en todo tiempo progresar.

No obstante, Steven Pinker ha escrito una importante investigación, *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*²⁴, donde recoge multitud de gráficos comparativos acerca de la esperanza de vida, la desnutrición, la distribución mundial de la renta, la pobreza extrema, la desigualdad mundial, la guerra entre grandes potencias, las muertes por

²² Rodríguez Magda, Rosa María, "La transmodernidad", *El País*, 18/12/2021, p. 12.

²³ Bloch, E., ¿Puede frustrarse la esperanza?, reunido en Carlos Gómez (ed.) *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002, p. 172.

²⁴ Pinker, S., *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*, trad. Pablo Hermida Lazcano, Barcelona, Paidós, 2018.

homicidio, la educación básica o el bienestar mundial a lo largo de escalas históricas, y sus registros son alentadores respecto al progreso en términos globales, aunque no lo haya, repitamos, sin desviaciones y retrocesos que en no pocas ocasiones nos inundan de dudas, no sé si razonables.

Sospecho que en todo tiempo habrá una tensión irresoluble entre lo que lo que es y lo que sentimos o pensamos que debe ser que, como dos líneas asíntotas, pueden aproximarse, pero nunca llegar a tocarse. Quizá ahí resida una de las fuentes de vida de la ética. En palabras de 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"²⁵.

Al igual que en Kant, la razón según Muguerza va más allá de lo que se puede constatar empíricamente –de ahí las diferencias al respecto con Jesús Mosterín, y por lo que no bastan las ciencias naturales para guiarnos, aunque sean imprescindibles para nuestra adaptación y supervivencia–: se trata de una razón histórica, dialéctica y utópica, no en el sentido de inalcanzable, sino más bien en el sentido etimológico del término, "no lugar", cuyo espíritu apuesta por lo que sería deseable alcanzar, esto es, espacio que se abre en todo tiempo entre lo que sucede y lo que sentimos y pensamos que debe ser.

Y tal como le gustaba recordar a Muguerza, "la razón no se tiene, se ejercita"²⁶, se puede con el buen ejercicio de la razón conquistar márgenes de libertad, igualdad, justicia, solidaridad y de

²⁵ Citado por Roberto R. Aramayo, "Un testimonio de gratitud para con Javier Muguerza, una personalidad filosófica irreplicable", recogido en *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual. Un homenaje de Isegoría por su 80 cumpleaños*, R. R. Aramayo, José Francisco Álvarez, Francisco Maseda y Concha Roldán (eds.), Madrid, CSIC, 2016, p. 19.

²⁶ Muguerza, J., "¿Qué es la Ética pública?", reunido en *II Jornadas de Filosofía. Filosofía y Política*, Málaga, Procure, 2006, p. 31.

otros valores que se pueden recoger o no en los Derechos Humanos²⁷. Este es el sueño interminable de la razón.

No es casual que una de las frases más recurrentes de Muguerza fuera esta paradoja: "si los hechos no se ajustan a la razón, peor para los hechos"²⁸. Aunque formulado de manera provocadora, es una vez más de espíritu kantiano: la razón práctica, el deber ser, crea hasta cierto punto el ser, por lo menos en la lógica de la acción moral y de los derechos. Antes que Bloch es Kant el que está sugiriendo que el ser, o para ser más exactos, el ser ético-político-jurídico, emana del deber ser²⁹. La de momento imperecedera actualidad de la filosofía de Kant reside, a mi juicio, en la dimensión utópica de su pensamiento, que apunta a lo que debe ser como un ideal regulativo de la razón.

Distingo entre utópico y utopista³⁰: mientras que lo primero es algo que no existe pero con nuestro esfuerzo moral puede llegar a existir, mejorando nuestras formas de vivir, lo segundo es algo inalcanzable y a veces incluso indeseable. A su vez, el deber ser brota de nuestros sentimientos, por ejemplo, de la indignación ante lo injusto o de todo aquello que consideramos mal consentido.

Puede que no sepamos qué es lo justo, salvo que se trate de definiciones que pretenden ser universales y que en la práctica resultan más difíciles de aplicar, como dar a cada uno lo suyo, o ser imparciales o ecuánimes. Sin embargo, a través de la indignación ante lo que consideramos injusto podemos orientarnos. Es lo que

²⁷ Para esta dialéctica aplicada a la historia sugiero la lectura del artículo mío "Revolución y utopía: entre lo que es y lo que debe ser": <https://www.homonosapiens.es/monografico-revolucion-y-utopia-entre-lo-que-es-y-lo-que-debe-ser/>.

²⁸ Camps, Victoria, "Javier Muguerza, artífice de la amistad", *ABC Cultural*, 19/4/2019, p. 13.

²⁹ Muguerza, J., "Razón, utopía, disutopía", reunido en *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Madrid, F. C. E., 2006, p. 389.

³⁰ Esta distinción conceptual puede apreciarse en los títulos que elegí para ofrecer una visión panorámica de su pensamiento filosófico con una selección de citas en "Javier Muguerza: concordia y disidencia edificante", *Claves de Razón Práctica*, nº 269, Marzo/Abril 2020, pp. 178-186, especialmente en las páginas 184-185.

podríamos denominar "la voz de la conciencia" o, si se prefiere, "el tribunal de la conciencia"³¹.

Claro que en los seres humanos los sentimientos no son dissociables de la razón, como se acostumbra a creer de modo erróneo bajo un dualismo antropológico platónico extendido por el cristianismo. Se diría que por lo general de las emociones y sentimientos pasamos a las razones y, con inteligencia y suerte, al conocimiento. Hay, pues, una continuidad entre emociones, sentimientos y razones, como intuyera Unamuno en su "Credo poético", una continuidad que si bien va de las emociones a las razones, no tiene por qué excluir el camino de vuelta: "Siente el pensamiento, piensa el sentimiento"³².

Por eso, aunque no podamos prescindir del conocimiento de las ciencias naturales, y haya neurólogos como David Eagleman que defiendan "el sueño de una jurisprudencia basada en la biología"³³, creo que la ética, la política y el derecho no se pueden reducir a lo que sucede *de facto*. Aquí también vivimos bajo dos reinos: el del ser y el del deber ser. Y sin estos dos reinos se derrumbaría el edificio ético y jurídico, que descansa sobre conceptos como autonomía, libertad, responsabilidad, igualdad, justicia...

Tal como indicó Muguerza, "como sujetos empíricos los seres humanos diferimos en talento, fuerza, belleza, etc., mas nada de ello obsta a que podamos tenernos mutuamente por `iguales´ en tanto que 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 socio-históricos, mas no nos será dado decir que ninguno de tales condicionamientos nos impide ser `libres´ sin renunciar al mismo

³¹ Muguerza, J., "El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal (Una reflexión ético-jurídica sobre la ley y la conciencia), *Doxa*, vol. 11, núm. 15, 1994, p. 546.

³² He desarrollado más estas cuestiones en Sebastián Gámez Millán, *Conocerte a través del arte*, Madrid, Ilusbooks, 2018, pp. 35-40.

³³ Eagleman, D., *Incógnito. Las vidas secretas del cerebro*, trad. Damià Alou, Barcelona, Anagrama, 2018, p. 232.

tiempo a nuestra condición de sujetos morales. En esa subjetividad, de la que brotan indisociablemente unidas, nuestra autoconciencia y nuestra autodeterminación, es donde, en fin, radica la `dignidad humana´”³⁴.

No quisiera abandonar estos sueños de la razón de Muguerza, y de todos nosotros, barrunto, sin volver a Goya y, de paso, sugerir una fecunda línea de investigación para aquellos desocupados lectores. Según la acertada definición de Kant, “genio es el talento (don natural) que da la regla al arte”³⁵. En este sentido afirmamos que Goya es un artista genial, ya que prefigura el arte que está porvenir: impresionismo, expresionismo, surrealismo y abstracción...

Además de la autonomía, que en el arte desempeña un papel similar al de la ética, Muguerza ha insistido, entre tanto, en la figura del disidente y en el individualismo ético, dos características que a menudo encontramos en los artistas geniales: El Bosco, Brueghel, Caravaggio, Miguel Ángel, Leonardo, Tiziano, Velázquez, Rembrandt, Turner, Delacroix, Monet, Manet, Cézanne, Van Gogh, Picasso, Matisse, Giacometti, Duchamp, Frida Kahlo... Curiosamente, no pocos de estos artistas han logrado que sus apellidos o nombres se conviertan en adjetivos universales o en proceso de universalización, pues las formas de sus creaciones son reconocidas de modo internacional.

Muguerza no ignoraba esta vía: “entre nosotros, Eugenio Trías ha argumentado muy finamente en pro de una asimilación de la ética al arte, pues la individualidad del artista encierra dentro de sí un indudable potencial de universalidad y se podría pensar que la creación artística alcanza a ser –al menos en ciertos casos

³⁴ Muguerza, J., “La alternativa del disenso (en torno a la fundamentación ética de los Derechos Humanos)”, recogido en *Ética, disenso y derechos humanos*, en conversación con Ernesto Garzón Valdés, Madrid, Argés, 1998, p. 71.

³⁵ Kant, I, *Crítica del discernimiento*, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Antonio Machado, 2003, p. 273.

señalados– directamente universal sin la necesidad de ningún género de mediaciones intersubjetivas”³⁶. Aunque él no la exploró, es una idea que en cierto modo se encuentra en Aristóteles, en Kant y en Hegel, entre otros clásicos.

Uno de los más notables discípulos de Muguerza, Roberto Rodríguez Aramayo, reformulando las preguntas kantianas a la luz de nuestros días desde una síntesis del autor de la *Crítica de la razón práctica*, Ernst Bloch y Javier Muguerza, se preguntaba: “1) ¿hasta dónde pueden llegar los límites de nuestro lenguaje?; 2) ¿cuándo y cómo debemos disentir del consenso jurídico-moral establecido; 3) ¿qué nos cabe soñar utópicamente con respecto a un mañana mejor?”³⁷. Tengo para mí que es raro que un artista genial no arremeta contra los límites del lenguaje establecido en su modalidad y con mayor o menor suerte responda a las otras dos preguntas desde la perspectiva de su época histórica y a veces trascendiéndola, como hizo Goya.

Por tanto, cabe establecer un paralelismo entre la figura del artista y el disidente muguerziano. Según Ernesto Garzón Valdés, “el disidente en el que piensa Javier Muguerza es un perseguidor de ideales morales, que aspira a su concreción en normas sociales positivas”³⁸. Esta es una función de las artes y de la literatura a lo largo de la historia. Aproximadamente hasta el Renacimiento a través de personajes ideales que son modelos de conducta; durante la Modernidad generalmente a partir de la sátira y la crítica.

Nulla aethetica sine ethica; a lo que se puede invertir el orden sin alterar apenas el significado, pues aunque ética y estética

³⁶ Muguerza, J., *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Madrid, F. C. E., 1996, pp. 687-688.

³⁷ Rodríguez Aramayo, R., “Javier Muguerza y su imperativo de la disidencia”, reunido en *Kant: entre la moral y la política*, Madrid, Alianza, 2018, p. 251.

³⁸ Garzón Valdés, E., “Acerca del disenso (la propuesta de Javier Muguerza)”, reunido en *Ética, disenso y derechos humanos*, Madrid, Argés, 1998, p. 109.

no son la misma cosa³⁹, en toda ética late una estética, del mismo modo que toda estética contiene una ética. Según Rafael Sánchez Ferlosio, una de las adivinaciones de Cervantes fue que “toda estética es una antigua ética”⁴⁰. Ambas residen en el “cómo” o, lo que equivale a lo mismo, en la forma.

¿Acaso no es el personaje de Antígona⁴¹, en sus numerosas versiones, desde Sófocles a María Zambrano, una precursora de la desobediencia civil, como más tarde lo serán Henry David Thoreau o Gandhi? Los personajes de Madame Bovary, Ana Karenina y Ana Ozores, de Flaubert, Tolstói y Clarín, respectivamente, anticipan en algunos aspectos a la mujer independiente del siglo XX. El potencial utópico del arte es infinito: nunca dejaremos de soñarlos y concebir mundos que no son de este mundo pero que se pueden incorporar a él, como los Derechos Humanos. Estos también son sueños de la razón.

³⁹ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 176-177. Si la identidad entre ética y estética fuera plena el arte quizá carecería del poder crítico de arremeter contra las convenciones morales y renovarlas.

⁴⁰ Sánchez Ferlosio, R., *La hija de la guerra y la madre de la patria*, Barcelona, Destino, 2005, p. 159.

⁴¹ El estudio más completo que conozco acerca de la metamorfosis de este mito universal es el de Steiner, G., *Antígonas. Una poética y filosofía de la lectura*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2009. Sin embargo, entre otras, falta la Antígona de María Zambrano, prueba de que el polen seminal de las artes sigue expandiéndose de forma imprevisible del blanco sobre negro o las pantallas a seres de carne y hueso.

VII JORNADAS DE FILOSOFÍA DE COÍN: HOMENAJE A JAVIER MUGUERZA CARPINTIER¹

Josefina Bernal González, Profesora de filosofía.
C/ Cañuto, 14, 29100-Coín (Málaga).
josefinabergon@gmail.com

Resumen

VII JORNADAS DE FILOSOFÍA DE COÍN: HOMENAJE A JAVIER MUGUERZA CARPINTIER. Antiguo Convento de Santa María de la Encarnación. Coín (Málaga), 25 y 26 de septiembre de 2020.

En el acto de apertura, bajo el título *Javier Muguerza en Coín*, nos reunimos en la mesa previa a la proyección de la **Conferencia de clausura de las I Jornadas: Cosmopolitismo y Derechos Humanos**, a cargo del homenajeado, una tríada de *procuradores* y *procuradoras* de los muchos que participamos en el cartel, organización y coordinación en enero de 2002. Casi veinte años después, tratamos de evocar el reencuentro del pensador con su ciudad natal, propiciado por el devenir de un proyecto independiente, con vocación disidente, que apostó por llevar la filosofía a la calle, y al que la fortuna sonrió haciéndole *coincidir* con la trayectoria vital y la voluntad filosófica de Javier.

Palabras claves: Amistad, Coín, cosmopolitismo, homenaje, Jornadas, *prâxis*, PROCURE, reconciliación, reencuentro, vivencias.

Abstract

7th CONFERENCE ON PHILOSOPHY IN COIN: TRIBUTE TO JAVIER MUGUERZA CARPINTIER. Venue: Antiguo Convento de Santa María de la Encarnación. Coín (Málaga), 25th and 26th September, 2020.

¹ Adjunto programa de las VII Jornadas.

In the opening act, under the title **Javier Muguerza in Coín**, three of the people involved in the organization and the programme of the conference in January 2002, held a round-table discussion prior to the screening of the Closing Speech given by the guest of honor at our **1st Conference: Cosmopolitanism and Human Rights**. Almost twenty years later, we tried to evoke the return of the philosopher to his hometown. This was motivated by the evolution of an independent project with a dissident view which aimed to bring philosophy to the streets. Fortune smiled on this initiative, making it *coin-cide* with Javier's life story and his philosophical **determination**.

Keywords: Friendship, Coín, cosmopolitanism, tribute, conference, *práxis*, PROCURE, reconciliation, reunion, life story.

En algún momento en el transcurso de estas VII Jornadas, estoy segura de que nos sorprenderá la anécdota, o sencillamente quienes la conocen la recordarán, sobre la fecha de nacimiento de **Javier Muguerza Carpintier**, cuyo homenaje nos ha congregado hoy aquí. A propósito del cual permítanme la licencia de un breve pero necesario inciso para dar las gracias a quienes lo han hecho posible, también a quienes le dais sentido con vuestra asistencia -especialmente a quienes os habéis desplazado desde fuera de la localidad-, a las autoridades aquí presentes y, muy afectuosamente, a Dña. Concepción López Noguera, Conchita, que nos regala en ocasión tan especial con su presencia.

Una anécdota -decía- cargada de simbolismo para la mayoría de quienes le conocimos, a la que su fama precede y que traigo a colación porque voy a comenzar mi intervención con otra -si Conchita lo permite- menos conocida, por más reciente, quizá, que gira en su caso en torno a un "equivoco" en la grafía del segundo apellido.

Y confieso que me place comenzar de este modo porque Javier las disfrutaba y hacía disfrutarlas a sus tertulios,

relatándolas con humor, ya fueran propias o ajenas. Según escribo esto que les cuento -excusen la digresión- puedo rememorarle contando alguna sobre las problemáticas habilidades sociales de Juan Ramón Jiménez a propósito del lugar por el que paseábamos en ese momento (los alrededores de la Residencia de Estudiantes, "su segunda casa"), con motivo de una visita que le hicimos para asistir al homenaje que le tributaban amigos y compañeros de profesión en su septuagésimo aniversario, al que tuvo la gentileza de invitarnos a José Luis y a mí entre un reducido grupo de filósofos y filo-filósofos de Coín. Huelga decir que tanto el salón de actos como el insigne piano que lo preside fueron testigos de que allí no había un alfiler. Desde algún punto, acomodados para la ocasión en el quicio casi de la puerta que daba acceso al mismo, rodeados de gente conocida en el mundo de las editoriales y periódicos de prestigio, le vimos, como tantas veces en Coín, emocionado y agradecido: Loden cernido sobre los hombros y una eterna a la vez que impecable carpeta azul abrazada sobre el pecho, coronada por una tímida sonrisa.

Pero no es esta la anécdota con la que -anunciaba- quería comenzar mi intervención sino otra, menos conocida que la de su fecha de nacimiento y más reciente e incluso inédita -podría decirse-, aunque tiene que ver igualmente con los datos que figuraban en su documento de identidad.

Les cuento: Javier, al cumplimentar la solicitud de renovación del mismo, en esta ocasión duplica la vocal equivocada (-esto es- duplica la "e" en lugar de la "i") provocando el error en la grafía de su segundo apellido. Y lo hace tan disimuladamente como tiempo atrás girase el 6 para nacer en 1939 birlando así tres años a su fecha de nacimiento. ¿Un despiste? Tal vez, aun si lo fue digamos que lo sostuvo en el tiempo, si no con alevosía, sí al menos a buen recaudo en la nocturnidad de su porta documentos.

En Coín -hace falta aclarar en este foro- estamos habituados al "baile" de una letra entre las dos primeras sílabas de su primer apellido, por lo que no deja de tener su gracia que él hiciera lo propio

-de singular modo, eso sí- en el segundo. A juicio de quienes mejor le conocían, como despiste es poco verosímil, más bien se asemeja al ardid de un "adolescente maduro"², a una trastada con certificado de "peterpanismo" con la que enredar puerilmente y a la postre en lo funestamente protocolario por más trastorno burocrático que causara llegado el caso, como así fue, a sus más queridas y allegadas, Conchita e Iciar. Sin embargo, esta tarde, me atrevería a decir que la anécdota que acabo de compartir con ustedes completando el baile de cifras y letras posibles en su documento de identidad, se me revela, más si cabe, como una llamada de atención, una invitación a perseverar en el disenso en cuanto convicción filosófica y posicionamiento personal: siempre existen rendijas para evitar el aro. Motivos para ello desde luego no faltan; basta con echar una mirada alrededor.

No obstante, cargadas de simbolismo o no, ambas (anécdotas) dan buena cuenta de su fina ironía y del talante alegre y desenfadado con el que solía tratar los asuntos más serios. Algo que podemos disfrutar en diálogos como **De inconsolatione philosophiae**³; en sus conversaciones con **Ignatius M. Zalantzamendi**⁴, su alter ego; o bien a modo de excepción en el relato recién editado por la Fundación García Agüera, **Ética y Licantropía**, cuyo acto de presentación tuvo lugar en este mismo espacio a mediados de julio. Mi más cordial enhorabuena a José Manuel García Agüera, a su hijo Manolo -responsables de tan cuidada edición- y a Francisco Villalobos, autor de las ilustraciones, así como a la profesora M^a Jesús Torres por deleitarnos con la exégesis del mismo.

² "A mi adolescente maduro favorito", así reza la dedicatoria de la *Ética para Amador* que Savater le hace llegar a Javier en su día y de la que el destinatario da cuenta en la CONFERENCIA-COLOQUIO en torno a la publicación de *La infancia recuperada*, con la que se abría el ciclo Debates en la Fundación. El pensamiento, hoy. Fundación Juan March, 7 de noviembre de 1994.

³ Texto que da título a su contribución al *Diccionario de filosofía contemporánea* de Miguel Ángel Quintanilla, en la voz Filosofía. Y que posteriormente en 1990 recoge *Desde la perplejidad*, en el cap. II "Un diálogo Meta-filosófico".

⁴ Muguerza (1990): CODA en la que da cuenta de sus "Perplejidades y obstinaciones".

Volviendo al hilo del discurso, y con la intención de avanzar en el desarrollo del mismo, decir que aun concediéndole el beneficio del “despiste”, lo cierto es que Javier, equívoco en cuanto a la fecha de su nacimiento y a la grafía de su segundo apellido, como “prueban” las anécdotas..., aclaraba en cambio siempre la confusión que pudiera darse respecto a su lugar de nacimiento, Coín, o en lo que a su ascendencia vasca se refiere. Orígenes de los que daba buena cuenta sin provincianismo y con la afabilidad que le caracterizaba -como quien cede amablemente el paso para acceder al ascensor- tomando distancia, en este caso, de sí mismo. Lo vemos, por ejemplo, en el prólogo a **Desde la perplejidad**, donde lo plasma con palabras de su -cito textualmente- *“excelente amigo que era Alfredo Deaño, (quien) solía describirme como una mezcla de indolencia andaluza y tenacidad vasca, mezcla que allí donde se da -pues ni todos los vascos son tenaces ni todos los andaluces indolentes- resulta a no dudarlo bastante desastrosa, además de bastante incómoda de sobrellevar”*. Esta ausencia de provincianismo que referimos cobra un matiz relevante si tenemos en cuenta el título de su **conferencia de clausura, Cosmopolitismo y derechos humanos**⁵, que repondremos -en parte y por primera vez- a continuación, 18 años después de la celebración de aquellas **I Jornadas de Filosofía de Coín**, tras las intervenciones de quienes componemos la Mesa.

Acerca de los integrantes de la misma viene al caso recordar que si bien fuimos quienes estamos, no están todos los que fueron artífices de aquellas Primeras Jornadas que tan gratas vivencias nos deparó y de las que tan buenos recuerdos guardo. En lo que respecta a mi participación en el acto de hoy, decir que ha ido cobrando vida propia según perseveraba en el folio en blanco bosquejándose tres momentos en su desarrollo.

⁵ El texto íntegro puede encontrarse en las actas de las primeras jornadas.

I

Al principio fue agradable mecerse entre los -para mí- gratos recuerdos de aquellas primeras jornadas con las que, bajo el paraguas de un título tan abierto como el de **Perspectivas ante el nuevo milenio**, estrenamos, también, en enero de 2002, año y siglo, amén de -lo que resultó ser todavía mejor- una fértil relación de amistad, aprendizaje y colaboración con nuestro homenajeados a lo largo de más de una década, que dio sus buenos frutos en otras -hasta ahora- seis Jornadas más. Y por ello me gustaría detenerme un momento para dar cuenta -siquiera brevemente- de los frutos de tan entrañable conjunción.

Cuando **PROCURE**⁶ toma la decisión de organizar unas Jornadas de Filosofía en Coín y deposita su confianza en los **pensadores de la localidad, o vinculados de algún modo a la misma**, considerándolos en su conjunto como **patrimonio humano e intelectual** -cuasi en peligro de extinción tal y como venía aconteciendo a toda prisa con el patrimonio natural e histórico- nadie sabía lo que aquella iniciativa podría dar de sí. Pero confiados -quizá- en que la fortuna sonríe la osadía de la juventud o auspiciados -tal vez- por la idea de que la filosofía está (como cualquier otro "hacer humano") unida a las vivencias, y en cualquier caso en dirección contraria a lo que manda el canon de la reflexión, no lo pensamos dos veces antes de implicarnos en la aventura de la que formó parte quienes quisieron sumar su entusiasmo en pro de tamaño empeño: unos pocos en cartel y el resto detrás, apoyando, facilitando con sus aportaciones el buen éxito de la misma.

⁶ Asociación para la protección del casco urbano y el entorno de Coín. Un colectivo cultural independiente surgido en 1998 como consecuencia de las inquietudes de un grupo de personas que creían y creen que la herencia cultural de nuestra ciudad se debe preservar y perpetuar para el disfrute de las generaciones actuales y venideras. Además de las Jornadas de Filosofía de Coín, ha realizado una ingente labor redactando informes que abogan por la protección de determinados inmuebles y zonas históricas del casco urbano de nuestra población, así como diferentes exposiciones itinerantes y conferencias en diversas jornadas con el fin de difundir nuestro patrimonio natural y cultural.

Inspirados por esta filosofía de trabajo, entre 2004 y 2008, logramos organizar bianualmente tres Jornadas más en las que aplicamos el escrutinio de la filosofía a los que entendíamos eran los problemas contemporáneos, todavía hoy lo son más, si me apuran. Hablamos, así, de **Filosofía y Política en 2004**, de **Fronteras e Identidades Culturales en 2006** o de **Ética y Medio Ambiente en 2008**.

Las V Jornadas, diseñadas como estaban para **Pensar en Femenino en 2010**, saldrían adelante algo más tarde, en **diciembre de 2012**, para dar protagonismo a las pensadoras y a su perspectiva sobre los problemas filosóficos.

Tres años después, **en 2015**, durante las **VI Jornadas** sería la **Literatura** la que sostuviera su mirada lúcida a la Filosofía.

Entre Jornadas, como para sembrar de migas el camino, entrevistas, conferencias e incluso talleres en el aula que luego se expusieron a la atención y curiosidad de quienes nos acompañaron.

Y en torno a ellas una red de conocimientos, contactos, colaboraciones que, sin pretenderlo, trascendía sus límites e incluso -me atrevo a afirmar- inspiraba, se plasmaba e impulsaba de algún modo múltiples iniciativas... (teatro, manifiestos, reivindicaciones...). En cualquier caso, en todas y cada una de las ediciones, la colaboración de Javier, vivida siempre entre pares, resultó ser impagable.

Hoy aquí, en este marco de la Encarnación, en cuya nave principal se celebraron habitualmente, y donde el calor del público suplió con creces los rigores del damero mármol, **iniciamos unas nuevas Jornadas de Filosofía, las séptimas, con la noble intención de rendirle un sentido homenaje**. No le gustaban los homenajes, lo sabemos, pero es de bien nacidos ser agradecidos y nos sentimos en deuda con quien fue un embajador predispuerto y un procurador militante para que la **feliz iniciativa de PROCURE**, de llevar a cabo unas **Jornadas de Filosofía en Coín**, recorriera el camino que, al menos, lo que no es poco, las ha traído hasta aquí.

II

En un segundo momento cedí incluso -como habrán intuido ya a estas alturas del discurso-, a la tentación de recrearme en los recuerdos que se iban hilvanando hasta evocar cuestiones largamente vapuleadas, en el mejor de los sentidos, algunas durante horas de incansable conversación en casa, en los encuentros con amistades o en las tan alegres como interminables y sesudas reuniones preparatorias del grupo de filosofía, una pequeña familia entonces.

A las disquisiciones acerca de las expectativas creadas a medida que la posibilidad de su visita tomaba viso de realidad, o sobre lo mucho que nos impresionó conocerle, había que sumarle la curiosidad sobre las motivaciones de su regreso a Coín o acerca de su trayectoria vital y filosófica -apenas oteada por aquel entonces-, dando como resultado elucubraciones capaces de alargar sobremesas y veladas hasta convertirlas en auténticas sesiones de expertos y filo-filósofos, término que Javier aplicaba con rigor y generosidad al mismo tiempo. Eso sí, nos sentimos afortunados desde el principio, casi tanto como esta tarde al recibirte de nuevo, Conchita, en este **espacio de recuerdos**.

Gracias otra vez por el esfuerzo que sabemos supone para ti estar aquí, tanto más, sin Javier. Y permite que me detenga en una de esas cuestiones, objeto de largas disquisiciones, apenas antes esbozada, -como quien pasa pudorosamente de puntillas-, para hablar sobre la impresión que causasteis, Javier y tú, entre quienes esperábamos alegremente pacientes y alborotados en el entonces coqueto hotel *El Palomar*, aquella tarde de la primera visita. Segura como estoy de que, si cerramos los ojos quienes allí estuvimos, todavía podríamos veros entrar y saludar jovialmente atentos y cercanos, cansados y emocionados como sin duda estabais tras el reencuentro del que habíais disfrutado, largamente por la tarde, con la familia... El centro, empero, éramos en ese momento

curiosamente nosotros, al tiempo que nos sentíamos -dicho llanamente y sin rodeos- deslumbrados.

Al menos eso fue lo que pensamos sin palabras al mirarnos, José Luis y yo, tras despedirle a la puerta de *Macondo*, nuestra casa, en Miravalle. Confidencias que -a estas alturas- sólo vienen a cuento por su obviedad, Javier causaba ese efecto de modo natural en quienes lo trataban, era su forma de estar en el mundo. Deslumbraba con la naturalidad de quien posee luz propia y está siempre dispuesto a tender puentes y ceder el primer plano cortésmente, acogedoramente, dando visibilidad a quienes le rodeaban.

III

Finalmente, entendí pertinente que había de intentar comprender y redimensionar esas vivencias, al fin y al cabo, la filosofía, según el maestro García Morente en la primera de sus Lecciones preliminares, está íntimamente ligada a las mismas y explorarlas es como entrar en una "selva" en la que -sólo si vivimos para contarlo- nos convertimos en viajeros avezados al adquirir una idea más clara de lo que nos rodea. No me tengo por avezada viajera, para eso ya tenemos en casa a mi hija Carmen, pero en cualquier caso inicié la aproximación al marco de circunstancias en el que tuvieron lugar su trayectoria vital y filosófica para de ese modo dimensionar mejor su poliédrica figura, tras la que sabemos se revela un ser humano dotado de excelentes disposiciones naturales y una gran determinación no exenta de anhelo. Por lo demás, la prudencia aconseja ajustarse al tiempo establecido y no agotar la paciencia del auditorio ni de los compañeros de Mesa, por lo que -por mi parte- daré por terminado el discurso en este punto dejando las disquisiciones sobre las motivaciones de su regreso a Coín o sobre su trayectoria vital y filosófica para ulterior ocasión.

No obstante, me gustaría aprovechar ésta -no en vano sabemos que las ocasiones se pintan calvas- **para expresar un**

deseo seguramente compartido por la mayoría de los aquí presentes, y que supondría un acierto colectivo de todas las partes implicadas. **Hablo de lo oportuno que sería la consecución de una mayor presencia simbólica y cultural de Javier Muguerza Carpintier en Coín**, que permitiera dar a conocer a nuestros convecinos y a quienes nos visiten su perfil humano y filosófico **mediante un Espacio Javier Muguerza**. Un espacio **que, además, lo sea de colaboración con la Universidad de Málaga y con la ciudad de la Laguna**, patrimonio de la humanidad, como saben, y **a cuya Universidad estuvo muy ligado desde los años 70, por la que aceptó ser Investido Doctor Honoris Causa en 2007 y que finalmente, gracias a la generosidad de su familia, alberga su legado.**

Trabajar juntos por ese espacio, aunar esfuerzos en favor de ese objetivo que bien podría ser el **epicentro de una plausible Ruta Muguerziana para la que todavía podríamos contar con la memoria viva de la ciudad, es toda una aventura ... pero ¡créanme! estoy segura que merecerá la pena.**

iGracias y buenas noches!

Coín, 25 de septiembre de 2020

Bibliografía

GARCÍA MORENTE, M. (2000). *Lecciones preliminares de filosofía*. Madrid: Encuentro.

MUGUERZA CARPINTIER, J. (1990). *Desde la perplejidad*. Madrid: F.C.E.

MUGUERZA CARPINTIER, J. (2020). *Ética y licantropía*. Coín: Fundación García Agüera.

QUINTANILLA, M. A. (1979). *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca: Sígueme.

VVAA. (2004). I JORNADAS DE FILOSOFÍA. Perspectivas ante el nuevo milenio. Coín: Procure.

VVAA. (2006). II JORNADAS DE FILOSOFÍA. Filosofía y política. Coín: Procure.

VVAA. (2011). III JORNADAS DE FILOSOFÍA. Identidades y fronteras culturales. Coín: Procure.

**JAVIER MUGUERZA: INDIVIDUO Y
SOLIDARIDAD.
CLAROSCUROS DESDE EL FARO DE LA ÉTICA.**

Concha Roldán

(Instituto de Filosofía del CSIC)

Resumen:

La autora nos transmite aspectos relevantes de la trayectoria intelectual del homenajeado a partir de episodios biográficos puntuales. La imbricación de relatos históricos, filosóficos y literarios, de perspectivas colectivas e individuales, muestran los claroscuros que atraviesan tanto las aportaciones intelectuales como la propia vida, dotando de importancia ética y política lo aparentemente anecdótico.

Abstract:

The author conveys relevant aspects of the intellectual trajectory of the honoree based on specific biographical episodes. The interweaving of historical, philosophical and literary accounts, of collective and individual perspectives, shows the chiaroscuros that run through both the intellectual contributions and the life itself, endowing the apparently anecdotal with ethical and political importance.

Palabras clave:

Ética, imperativo de la disidencia, Ilustración, Feminismo, individuo, perplejidad, perspectiva, incertidumbre, responsabilidad.

Key words:

Ethics, imperative of dissent, Enlightenment, Feminism, individual, perplexity, perspective, uncertainty, responsibility.

*iSí, todo con exceso:
la luz, la vida, el mar!
Plural todo, plural,
luces, vidas y mares.*

(Salinas, *La voz a ti debida*)

Preludio

Agradezco la invitación de Rafael Guardiola, actual Presidente de la Asociación Andaluza de Filosofía (AAFi) a participar en este número de la revista *Alfa* dedicado a la figura de Javier Muguerza, socio de honor de la misma. Escribí con gusto en homenajes organizados en vida de Muguerza¹, pero me cuesta hacerlo ahora que ya no está y no podrá asentir o disentir de mis palabras. Me anima a hacerlo la convicción de que este ejercicio de memoria de los que ya no están es la mejor manera de mantenerlos vivos entre nosotros, por contribuir a transmitir a la posteridad esa genealogía de la que formamos parte o, mejor dicho, en la que nos reconocemos y nos reconocen, y de la que *queremos* formar parte. Pero, como suscribiría el propio Muguerza, no pensemos en una historia lineal de “maestros/as y discípulos/as” (nos hacemos *con* y *contra* quienes nos preceden), ni de transmisión de unos contenidos o corrientes filosóficas determinadas (que conducen a los escolasticismos), sino en lo que nuestro homenajeado promovió y bautizó como la *etische Gemeinschaft*, aunque se refiriera sobre todo a una “comunidad ética en lengua española”, que sirviera de puente para desarrollar un pensamiento iberoamericano a los dos lados del Atlántico.

¹ Cf. Roldán, Concha, “Nuevas vueltas a la historia. Por una filosofía de la historia doblada de ética”, en Álvarez, José Francisco y Aramayo, Roberto R. (eds.), *Disenso e incertidumbre: Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid, Plaza y Valdés, 2006, pp. 519-547. Cf. también *Diálogos con Javier Muguerza: Paisajes para una exposición virtual*, Aramayo, Roberto R., Álvarez, Francisco José, Maseda, Francisco y Roldán, Concha (eds.), Madrid, CSIC, 2019; este último -con más de 700 págs.- es además un testimonio importante de la filosofía española en las últimas décadas del siglo XX y comienzos del XXI.

En estos momentos en que los más jóvenes se manifiestan “en defensa de la Ética en la enseñanza secundaria”, que la LOMLOE ha expulsado definitivamente de las aulas sustituyéndola por una materia denominada “enseñanza de los valores cívicos y éticos”, es bueno recordar que la promoción, enseñanza y difusión de la Ética en nuestro país es una lucha que se remonta a los años setenta en los que una generación de filósofas y filósofos -algunas/os herederas/os del movimiento de mayo del 68- decidieron, lideradas/os por nuestro homenajeado, que había una forma de reflexionar y actuar filosóficamente que se llamaba “ética” e iba acompañada de acciones políticas por la libertad, la igualdad y la pluralidad de pensamiento, reprimidas por un régimen franquista ya próximo a su fin.

En lo que sigue no voy a presentar una biografía intelectual exhaustiva de Javier Muguerza (otros lo han hecho ya), si no más bien transmitir, a modo de pinceladas que pasan por mi propia experiencia², cómo percibo y qué subrayo del “talante muguerciano” -con sus claroscuros y contradicciones-, muchas veces en lo que él mismo percibía y subrayaba de la herencia recibida de sus antecesores (en masculino, sí, pues tal y como Muguerza criticó e intentó cambiar, la filosofía había sido durante siglos “cosa de hombres”) y, sobre todo, en episodios que vistos desde fuera pudieran parecer contingentes, marginales, pero siempre dejan su huella. Si hubiera una Historia -con mayúscula- esta tendría que recoger todas las pequeñas historias de las actrices y actores humanos³, pero no hay más que una pluralidad de historias que

² “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 quienes nos precedieron”, Roldán, Concha, *Diálogos con Javier Muguerza*, loc. cit., p. 15.

³ Mi memoria vuela aquí hacia *Sobre actores y tramoyas. La explicación situacional de la acción individual* (Barcelona, Anthropos, 1992), recomendable libro de Amparo Gómez Rodríguez, quien nos dejó repentinamente en marzo de 2018, precediendo en más de un año la partida de Javier Muguerza, prologuista del texto. Vaya mi recuerdo cariñoso para esta colega y amiga, a quien conocí gracias a la recomendación que me hiciera Muguerza de su libro: aún lo estoy viendo, de pie con

responden a las diferentes experiencias, conocimientos e interpretaciones de cada *histor*: el "testigo" es algo que se es y algo que se pasa en esta carrera sin metas prefijadas que es el pensamiento filosófico que traspasa vida intelectual y vida real, vida al fin y al cabo.

Enemigo acérrimo de todo escolasticismo, Javier Muguerza se declaró seguidor en cierta medida de Kant -no tanto por sus respuestas, si no por las preguntas que dejó abiertas el pensador de Königsberg⁴, epígono de la apuesta por la utopía de Bloch, filósofo de la disidencia con Gaos y defensor crítico de los Derechos Humanos⁵, cuya conquista no debe hacernos abdicar de nuestra responsabilidad y acción moral, siempre individuales a fuer de solidarias, en lo que se reconoce *discípulo* -con el deber de ser díscolo de todo alumno- de Aranguren: "La ética nos exige ser a la vez solitariamente solidarios y solidariamente solitarios". Con todos estos ingredientes y algunos más, Javier Muguerza terminó acuñando su "imperativo de la disidencia"⁶, basado en el derecho a decir que no como algo básico -no "natural"- y propio de la *condición* humana⁷.

el libro en la mano a la puerta de nuestra "pequeña biblioteca" de la planta baja en la calle Pinar.

⁴ Cf. Aramayo, Roberto R.: "Las (sin)razones de la esperanza de Javier Muguerza e Inmanuel Kant", *Isegoría* 30 (2004), pp. 91-106.

⁵ Cf. Muguerza, Javier, "¿Descubrimiento, invención y/o conquista? Tres metáforas a propósito de los derechos humanos" (Congreso Bajo Palabra, organizado en la UAM por Delia Manzanero, 2012, V. En: <https://www.youtube.com/watch?v=8OYzJYMfRi4>).

⁶ Cf. Muguerza, Javier: "La alternativa del disenso", en Javier Muguerza y Gregorio Peces-Barba (coords.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, pp. 19-56. Con este mismo título y el subtítulo "En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos" había pronunciado el 19 de abril de 1988 una conferencia, en el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad Complutense de Madrid, cuya publicación en las actas dedicara a Ernesto Garzón Valdés: <https://es.scribd.com/document/327221379/Javier-Muguerza-La-Alternativa-Del-Discenso-DDHH>.

⁷ Sigue aquí Muguerza a Hannah Arendt, al no querer hablar de una "naturaleza humana", lo mismo que no cree en los "derechos naturales". Cf. al respecto el artículo de Vicente Ramos Centeno, desgraciadamente fallecido en 2020 por resultados de la

En lo que sigue aparecerán, sin duda, estos ingredientes fundamentales del pensamiento de Javier Muguerza, junto con otras perspectivas subjetivas, aparentemente insignificantes y siempre contingentes, pero que -a mi entender- rebasan y enmarcan las líneas rojas de la "intelectualidad" de los autores que tuvimos la suerte de conocer, más que explicando, individualizando y humanizando sus teorías. Mejor dicho, iluminando y destacando lo que nos atrajo de ese personaje (*hacia*), lo que quisimos aprender de sus teorías (*con*), lo que aprendimos oponiéndonos a ellas (*contra*) o... lo que hemos aprendido rumiándolas después (*pos*) y...lo que queremos seguir transmitiendo! (*trans*).

Primeros encuentros con Javier Muguerza (años 70-80). *Hacia.*

Para quienes empezábamos a estudiar Filosofía en la Universidad Complutense en el año 1975, con "los grises" (era el color del uniforme de la policía franquista) apostados en la puerta de la Facultad hasta después de la muerte de Franco el 20 de noviembre de ese año, Javier Muguerza había significado la introducción en 1974 de la filosofía analítica en nuestro país⁸, que nuestro autor nunca quiso que sustituyera a la ética, tal y como plasmó en *La razón sin esperanza*, publicado en 1977⁹. Muguerza abominaba de lo que he dado en llamar después¹⁰ "analíticos recalcitrantes", que contribuyen con su defensa de unos sistemas de evaluación

Covid 19, titulado "Javier Muguerza: ética, razón, utopía, disenso", en *La Alfolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, 2015, pp. 55-66.

⁸ Muguerza, Javier, *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.

⁹ Madrid, Taurus, 1977. Sobre el puente en Javier Muguerza entre la filosofía analítica y la ética del disenso puede ser provechoso leer la reseña que del mencionado homenaje *Disenso e incertidumbre* publicara Juan Antonio Rivera, a la sazón discípulo de aquel curso de Filosofía 1975-1980: https://elpais.com/diario/2007/02/10/babelia/1171066639_850215.html

¹⁰ Siguiendo la estela de su introducción a *La concepción analítica de la filosofía*, que titulara "Esplendor y miseria de la filosofía analítica", *loc. cit.*, pp. 15-138.

cuantitativistas y pseudocientíficos a la erradicación de la Ética de los planes de estudio. La filosofía analítica nos parecía en los años 70 una brisa de aire fresco que soplabá por los pasillos de la Complutense, lo mismo que los textos de Ernst Bloch que comentaba Antonio Pérez Quintana en sus clases sobre Hegel o los libros de Michel Foucault y Giles Deleuze que introducía Francisco José Martínez, poco antes de que en el año 1979 regresara José Luis Aranguren a su cátedra de Ética y Sociología, de la que había sido separado en 1965 junto a Enrique Tierno Galván y Agustín García Calvo, fecha en la que Muguerza se estrenaba como catedrático en la UNED¹¹, con Eusebio Fernández -luego profesor en la Universidad Carlos III- como ayudante. Estábamos en 4º Curso de Filosofía, un curso muy solidario y muy activo políticamente, que en algunas cosas le recordaba a Aranguren aquél que tuvo que dejar más de una década atrás¹².

¹¹ Tras la expulsión de Aranguren, Javier Muguerza fue acogido por Ángel González Álvarez (bajo cuya dirección terminó su tesis sobre Frege en 1965), en cuyo Departamento ya había sido ayudante y enseñado Ontología y Metafísica -como recuerda Jesús Mosterín en *Diálogos con Javier Muguerza*, loc. cit. pp. 25-32. Pero enseguida se fue a la recién creada Universidad Autónoma de Madrid (1968), donde enseñó Fundamentos de Filosofía, hasta que en 1972 obtuvo la cátedra de esta misma materia en la Universidad de La Laguna (Tenerife) y en 1977 la de Ética y Sociología Universidad Autónoma de Barcelona. Javier Muguerza estuvo vinculado a la UNED desde 1979 hasta su jubilación, con la interrupción de los dos años de Comisión de Servicios pasados en el CSIC entre 1986 y 1988.

¹² El profesor José Luis López-Aranguren, escribió una carta el 21 de octubre de 1966 agradeciendo a los estudiantes de 4º curso de Filosofía y Letras las muestras de apoyo tras la expulsión de su cátedra (en agosto de 1965), junto a Enrique Tierno Galván y Agustín García Calvo. Es de justicia recordar aquí que José María Valverde y Antonio Tovar renunciaron voluntariamente a sus cátedras como muestra de solidaridad.

<https://memoriadelarchivo.ucm.es/omeka/items/show/169#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-46%2C-405%2C906%2C1960>

Puede encontrarse documentación complementaria en Romero, Ana, Roldán, Concha y González, Marta (eds.), *Aranguren. Filosofía en la vida y vida en la filosofía*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/ IFS-CSIC, 2009, donde se recogen los resultados de la Exposición por el Centenario del nacimiento de Aranguren que organizamos en la Residencia de Estudiantes. Entre otras cosas, puede encontrarse una foto del homenaje-recibimiento que se le hizo a Aranguren en 1979 en el Salón de Actos de "Filosofía A" de la UCM; allí estuvimos el alumnado del 4º Curso de Filosofía.

Sería el año 1983 cuando fui a escuchar junto a Roberto R. Aramayo y Salvador Mas una conferencia de Javier Muguerza en el salón de Actos de la Facultad de Filosofía A de la Universidad Complutense de Madrid. Más que el contenido de la misma, recuerdo la forma de ganarse al auditorio con su impecable argumentación y su templado timbre de voz, que le ha acompañado hasta sus últimos momentos. Pensé entonces que en algún momento quería acercarme más a aquella personalidad que emanaba tamaño magnetismo. Pero estaba yéndome a Berlín con una beca del Plan de Formación del Personal Investigador, para trabajar con Hans Poser (*Technische Universität Berlin*) en mi tesis sobre el problema de la libertad en Leibniz, así que era algo que no tenía visos inmediatos de realización. No sabía yo entonces que el destino me reservaba una agradable sorpresa, pues justo en 1986¹³, cuando mi beca berlinesa tocaba a su fin, Javier Muguerza había sido nombrado por el entonces Presidente del CSIC Eric Trillas como Director¹⁴ del recién creado Instituto de Filosofía del CSIC, que venía a sustituir al antiguo "Instituto de Filosofía Luis Vives", en el que Roberto R. Aramayo disfrutaba una beca que pudo trasladar al nuevo instituto y fue él quien me presentó a Muguerza, a fin de que pudiera pedirle una carta de aceptación para solicitar una Beca de Reincorporación.

La entrevista tuvo lugar en la que fuera la sede del Instituto de Filosofía, en la calle Pinar 25, junto a la Colina de los Chopos, en el despacho de dirección, con aquella puerta acristalada y chirriante, que estaba entreabierta (como era su costumbre) y por cuya rendija asomé la nariz para anunciarme. Inmediatamente se levantó galante para recibirme, aireando su sempiterno abrigo Loden que caía sobre sus hombros, y para introducirme en aquel reino mágico con sus característicos montones de papeles y de libros (y de cartas

¹³ No pude estar presente en el II Congreso Iberoamericano de Filosofía celebrado en el Pazo de Mariñán. Cuando veo las fotos con Jose Luis L. Aranguren, Fernando Salmerón, Javier Muguerza, José María González, Ana Lucas, Gabriel Vargas, Roberto R. Aramayo, Eusebio Fernández, Cristina Sánchez, etc... siento que me perdí un momento histórico, aunque luego haya ido habiendo más congresos iberoamericanos y más encuentros, como las tradicionales Semanas de Ética auspiciadas por la AEEFP.

¹⁴ Director "en funciones", como le gustaba subrayar a Muguerza.

hasta sin abrir), que siempre acompañaron a Javier Muguerza por donde fuera, y que no dejaba duda al visitante de en qué silla había de sentarse... Fue aquella una conversación afable y fructífera, en la que, tras preguntarme por mi experiencia en Alemania, mi trabajo realizado y mis proyectos futuros de investigación, me dejó claro y sin ambages que Leibniz no era santo de su devoción, sobre todo, por las secuelas hegelianas de lo que conocemos como racionalismo moderno, pero que estaba dispuesto a firmarme gustoso esa carta, siempre que no le hiciera decir en ella que "todo lo real es racional"... Según se dice, era aquél chascarrillo que usaba con fruición por la época el posterior autor de la "guía para perplejos", que no de otra manera me dejó a mi, pero ignorante de que lo usaba como recurso retórico, me sentí 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 lo que más le interesaba a mi interlocutor), y mi actitud le arrancó una sonrisa de complacencia... y en vez de salir de su despacho con una hoja firmada en blanco, me llevé perfectamente formulada la deseada invitación que incluía la adscripción a su proyecto de investigación "La herencia de la Ilustración: fundamentación y límites de la razón práctica", a lo que sin duda ayudó la persistencia de Roberto, que se puso solícito a la máquina de escribir (aún no habían llegado los ordenadores) para copiar al dictado...

Me gusta pensar que Javier Muguerza fue aceptando un poquito más a "mi" Leibniz a lo largo de los años, pero siendo hombre de filias y fobias arraigadas no hubo lugar a la reconciliación con lo que él consideraba ese "eje de la razón pernicioso" (Leibniz-Hegel) que terminaba por producir monstruos. En mis escritos sobre Ética y Filosofía de la historia he mostrado como de Leibniz parte una "herencia negativa" y una "herencia positiva" que dan lugar a dos tipos distintos de Ilustración y en definitiva de hacer filosofía, pero no es momento de hablar de ello. Permítaseme únicamente mencionar que Javier Muguerza subraya la importancia de mis

estudios leibnizianos para la materia en el Prólogo que escribió para mi libro *Entre Casandra y Clío. Una historia de la Filosofía de la historia*, que publiqué en 1997 en Akal gracias a la positiva evaluación de Manuel Cruz. El libro había tenido su origen en la preparación de un proyecto de filosofía de la historia original para una plaza de profesor titular que no conseguí a comienzos de los 90; la plaza quedó para más inri desierta, pero el libro gozó de gran reconocimiento y larga vida (con una segunda edición en 2005) y me acompañó durante los dos años (2003-2004) que impartí docencia sobre *Geschichtsphilosophie* en la Ludwig-Maximilian-Universität München . En el libro se cruzan mis tres intereses intelectuales fundamentales: la ética, la filosofía de la historia y lo que con acierto denomina Javier Muguerza en el Prólogo, *la herstory of philosophy*, a la que me había aproximado a través del Seminario Feminismo e Ilustración¹⁵ creado en la UCM por Celia Amorós, a quien tuve el honor de tener como presidenta de mi tribunal de tesis sobre Leibniz (1987), a instancias de mi director, Jaime de Salas Ortueta.

Proyectos en el Instituto de Filosofía del CSIC: Ilustración y Feminismo, Feminismo e Ilustración (Celia Amorós y Javier Muguerza). Con.

Fue así como llegué al Instituto de Filosofía del CSIC, a finales de 1987, con mi flamante Beca de Reincorporación¹⁶ debajo del brazo, para trabajar en el proyecto que dirigía Javier Muguerza sobre el tema "La herencia de la Ilustración", en el que sobre todo descubrimos que no hay "una" Ilustración (con mayúscula), sino una "pluralidad" de ilustraciones, entre las que se encontraban no sólo

¹⁵ Sobre la historia y participantes en el Seminario permanente durante más de una década, cf. Madruga, Marta, *Feminismo e Ilustración. Un seminario fundacional*, Madrid, Cátedra Col. Feminismos, 2020.

¹⁶ Una de las 19 becas que habían concedido para Humanidades Ciencias Sociales en toda España, tal y como quedó patente en el Claustro del Instituto de Filosofía cuando Carlos Thiebaut presentó laudatoriamente a otro becario de reincorporación a quien quería invitar a venir al IFS...

la Ilustración como "Proyecto inacabado" (1980) de Jürgen Habermas o la "Ilustración insuficiente" (1981) de Eduardo Subirats -que luego devino "insatisfecha" con los vanguardismos-, sino también y sobre todo, "las ilustraciones heterodoxas" -de quienes no bailaron al son de la época- y la "ilustración olvidada" -de todas las mujeres que sintiéndose ilustradas fueron invisibilizadas por sus coetáneos, desde Olympe de Gouges a Emilie de Châtelet o Mary Wollstonecraft¹⁷. En un sentido muy arangureniano, Muguerza concebía la Ilustración como un talante, una actitud, una tarea, en tanto que era la misma razón la que debía ser sometida a (auto)crítica -como sostenía el propio Kant-, para que no produzca monstruos (como la conocida obra de Goya), para que nos sean devueltos los límites de nuestra propia autonomía y soberanía como individuos. El tema de la herencia, alcance y significado de la Ilustración ha seguido vigente hasta nuestros días¹⁸, pero el proyecto de investigación dirigido por Javier Muguerza finalizaba un año después de mi llegada al IFS-CCIC, por lo que tuve que adscribir mi contrato al proyecto "Mujer y poder" que coordinaba Celia Amorós¹⁹, a quien había acogido Muguerza en el recién creado Instituto de Filosofía del CSIC y gracias al que pude trabajar

¹⁷ Me refiero a algunos libros que publicarían dos colegas, también "discípulos díscolos" de Muguerza y actualmente catedráticos de Filosofía moral en Valladolid y Alcalá de Henares, respectivamente: Puleo, Alicia, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 1993, y Seoane, Julio, *La Ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville y Hamman*, Madrid, Fundamentos, 1989, y más recientemente, *La ilustración Olvidada. Vauvernarges, Morelly, Meslier, Sade y otros ilustrados heterodoxos*, México, FCE, 2001; o el ya más reciente, *Canallas ilustrados*, Barcelona, Gedisa, 2019.

¹⁸ Como botón de muestra mencionemos los trabajos de Jonathan Israel: *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650- 1750*, México, Fondo de Cultura económica, 2012,

o de Marina Garcés: *Nueva Ilustración radical*, Barcelona, Anagrama, 2017. O la actividad del Seminario permanente sobre Ilustración, creado por María José Villaverde hace más de una década en la Fundación Ortega Marañón, del que sui miembro fundador.

¹⁹ Copio aquí las referencias completas de ambos proyectos, en los que participé, respectivamente, en 1987-88 y 1988-89: "La herencia de la Ilustración: fundamentación y límites de la razón práctica", CACYT (PB85-0109) y "Mujer y poder: perspectivas filosóficas", CICYT (PB86-0631); cf. reseña de Osborne, Raquel, "Mujer y poder. Un proyecto interdisciplinar", en *Isegoría*, 6, 1992, pp.209-10.

también, desde un enfoque interdisciplinar, con otras autoras feministas admiradas como Amelia Valcárcel (filosofía), Carmen Sáez (psicología), Inmaculada Cubero (sociología), Oliva Blanco (literatura), Raquel Osborne (ciencias políticas), y Teresa del Valle o Verena Stolke (antropología). Este proyecto, junto con las sesiones a las que asistí, año tras año, del Seminario Feminismo e Ilustración, configuraron los fundamentos feministas de mi filosofía, aunque decidiera no dedicarme a ponerlos en práctica únicamente desde los llamados Estudios de Género, si no en la Filosofía y Ética en general y, sobre todo, en la práctica de mis tareas institucionales, aplicando siempre el lema leibniziano *theoria cum praxi*, que tras/con/contra Kant se traduciría poco a poco en un “tenemos que poner en práctica lo que pensamos”²⁰ o al menos intentarlo, pues “todo feminismo es activismo”.

Muguerza se confesaba valedor del feminismo, al menos -según recuerda con gracejo Amelia Valcárcel²¹- como “defensor de las causas perdidas”, pero acaso ese fuera el error de base de nuestro autor, no reconocer que el feminismo y la emancipación y respeto de las mujeres reales son lo mismo..., y ¿cómo pueden ser “causas perdidas” las reivindicaciones de la mitad de la humanidad? Desde luego, como fundador en 1990 y primer director de la Revista *Isegoría*, donde todos y todas podíamos tener voz, dedicó al tema uno de los primeros monográficos, el número 6 coordinado en 1992 por Celia Amorós, que tuvo un éxito tan grande que se agotó enseguida, aunque se puede consultar online²². Con todo, durante años fui la única mujer en el Consejo de Redacción, cuya secretaria fuimos ocupando paulatinamente José María González, luego Roberto R. Aramayo y finalmente yo misma, pues en *Isegoría*, como en el resto de las revistas, no sólo no había costumbre paritaria en el Consejo de Redacción o Asesor, si no que tampoco publicaba

²⁰ Cf. [https://www.rtve.es/noticias/20211108/concha-rolდან-poner-practica-pensamos/2203120.shtml](https://www.rtve.es/noticias/20211108/concha-rolدان-poner-practica-pensamos/2203120.shtml)

²¹ Cf. “Gero arte, Javier: Despedida polifónica de Javier Muguerza”, *Isegoría* 60 (2019), p. 369.

²² Cf. <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/issue/view/20>

muchos trabajos de filósofas especialistas (entonces se publicaba por invitación). Poco a poco fue calando una cierta "cultura de igualdad" y empezaron a formar parte del consejo asesor de *Isegoría* las "filósofas éticas" de la generación que me ha precedido, a las que Javier Muguerza apoyó con ahínco para que accedieran a las cátedras en el área denominada de Filosofía Moral. Había sido el caso de Celia Amorós en la UCM (luego se trasladaría a la UNED), de Victoria Camps en la Universidad Autónoma de Barcelona, de Adela Cortina en Valencia, o de Esperanza Guisán - desgraciadamente fallecida- en la Universidad de Santiago de Compostela. Algunos años más tarde, aunque les costaría mucho más, también se hicieron catedráticas en el área Teresa López de la Vieja en Salamanca, Alicia Puleo en Valladolid, María Xosé Agra en Santiago de Compostela o Amelia Valcárcel en la UNED. Y ya en los 90 ni lo contamos, encima con la gran crisis que redujo durante una década las plazas...Volveré sobre esto.

Permítaseme terminar ahora este apartado subrayando que hay que decir, en honor de la verdad, que Javier Muguerza, además de apoyar a las "filósofas éticas" más que otros coetáneos suyos, también dedicó sus esfuerzos a escribir algunos artículos sobre el feminismo y su peculiar defensa de la igualdad. Entre ellos quiero mencionar -como botón de muestra- uno de los primeros, titulado "La sinrazón de la razón patriarcal. Feminismo y filosofía en Celia Amorós"²³ y uno de mis preferidos, el titulado "Género e individualismo ético" que escribió para el colectivo *El reto de la igualdad*, editado por Alicia Puleo²⁴. En el primero, hace una reivindicación en toda regla del "feminismo filosófico" inaugurado en España por Celia Amorós, no sólo de *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1991), sino también de *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero (Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado*, 1987), recientes publicaciones de Celia Amorós que

²³ Publicado en *La Balsa de la Medusa*, 4 (octubre 1987), pp. 7-24.

²⁴ Cf. *El reto de la igualdad. Nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Puleo, Alicia H. (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 192-215.

habían sido tomadas -por así decir- con poco respeto por la academia filosófica; defendiendo una ética feminista como crítica de las éticas clásicas que mantenían una “ficción de universalidad”: como recordara Cristina Molina: “la Ilustración no cumple sus promesas y la mujer queda fuera de ella como aquel sector que las Luces no quieren iluminar”²⁵. En el segundo, Muguerza quiere reivindicar la noción de individuo²⁶, desde la crítica tanto del individualismo ontológico como metodológico, en la estela del concepto de autonomía de Ernst Tugendhat, base de una vida política que entiende la “igualdad como la posibilidad de individualizarnos sin hacer daño a los otros”; muy discutido en su momento, con su crítica del empleo del término “género” desde el que no se puede para él pensar con toda coherencia ni la igualdad ni la individuación, Muguerza se anticipa a mi entender a algunos debates actuales del feminismo en torno al concepto de identidad y transexualidad.

**La solidaridad bien entendida empieza leyendo a otras/os.
Con&contra.**

Javier Muguerza se volvió a la UNED en 1990, sucediéndole Reyes Mate como Director del Instituto de Filosofía, ahora Profesor de Investigación *ad honorem* en el IFS-CSIC, lo mismo que Emilio Muñoz, quien entonces era Presidente del CSIC. Pero Javier conservó un despacho en el Instituto de Filosofía de la calle Pinar, tras otra puerta acristalada y chirriante (esta vez en la tercera planta), al que acudía asiduamente para sus tareas en la revista

²⁵ Cf. Molina Petit, Cristina, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994.

²⁶ Sobre el tema de individualismo y género seguirá “peleándose” Javier Muguerza en su artículo homenaje a Celia Amorós en 2010, titulado “Individualismo ético y feminismo, ¿un entente cordiale?”, en *Pensar con Celia Amorós*, López Fernández Cao, Marián y Posada Kubissa, Luisa (eds.), Madrid, Fundamentos, 2010, pp. 151-164.

Isegoria y sus interminables conversaciones telefónicas a los dos lados del Atlántico. Ya casi tenía su libro *Desde la perplejidad*²⁷ en la imprenta, pero durante meses, años, paseó el borrador en una de aquellas carpetas azules con gomas (que desde entonces yo denominé "carpetas muguerzianas"), conversando sobre diferentes puntos con diversas/os interlocutores, tachando, modificando...siempre repitiendo aquel lema "No soy autor para editores impacientes", que más tarde recogería José Manuel García Agüera en su Proemio a un relato fantástico de Javier Muguerza, publicado por la Fundación García Agüera y al que luego aludiré.

Por mi parte, después de la Beca de Reincorporación tuve que dedicarme a la corrección de pruebas de algunas revistas "femeninas", que no "feministas", editadas por Axel Springer, hasta que conseguí una plaza de profesora titular C2 en la Universidad de Mainz, trabajando en el departamento del ya fallecido leibniziano Otto Saame y donde tuve también la oportunidad de frecuentar a Ernesto Garzón Valdés y participar en su seminario sobre *Öffentlichkeit* (esfera pública), lo que me preparó muy bien para las discusiones posteriores con Muguerza sobre los derechos fundamentales como "coto privado" o restricciones a la voluntad democrática. Pero se trataba de un contrato de un solo año y a mi vuelta (1992) seguí trampeando con traducciones varias hasta que gané un contrato posdoctoral en el Instituto de Filosofía, que me permitió seguir opositando, hasta que en 1997 obtuve, por fin, una plaza de Científico Titular²⁸; con ello me convertí en la primera mujer

²⁷ Publicado en 1990 en Fondo de Cultura Económica, aunque su introducción sea de 1987. Este libro presenta un diálogo crítico con las corrientes filosóficas contemporáneas más relevantes a nivel internacional, incluyendo las desarrolladas en Iberoamérica.

²⁸ Fue un duro concurso oposicional, con treinta firmantes, cuyo presidente fue otro Javier, Echeverría. Mi trayectoria profesional en el IFS-CSIC no fue distinta del androcentrismo que embargaba el resto de instituciones públicas docentes y de investigación en la época. Cf. al respecto, Martín Lou, Asunción, Durán, Ángeles, Roldán, Concha, et alia, "Área de Humanidades y Ciencias Sociales: una visión en el tiempo", en ARBOR, CLXXII, 679-680 (Julio-Agosto 2002), *Ciencia y tecnología en el CSIC: una visión de género*. V. Fernández Vargas y M.J. Santesmases (Ed.), pp. 546-47.

investigadora en la plantilla de aquel pequeño instituto que tras una década de andadura contaba ya con catorce investigadores, entre los que desde el principio fui considerada «como *uno más*», si es que puede emplearse la expresión. Con todo, justicia poética, en pocos años conseguí la promoción a Investigadora Científica y luego a Profesora de Investigación (equivalente a Catedrática en la Universidad) y me encuentro ahora ocupando los cargos –“cargas” diría Echeverría- que Javier Muguerza ostentaba cuando le conocí hace más de treinta y cinco años: Directora del Instituto de Filosofía y Directora de la Revista *Isegoría*.

Fueron estos años 90 una década intensa, tanto personal como intelectualmente, de los que en mi balance de ahora recuerdo una enseñanza muguerciana que se me quedó grabada a fuego: leer a nuestras/os colegas españolas/es y latinoamericanas/os, porque sólo leyéndonos y citándonos críticamente -decía- podremos posicionar el pensamiento español en el lugar que se merece. Citar únicamente autores extranjeros era lo que él denominaba “paletismo académico” y, a su entender, no podía construirse un “pensamiento en español” a base de citar autores alemanes o anglosajones -los dos ámbitos filosóficos por excelencia en la época. Era encomiable su generosidad, el tiempo dedicado a las obras de los otros, de toda la filosofía en habla española en general, pero sobre todo de la filosofía ética, política y jurídica, esa “comunidad práctica” que a su entender constituía más que un “área” de conocimiento una “hectárea” y que llevó a grandes discusiones académicas e institucionales al respecto, con la separación que ahora conocemos entre la Filosofía moral (ética) y política, y la Filosofía del Derecho. No quiero entrar ahora en los posteriores desmanes que han terminado por ubicar a la Filosofía moral y política entre las Ciencias Sociales, alejándola de la Filosofía *tout court* y la Lógica y la Filosofía de la Ciencia, una decisión ministerial equivocada, que todavía seguimos luchando por conculcar. En la recién creada Asociación Española de Ética y Filosofía Política (AEEFP), que actualmente presido, no ha dejado de ser nunca este

tema una manzana de la discordia y motivo de alejamiento de algunos asociados.

La pluralidad muguerziana era -digámoslo así-una forma democrática y crítica del universalismo. Una forma de aprender y de defender nuestras ideas no solo "con", sino también "contra" las teorías ajenas. Esto es lo que aprendí, una especie de "eclecticismo disidente", una manera de desarrollar argumentaciones que incluyeran los claroscuros y hasta los aspectos aporéticos. Porque ¿qué tipo de "comunidad de diálogo" vamos a construir desde nuestra zona de confort, si solo nos rodeamos de quiénes piensan como nosotros? Una actitud tolerante con quienes quieren avanzar por el mutuo entendimiento, a pesar de las premisas contrarias. Esto es algo que viví y disfruté en las reuniones del *Foro religioso* organizadas por nuestro querido y extrañado José Gómez Caffarena en el Instituto *Fe y Secularidad*; se oía siempre el ruido de las espadas dialécticas, pero todo quedaba entre amigos, ahora pienso que no podía ser de otra manera con la base kantiana que ambos tenían²⁹. Porque en otros foros sí que tuvo Muguerza sus animadversiones, sobre todo cuando se atacaba o perseguía a las/os más débiles; allí era donde echaba el resto y se convertía en paladín de las "causas perdidas".

Del Pensar en español a la Guerra Civil española. Pos.

La década de los 90 había sido también una década fructífera, con la instauración en sus inicios de las Conferencias Aranguren de Filosofía³⁰, publicadas siempre en *Isegoría*, la revista de filosofía moral y política que Muguerza fundara en 1990, y la puesta en

²⁹ Cf. Muguerza, Javier: "La profesión de fe del increyente. Un esbozo de (anti)teodicea", en *Cristianismo e Ilustración. Homenaje a José Gómez Caffarena*, Masiá, Juan y Fraijó, Manuel (eds.), Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995, pp. 185-214.

³⁰ Se llevan celebrando en la Residencia de Estudiantes desde que en 1990 las inaugurara el propio José Luis López-Aranguren. Esperamos poder celebrar el próximo 2 de Marzo de 2022 de manera presencial las XXVII Conferencias Aranguren de Filosofía, impartidas esta vez por Carlos Thiebaut en diálogo con Nuria Sánchez Madrid sobre "Las tareas y los rostros del daño".

marcha del Proyecto de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (EIAF), que ideara Javier Muguerza junto a Reyes Mate, Fernando Salmerón y Luis Villoro -luego se les uniría Osvaldo Guariglia-, y que desde sus orígenes fue más que un proyecto editorial³¹, auspiciando los Congresos Iberoamericanos de Filosofía, que ahora llevará adelante la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF), y desarrollando lo que se dio en llamar programa "Pensar en español"³². Un programa con el que, andando el tiempo, quiso librar Javier Echeverría al Instituto de Filosofía de su traslado de la Colina de los Chopos al polígono industrial de Albasanz³³.

Y por esos derroteros continuó tras el cambio de siglo. Pero no voy a relatar aquí toda la actividad intelectual de Javier Muguerza durante estas décadas, en su esfuerzo inagotable por tender puentes sobre el Atlántico y...sobre tantos siglos de encuentros y desencuentros. Justamente el título que escogimos para el V Congreso Iberoamericano de Filosofía (Junio de 2019, Ciudad de México) fue "Cinco siglos de convergencias y desencuentros.

³¹ 33 volúmenes coeditados por el CSIC con la editorial Trotta, de los que el último se publicó en 2019. Tuve el honor de presentarlo junto a Reyes Mate y Alfredo Pérez Rubalcaba en la Casa de América.

³² También sobre "Pensar en español" versaron las Conferencias de Javier Muguerza y Ernesto Garzón Valdés, que se organizaron en 2012 en Universidad de La Laguna con motivo de la Inauguración de la "Cátedra Cultural Filosofía y Pensamiento Javier Muguerza", que había sido promovida por Ángela Sierra desde el *Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos* de la Universidad de La Laguna (CEILAM), con el concurso del Instituto de Filosofía del CSIC y de la UNED, y desde entonces ha estado dirigida por Pablo Ródenas. Cf. el vídeo <https://www.youtube.com/watch?v=NGG5HiND-Y4>

³³ Entre otras cosas organizó entre el 1 y el 15 de octubre de 2007 una ambiciosa *Quincena Pensar en español*, unas Jornadas que fueron inauguradas por el Secretario General de Educación, Alejandro Tiana, en un acto en la Casa de América de Madrid que contó con la presencia del entonces representante de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas, Rogelio Blanco; el director del Instituto de Filosofía del CSIC, Javier Echeverría y la directora general de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT), Eulalia Pérez Sedeño. Con muchas actividades paralelas y Simposios, la publicación de cuatro volúmenes (*Heteroclásicos Pensar en español*) y un número de la revista ARBOR (nº 734, noviembre-diciembre 2008) coordinado por Reyes Mate, Antolín Sánchez Cuervo y Javier Echeverría. Pero el traslado se perpetró y Javier Echeverría dimitió; yo era entonces su vicedirectora. Reyes Mate acaba de publicar un libro de divulgación con el título *Pensar en español* en Madrid, Catarata, 2021.

Historia, retos y porvenir de la filosofía iberoamericana”, el primer congreso Iberoamericano al que Javier Muguerza no nos acompañó y en el que quisimos recordarle con un homenaje organizado por Efraín Lazos.

En este marco, quiero aludir ahora a una experiencia entonces anecdótica y que ahora percibo de hondo calado. En Octubre de 2009 tuve la oportunidad de asistir con Javier Muguerza a otra celebración de *Pensar en español*, esta vez al otro lado del Atlántico: el Congreso Internacional *Pensar en español* organizado por la Universidad Nacional Autónoma de México. Nos acompañaban varios colegas españoles, entre ellos tres exdirectores del IFS: Reyes Mate, Javier Echeverría y José María González, Marta González -vicedirectora entonces del IFS- y Roberto R. Aramayo -codirector entonces con Muguerza de *Isegoría*. Tras la mesa redonda “50 años de Filosofía en España. 50 años de Filosofía en México”, en la que participábamos Guillermo Hurtado y yo misma, como directores, respectivamente, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y el Instituto de Filosofía del CSIC, se desencadenó un debate sobre la Guerra Civil española.

Allí le oí a Javier Muguerza hablar por segunda vez en público de su traumática experiencia en Coín, cuando su nacimiento se solapó en 1936 con el fusilamiento de su familia por los “rojos”. La primera vez fue en 2002, en las Jornadas *Nuevas formas de pensar la historia*, organizadas por M^a Sol Hita y Javier Espinosa en mayo de 2002 en la UNED de Guadalajara, donde intervinimos el historiador Santos Juliá, Antonio García Santesmases, Manuel Cruz y yo misma, y Javier Muguerza participó activamente en el coloquio como asistente³⁴. Ya entonces habíamos hablado de la posibilidad de organizar un encuentro entre historiadores, filósofos y filósofos éticos y políticos, pero tras los primeros intentos me di cuenta de que era imposible; demasiadas heridas aún abiertas; en 2009 pensé que se habían empezado a cicatrizar las heridas, pero no

³⁴ Existe un CD-rom con la Actas de este encuentro, editado por M^a S. Hita y J. Espinosa y publicado por la Universidad de Castilla-La Mancha en 2003.

encontramos el momento... otra señal de que un encuentro semejante aún no estaba maduro.

Como nos recuerda Roberto R. Aramayo³⁵ Javier Muguerza había "dejado pasar" el error de su fecha de nacimiento en su DNI, donde constaba 7 de Julio de 1939 en lugar de su verdadera fecha de nacimiento, el mismo día, pero de 1936. A todas luces, hubiera preferido haber nacido una vez finalizada la guerra civil, no haber tenido que crecer con la impronta de la muerte de su padre y sus hermanos a manos de quienes andando el tiempo fueran sus camaradas políticos. Enemigo como era de los antagonismos y defensor de la idea kantiana de "paz perpetua" como idea regulativa³⁶, le debía costar un esfuerzo ímprobo encontrarse con estas discrepancias en su propia biografía.

Acaso por ello había estado bastante alejado de su ciudad natal (Coín, Málaga) hasta 2002, en que aceptó la invitación que le hicieron a participar en las primeras Jornadas de Filosofía allí celebradas, y el contacto se intensificó hasta 2005³⁷ con amigos y colegas que formaban un entusiasta círculo cultural que terminó constituyendo la Fundación García Agüera. En 2005 impartió allí Muguerza una conferencia sobre "Ética y compromiso social", en las Jornadas sobre "Glocalización", organizadas por la Fundación García Agüera en la Casa de la Cultura de Coín³⁸.

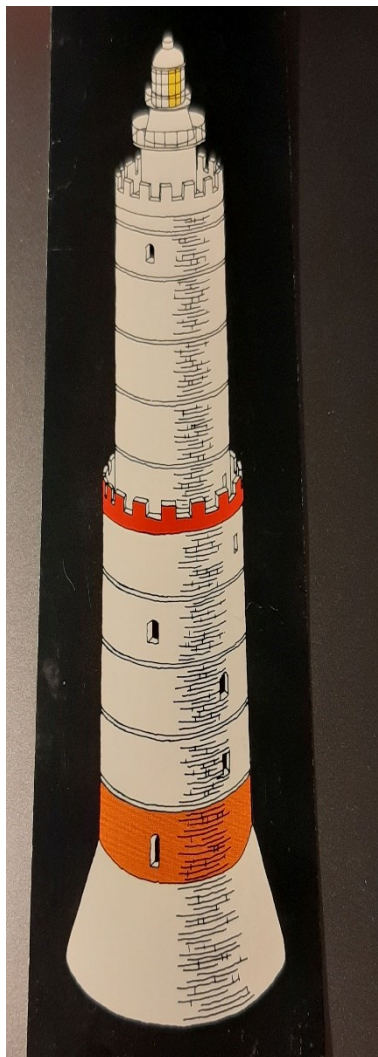
³⁵ Cf. *Diálogos con Javier Muguerza*, loc. cit., pp. 21-22.

³⁶ Cf. *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, R. Aramayo, Roberto, Muguerza, Javier y Roldán, Concha, Madrid, Tecnos, 1996. Cf. asimismo Muguerza, Javier: "Del Bello Mesopotámico o ¿qué hace una chica como tú en un sitio como este? (La ética ante la guerra de Irak)", en *Guerra y paz. En nombre de la política*, Roldán, Concha, Ausín, Txetxu y Mate, Reyes (eds.), Madrid, Ed. El rapto de Europa, 2004, pp. 167-173.

³⁷ Cf. al respecto las Entrevistas realizadas por Luis Ordoñez a Javier Muguerza en Coín: I en 2000: <https://www.youtube.com/watch?v=4H5TWCph4iA>, y II en 2004: <https://www.youtube.com/watch?v=FPsCxHKn8N4>

³⁸ Cf. el vídeo <https://www.youtube.com/watch?v=jNQSRIqHoPM>

Lo importante y lo trivial conviven en los claroscuros de la vida y la muerte. *Trans.*



Sería por estas fechas cuando Javier Muguerza me espetó, en un trayecto en taxi camino de la estación, como muchas de las conversaciones importantes que tuve con él, que muchas veces durante el franquismo había considerado seriamente convertirse en farero. Le hubiera gustado retirarse a leer y escribir a la soledad de un faro (incluso tenía echado el ojo al precioso faro que hay cerca de cabo de Gata en Almería), observando los claroscuros intermitentes de la luz desde ese exilio interior a que le habían abocado con la retirada de su pasaporte. No me lo invento, su hija Iciar me confirmó que a ella se lo había contado muchas veces y nuestro colega peruano Miguel Giusti lo recuerda también en sus líneas de homenaje final: “un farero, un faro, para la comunidad iberoamericana.”³⁹

Años después recordé este deseo suyo de juventud, pensando que la vida misma está tejida de luces y sombras sobre un gran mar ¿de dudas? ¿de perplejidades? Fue

³⁹ “Gero arte, Javier. Despedida polifónica de Javier Muguerza”, *Isegoría* (junio 2019), p. 370.

durante el Homenaje a Luis Villoro, organizado el 8 de Octubre de 2014 por el Instituto de Filosofía del CSIC junto a la Embajada de México y el Centro de Estudios mexicanos en Madrid, con la participación de Raphael de la Madrid, Renata Villoro, Javier Muguerza, Reyes Mate y Juan Villoro, donde comenzaron a mostrarse más alargadas las sombras que las iluminaciones de nuestro farero. Cuando como moderadora del acto tuve que indicarle que fuera concluyendo, me clavó en el alma una mirada profunda, vagabunda del tiempo, y se volvió al auditorio de la Sala Menéndez Pidal para decirles con ese gracejo andaluz que algunas veces dejaba aflorar: "me dice la moderadora que me estoy repitiendo..., bueno, ya lo decía Heidegger *Philosophie ist Wiederholung* (la filosofía es repetición). Siempre estamos volviendo a empezar... Lo dejo aquí." Y ya no volvió a hablar en público.

Unos años después he vuelto a encontrarme con esta mención de Heidegger en un breve opúsculo que Javier Muguerza regalara a la Fundación García Agüera (Coín, Málaga) bajo el título *Ética y Licantrópia. Un relato (in)moral*. Le regaló el manuscrito a José Manuel García Agüera -como recuerda en su proemio- en una de sus visitas a Madrid en el invierno de finales de 2005 o comienzos de 2006, pero apuesto que ya amarilleaban esos folios adornados con su inconfundible caligrafía... José Manuel García Fernández lo publicó el 7 de Julio de 2020 -para conmemorar la ya póstuma LXXXIV onomástica del autor- en una cuidada edición, ilustrada con dibujos de Francisco Villalobos Santos, que tuve el honor de recibir. Allí, en forma de relato fantástico, nuestro homenajeado alude al fenómeno de repetición en otro contexto, el del multiuso que los profesionales de la filosofía nos vemos obligados a hacer de los mismos temas en distintos lugares, cuando nos piden que hablemos de lo que ya hemos publicado ("cuéntenos eso de"...), sin contar con esas/os admiradoras/es que también nos siguen de foro en foro para luego afeárnoslo: "Que sea Biderjolung, pase. Pero Triderjolung, ya me parece demasiado. Y antes que el Caldas de los Suevos, esta conferencia se la he escuchado yo en Camporreal y en el Arenal de los Conquistadores". Pero lo que más me impresionó fue el comienzo

del opúsculo: "El conferenciante pasa las hojas de su texto con un gesto acariciador, pero a pesar de ello mecánico. Para ser más exacto, como si estuviese recorriendo con las cuentas de un rosario cuyo rezo no le ocupa la atención; o, todavía mejor, como si hubiese grabado previamente su discurso y el playback le permitiera pasear la mirada por la sala o ponerse a pensar en otras cosas. El tiempo ha adelgazado hasta la transparencia y hecho amarillear ligeramente por los bordes esos folios, que el conferenciante recita de memoria aunque fingiendo que los lee, para lo que a intervalos se ajusta con un nervioso tic las gafas y aproxima su nariz al papel como si lo olfatease".



Lo que ocurrió en la mesa redonda del Homenaje a Luis Villoro era como un *déjà vu* de lo que Muguerza había escrito quién sabe cuándo en aquel texto inédito que tuvo a bien regalar a la Fundación de Coín en la primera década del siglo XXI. Pero en 2014 no se puso las gafas, quizá no las necesitara, quizá había empezado a mirar hacia dentro o... hacia esos haces de oscuridad intermitente de su deseado faro. Nunca olvidaré mi despedida los primeros días de abril de 2019, cuando ya le creía absorbido por los haces de la oscuridad; me miró con sus bondadosos ojos y me iluminó con una frase que me retrotrajo como un fogonazo a nuestro primer encuentro de 1986: "¡Concha, cuánto tiempo!". Todo es volver a empezar, todo es repetición en los claroscuros de la vida.

Como recuerda Javier Echeverría, Javier Muguerza se retiró voluntariamente del ágora en un gesto de dignidad⁴⁰. En el escaso lustro que transcurrió hasta su muerte, tuvimos la oportunidad de seguir recibiendo enseñanzas suyas en privado de manera intermitente, incluso con todo detalle de fechas y datos, cuando el faro proyectaba su luz sobre el mar abierto de su memoria. Sus conversaciones siguieron rezumando sabiduría y encanto mucho tiempo, la sabiduría de quien ha leído y amado los libros como él lo hiciera, y como testimonia otro de sus relatos literarios titulado "La biblioteca incendiada o qué es ser un(a) buen(a) bibliotecario(a)"⁴¹. Su relato arranca con *El nombre de la rosa* de Umberto Eco y el incendio de la biblioteca de Aldous Huxley, pero léanlo. Y de paso lean el resto de colaboraciones de una buena parte de su "comunidad ética"... Allí se encontrarán con un relato de Javier Echeverría, como si de una premonición de nuestro farero se tratara, donde propone la hipótesis de que Euclides fuera el farero de Alejandría: "En las largas noches de vela el farero de Alejandría debió meditar una y otra vez sobre la luz y sus trayectorias...Nuestra hipótesis no sólo explica quién era Euclides y por qué escribió lo que escribió... También explica el derrumbe del Faro, tradicionalmente atribuido a los dioses o a las fuerzas de la naturaleza".⁴²

El 18 de septiembre de 2019 organizamos desde el Instituto de Filosofía del CSIC -en colaboración con la UNED y la Universidad de la Laguna- una ceremonia laica de despedida para Javier Muguerza en la Residencia de Estudiantes⁴³. Nos consta que muchas más personas hubieran querido asistir e incluso intervenir en el acto,

⁴⁰ "Manifiesto públicamente mi admiración por tu exilio voluntario del ágora, por tu serenidad al decaer y, sobre todo, por la gran dignidad de tu muerte. En los lances finales del juego vital es cuando las personas muestran sus auténticos valores éticos. Zorionak!", en *Ibid.* P. 371.

⁴¹ Redactado para el volumen colectivo *Siempre estuvimos en Alejandría*, editado en 1997 por nuestra antigua bibliotecaria del Instituto de Filosofía, Julia García Maza, Valencia, Alfons el Magnànim, pp. 193-201.

⁴² Cf. "Euclides, farero de Alejandría", en *Ibid.*, p. 81-84.

⁴³ Cf. Rojo, José Andrés: "Un volcán llamado Javier Muguerza", en *El País* 19/09/2019:

https://elpais.com/cultura/2019/09/18/actualidad/1568834287_814388.html

pero no pudieron viajar o acompañarnos por diversos motivos. Hasta el final clarosucos, pero compensados por múltiples obituarios, homenajes, recuerdos varios que emiten sus incesantes e intermitentes haces de luz hasta la fecha, como la Biblioteca Javier Muguerza que ha sido inaugurada hace poco en la Universidad de La Laguna con los fondos y manuscritos de nuestro protagonista - gracias a la generosidad de su viuda, Conchita López Noguerras-, o este mismo número de la revista *Alfa* en el que escribo, o el número 60 de *Isegoría* (enero-junio 2019, pp. 367-403), "Gero arte, Javier", que Roberto R. Aramayo concibió de manera coral y polifónica, como le hubiera gustado a quien fuera nuestro primer director y fundador de la revista. ¡Qué mejor forma de cerrar estas líneas que recomendarles continuar leyendo esos testimonios de tantas y tantos colegas!



BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, José Francisco y Aramayo, Roberto R. (eds.): *Disenso e incertidumbre: Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid, Plaza y Valdés, 2006.
- Amorós, Celia: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- Amorós, Celia: *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero (Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado)*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Aramayo, Roberto R., Muguerza, Javier y Roldán, Concha: *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996.
- Aramayo, Roberto R., Álvarez, Francisco José, Maseda, Francisco y Roldán, Concha (eds.): *Diálogos con Javier Muguerza: Paisajes para una exposición virtual*, Madrid, CSIC, 2019.
- Aramayo, Roberto R.: "Las (sin)razones de la esperanza de Javier Muguerza e Inmanuel Kant", *Isegoría* 30 (2004), pp. 91-106.
- Garcés, Marina: *Nueva Ilustración radical*, Barcelona, Anagrama, 2017.
- Gómez Rodríguez, Amparo *Sobre actores y tramoyas. La explicación situacional de la acción individual*, Barcelona, Anthropos, 1992. Prólogo de Javier Muguerza.
- Echeverría, Javier: "Euclides, farero de Alejandría", en *Siempre estuvimos en Alejandría*, García Maza, Julia (ed.), Valencia, Alfons el Magnànim, p. 81-84.
- Israel, Jonathan: *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650- 1750*, México, Fondo de Cultura económica, 2012.

- Madruga Bajo, Marta, *Feminismo e Ilustración. Un seminario fundacional*, Madrid, Cátedra Col. Feminismos, 2020.
- Martín Lou, Asunción; Durán, Ángeles; Roldán, Concha et alia, "Área de Humanidades y Ciencias Sociales: una visión en el tiempo", en ARBOR, CLXXII, 679-680 (Julio-Agosto 2002), *Ciencia y tecnología en el CSIC: una visión de género*. Fernández Vargas y M.J. Santesmases (eds.), pp. 546-47.
- Mate, Reyes: *Pensar en español*, Madrid, Catarata&CSIC, 2021.
- Molina Petit, Cristina: *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- Muguerza, Javier: *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial,1974.
- Muguerza, Javier: *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977 (reeditado en Madrid, Plaza y Valdés, 2009).
- Muguerza, Javier: "La sinrazón de la razón patriarcal. Feminismo y filosofía en Celia Amorós", en *La Balsa de la Medusa*, 4 (octubre 1987), pp. 7-24.
- 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: "La profesión de fe del increyente. Un esbozo de (anti)teodicea", en *Cristianismo e Ilustración. Homenaje a José Gómez Caffarena*, Masiá, Juan y Fraijó, Manuel (eds.), Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995, pp. 185-214.
- Muguerza, Javier: "La biblioteca incendiada o qué es ser un(a) buen(a) bibliotecario(a)", en *Siempre estuvimos en Alejandría*, García Maza, Julia (ed.), Valencia, Alfons el Magnànim, pp. 193-201.
- Muguerza, Javier: "Del Bello Mesopotámico o ¿qué hace una chica como tú en un sitio como este? (La ética ante la guerra de Irak), en *Guerra y paz. En nombre de la política*, Roldán, Concha, Ausín,

Txetxu y Mate, Reyes (eds.), Madrid, Ed. El rapto de Europa, 2004, pp. 167-173.

-Muguerza, Javier: "Género e individualismo ético", en *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Puleo, Alicia H. (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 192-205.

-Muguerza, Javier: "Individualismo ético y feminismo, ¿un entente cordiale?", en *Pensar con Celia Amorós*, López Fernández Cao, Marián y Posada Kubissa, Luisa (eds.), Madrid, Fundamentos, 2010, pp. 151-164.

-Muguerza, Javier: *Ética y Licantropía. Un relato (in)moral*, Coín, Fundación García Agüera, 2020.

-Puleo, Alicia: *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 1993.

-Ramos Centeno, Vicente: "Javier Muguerza: ética, razón, utopía, disenso", en *La Alfolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, 2015, pp. 55-66.

-Rivera, Juan Antonio: reseña de Disenso e incertidumbre, en *El País*, 10 de Febrero de 2007:
https://elpais.com/diario/2007/02/10/babelia/1171066639_850215.html

- Rojo, José Andrés: "Un volcán llamado Javier Muguerza", en *El País* 19/09/2019:
https://elpais.com/cultura/2019/09/18/actualidad/1568834287_814388.html

-Romero, Ana, Roldán, Concha y González, Marta (eds.), *Aranguren. Filosofía en la vida y vida en la filosofía*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/ IFS-CSIC, 2009.

-Roldán, Concha: *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 1997 (2ª ed. 2005). Prólogo de Javier Muguerza.

-Roldán, Concha: "Nuevas vueltas a la historia. Por una filosofía de la historia doblada de ética", en Álvarez, José Francisco y Aramayo, Roberto R. (eds.), *Disenso e incertidumbre: Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid, Plaza y Valdés, 2006, pp. 519-547.

-Seoane, Julio, *La Ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville y Hamman*, Madrid, Fundamentos, 1989.

-Seoane, Julio, *La ilustración Olvidada. Vauvernarges, Morelly, Meslier, Sade y otros ilustrados heterodoxos*, México, FCE, 2001.

-Seoane, Julio, *Canallas ilustrados*, Barcelona, Gedisa, 2019.

-VV.AA.: "Gero arte, Javier. Despedida polifónica de Javier Muguerza", *Isegoría* (junio 2019), pp. 637-403.

ENTRE PERPLEJIDADES. EL ASNO DE BURIDÁN EN LA ÉTICA Y LA CIENCIA CONTEMPORÁNEA

J. Francisco Álvarez.

UNED

Resumen

En la obra de Javier Muguerza aparecen cuestiones metodológicas críticas para la reflexión moral, que ayudan a comprender su matizada defensa del individualismo ético vinculada al intento de superar dicotomías del tipo individuo/sociedad, naturaleza/cultura o individualismo/holismo. Se exploran algunas coincidencias entre los trabajos de Muguerza y Amartya Sen sobre la justicia, en particular la forma que ambos tienen de asumir el individualismo ético. Se destaca una preocupación metodológica común, importante en la reflexión ética de Amartya Sen (la conexión entre incompletitud y argumentación ética contra la injusticia), y también significativa en el enfoque de Muguerza (la razonabilidad y la base argumentativa del disenso frente a situaciones de injusticia). Se trata de una doble cuestión: ¿cómo actuar desde la perplejidad y qué relevancia tiene el propio acto de elección? Son dos aspectos de la acción humana, la estimación de alternativas y la argumentación ética sobre nuestras opciones como parte ambas del propio acto de elección. Estos elementos no siempre se han tenido en cuenta adecuadamente ni en la economía ni en la ética contemporánea. Ambos autores van "más allá del contrato social" abriendo espacio a las características individuales incorporando la indispensable sociabilidad del individuo. Muguerza, al utilizar la autonomía como elemento focal sobre el que plantear la igualdad, se acerca al enfoque defendido por Amartya Sen en su libro *La idea de la justicia*. El *against injustice* que ha formulado Sen, me parece que tiene claras conexiones con el imperativo del disenso que ha propuesto Muguerza.

Palabras clave: individualismo ético, disenso, incompletitud, injusticia, Javier Muguerza, Amartya Sen

Between perplexities. Buridan's ass in contemporary ethics and science

Javier Muguerza's work raises critical methodological questions for moral reflection that help to understand his nuanced defense of ethical individualism linked to the attempt to overcome dichotomies such as individual/society, nature/culture or individualism/holism. Some coincidences between Muguerza's and Amartya Sen's work on justice are explored, in particular the way they both assume ethical individualism. A common methodological concern is highlighted, important in Amartya Sen's ethical reflection (the connection between incompleteness and ethical argumentation against injustice), and significant in Muguerza's approach (reasonableness and the argumentative basis of dissent in the face of situations of injustice). It is a double question: how to act from perplexity and what is the relevance of the act of choice itself? These are two aspects of human action, the estimation of alternatives and the ethical argumentation about our options, both as part of the act of choice itself. These elements have not always been adequately considered in either economics or contemporary ethics. Both authors go "beyond the social contract" by opening space for individual characteristics by incorporating the indispensable sociability of the individual. Muguerza, by using autonomy as the focal element on which equality is based, is close to the approach advocated by Amartya Sen in his book *The Idea of Justice*. The argument against injustice formulated by Sen seems to me to have clear connections with the imperative of dissent proposed by Muguerza.

Keywords: ethical individualism, dissent, incompleteness, injustice, Javier Muguerza, Amartya Sen

En la obra de Javier Muguerza aparecen algunas cuestiones metodológicas que resultan críticas para la reflexión moral y, en particular, para comprender su matizada e insistente defensa del individualismo ético. Esa defensa expresada en muchas ocasiones va estrechamente unida a su propuesta de superar dicotomías y falsos dilemas del tipo individuo/sociedad, naturaleza/cultura o individualismo/holismo. Hace algún tiempo que me vengo interesando por ese tipo de cuestiones ya que me parecen centrales para las ciencias sociales y, también, para avanzar propuestas éticas que vayan más allá de consideraciones teóricas generales sobre la justicia. En "El desasosiego de la racionalidad imperfecta: notas sobre a Ciencia incierta de Javier Muguerza" (Álvarez: 2006), intenté analizar algunos de esos asuntos a la luz de las coincidencias y divergencias entre la obra de Amartya Sen y la de Javier Muguerza.

Al explorar las coincidencias entre los trabajos de Muguerza y Sen sobre la justicia me parece encontrar, en la forma específica y muy similar que ambos tienen de asumir el individualismo ético, una pieza clave para comprender cómo en la contribución filosófica de cada uno de ellos aparecen consideraciones metodológicas pertinentes para variados temas prácticos de gran importancia política y con mucha relevancia para la ética y la ciencia contemporánea.

En aquel artículo me permití recordar que Javier Muguerza había pronunciado en octubre de 1998 la lección inaugural del curso académico en la UNED con el título: "El puesto del hombre en la cosmópolis"¹ y que Amartya Sen, un mes después y recién recibido el Nobel de Economía, había impartido una conferencia en la Universidad de Oxford (exactamente el 17 de noviembre de 1998), con el título: "Reason before Identity"². Resulta muy llamativo el grado de similitud temática y la convergencia de enfoques,

¹ Recogido en Miguel Giusti (ed.): *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Pontificia Universidad Católica de Perú. Lima. 2000, pp. 53-72

² Sen, A. (1999): *Reason before identity* (Romanes Lectures). OUP, Oxford

partiendo de perspectivas culturales, formativas y profesionales muy diversas.

Ahora quisiera dar un pequeño paso más y mostrar una conexión entre ellos más profunda y que se relaciona con una importante cuestión metodológica. En el caso de Amartya Sen los nexos que encuentra entre incompletitud y argumentación ética le permiten formular una idea de justicia que posibilita afrontar las injusticias realmente existentes sin disponer de una teoría general sobre la justicia. Por parte de Javier Muguerza se aborda un problema parecido desde la razonabilidad como base argumentativa y práctica del disenso, lo que le permite abordar críticamente las situaciones de injusticia. Ambos intentan resolver una doble cuestión que se podría resumir así: ¿qué relevancia tiene el propio acto individual de elección y cómo cabe actuar en situaciones de información incompleta que configuran un marco de perplejidad? Nos encontramos con dos aspectos de la acción humana, de una parte, la estimación de alternativas que se conectarían con el establecimiento correspondiente de las preferencias y, por otra, la argumentación ética no determinista a partir de nuestra incompleta racionalidad que debe incorporar el acto mismo de elección. Esos dos elementos y su interrelación no siempre se han tenido adecuadamente en cuenta ni en la economía ni en la ética contemporánea (dos disciplinas estrechamente vinculadas con la práctica). En la obra de Sen se ha mostrado la relevancia práctica de esos asuntos y en la de Muguerza resulta muy clara la importancia de esas cuestiones que le impelen a mantener una tensión ética ante los problemas del presente.

Cabría quizás hacer algunas recomendaciones y cautelas dirigidas a las jóvenes generaciones que quieran acercarse al rico y fructífero pensamiento de Javier Muguerza. Con demasiada frecuencia al comentar la obra de Muguerza se habla de 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 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. En otro lugar³ he abordado un problema central, el del individualismo ético, y sus conexiones con problemas ontológicos y metodológicos y he tratado de mostrar 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, a la par que, como decía Bertrand Russell de Stuart Mill⁴, era un filósofo de buen corazón, que de manera insistente ha roto las barreras disciplinares que se han tratado de establecer en el seno de la reflexión filosófica contemporánea. No era tanto un tendedor de puentes como alguien que disenta de fronteras y barreras disciplinares.

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

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 advertencias 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

³ J. Francisco Álvarez: "El individualismo ético como defensa de la igualdad". *Isegoría*, núm. 30, 2014, pp. 225-243

⁴ Bertrand Russell, "John Stuart Mill: un filosofo di buon cuore" *Corriere della Sera*, 2-11-1954, artículo que casi en su totalidad incorporó a la conferencia de 19 de enero de 1955, "John Stuart Mill". Lecture on a Master Mind. Henriette Hertz Trust. *Proceedings of the British Academy*, vol XLI, pp. 43-59. Al respecto de estos textos puede verse J Francisco Álvarez: "La vigencia intelectual de John Stuart Mill" que aparece como prefacio a la edición española de John Stuart Mill: *La lógica de las ciencias morales*, CSIC, 2010

*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».*⁵

Una mirada poco atenta estaría tentada de aplicar también a Muguerza una similar crítica de unilateralidad, apoyándose en supuestas etapas radicalmente diferentes de su producción intelectual. Ese enfoque no haría justicia ni al filósofo moral ni al filósofo de la ciencia porque de hecho 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 apoderó de Javier durante toda su vida⁶. El individualismo ético propuesto por Muguerza, al apoyarse en la consideración de los y las semejantes como seres individuales capaces de razonar y, sobre todo, capaces de argumentar, termina siendo una fuente persistente de la necesaria solidaridad superadora del solipsismo.

En (Álvarez, 2014) se propone que las propuestas éticas de Javier Muguerza y Amartya Sen comparten profundas raíces igualitarias y libertarias. Al revisar el carácter del individualismo

⁵ Muguerza, Javier: "Adiós a Bertrand Russell", Cuadernos para el Diálogo, nº 77, 1970 págs. 37-39.

⁶ En junio de 1975 me dejó un ejemplar de dicho trabajo de doctorado, "La filosofía de Frege y el pensamiento contemporáneo", que se convirtió en parte de mis lecturas de verano, junto a sus traducciones de Russell y algunos textos de Occam y Hume que me había recomendado que leyera atentamente.

ético defendido por ambos, distinguiéndolo del metodológico y del ontológico, se percibe que van “más allá del contrato social” abriendo espacio a las características individuales al tiempo que incorporan la indispensable sociabilidad del individuo. Muguerza, al utilizar la autonomía como elemento focal⁷ sobre el que plantear la igualdad, se acerca al enfoque defendido por Amartya Sen en su libro *La idea de la justicia*, en el que propone más que una teoría general de la justicia una práctica activa contra la injusticia. El *against injustice* que ha formulado Sen, me parece que tiene claras conexiones con el imperativo del disenso que ha propuesto Muguerza. El individualismo ético expresa el núcleo de anudamiento social que supone adoptar al individuo como elemento último responsable de decisiones que comportan su responsabilidad moral. La autonomía como dimensión básica de la igualdad, a decir de Muguerza, converge, en mi opinión, con la importancia de tener en cuenta el acto mismo de elección, como responsabilidad personal, que ha destacado Sen.

Aunque pretendo volver aquí a temas muy cercanos, quiero hacerlo ahora insistiendo en un aspecto formal que resulta clave para articular el razonamiento de Muguerza y las propuestas de Sen.

Para empezar, en ambos autores, nos encontramos con una clara defensa de la argumentación racional como guía de la acción éticamente orientada. Ahora bien, se trata de una defensa que no acepta el modelo tradicional, heredado, de la racionalidad, aquel que da por hecho la existencia de un camino único, óptimo y definitivo que conduce a la verdad científica o a la justicia, apoyándose ya sea

⁷ Utilización de “focal” que hace explícita su interés y simpatía por las propuestas de A. Sen. Para detalles complementarios de su propuesta metodológica compartida con Sen véase Javier Muguerza: “Los rostros de la igualdad en la cultura política contemporánea”, *Revista Laguna*, núm. 30, 2012, pp 11-30. Ese texto es de los pocos de Muguerza en los que aparece Amartya Sen citado y comentado con mucho interés: “De acuerdo con Amartya Sen, se trataría, así pues, de determinar cuál sea la que cabría llamar la «variable focal» a la que tomar como referencia en nuestras decisiones” (p. 27)

en una teoría general de la ciencia ya sea en una concepción general de la justicia.

El asunto que me parece interesante es que en ambos hay una recusación del modelo estándar de racionalidad que, básicamente, acepta que tomamos nuestras decisiones tratando de conseguir el óptimo entre nuestras aspiraciones y nuestros medios con datos y creencias racionalmente recogidos y formadas.. Es decir con determinados medios tratamos de alcanzar el mejor de los resultados para nuestras aspiraciones. La pretensión de elegir la senda óptima supone en general tener un orden completo de preferencias, una clasificación perfecta de nuestras opciones y, por lo tanto, la posibilidad de elegir sin demasiadas dudas sobre la senda a seguir. Es una tendencia que ha tenido una larga historia en la filosofía posiblemente antes de cursar exitosamente en ciencia económica. Algo más o menos de ese tenor, y con las cautelas necesarias, aparece en el Fedón platónico (108e) o en el *De Caelo* aristotélico, señalando sobre todo a la posibilidad de que se genere una situación de equilibrio que conduzca a la inacción.

Amartya Sen ha insistido reiteradamente en la importancia de tener en cuenta la distinción entre óptimo y maximal para comprender mejor el acto de elección. Trataré de revisar algunas consecuencias que se derivan de ello para la ética y la teoría de la argumentación, inspirándome en dos artículos recientes de Sen (La importancia de lo incompletitud, 2018; Razón y justicia: óptimo y maximal, 2017). Como el propio Sen ha dicho: "La búsqueda compulsiva de una alternativa óptima limita innecesariamente el alcance del razonamiento en la ética".

Conviene añadir, aunque no sea el asunto principal que quiero abordar, que hay mucho en común entre la propuesta de Sen y la propuesta por Herbert Simon en relación con la racionalidad acotada o limitada. La teoría estándar supone agentes que disponen de todo el tiempo, toda la capacidad de cálculo y toda la memoria. Los agentes exhibirían así una racionalidad olímpica (si la tiene alguien será un dios del Olimpo). Una cuestión que indirectamente

se conecta también con una opinión como la expresada por Sven Ove Hansson (2003) “En la historia de la filosofía moral, la teorización moral se ha preocupado de manera preferente por un mundo determinista en el cual las propiedades moralmente relevantes de las acciones humanas están bien determinadas y son conocidas. Este sesgo determinista se ha mantenido en los últimos años, a pesar de la aparición de la teoría de la decisión y la investigación relacionada con los temas del riesgo. La ética se mantiene asentada en un mundo newtoniano”. Lo que pretendo decir es que tanto el teorizar ético de Javier como el de Sen, están bien alejados de ese mundo newtoniano.

Por mi parte, prefiero hablar del tejido de la racionalidad, metáfora en la que la racionalidad axiológica aparece como la urdimbre y la racionalidad procedimental se muestra como la trama de ese tejido. Nuestras redes conceptuales en realidad son filtros informativos (Amartya Sen), pero usando otra herramienta metafórica, somos, por así decirlo, una especie de membrana semipermeable dependiente del contexto. Aunque nuestras descripciones y explicaciones solo pueden construirse de acuerdo con esos filtros, seleccionamos información no solo mediante nuestras capacidades internas, sino que también depende del contexto (tal como sucede con la membrana semipermeable dentro de soluciones de diferentes concentraciones). Como he propuesto (2002, 2005, 2016), la idea principal es que algunas características del contexto podrían generar reglas y cierta normatividad. Por lo general, somos propensos a atribuir estas reglas a las capacidades cognitivas de los participantes, pero esas reglas pueden ser el resultado de las propias relaciones. No necesitamos suponer participantes olímpicos con conocimiento absoluto y común (cada uno sabe lo que el otro sabe) en nuestras interacciones humanas; todo lo que necesitamos son seres humanos de carne y hueso en interacciones contextuales. El discurso argumentativo se entiende con excesiva frecuencia como una especie de mecanismo, un algoritmo regido por patrones lógicos de inferencia. En cambio, la argumentación también puede verse como un proceso de

generación de información, que además interviene y es requerida en su propio desarrollo. La argumentación no es un camino previamente señalado; no es solo una cuadrícula lógica, ni siquiera el contenido de nuestro discurso, sino un tejido que se está tejiendo en la deliberación. La praxis de la argumentación implica, por lo tanto, una variedad última de elementos cognitivos, diferentes de los patrones lógicos.

Como nos recuerda Sen, "el contraste entre lo maximal y lo óptimo puede parecer una cuestión matemática esotérica, pero es absolutamente fundamental para la naturaleza de los argumentos éticos sustantivos" y también para la argumentación.

En los giros que viene dando la teoría de la argumentación cabe hacer notar (por supuesto el libro de Stephen Toulmin *Return of reason* también citado por Muguera en "Razonabilidad" en Pedro Cerezo (ed.) *Democracia y virtudes cívicas* Biblioteca Nueva. Madrid, 2005, págs. 113-148.

Y también, cabe decir, como señala Amartya Sen:

"Me preocupa principalmente la presunción generalizada, a menudo implícita, de que el razonamiento sobre la elección permanece inacabado hasta que se identifique una alternativa óptima. Yo diría que esta creencia no solo es errónea, sino que esta presunción mal razonada tiene implicaciones de largo alcance porque limita arbitrariamente el razonamiento ético" (A. Sen, 2017, p. 5)

No fijarse tanto en las instituciones con todo lo importante que puedan ser sino en las vidas que viven las personas. Tampoco hace falta tener una visión general común del ideal de la justicia para enfrentarse a situaciones que consideramos injustas.

Volvamos por un momento a lo que al respecto decía Muguera hace más de treinta años:

"Por mi parte opino, en cambio, que los filósofos haríamos un flaco favor no ya a la filosofía, sino al pensamiento humano sin más, si nos entregáramos en los tiempos que corren al irracionalismo, pues la renuncia a la fuerza de la razón o su desarme - su "debilitación" para acudir una vez más a la fraseología de Vattimo, quien da la sensación de creer que el pensamiento es asunto de vitaminas- no equivaldría sino al sometimiento a la razón de la fuerza que nos acecha por doquier. Lo que hay que hacer en nuestros días no es renunciar a la razón, sino sólo a escribirla con mayúscula, a diferencia de lo que hacían los viejos ilustrados desde su instalación en un optimismo histórico que hoy desgraciadamente no podemos compartir. La razón sigue siendo, como entonces, nuestro único asidero, pero hoy somos conscientes de su fragilidad y de sus límites, que es lo que, en definitiva, nos distancia con mayor o menor pesar de nuestros predecesores. Y semejante conciencia habría de hacernos desconfiar, tanto al menos como del irracionalismo, de los racionalismos excesivamente ambiciosos, que acaso sea como cuadrara describir al de Habermas" (Javier Muguerza, "Un contrapunto ético: la moral ciudadana en los ochenta", Arbor, núm. 503-504, 1987, págs. 321-258)

Las cuestiones que se relacionan con el papel de la actividad argumentativa a la hora de apoyar, sostener, sustentar nuestras decisiones, parecerían tener un claro aire de familia con los modelos de elección racional, pero resulta enorme la separación y mutua sordera entre los teóricos de la argumentación y los desarrollos críticos con el modelo estándar de racionalidad elaborados desde el interior mismo de la teoría económica. Desde luego estamos ante un problema que aparece en el ámbito de relaciones de la ciencia económica y otras disciplinas como el derecho, la psicología o la sociología. El interés del asunto no reside exclusivamente, y eso no sería poco, en las relaciones y diferencias entre la teoría económica de la elección racional y la consideración de la

razonabilidad en las decisiones éticas y judiciales. En parte el problema tiene un aire de familia con las similitudes y diferencias que se derivan de las relaciones entre la inferencia formalmente válida de una parte y el razonamiento práctico y la argumentación por el otro. Como indica Sen:

"(sobre) la naturaleza del razonamiento crítico en los argumentos éticos en general, y en la justicia y la injusticia en particular, me preocupa principalmente la presunción generalizada, a menudo implícita, de que el razonamiento sobre la elección permanece inacabado hasta que se identifique una alternativa óptima. Yo diría que esta creencia no sólo es errónea, sino que esta presunción mal razonada tiene implicaciones de largo alcance porque limita arbitrariamente el razonamiento ético" (A. Sen, 2017, p. 5)

Sin embargo, la argumentación puede considerarse como un proceso de generación de nueva información, que actúa sobre el proceso argumentativo y que es requerida para que la argumentación alcance sus objetivos comunicativos y de acción. La argumentación no es un camino previamente señalado: no es solo una cuadrícula lógica, ni siquiera el contenido de nuestro discurso, sino un tejido que se está tramando y urdiendo en la deliberación. La praxis de la argumentación implica, por lo tanto, una variedad última de elementos cognitivos, diferentes de los patrones lógicos.

Como nos recuerda Sen, "el contraste entre lo maximal y lo óptimo... es absolutamente fundamental para la naturaleza de los argumentos éticos sustantivos" y también, digo yo, para la argumentación.

Y recordemos lo que lo que Javier Muguerza entiende por perplejidad, que se emparenta claramente con esa forma de entender la posibilidad de acción sin tener todo el camino perfilado y diseñado:

A ese estado de tensión que, por un lado, nos impide renunciar a la verdad y a la justicia pero, por otro lado, nos

impide asimismo darlas por alcanzadas de una vez y para siempre, a eso es a lo que llamaría yo «perplejidad». .. quizás fuera esto .. (o algo bastante parecido a ello) lo que el ilustrado Lessing perseguía con su célebre dictum que, adaptado a nuestros propósitos, vendría a decir con tanta obstinación como modestia: «Si Dios me ofreciese en su mano izquierda la tendencia a la Verdad y la Justicia, y en su mano derecha la Verdad y la Justicia mismas, yo le diría Señor, dame la tendencia a la Verdad y la Justicia, puesto que la Verdad y la Justicia mismas sólo están hechas para Ti. Renunciar a la posesión de la verdad y la justicia no es lo mismo, por tanto, que renunciar a su búsqueda aunque sea sólo con minúsculas. Pero, en nuestro caso, la búsqueda de la verdad y la justicia se hallará siempre doblada de incertidumbre, incertidumbre que sirve a aquélla de acicate cuando dejamos de mirar hacia atrás y decidimos hacerlo hacia adelante.

El asno de Buridán llama a nuestra puerta y pide razonabilidad

Con el objetivo de fijar algunas ideas, podríamos apoyarnos en un personaje de la tradición filosófica, el asno de Buridán, que Amartya Sen ha puesto de nuevo en valor para tratar de explicar los fundamentos metodológicos de su crítica a las teorías contractualistas de la justicia.

Veamos, con Ferrater Mora, quien era este asno filosófico: «Un asno que tuviese ante sí, y exactamente a la misma distancia, dos haces de heno exactamente iguales, no podría manifestar preferencia por uno más que por otro y, por lo tanto, moriría de hambre». La paradoja ha sido formulada para mostrar la dificultad del problema del libre albedrío cuando éste se reduce a un *liberum arbitrium indifferentiae*. De no haber una preferencia no puede

haber una elección» (José Ferrater Mora : "Asno de Buridán", Diccionario de Filosofía, sexta edición, Madrid, 1979) Como indica Ferrater "En cualquier caso, sin embargo, hay que reconocer que la paradoja del asno de Buridan es sumamente instructiva: analizarla como es debido requiere revisar por entero las difíciles nociones de elección, preferencia, razón, voluntad y libertad". Un texto importante y muy útil para estudiar con detalle esta cuestión es el artículo de Nicholas Rescher "Choice without preferences . A study of the history and of the logic of the problem of Buridan 's Ass" *Kant Studien* 51 (1959-1960) 142-175 (dicho sea de paso, el artículo ya aparece citado en la tercera edición del diccionario de Ferrater).

Volvamos a lo que sobre el asno de Buridán dice Amartya Sen:

(..) el famoso burro no pudo descubrir cuál de los dos montones de heno que tenía delante era el mejor para optar y seleccionarlo, y, según cuenta la trágica historia, el asno murió de hambre. Es muy probable que una de las pilas de heno fuera más grande, o más deliciosa que la otra pero, si el asno no podía descubrir cuál era, seguramente, antes de haberse quedado indeciso, hubiera sido mejor que hubiese elegido cualquiera de ellos antes que morir de hambre. Incluso con los montones sin clasificar y sin poder identificar la mejor alternativa, hay un enfoque razonable para que el asno de Buridan elija, a saber: ir a cualquiera de los dos montones de heno, en lugar de terminar muriendo de hambre" (A. Sen, 2017, p.13)

Este asunto ya fue discutido por Aristóteles, por cierto no refiriéndose a un asno sino a una persona, en *De Caelo* 295b 35: "el caso del que padece terriblemente de hambre y sed pero que dista lo mismo de los alimentos y de las bebidas: éste, en efecto, se dice que forzosamente permanecerá quieto), (aun en ese caso)".

También, como simple y pequeña muestra de la constante presencia histórica de esta temática, recordemos a Montaigne en *Los ensayos*, libro II, capítulo XIV , “Cómo nuestro espíritu se estorba a sí mismo”:

Constituye una amena fantasía concebir un espíritu en exacto equilibrio entre dos deseos iguales. Es, en efecto, indudable que jamás tomará partido, pues la aplicación y la elección comportan un valor desigual; y si nos pusieran entre la botella y el jamón, con las mismas ganas de beber y de comer, sin duda no habría más remedio que morir de sed y de hambre.

Pero, como insiste Sen, ese grado de burrez no hace falta asignárselo a nuestro asno querido, que de hecho muere por los exceso de nuestro modelo de racionalidad. Precisamente, en una línea parecida, hay quienes han sacado algunas consecuencias de la situación y la han convertido en una fuente genuina para la reflexión ética. En particular, entre nosotros, ha visto este problema con agudeza Lorenzo Peña, quien dice:

Nada garantiza que las diversas cualidades que buscamos en las cosas sean conmensurables, o sea: que haya un solo modo racional de proyectar su multiplicidad en un orden lineal. Unas veces sí, otras no. Y a menudo la manera en que, de hecho, proyectamos un espacio multidimensional en una línea es sólo una opción entre otras muchas. Unos bienes son más duraderos; otros procuran un placer más intenso; otros empiezan a disfrutarse antes; otros causan una satisfacción más profunda (aunque sea menos intensa). Podemos ponderar esas diversas ventajas, pero podemos hacerlo de modos dispares. Si hubiera que esperar para haber hallado la combinación óptima, estaríamos siempre como el asno de Buridán. (Peña, L., 2007 Pág 313)

Conviene distinguir entre, por un lado, conmensurabilidad (y la correspondiente inconmensurabilidad) y de otra parte la comparabilidad. Son asuntos diferentes. Por otra parte, como señala Sen:

Caracterizar la conducta maximizadora como optimización es muy común en buena parte del análisis económico y puede conducirnos a dificultades serias porque puede que no se haya podido identificar la mejor alternativa para la elección. De hecho la optimización es bastante innecesaria para la maximización, esta última solamente requiere elegir una alternativa que no sea juzgada peor que ninguna otra, Esto no solamente corresponde a la comprensión de sentido común de la maximización (es decir, no rechaces una alternativa que podría ser mejor que la que elegimos) sino que también es como se define formalmente la maximalidad en la literatura sobre fundamentos de la teoría de conjuntos (Sen, A. 1997, p. 746).

La perplejidad no es pues un indicador para la inacción, sino una señal de la complejidad y dificultad de la propia decisión. Esa equidistancia que algunos pueden plantear sobre la perplejidad podría hacernos pensar en el asno de Buridán, pero justamente lo que muestra es que nos movemos en la práctica en el seno de cierta situación paradójica pero que forma parte de nuestra condición humana.

Como vengo proponiendo en varios momentos de este trabajo, la distinción que ha hecho A. Sen en diversas ocasiones entre la conducta maximizadora y la maximización no deliberada o no intencional apunta a que el acto de elección debe colocarse en una posición central cuando tratamos de analizar la conducta maximizadora (Sen, 1997, p. 745). En particular, resulta particularmente importante ya que normalmente el agente

selecciona información, toma parte en una conversación e inevitablemente adopta una decisión.

"Las funciones de elección y las relaciones de preferencia pueden verse paramétricamente influidas por rasgos específicos del acto de elección (lo que incluye la identidad del elector, el menú sobre el que se produce la elección, y la relación del acto particular con las normas sociales que restringen acciones sociales particulares" (Sen, op.cit. p. 746).

Amartya Sen nos previene de que "en cualquiera de los momentos en que el acto de elección tiene significado" el análisis comprensivo o incluyente de los resultados puede que tenga una pertinencia muy amplia para problemas de la conducta económica, política o social. En mi opinión la consideración del lenguaje como un instrumento o herramienta cognitiva nos fuerza también a considerar que el acto de elección tiene una importancia decisiva. Por ejemplo, hay investigaciones relacionadas con asuntos de metacognición que insisten en que la autorreferencia, la posibilidad de referirse a sí mismo en el núcleo del lenguaje, es una propiedad esencial del lenguaje.

Como he indicado antes, el problema no se reduce simplemente a la importancia de introducir el acto de elección y el proceso de elección en lo que se elige, sino más aún se trata de considerar que el acto de elección es un acto ineludible. "En muchas ocasiones, un elector, que puede tener que sopesar consideraciones en conflicto para llegar a un juicio reflexivo, puede que no sea capaz de converger a un orden completo de sus preferencias para el momento en que llega el momento en que tiene que decidir. Si no hay escape y hay que elegir, la decisión de la elección tiene que hacerse con una ordenación incompleta (*ibid.* p. 746).

De acuerdo con Sen tener en cuenta el acto de elección también puede llevarnos a consecuencias interesantes. La mejor alternativa desde luego también es maximal, pero una alternativa

maximal no tiene porque ser la mejor. En particular, esto último, la alternativa maximal (que no es peor que otra) que podemos elegir razonablemente, puede darse cuando el conjunto de la elección mejor u óptima es vacío pero, sin embargo, el conjunto maximal no es vacío. Es lo que ocurre, como hemos comentado, con el asno de Buridán que, aunque no puede ordenar sus preferencias sobre los dos fardos de heno y muestra una preferencia incompleta con respecto a este par (porque ninguno es "el mejor"), sin embargo tiene que tomar una decisión. Desde luego, se encuentra con que no existe ninguna alternativa óptima. Ahora bien, las dos opciones que se le ofrecen son maximales, de ninguna se sabe que sea peor que la otra. Razonablemente puede elegir cualquiera de las dos para satisfacer su objetivo de no morir de inanición. De hecho, "ya que cualquiera de ellas resulta decididamente mejor para el burro que la opción de morirse de hambre, se presentan razones potentes para proceder a una elección maximal. Siendo aquí imposible la optimización, supongo que podríamos "vender" la elección del acto de maximización mediante dos eslóganes (i) la maximización puede salvar su vida y (ii) solamente un burro esperaría a la optimización" (A. Sen, 1997, p. 765).

Me permito insistir en que hay aspectos de la obra de A. Sen que son muy pertinentes para filósofos de diversa adscripción e intereses, sean filósofos políticos, filósofos morales o filósofos de la ciencia. Pero, además, y apoyándome en los resultados de Sen, defiendiendo que la reflexión filosófica, tanto sobre métodos como sobre aspectos éticos y en general político culturales, resulta primordial para la misma actividad interna a la ciencia económica. Por ello, desde una conveniente modestia filosófica ante las construcciones de la ciencia económica, considero que es absolutamente relevante la actividad filosófica para la investigación en economía. Es más, me parece que no se puede entender bien la obra científica de Sen sin ese bagaje filosófico cultural. Al mismo tiempo estoy convencido de que en los materiales inéditos de Muguerza, que por suerte están siendo adecuadamente archivados, conservados y clasificados, en la

Universidad de La Laguna⁸, se podrán apoyar ese tipo de consideraciones, en particular en los materiales que Javier clasificaba en las carpetas relacionadas con "Ciencia incierta".

El tema tiene muchas derivadas que pueden interesar a la filosofía de la economía y no quiero darlo por concluido. Por ello quizás convenga terminar con una proclama de Amartya Sen en defensa de la incompletitud y el orden parcial: "El futuro del mundo depende, en gran medida, de adoptar acciones globales que sean concordes con órdenes parciales razonados. Incorporar adecuadamente la incompletitud en la preferencia social es

⁸ Va para tres años que en un acto in memoriam de Javier Muguerza me permití presentar algunos recuerdos principalmente destinados al silencio posterior. Sin embargo, ahora puede tener sentido sacar a la luz alguno de ellos con motivo del sentido homenaje que con este libro la asociación filosófica andaluza hace a Javier. Vayan pues aquí algunas consideraciones personales. Me alegra haber contribuido en algo a conjugar unas felices coincidencias que han terminado por facilitar que hayan podido reunirse y ponerse a disposición pública los materiales de estudio y trabajo de Javier en la biblioteca de su queridísima Universidad de La Laguna, esa Universidad — que, en palabras de Javier "fue y ha seguido siendo mía, y lo será mientras yo viva—". Javier tuvo la oportunidad de confirmar esa donación con plena consciencia y me consta su personal satisfacción porque fuese La Laguna la receptora de esos materiales. Contribuyó decisivamente al feliz resultado que la ULL tuviese al frente al rector Antonio Martín Cejas, quien fue partícipe asiduo del seminario organizado durante años por Javier durante su estancia en los años 70 aquella universidad. A la generosidad de Conchita López Noguera e Iciar Muguerza López, le debemos un enorme agradecimiento todas las personas que estamos interesadas en el pensamiento de Javier Muguerza. Recientemente se ha producido otra excelente conjunción y en colaboración con los amigos de Coín, la familia y la biblioteca de la Universidad de La Laguna, bien representada por su excelente bibliotecaria Ana Gutiérrez, han facilitado la institución de un pequeño gran espacio Muguerza en la biblioteca Municipal de su Coín natal, un espacio en el que se encuentra una interesante muestra de la obra de Muguerza, suficiente como para que se inicie en su estudio las jóvenes generaciones de filósofas y filósofos. Además en Coín están en marcha otras iniciativas, como unas conferencias Muguerza y un premio para jóvenes de ensayo Certamen de Creación Filosófica Javier Muguerza. Espero que puedan unirse a esos proyectos algunas otros que me constan están previstos en la UNED.

conceptualmente significativo e importante prácticamente” (Sen, A. 2018, p.19).

O incluso más cercanamente a las propuestas de Muguerza;

"Aunque el contraste entre lo máximo y lo óptimo puede parecer un problema matemático esotérico, la distinción es de enorme importancia práctica para el análisis decisional, así como para la filosofía moral y política. De hecho, diría que este tema formal o metodológico es absolutamente central en la naturaleza de los argumentos éticos sustantivos, incluida la evaluación de las respectivas afirmaciones de teorías alternativas de la justicia" (A. Sen).

También debe tenerse en cuenta que la incompletitud decisional puede coexistir con la finalización de la valoración total. Más específicamente, nuestro éxito completo en la identificación de un valor de verdad determinado (dar una respuesta "verdadera o falsa" a cada pregunta de valoración sobre las alternativas respectivas) puede no eliminar la necesidad de ir más allá del razonamiento de valoración en la toma de decisiones razonadas." (A. Sen 2017, p. 9)

Caracterizar la conducta maximizadora como optimización es muy común en buena parte del análisis económico y puede conducirnos a problemas importantes porque puede que no se haya identificado la mejor alternativa para la elección. De hecho la optimización es bastante innecesaria para la maximización, que solamente requiere elegir una alternativa que no sea juzgada peor que alguna otra, Esto no solamente se corresponde con la comprensión de sentido común de la maximización (es decir, no rechaces una alternativa que podría ser mejor que la que elegimos) sino que además es como la maximalidad se define formalmente en la literatura de fundamentación de la teoría de conjuntos.

Pero quiero terminar con palabras del propio Javier para mostrar sintéticamente su perspectiva tanto en ciencia como en ética. "A ese estado de tensión que, por un lado, nos impide renunciar a la verdad y a la justicia pero, por otro, asimismo nos impide darlas por alcanzadas de una vez y para siempre, le he llamado alguna vez «perplejidad»".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVAREZ, J. FRANCISCO (2006): "El desasosiego de la racionalidad imperfecta: notas sobre a *Ciencia incierta* de Javier Muguerza" en J. Franciaco Álvarez y Roberto R. Aramayo (eds.), *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*. Madrid. Plaza y Valdés.

ÁLVAREZ, J. FRANCISCO (2014): "El individualismo ético como defensa de la igualdad". *Isegoría*, núm. 30, pp. 225-243.

MUGUERZA, Javier (2012): "Los rostros de la igualdad en la cultura política contemporánea", *Revista Laguna*, núm. 30, pp 11-30

MUGUERZA, Javier (1998): "El puesto de hombre en la cosmópolis" en Miguel Giusti (ed.): *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Pontificia Universidad Católica de Perú. Lima. 2000, pp. 53-72

MUGUERZA, Javier (1987), "Un contrapunto ético: la moral ciudadana en los ochenta", *Arbor*, núm. 503-504, págs. 321-258

PEÑA, Lorenzo (2007), "Derecho a algo: los derechos positivos como participaciones en el bien común", *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*. Alicante, 2007. Págs 293-320.

SEN, Amartya (2018). The importance of incompleteness. *International Journal of Economic Theory* 14, 1, pp 9-20.

SEN, Amartya (2017). Reason and Justice: The Optimal and the Maximal. *Philosophy* 92, 1, pp. 5-19

SEN, Amartya (2009). *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass.: Belknap Press/Harvard U.P.

SEN, Amartya (1999): *Reason before identity* (Romanes Lectures). OUP, Oxford

SEN, A. (1997). Maximization and the Act of Choice. *Econometrica*, Vol. 65, No. 4 (Jul., 1997), pp. 745-779

**PATRIMONIO FILOSÓFICO, REFLEXIONES EN
TORNO AL CONCEPTO**
*PHILOSOPHICAL HERITAGE, REFLECTIONS ABOUT THE
CONCEPT*

RAFAEL SILLERO FRESNO

UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA rafasillero@hotmail.es

RESUMEN

Como concepto autónomo, los estudios sobre patrimonio filosófico son relativamente recientes, aunque se empieza a lograr una visibilidad por la que venimos trabajando desde el área de Filosofía de la Universidad de Córdoba. Pero no somos ajenos a las aristas que puede presentar el binomio filosofía-patrimonio, sobre todo cuando este se considera una idea cerrada. Por ello, buscamos el máximo rigor a la hora de poner en valor un legado de pensamiento que, por su condición de herramienta social, debe ser divulgado por vías que generen participación ciudadana.

PALABRAS CLAVE:

filosofía / patrimonio / difusión / participación ciudadana.

ABSTRACT

As an autonomous concept, studies on philosophical heritage are relatively recent, although we are beginning to achieve visibility on which we have been working in the Philosophy area of the University of Córdoba. But we are not unaware of different sides that can present the binomial philosophy-heritage, especially when it is considered a closed idea. Therefore, we seek the maximum rigour when it comes to valuing a legacy of thought that, due to its status as a social tool, must be disseminated through channels that generate citizen participation.

KEYWORDS:

philosophy / heritage / dissemination / citizen participation.

INTRODUCCIÓN

En los tres últimos años, desde el área de Filosofía de la Universidad de Córdoba, algunos alumnos colaboradores aglutinados en torno al profesor Manuel Bermúdez venimos investigando sobre la idea de patrimonio filosófico. Un concepto sobre el que, desde una función autónoma que vaya más allá de la referencia al conjunto de la obra de un autor determinado o de una época, no se ha teorizado demasiado.

Nuestro grupo de estudio surge en un contexto, Córdoba, rico por su herencia filosófica, con nombres punteros de diferentes culturas y períodos históricos. Y es que estamos en una ciudad vinculada a Séneca, paradigma del estoicismo romano; Osio, obispo que en una de sus epístolas ya reflexionó sobre la separación entre las competencias eclesiásticas y las de la autoridad civil; Ibn Hazm, que escribió *El collar de la paloma*, citada por Ortega y Gasset como obra cumbre de la cultura musulmana; Abraham ibn Daud Halevi, que en el siglo XII meditaba sobre cómo compaginar la omnipotencia divina y el libre albedrío; Averroes, conexión entre la Grecia clásica y Santo Tomás de Aquino; Maimónides, que teorizó sobre la conciliación entre fe y razón, siendo uno de los últimos ejemplos de la rica convivencia intercultural en la ciudad; el erudito Fernando de Córdoba, que, desde su trabajo en lógica y metafísica, fue una *rara avis* dentro de un contexto castellano –el del siglo XV– con fuerte apego a la tradición moralista...

Pero nuestro empeño no está limitado a la puesta en valor de los filósofos cordobeses, generalmente bien estudiados; sino que, desde una perspectiva patrimonial, buscamos proyectar ese caudal filosófico hacia nuestro presente por medio de iniciativas que repercutan en la ciudad. De ese modo, queremos poner en marcha propuestas participativas que, con la filosofía como núcleo, tengan una esencia social y pedagógica, para sumar en el desarrollo de «un

modelo de ciudad basado en la reflexión, la cultura, la inteligencia, el diálogo filosófico, el intercambio de ideas, el aprendizaje, el estudio»¹. Una idea que armoniza con esa ciudad educadora por la que abogaba la pedagoga catalana Marta Mata, lugares con espacios de oportunidad en los que se deben «desarrollar todas las potencialidades educativas que alberga la ciudad»².

Por otro lado, van surgiendo ciertos aspectos a tratar que pueden resultar peliagudos si no se afrontan con rigor. En este sentido, el mayor problema puede llegar cuando, en relación con la filosofía, nuestra propuesta es considerada desde una perspectiva anquilosada del patrimonio, un concepto que se ha mostrado dinámico a lo largo de los dos últimos siglos. Y es en esta dirección en la que queremos encaminar las aspiraciones reflexivas de este artículo, buscando nexos reales entre patrimonio y filosofía.

PATRIMONIO FILOSÓFICO. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Hasta el momento, no son muchos los estudios concretos sobre el concepto de patrimonio filosófico; pero las investigaciones realizadas nos han acercado al trabajo de Jordi Arcos Pumarola – investigador del CETT - Universitat de Barcelona–, cuyos artículos «Turismo cultural y patrimonio filosófico: un estado de la cuestión» y «Explorando las posibilidades de la didáctica de la filosofía en el campo de la educación patrimonial: el espacio museístico como entorno educador para la filosofía» nos han servido como referencia fundamental.

También hemos encontrado acomodo en la documentación generada por la Unesco en relación con la filosofía. Una institución

¹ BERMÚDEZ VÁZQUEZ, 2021: 282

² ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE CIUDADES EDUCADORAS, 2009: 15. Córdoba pertenece a la Asociación Internacional de Ciudades Educadoras, y, dentro de sus *potencialidades educativas*, está su rico pasado filosófico.

supranacional que ha venido mostrando su interés en el asunto desde su fundación en 1945. En las últimas décadas, una de las propuestas referenciales fue el *Informe del director general relativo a una estrategia intersectorial sobre la filosofía* (2005), en cuya realización, además de las Delegaciones Permanentes y las Comisiones Nacionales, se implicaron oenegés, universidades y filósofos, entre otros actores. El documento resultante posicionaba a la filosofía como herramienta ante los problemas del mundo, al ser garante de pensamiento independiente, diálogo y reflexión crítica. Así pues, se veía oportuno «popularizar la filosofía entre el público en general», buscando canales de divulgación que la hicieran llegar más allá de las instituciones educativas. Esa idea de difusión está también presente en otras iniciativas como el Día Mundial de la Filosofía, propuesta de Marruecos que fue corroborada en la 33ª reunión de la Conferencia General de la Unesco, fijándose el tercer jueves del mes de noviembre para su celebración anual.

Dentro de las competencias clave que la Unión Europea recomienda, encontramos la de Conciencia y Expresiones Culturales (CEC), incluida en el Sistema Educativo Español con el propósito de «conocer, comprender, apreciar y valorar con espíritu crítico, con una actitud abierta y respetuosa, manifestaciones culturales y artísticas»³. Aquí sí se hace referencia explícita, entre asuntos de herencia cultural, al patrimonio filosófico, junto a otros conceptos como la conciencia de la evolución del pensamiento.

En lo que respecta a nuestro trabajo, cabe destacar que durante el mes de diciembre de 2021 saldrá a la luz el primer monográfico dedicado íntegramente al patrimonio filosófico en *Monograma. Revista iberoamericana de cultura y pensamiento* – editada por la Fundación Iberoamericana de las Industrias Culturales y Creativas–; publicación académica de lo más adecuada, puesto que su director, Santiago Arroyo Serrano, implicado en

³ En <https://educagob.educacionyfp.gob.es/curriculo/curriculo-actual/competenciasclave/cultura.html> [2021, 17 de noviembre].

nuestro proyecto desde el primer momento, escribía en un reciente número dedicado a María Zambrano que «el apoyo institucional a la filosofía como patrimonio cultural y la urgente necesidad de conservar el legado de pensadores es un motivo de orgullo para todos los que formamos parte de esta revista»⁴; haciendo así referencia al respaldo recibido para la realización de la monografía dedicada a la filósofa malagueña.

Desde una perspectiva poliédrica, también hemos dado forma al I Congreso Internacional sobre Patrimonio Filosófico, que se celebrará, entre el 15 y el 19 de diciembre, en la Facultad de Filosofía y Letras de Córdoba. Con el decidido respaldo de la Delegación de Cultura y Patrimonio Histórico del Ayuntamiento y de la Universidad de Córdoba, hemos reunido nombres implicados en el proyecto, como Arcos Pumarola, Arroyo Serrano, Agustín Sánchez Cotta y Ramón Román Alcalá, catedrático de Filosofía de la Universidad de Córdoba; figuras con visibilidad en diferentes tribunas, como Víctor Bermúdez, José Carlos Ruiz, Elizabeth Duval, Fernando Castro Flórez o David Pastor Vico; referentes internacionales, como Roger-Pol Droit o Thomas Ebers; junto a la visión de los que ya vienen trabajando en la puesta en valor del legado filosófico, como es el caso de Juan Antonio García Galindo, vicerrector de Proyección Social y Comunicación de la Universidad de Málaga y director de la Fundación María Zambrano.

FILOSOFÍA Y PATRIMONIO

Cuando hablamos de patrimonio filosófico, abrimos camino a la reflexión sobre aspectos que nos pueden indicar que la filosofía – con sus metodologías, autores, obras...– es algo que nos pertenece a todas y todos; valor que podríamos decir que ya le viene dado en su misma condición de conquista del intelecto humano. Pero, entrando en lo espinoso del nexo, actualmente podemos

⁴ ARROYO SERRANO, 2020: 10.

encontrarnos con ciertas reacciones negativas que suscita cualquier palabra que lleva el prefijo *patri-*, y, en relación con esto, con el riesgo que implica asociar la idea de patrimonio al ejercicio de control sobre lo que se protege, con un entumecimiento que sería totalmente ajeno a la esencia misma de la filosofía.

Partimos de una disciplina que tiene valor en sí misma, sin necesidad de encontrar un rendimiento que la justifique, como sí suele suceder con algunas operaciones de puesta en valor del patrimonio que buscan una orientación turística que genere ingresos. Pero, incluso recelando de una lógica utilitarista, sí sería preciso destacar su uso en el terreno social, una orientación a la que la filosofía no ha sido ajena desde su mismo albor.

La conservación del patrimonio es una aspiración relativamente reciente que no ha llegado a desarrollarse de igual modo en todos los lugares ni en todas las culturas. La antigüedad y el ingenio artístico daban razón de ser a las obras que iban conformando el tesoro de las emergentes naciones. Pero, como constructo colectivo y dinámico, la idea de patrimonio ha ido redefiniéndose en los dos últimos siglos desde la permeabilidad hacia los cambios experimentados por la sociedad, que debe ser la que interprete y valore al legado del pasado que quiere hacer suyo. Un recorrido conceptual que ha ido de la importancia del objeto a la del sujeto –colectividad–, cuestión por la que el patrimonio llega a convertirse en un espejo que nos devuelve la imagen de lo que queremos ser. Así pues, el carácter simbólico e inmaterial del patrimonio ha ido ganando importancia, y podríamos conjeturar que todo bien o expresión, incluso siendo tangible, posee cierta dosis alegórica. Como documento referencial sobre el asunto, cabe destacar la importancia de la *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial* (2003), nacida dentro del marco de la 32ª reunión de la Conferencia General de la Unesco.

Se podría decir que leemos los clásicos preguntando al pasado para conocer aspectos de nuestro presente y vislumbrar algo de futuro. Recibimos el legado filosófico en un contexto sociocultural

diferente al de la realización de las obras; pero, como indica RogerPol Droit, «estos pensamientos antiguos siguen hablándonos y continuamos siendo capaces de comprenderlos e interpelarlos»⁵. También podemos señalar que el patrimonio, desde la carga representativa concedida por un determinado colectivo, se legitima en un presente; siendo esto hacia donde apunta Jordi Arcos Pumarola cuando, basándose en el antropólogo Llorenç Prats, nos dice que «criterios utilitarios y presentistas [...] muestran que en la historia de la filosofía hay elementos de valor para la reflexión desde y para nuestro presente»⁶.

Pero si queremos aplicar la filosofía a los asuntos colectivos que nos atañen, sin quedarnos en lo autocomplaciente, sería necesario un ejercicio tan profundo como el que propone el profesor Ramón Rodríguez Aguilera al exponer que no se trata de «extender un legado filosófico y democrático ya disponible, sino crearlo y recrearlo a la altura de las carencias y de las circunstancias»⁷. Mientras pensamos que hay asuntos del todo consensuados y derechos inquebrantables, pueden surgir posicionamientos reaccionarios que ponen la semilla para que germine una incertidumbre que enturbie el horizonte de la sociedad; porque, como señala Ramón Román Alcalá en *La terapia de lo inútil*, «las libertades de los ciudadanos no son propiedades adquiridas, ni están aseguradas; si no reciben cuidados acaban secándose y desintegrándose»⁸. En este sentido, la filosofía, desde su capacidad reflexiva y de diálogo, puede aportar al interés colectivo para fortalecer unos sistemas democráticos que necesitan «hacerse

⁵ DROIT, 2005: 44.

⁶ ARCOS PUMAROLA, 2017: 146.

⁷ RODRÍGUEZ AGUILERA, 1999: 190-191.

⁸ ROMÁN ALCALÁ, 2021: 133.

cargo del dolor ajeno, el ser honesto con uno mismo y, sobre todo, con los demás»⁹.

La perspectiva de un patrimonio que evoluciona es la óptima de cara a su relación con la filosofía. Valga de ejemplo cómo patrimonios como el industrial o los lugares de memoria van logrando una visibilidad que tiene efecto en su salvaguarda. Es precisamente esta capacidad de ir ensanchando la que convierte al patrimonio en eco de aspiraciones colectivas; y, para este fin, como cualquier expresión cultural, la filosofía necesita una adecuada dosis de comunicación que llegue más allá del contexto académico, porque es el conocimiento sobre algo el que permite acceder a la comprensión, disfrute y defensa.

Una propuesta cultural no tiene necesidad de deslumbrar; son más poderosos los caminos de una interacción que, sin duda, es esencia propia de la filosofía. Generando relatos con buen equilibrio entre lo cognitivo y lo sensitivo, entre lo lúcido y lo lúdico, desde la filosofía se pueden llevar a cabo estimulantes actividades participativas que repercutan en la sociedad. Y también puede dar su fruto a la inversa, en tiempos en los que incluso se va limitando la presencia de la materia en los planes de estudio, ya que, como indica Román Alcalá, «o la filosofía ayuda a transitar y decidir instrumentalmente sobre las contrariedades y conflictos que nos apremian o desaparecerá»¹⁰.

CONCLUSIÓN

Cuando empezamos nuestro camino en el estudio del patrimonio filosófico, realizamos un rastreo para localizar autores que vinieran trabajando en el concepto, sin dejar de lado posibles disensos, una actitud que consideramos fundamental cuando se afronta un proyecto novedoso. Esta idea la hemos mantenido a la

⁹ ROMÁN ALCALÁ, 2021: 21.

¹⁰ ROMÁN ALCALÁ, 2021: 182.

hora de dar forma al I Congreso Internacional sobre Patrimonio Filosófico. Somos conscientes de que no estamos hablando solamente de filosofía, ya que apostamos por el carácter patrimonial de esta; y un ejercicio de teorización como el que nos planteamos debe llevar implícito el estudio de cómo la filosofía se puede acoplar a un concepto que cada vez se presenta más abierto, pero que, en cualquier caso, debe ser legitimado en el ahora. Y es en el ámbito de lo social en el que consideramos que la filosofía cobra fuerza; un espacio cuya ocupación no es algo forzado, ya que el posicionamiento ante los problemas colectivos está en los mismos orígenes de la filosofía. Con este fin, es pertinente la divulgación más allá de los canales académicos, como recomienda la Unesco.

Trabajamos en una ciudad donde lo monumental tiene un enorme peso, pues Córdoba cuenta con una nutrida colección de los más altos reconocimientos como Patrimonio Mundial por parte de la Unesco: la Mezquita-Catedral, el Centro Histórico, la Ciudad Califal de Medina Azahara y, como patrimonio cultural inmaterial, la Fiesta de los Patios. En el caso de la Mezquita y Medina Azahara estaríamos ante dos hitos arquitectónicos que testimonian el esplendor de un tiempo, plasmado en lo que Ibn Hazm llamó *la gran metrópoli del Mediodía*, en el que la filosofía también alcanzó notoriedad y trascendencia. Si cualquier bien patrimonial sirve para reforzar la autoestima colectiva, consideramos sumamente enriquecedor trabajar para que nuestros conciudadanos sean partícipes del legado filosófico y de su transferencia a la Córdoba actual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCOS PUMAROLA, J. (2016). Turismo cultural y patrimonio filosófico: un estado de la cuestión. *International journal of scientific managment tourism*, n.º 3 (2), pp. 41-62.

ARCOS PUMAROLA, J. (2017). Explorando las posibilidades de la didáctica de la filosofía en el campo de la educación patrimonial: el espacio museístico como entorno educador para la filosofía. *Quaderns de filosofia, n.º 1* (IV), pp. 143-158. DOI:

10.7203/qfia.1.1.9454.

ARROYO SERRANO, S. (2020). María Zambrano. La pervivencia de su pensamiento, hoy. *Monograma. Revista iberoamericana de cultura y pensamiento, n.º 7*, pp. 9-17. DOI:

10.36008/monograma.202.07.1515.

ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE CIUDADES EDUCADORAS (2009). *Carta de ciudades educadoras*. Barcelona: Autor.

BERMÚDEZ VÁZQUEZ, M. (2021). El patrimonio filosófico de Córdoba: un proyecto de turismo alternativo. Un proyecto de ciudad. En RIVERA MATEOS, M. (coord.) *El turismo en Córdoba: escenarios, tendencias y perspectivas*. Córdoba: UCOPress, pp. 275-282.

DROIT, R-P. (2005). *La filosofía explicada a mi hija*. Barcelona: Paidós.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (2003). *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. París: Autor.

Recuperado de <http://portal.unesco.org/es/ev.php->

[URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

[2021, 22 de noviembre].

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (2005, febrero). *Informe del director general relativo a una estrategia intersectorial sobre la filosofía*. París: Autor. Recuperado de https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000138673_spa?posInSet=1&queryId=3fb2b_cfb-ad19-45ea-a4f7-622df8b0f32e [2021, 21 de noviembre].

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (2005, julio). *Proclamación de un Día Mundial de la Filosofía*. París: Autor. Recuperado de https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000140277_spa?posInSet=1&queryId=6c1c4c39-cd64-4e68-8e79-5b0d86fbefa5 [2021, 21 de noviembre].

PUIGDOMÈNECH LÓPEZ, J. (2014). *Filósofos cordobeses universales. Séneca, Osio, Ibn Hazm, Averroes, Maimónides*. Córdoba: Utopía Libros.

RODRÍGUEZ AGUILERA, R. (1999). Filosofía y democracia: una relación más complicada. *Araucaria*, n.º 2, pp. 187-191.

ROMÁN ALCALÁ, R. (2021). *La terapia de lo inútil. Una filosofía después del desastre*. Córdoba: Editorial Cántico.

**ESCOLASTICISMO Y RETRAIMIENTO. UNAS
NOTAS SOBRE LA RECEPCIÓN ORTEGUIANA DE
HEIDEGGER EN "LA IDEA DE PRINCIPIO EN
LEIBNIZ"**

**SCHOLASTICISM AND ISOLATION. A REVIEW ON
THE ORTEGUIAN RECEPTION OF HEIDEGGER**

Álvaro Castro Sánchez

Universidad de Córdoba

z52casaa@uco.es

Resumen

Este trabajo pretende llamar la atención sobre la actualidad de la crítica de José Ortega y Gasset a la filosofía escolástica y al modelo que esta acabó implantando, así como de su propia concepción de la filosofía en confrontación con la que se deriva de la obra de Heidegger. El objetivo es poner de relieve la importancia de la reflexión que ambas cuestiones suponen tanto en el contexto en el que se llevaron cabo como para el presente de la filosofía.

Abstract

This work aims to draw the attention on the timeliness of the criticism of José Ortega y Gasset on the scholastic philosophy and the model that was finally implemented, as well as his own conception of philosophy in confrontation with the one derived from Heidegger approach. The make target is to put emphasis on the importance that the reflection on both issues can mean, both at the context they were raised up, and at the present of philosophy.

Introducción

La recepción de la obra de Martin Heidegger es un tema ineludible para entender la historia de la filosofía española en la segunda mitad del siglo XX. Dicha recepción ha pasado por diferentes etapas siendo la primera de ellas la de Ortega y Gasset y su escuela filosófica. Recibida bajo la conciencia de la crisis de una modernidad que tuvo en su centro el temblor de la razón incondicionada en la que se había fundado, la recepción filosófica de Heidegger por parte de Ortega fue polémica y productiva a la vez, lo cual ha sido objeto de diversas interpretaciones.

La figura de Heidegger contribuyó a desplazar a Ortega y su herencia durante la dictadura franquista, siendo el alemán un filósofo de interés en los centros fundamentales de estudio del Régimen, los cuales estaban comandados por clérigos formados en la escolástica. El filósofo atacó a esta y al propio Heidegger en *La Idea de Principio en Leibniz*, obra de la que acaba de publicarse una nueva edición oficial a cargo de Javier Echeverría que incluye las notas de trabajo previas. De tal modo, en nuestra comunicación se hará un breve recorrido crítico por aquella primera recepción y se apuntarán algunas de las lecturas más relevantes de la misma centrándonos en dicha obra inacabada. Siendo fieles al legado orteguiano, nos esforzamos en articular *ideoma* y *draoma* para una adecuada interpretación, con el objetivo de aportar nuevas perspectivas sobre la trascendencia de uno de los textos capitales en la historia de la filosofía española contemporánea y promover algunas reflexiones de carácter auto-crítico para la actualidad.

La suerte de Ortega en la posguerra española

Para abordar críticamente la cuestión de la recepción de Heidegger en Ortega y el orteguismo (otro asunto de máxima importancia que sin embargo dejaremos para otro trabajo) en primer lugar hay que tener en cuenta cual fue la recepción del propio Ortega dentro del campo filosófico español en el último periodo de su vida y tras su muerte (González, 2021). Por motivos de espacio,

aquí nos centramos en la gran transformación del mundo de la filosofía que aconteció durante y tras la Guerra Civil, pues supuso el desplazamiento, por la vía de la represión, el exilio o la depuración, de la red orteguiana como faro principal de la filosofía española en favor de una red dirigida por sacerdotes formados en universidades católicas. En ese contexto, la obra de Ortega fue fuertemente injuriada y minusvalorada por parte de filósofos neo-tomistas que, cumpliendo con las directrices de León XIII en su encíclica *Aeterni patris* (1879), postulaban a la escolástica como la filosofía primera ante la ausencia de fundamentos provocada por el auge de las llamadas ciencias fuertes y la emergencia del irracionalismo desde finales del siglo XIX. Así, el primer ataque de importancia lo llevó a cabo el filósofo jesuita Joaquín Iriarte, quien en una serie de artículos publicados en *Razón y Fe* en 1941 menospreció la valía de Ortega como filósofo puesto que no influía en otros filósofos, sino en escritores. A la labor de Iriarte se sumaron otros jesuitas como Roig Ginorella, Jaime Boffil, Jesús Iturrioz o José Sánchez Villaseñor, quienes atacarían su relativismo historicista (Bolado, 2011: 129-174), así como también la de dominicos como Guillermo Fraile y Santiago Ramírez. Este último había sido reclamado en 1939 por el filósofo José Pemartín y Sanjuán, a la sazón Jefe Nacional de Enseñanza Secundaria y Universitaria, para ocupar la cátedra de Metafísica de Ortega (Moreno Pestaña, 2013). Más tarde, en su libro *La filosofía de Ortega y Gasset* (1958) lo considerará un "filósofo mundano". Su crítica se sumaba a la de una segunda oleada desatada por los intelectuales del Opus Dei en los años cincuenta. Mientras que autores como Vicente Marrero ensalzaban a la figura del Ramiro de Maeztu en su etapa autoritaria, pues no hay que olvidar la adscripción monárquica de filósofos como Rafael Calvo Serer, director a la revista *Arbor* y pope del grupo, falangistas como Pedro Laín o Dionisio Ridruejo, progresivamente excluidos de puestos dominantes en el espacio institucional del Régimen y en conversión hacia la democracia cristiana, reivindicaban la figura de Ortega. En la defensa del maestro jugó un importante papel Julián

Marías, a quien se le había suspendido su tesis e imposibilitado su carrera académica en España.

Es importante tener en cuenta que en los últimos años de su vida Ortega gozaba de reconocimiento internacional. Viviendo entre Madrid y Lisboa, en 1949 fue invitado a Aspen (Colorado) para impartir dos conferencias con motivo del bicentenario de Goethe, también visitó la Universidad Libre de Berlín y acudió a los encuentros de Darmstadt (coincidiendo con Heidegger en 1951), Génova (donde coincide con Merleau-Ponty), Edimburgo, Londres y Venecia (Lasaga, 2003: 160-172). Así, esta valoración del filósofo posiblemente reforzó una estima o energía emocional que le hacía caminar por encima de las veleidades del campo académico español.

Ortega también sufrirá los envites de la izquierda. Así, su discípulo José Gaos se verá decepcionado por su posición política (también María Zambrano), mientras que Luis Araquistáin lo acusó de flojo en Lógica y falta de información (Taberner, 1978). Andado el tiempo, continuamente se le reprochará su pronta dimisión respecto a la República, su ambigüedad respecto al franquismo y su apoyo privado a la victoria del bando sublevado durante la Guerra Civil. Efectivamente, este posiblemente fue el principal motivo por lo que las generaciones de los años 60 y 70, repartidas entre marxistas y neo-nietzscheanos, vieron en Ortega a alguien que abandonó a la República y contemporizó con el franquismo.

No obstante, en el presente trabajo asumimos la tesis de Moreno Pestaña de que al menos en el mundo académico, la exclusión de Ortega (que alcanza hasta comienzo de los años 80, aunque después se le sigue dando un papel subsidiario y subordinado respecto a la filosofía europea) no se explica solo desde el argumento ideológico, sino que hay que atender al modelo o norma de la filosofía que se va imponiendo en el campo filosófico español a partir de los años cincuenta (Moreno Pestaña, 2013) bajo el cual, añadimos, un aspirante a cátedra se sentía mucho más cómodo importando y comentando figuras políticamente neutras a ojos del Régimen, tal y como era el caso de Heidegger. Recibido no

sin crítica también por parte de Zubiri, la figura del filósofo alemán logró desplazar ya desde los años cuarenta a Ortega del centro del mercado de bienes simbólicos del campo filosófico español y se prestó a ser interpretado y leído con comodidad bajo el modelo doxográfico de filosofía que se acabó imponiendo y que fue abriendo su canon progresivamente (de Francisco Suárez a Slavoj Žižek).

La recepción de Heidegger en Ortega

Hay notables estudios que han abordado de forma eficaz y reflexiva esta recepción, aunque el asunto se haya situado, normalmente, en dos cuestiones que lo simplifican. La primera, la de la primacía cronológica de Ortega respecto a las tesis antropológicas de Heidegger en *Ser y tiempo* y que el filósofo madrileño en numerosas ocasiones no se cansó de reivindicar respecto a obras como *Meditaciones del Quijote* o *El tema de nuestro tiempo*. La segunda, en qué medida la obra del alemán influyó en el tránsito de la razón vital orteguiana a su teorización de la razón histórica. La historicidad del *Dasein* de Heidegger abriría los ojos a Ortega respecto a las posibilidades de la razón histórica, pensando desde Dilthey (Regalado, 1990: 80) y Hegel. No obstante, la cuestión de importancia radica en determinar cuales eran las similitudes entre ambos y sobre todo, en qué se diferencia la respuesta que dieron a los grandes problemas filosóficos de su tiempo.

En el contexto del centenario del nacimiento del filósofo, que trajo consigo un buen número de trabajos destinados a revitalizar su obra, Pedro Cerezo, frente al esfuerzo de Marías por presentar a un Ortega "adánico" y libre de influencias, subrayó la importancia de la fenomenología (1984: 191-255) incluso tras el conocimiento de la obra de Heidegger. Por ejemplo, así se observa en su visión de la filosofía como "ciencia sin supuestos" que no responde a necesidades utilitarias, sino a una exigencia de verdad respecto al universo en su curso de 1928 *¿Qué es Filosofía?*, siendo la lectura de *Ser y tiempo* lo que más contribuyó, junto a la influencia de Nicolai Hartmann, a la crítica del idealismo fenomenológico. La

recusación orteguiana del subjetivismo o idealismo se remontaba a 1914 y cruza toda su obra. Sin embargo, según Cerezo, Ortega no le sacó todo el provecho a la idea de facticidad heideggeriana a la hora de reforzar su propia posición, no librándose totalmente del espejismo natorpiano de la auto-conciencia (1984: 300-304).

El canon establecido de Historia de la Filosofía implica que el nivel de toda recepción debe medirse desde una clave exclusivamente hermenéutica, desde una historia interna de los filosofemas que calcula el mérito en función de si tal o cual autor/a conoció o se anticipó a ciertos pensamientos que después se consagrarían como legítimos en el campo académico. Esa perspectiva ha viciado la interpretación que se ha hecho de la recepción de Heidegger en Ortega y el diálogo dramático que mantuvo con su filosofía (con la del alemán y con la suya misma). El propio Ortega participó de esa visión con su afán de originalidad, infectando "a sus discípulos con el virus de las anticipaciones y superaciones" (Regalado, 1990: 13).

Retomando la importancia dada por Cerezo al eje cultura-vida, el trabajo de Gil Villegas inserta la relación Ortega-Heidegger en el ambiente filosófico alemán que entre otros, compartieron con Georgy Lukács y Georg Simmel, estableciendo además una cronología de las ocasiones en las que Ortega se reivindicó como descubridor de la idea del *Yo* como un quehacer en el tiempo inmerso en unas circunstancias (Gil Villegas, 1996). La cuestión importante no sería la de la prioridad cronológica, sino el hecho de que ambos filósofos compartieron un mismo *zeitgeist*, una misma serie de problemas intelectuales y culturales que además se encuentran en toda su generación, marcada por la desilusión anti-idealista y el desplazamiento de la Filosofía en la jerarquía del saber, lo que debía de enmarcarse en una crisis de la razón de consecuencias incalculables.

La primera vez que Ortega habló públicamente de Heidegger fue en la primera de una serie de charlas que impartió en Buenos Aires en el mes de septiembre de 1928 y que fue publicada con el

título *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*. En ella señaló que “vivir” es lo que hacemos pero “nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello” (2008a: 39): “primero es vivir y luego filosofar”. Parte importante del contenido de las mismas se incorporó en su curso *¿Qué es Filosofía?* impartido en Madrid al año siguiente. La inversión del cartesianismo realizada por Heidegger representaba la pértiga para la superación del Idealismo, que era la gran tarea de la Filosofía de su tiempo: “vivir es lo que hacemos – claro – porque vivir es saber que lo hacemos, es – en suma – encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo” (2008c: 355). Consciente de la importancia del asunto en un momento en el que discípulos como Zubiri y Gaos se aprestaban a leerlo y traducirlo, parece que la cuestión del anticipo de su obra obsesionó a Ortega visto el éxito de un Heidegger al que no obstante, no podía ignorar.

En una nota al pie del texto *¿Qué es el conocimiento?*, de 1931, señalaba con tono amargo la cuestión de la prioridad respecto al alemán :

Constituyen el núcleo doctrinal que acompaña mi obra entera, desde mi primer libro (1914) -Meditaciones del Quijote-, donde se deriva ya el conocimiento y formalmente el filosófico de la dimensión de inseguridad constitutiva de la vida. Algunos jóvenes españoles que ahora se entusiasman muy justamente con Heidegger no hubieran hecho nada superfluo dedicando cinco minutos a reflexionar no más que sobre el significado de la expresión 'razón vital', que es resumen programático de El tema de nuestro tiempo (2005b, IV, p. 590)

Las apelaciones a la originalidad de su obra se sucedieron en esos años. Sin espacio para desarrollar aquí todas las alusiones de Ortega a Heidegger o desarrollar la impronta del filósofo alemán en su obra, cabe concluir, con Cerezo, que el “adelantamiento” de Ortega a las tesis de Heidegger en *Ser y tiempo* es “innegable”, al situarse ya en 1914 en el plano del *mundo de la vida (lebenswelt)* y acometer la analítica de este donde Husserl la había dejado (1984:

302). Sin embargo, la confrontación interesante no es la cronológica, sino la ontológica: la que plantea el nivel de radicalismo, como Gaos ya apuntó en su *Ortega y Heidegger* (Gaos, 2013: 201-240). Ortega hizo una lectura de la "analítica existencial" en un sentido metafísico que no renunciaba a la llamada del humanismo ilustrado ni a la misión de la razón. Menos radical, su posición estaba en mejores condiciones que la de Heidegger para medirse con los problemas de su tiempo (ciencia, arte, política, etc.): su nivel de radicalidad sería el del "mundo de la vida". En este se libera del abismo, así como de un enroque filosófico y poético que preparó a Heidegger para ser recibido con alborozo en los años posteriores a la guerra.

Escolástica y retraimiento de la Filosofía

En los años 1932-1933 Ortega abandonó el ritmo de implicación cultural de los años anteriores y se retiró de la política, comenzando ese periodo conocido como el del "silencio de Ortega" (Lasaga, 2012). En *En torno a Galileo e Historia como Sistema* su filosofía empezaba a transitar desde la razón vital hacia la razón histórica. Ahí estaba la influencia de Heidegger, pero lo cierto es que el acento sobre lo biográfico ya lo había destacado Manuel García Morente en dos artículos en los que comentaba el curso *¿Qué es Filosofía?*, motivo por el cual Javier Zamora Bonilla recuerda que para entonces Ortega debía de hablar ya en privado de la razón histórica (Zamora, 2002: 285). Esa "segunda navegación" culminaría con las conferencias *El hombre y la gente* y con su obra *La Idea de Principio en Leibniz*. Fue en esta en la que confrontó las implicaciones de la razón histórica para la forma en la que se escribe la Historia de la Filosofía, pero también, con la obra y recepción de Heidegger en un contexto en el que al madrileño se le desplazaba del centro de interés filosófico en España.

Efectivamente, la obra del filósofo a la Selva Negra se recibió positivamente en los diferentes círculos filosóficos que sobrevivieron a la Guerra Civil y el exilio y se instaló además en el centro de la filosofía aceptada por la dictadura. Por una parte, era objeto

importante de interés en el círculo falangista de Laín Entralgo y Ridruejo, que tenían a Zubiri como gurú filosófico (quien cargó contra ideas importantes de Ortega y también se diferenció de Heidegger en *Naturaleza, Historia, Dios*). Por otra, a Heidegger se le estudió en el Instituto "Luis Vives" de Filosofía perteneciente al recién fundado C.S.I.C. Allí se publicó la traducción del padre Ramón Ceñal de *La Filosofía de Martin Heidegger* de A. de Wahlen y *El tema de Dios en la Filosofía Existencial* de Ángel González en 1945. Y el filósofo sacerdote Juan Zaragüeta, siendo director del Instituto, invitó a Heidegger a participar en la primera Semana de Filosofía (que tendría lugar del 5 al 12 de noviembre de 1951).

La idea de principio en Leibniz contiene una confrontación con el modelo triunfante de filosofía consistente en deshistorizar a esta y reducirla al comentario interno de textos, el cual acabó desplazando al modelo abierto a las ciencias sociales y al resto de las Humanidades de Ortega y su escuela. En ese sentido, el libro representa una "devastadora crítica" del mundo filosófico de entonces la cual no estaba exenta de implicaciones políticas. Dicha crítica se centró en la idea del "escolasticismo" (Moreno, 2013: 152), la cual parte de la clásica distinción orteguiana entre *ideas* y *creencias*. La crítica de Ortega a la forma doxográfica de elaborar Historia de la Filosofía, que no era nueva, trasciende en mucho a la crítica a la filosofía practicada en los seminarios y universidades católicas, pues afecta a un modelo de historiarla concreto que se impuso y sobrevivió al franquismo. De tal modo, aclaraba que la filosofía escolástica hay que verla sobre "el fondo de muchos otros escolasticismos". Escolasticismo sería "toda filosofía recibida" en el sentido de toda filosofía perteneciente "a un círculo cultural distinto y distante" (Ortega, 2020: 260). Dicha tarea de recepción entre marcos culturales (diríamos que por tanto, también epistémicos) diferentes se realiza bajo la ilusión de creer comprender las ideas de los filósofos, pero no es posible el transporte integral de las mismas a no ser que se ignoren los componentes esenciales de estas:

Los frailes de la Edad Media reciben la filosofía griega, pero no reciben, claro está, los supuestos, las peripecias históricas que obligaron a los griegos a crear la filosofía. Ésta no comienza con ninguna doctrina. La filosofía, hablando en serio, empieza por ser un surtido de problemas. Si éstos no existen de verdad en los hombres, no pueden tener para éstos auténtico y radical (ya está aquí la «raíz») sentido las doctrinas con que a aquéllos se responde (Ortega, 2020: 261).

El sistema de *ideomas* de los filósofos no termina en sí mismo pues aquellos llevan consigo los "supuestos activos" (2020: 305) que han llevado a esa filosofía y no a otra. Eso no implica que Ortega desautorice toda interpretación y reflexión filosófica respecto a una obra del pasado: se trata no de pensar bajo la autoridad de los filósofos del pasado sino a partir de estos, de conducir la razón desde sí mismo afirmando la propia vida (Salas, 2020: 37). De esta crítica se deduce la idea de que la Ontología es una cosa que solo pasó a los griegos y no podía volver a pasar. Solamente allí "fue la filosofía en algún sentido pregunta por el Ser" (2020: 340).

Ortega se ocupó de Heidegger en la última parte de *La idea de Principio*. Frente al presupuesto de que la pregunta por el *ser* es lo que caracteriza al *Dasein*, Ortega señalaba que de ningún modo esta pregunta es una constante en el hombre tal y como demuestran las ciencias sociales, sino que nace en momentos y coyunturas concretas en las que las creencias se derrumban. Heidegger olvida la condición diversa del hombre y eso lo convertía en otro tipo de escolástico: "para los negros de África filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser" (Ortega, 2020: 333). El *Dasein* heideggeriano es un ser deshistorizado y pensado en abstracto. Además, contra la disolución heideggeriana de la Vida en la Nada y la "angustia", Ortega reivindica una "in-finita alegría deportiva" que lleva al juego de la teoría y de la filosofía. El "existencialismo" es

cosa de señoritos, ese tipo de hombre-masa. En la nota 400 de la obra acusa de Heidegger, un "tonso Gedeón", de no haber aportado claridad sobre lo que significa *Ser* porque "no se ha planteado originariamente el problema del Ser" sino que al clasificar a los Entes, añade uno nuevo al que llama *Dasein*. Su problema era partir de la ontología escolástica, "cosa tan corrupta y agusanada" (2020: 554), donde se apoya su "trivial" división entre lo óptico y lo ontológico, la cual

ha servido para que con ella se gargaricen y cobren gran fe en sí mismos los personajillos de todos los barrios bajos intelectuales del mundo, llámense Montmartre o Buenos Aires, sin olvidar, claro está, Madrid. Pero sobre todo los intelectuales hispanoamericanos dispuestos siempre, como el buche del avestruz, a tragarse íntegramente la cal, la joya y el guijarro (2020: 554).

Tras el enorme impacto cultural de la Escuela de Madrid, la Filosofía caminaba hacia la cabaña académica con un Heidegger aficionado a la angustia como los hay "aficionados a los toros" (2020: 344). Por su parte, Ortega nos dejaba el reto de elaborar un modelo de historia de la filosofía y de filosofía misma que aún sigue pendiente.

Bibliografía

- Bolado, G. (2011). Notas sobre la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961). *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, n 6, pp. 129-174.
- Cerezo, P. (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.

- Gaos, J. (2013). *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gil-Villegas, Fº (1996). *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. Colegio de México: México D. F.
- González Galán, F. (2021). *La recepción de Ortega y Gasset en España*. Madrid: Verbum.
- Moreno Pestaña, José L. (2013). *La norma de la filosofía. La configuración filosófica del patrón filosófico durante la Guerra Civil y el Franquismo (1940-1960)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ortega y Gasset, José (2020). *La Idea de Principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*. Madrid: C.S.I.C. / FOG.
- (2008a). Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente. *Obras Completas. Tomo VIII. 1926 / 1932 – Obra Póstuma*. Madrid: Taurus, FOG, pp. 31-114.
- (2008b) ¿Qué es Filosofía? *Obras Completas. Tomo IV- 1926 / 1931*. Madrid: Taurus, FOG, pp. 235-374.
- (2005b) ¿Qué es el conocimiento? *Obras Completas. Tomo IV. 1926 / 1931*. Madrid: Taurus, FOG, pp.571-593.
- Salas, Jaime de (2020). Ortega en 1947, en Ortega y Gasset, J. *La Idea de Principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*. Madrid: C.S.I.C./FOG, pp. 23-47.
- Tabernero del Río, Serafín M. (1978). Actitudes ante Ortega, en Heredia, Antonio (dir.). *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española: teoría, docencia, investigación*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Zamora Bonilla, Javier (2002). *José Ortega y Gasset*. Barcelona: Random House Mondadori.

LOS SEGOS DE ALTHUSSER

Francisco J. Fernández

Tarde o temprano todo filósofo se siente interpelado por la undécima de las tesis *Sobre Feuerbach* (1845), una suerte de enmienda a la totalidad contra la filosofía. Las publicó Engels en 1888 con algunas modificaciones a partir de uno de los cuadernos de Marx. El texto es muy conocido, pero merece la pena que se repita y hasta se memorice: «Los filósofos han *interpretado* el mundo solo diferentemente, lo que importa es *cambiarlo*»¹.

Recuerdo lo que entonces me dije a mí mismo: ¡Claro! ¡Hegel ya lo había interpretado definitivamente! ¡Ya no hace falta seguir haciéndolo! ¡Al cuerno los hermeneutas!

No obstante, hay otras maneras de enfrentarse a la misma, en vez de mantenerse en esa posición como de hegeliano de derecha. Por un lado, están los que coinciden en que ya no caben más interpretaciones del mundo, pero esto, a su vez, de dos maneras. La primera es la de los que renegando de la interpretación reniegan a su vez de la filosofía, apresurándose a caer en los brazos de las ciencias (naturales o sociales, eso da un

¹«Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.» (Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, edición de Georges Labica, Argument Verlag, Berlin, 1998, p. 15)

poco igual), las cuales ya no interpretarán más, sino que dirán lo que las cosas son de verdad (eterna, eviterna o provisional y vigente, eso también da un poco igual). La segunda, la de los que vuelcan la interpretación sobre la propia filosofía: son los que se dedican a interpretar el recorrido de las diferentes interpretaciones del mundo, es decir, los que reducen la filosofía a historia de la filosofía, encareciendo su legado hasta convertirla en una especie de patrimonio cultural susceptible de ser mercantilizado, como el latín, la Alhambra de Granada o el encaje de bolillos. Pero es que hay otro lado, más opciones: los que consideran que la forma de supervivencia de la filosofía pasa por vincularse a lo concreto de la vida en sus diferentes dimensiones (personal, educativa, social...); esa sería la manera de cambiar el mundo allende las interpretaciones. Consideran entonces que es preciso articular una suerte de filosofía práctica, con especies múltiples dentro de esta orientación (filosofía para niños, filosofía en la calle, cafés filosóficos, por no hablar de asesores, consejeros u orientadores filosóficos...).

Se da la circunstancia de que nuestro tiempo acoge sin demasiados aspavientos todas estas modalidades de lo filosófico, ya sean intra o extra académicas. Se hacen entre sí el caso justo, tal vez por desinterés o tal vez por desprecio, lo mismo da.

En cierto momento, la posición de Louis Althusser (1918-1990) fue un poco distinta². Iba más allá del estructuralismo marxista con que suele ser definido. No creo exagerar si defiendo que toda la trayectoria de Althusser es una tentativa por escapar de los corsés ideológicos que había adoptado de inicio: básicamente, una vulgata marxista que lo confundía todo y a la que le costó la misma vida renunciar completamente (entre otras cosas porque muchos de sus colaboradores no hacían más que repetírsela a todas horas: que si modos de producción, que si infraestructuras y superestructuras...). Ese camino es muy conocido: distinguir a un Marx antes del Marx de *El Capital*, para quitarse de encima a humanistas de toda laya. A partir de este caso estricto, absolutamente acertado, generar sin embargo a continuación un error colosal: pensar que Marx había fundado la ciencia de la historia (materialismo histórico). Errado o no (la filosofía no es más que un cúmulo infinito de malentendidos), aquello tuvo una virtud pues le llevó a cuestionarse su propia labor teórica y, en consecuencia, a preguntarse por qué hacía cuando hacía filosofía: ese es el momento (con la ayuda de Lenin) de la comparecencia de las tesis (las posiciones). El filósofo plantearía tesis; no está ni para generar conocimiento ni para barnizar ideologías. Aquello tuvo un recorrido brillante pero fugaz. De hecho,

² Louis Althusser, *La transformación de la filosofía (Conferencia de Granada)*, traducción de Juan Manuel Azpitarte y Juan Carlos Rodríguez (1976), edición y presentación de José Luis Moreno Pestaña, EUG, Granada, 2021.

creo que todavía hay mucho de recuperable en aquella perspectiva. Pero el caso es que, habiendo renunciado a convertirse en materialista dialéctico (*cette horreur*, dice en alguna ocasión³), acabó por apostar por una suerte de materialismo aleatorio, que semeja un pecio, es decir, el resto de un naufragio. Hay algo de trágico en este recorrido, pero a fin de cuentas fue su manera de salvar la filosofía, herida por un rejón de muerte si acababa siendo reducida a ideología.

La *Conferencia de Granada* es un quicio dentro de esta trayectoria, quizá el penúltimo, y de ahí su importancia. Aquí se habla (allí se habló) de la transformación de la filosofía, no del mundo. Ahora bien, para que algo cambie, algo tiene que cambiar, como quizá dijera Hegel alguna vez. Por ende, tal transformación se ha de producir a partir de algo previo. Althusser analiza en qué consiste tal preliminar y concluye con algo discutibilísimo y terrible: la filosofía no ha hecho otra cosa que dotar de sistematicidad, de rigurosidad, al batiburrillo de discursos ideológicos (teóricos y prácticos) que conviven en un tiempo dado. Tales discursos proceden de diferentes prácticas sociales así como de las ideas que los individuos se hacen acerca de las mismas. El filósofo se convierte así en el especialista en ordenar (*mis en ordre*) lo caótico y abigarrado de esas ideologías mediante un ejercicio,

³«Portrait du philosophe matérialiste (1986)» (Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, textes réunis et présentés par François Matheron, tome I, STOCK/IMEC, Paris, 1994, p. 582).

durísimo en ocasiones, de conceptualización y categorización.

Althusser utiliza despectivamente la imagen del ajedrecista (como sabemos, le gustaba más el fútbol y, sobre todo, el rugby) para ilustrar ese trabajo puramente formal. Cabría parafrasear a Marx diciendo que si el filósofo es la imagen abstracta del hombre alienado, el ajedrecista lo será a su vez del filósofo alienado.

Evidentemente, estos mismos filósofos apenas son conscientes de ello, creyendo por el contrario perseguir la Idea, la Verdad, el Uno, el Bien, etc., verdaderos objetos filosóficos surgidos de esa práctica teórica, pero sin darse cuenta (hacia falta todo un Marx para ello) de que no están sirviendo, como palacios de Carlos Quinto en Alhambra, más que para la instauración de una hegemonía: la de una ideología dominante, la cual no tiene otro objetivo que el de conseguir que la obediencia obligada de los explotados se convierta en obediencia consentida. En otras palabras, la filosofía se agota en última instancia en lo político.

Los *objetos filosóficos* que menciona Althusser pertenecen a la tradición filosófica. Son en consecuencia muy reconocibles. ¿Cabría decir lo mismo acerca de otros que pululan en tiempos más actuales: creer perseguir la Democracia, la Igualdad, la Sostenibilidad, etc. y no hacer sino legitimar ideológicamente el estado de cosas? Posible solución, que quizá no contente a todos, pero que reconfortará a algunos: tales *objetos filosóficos* no estarían al servicio de una explotación de clase. Creo que Althusser lo pondría en duda.

Si aceptamos este diagnóstico, ¿cómo combatir esta indignidad? ¿Cómo hacer para distinguir a filósofos

y filósofos turiferarios de mozos y mozas mamporreros o, por hablar como Marx, de sofistas y sicofantes? Dos soluciones. En efecto, Althusser proponía una nueva práctica de la filosofía, una filosofía que fuera no-filosofía⁴, lo que no es lo mismo que decir que no sea filosofía. Apenas se puede decir mucho más al respecto, pues, como en el caso de los libros metafísicos de Aristóteles, vuelve a ser una búsqueda y un deseo. De hecho, es una idea brillante, digna de ser explorada, pues no estoy seguro de que Althusser la desarrollara del todo. La otra, rebuscar en aquellos que a lo largo de la historia se opusieron al discurso filosófico finalmente dominante. Althusser sugiere en este sentido parar mientes en Epicuro, en Maquiavelo (también Hobbes y Spinoza y Rousseau, por lo que sabemos), los materialistas del siglo XVIII, etc. Tal sugerencia tiene que ver con un hecho: el hecho de que el materialismo en general haya sido la espalda de la filosofía, su contraparte (una cierta corriente subterránea). Efectivamente, Platón nunca cita al atomista Demócrito; Marx hace su tesis sobre la diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro (1841); Paul Nizan, siguiendo esa estela, escribe *Los materialistas de la antigüedad* (1936).

El mismo Paul Nizan (1905-1940) que publica en 1932 *Les chiens de garde* (en otra época se habría dicho *Domini canes*), que tanto influyó en Althusser.

⁴Uno de los primeros comentarios de esta idea se encuentra en Jean-Marie Benoist, *Marx est mort*, Gallimard, París, 1970, especialmente pp. 164 y ss.

Aunque creo que a fin de cuentas esta orientación última conduce a una vía muerta, tal vez se pudiera aumentar esta lista añadiendo algunos nombres que no solemos clasificar como materialistas y que fueron orillados por la historia, esto es, algunos sofistas, como Gorgias o Licofrón, algunos medievales, como Fredegiso de Tours o Don Sem Tob, algunos libertinos del XVII y XVIII, por no hablar de la labor de rescate y recuperación en general a la que tal sugerencia nos invita.

No responde exactamente a lo mismo, pero el pensamiento feminista está en esa labor de rescate y recuperación para el caso de las mujeres ninguneadas por la historia.

Y, sin embargo, Althusser se equivocaba, prácticamente en todo y a todas horas, en cuestiones menores (como cuando decía que las ciencias en Descartes surgían del tronco de la metafísica cuando lo hacían de la física, y esta a su vez, sí, de las raíces de la metafísica) y en otras mayores (como la de que toda filosofía se sabe a sí misma filosofía, es decir, se reconoce como producto o construcción filosófica; eso pasa en ocasiones, pero no siempre, por no hablar de que tal cuestión metafilosófica casi nunca ha sido algo que haya preocupado a los filósofos como problema principal). Lo increíble es lo fértiles que podían llegar a ser tales equivocaciones. Balibar hablaba a este respecto, sin demasiada complicidad, de premisas sin conclusiones y

conclusiones sin premisas⁵. Es un auténtico misterio. Por otro lado, el pensamiento de Althusser suele ser de sota, caballo y rey. Pero, como sabemos, combinar esos escasos elementos de todas las maneras posibles da un número superior (según la teoría de conjuntos, con tres elementos de un conjunto, ocho subconjuntos, y eso sin contar la variable del orden). En efecto, los desplegaba, los sometía a crítica. Así han de entenderse aquellos famosos (y fastidiosos para muchos) elementos de autocrítica con que cada dos por tres se agredía. Pero es que era su manera de pensar, unida a una capacidad maravillosa para hacer funcionar la imaginación de manera lógica.

Cuando investigaba en los papeles de Althusser en el Institut Mémoires de l'édition contemporaine, allá por mi París de 1995, me topé con unas páginas tituladas «Sugéstions, corrections, critiques», a cargo de Pierre Macherey, que debían ayudar a Althusser en la redacción del *preface/postface* del *Cours de philosophie pour scientifiques*. Una de ellas decía así: «trop difficile, parce que l'analyse est trop dépendante de la logique des images (3, 3 v⁰)».

Proyectaba tesis, adelantaba planteamientos y luego comprobaba sus efectos en propios y extraños. En muchas ocasiones las desechara. Por ejemplo, en el *Curso de filosofía para científicos*, de 1967, el número de

⁵«On peut en douter, car il n'y a pas chez Althusser d'oeuvre systématique et complète, avec un commencement, une fin, une continuité théorique interne. Tout, ou presque tout, y est programmatique: des "prémises sans conclusions" ou des "conclusions sans prémisses" pour paraphraser une expression de Spinoza qu'il affectionne.» (Étienne Balibar, «Le non-contemporain», *Les lettres françaises*, 4 diciembre 1990, p. 27)

tesis planteadas alcanzaba un número mucho mayor que en la versión publicada en 1974⁶, que se queda en las 24 primeras, modificadas a su vez frecuentemente.

Algunas de ellas pueden leerse en publicaciones inmediatamente posteriores a 1967-68 (por ejemplo, en Dominique Lecourt, pero también en otros, como Christine Glucksmann). Pero es que Michel Fichant cita la tesis 26^a en Michel Pêcheux & Michel Fichant, *Sur l'histoire des sciences*, Librairie François Maspero, Paris, 1969, p. 96, y lo mismo cabe decir de trabajos de Balibar o Pêcheux, etc., pero también de autores más críticos con las mismas: Rancière, por ejemplo, que cita de manera incompleta la 42^a (cf. Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris, 1974, p. 114; léase con aprovechamiento, para la inteligencia de los síntomas de aquellos tiempos, la defensa fiel de Gabriel Albiac, *Althusser: cuestiones de leninismo*, Zero, Bilbao, 1976, especialmente pp. 99-103). Incidentalmente, las simplicísimas categorías de Althusser se vuelven ridículas en manos menos hábiles. Generalmente, el peligro principal de un *maître à penser*. Por eso no es lo mismo Althusser que sus secuaces (Marx decía con gracia que no era marxista). La repercusión de Althusser en los sesenta y setenta apenas podemos imaginarla hoy. Todo el mundo se volvió althusseriano: a todas horas había que estar aguantando que le hicieran a uno una autocrítica, hasta ese punto llegaba la ridiculez. Manuel Vázquez Montalbán reflejaba bien esas cosas en una de aquellas novelas suyas del detective Pepe Carvalho, *Asesinato en el comité central*, de 1981.

Esta apelación a los efectos era su manera de controlar la posible arbitrariedad de su discurso. Y ello porque en Althusser no hay prácticamente nunca confrontación con lo concreto, nada de descripciones, de

⁶Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*, Librairie François Maspero, Paris, 1974.

materiales sobre los que trabajar; de ahí que muchos de sus mejores discípulos o colaboradores desarrollaran en compensación un ingente trabajo empírico al que por otro lado él animaba cada dos por tres. Creo que Althusser era muy consciente de ese, cómo llamarlo, problema, de ese sesgo (*allure* era una palabra que le gustaba mucho), pero hizo de su capa un sayo y articuló toda una estrategia reconocible, apoyada en un dominio extraordinario del idioma (Jacques Rancière solía acusarlo de verbalismo) que le hacía salir airoso momentáneamente de los atolladeros en que le metía el curso de su razonamiento implacable. Por ello, Althusser, además de escribir bien (¿acaso no son elegantísimos los títulos de sus libros?), pensaba bien. En la tradición filosófica hay un término para designar este proceder: dialéctica.

Aunque utilizo el concepto de *dialéctica* de la manera más inocente posible, retrotrayéndome a Platón y Aristóteles, no puedo dejar de señalar algunas cosas inquietantes. Según Pierre Aubenque, Aristóteles negaría el carácter íntimo de la dialéctica frente al Platón del *Teeteto*, que postularía, por el contrario, una suerte de diálogo del alma consigo misma, es decir, un sujeto que no necesitaría de otro sujeto, esto es, un sujeto confundido con la cosa misma. Pero, por otro lado, Aubenque observa también que la dialéctica aristotélica está presa del principio de identidad (*cfr.* Pierre Aubenque, *Problemas aristotélicos. Lenguaje, dialéctica y hermenéutica*, traducción de Diego Ruiz de Assín y Jos Yodar Jiménez, Encuentro, Madrid, 2021), pues la contradicción no era para él productiva, a diferencia de Hegel. Lo inquietante es que vuelvo a encontrarme cosas parecidas en unas críticas acervas de Alain Badiou en torno a la *miopía dialéctica* de Althusser. En primer

lugar, criticaba la denegación sobre el sujeto cometida por Althusser en su célebre *proceso sin sujeto* del movimiento dialéctico y, en segundo, su revisionismo, pues se sustenta en una consideración del proceso como «identidad estructural objetiva.» (Alain Badiou, *Teoría de la contradicción*, traducción de Gabriel Guijarro Díaz, Júcar, Madrid, 1982, p. 52). Para el Badiou maoísta de los años 70, Althusser rezumaría metafísica.

En este sentido, no es extraño que la dialéctica fuera objeto de su interés a propósito precisamente del más que difuso proyecto de Marx de escribir algo acerca de ella⁷. Hegeliano después de todo (sobre él hizo su tesis⁸), sabía que el discurso solo avanza mediante negaciones (internas y externas), es decir, obstáculos a los que hay que sobreponerse (la diferencia con Hegel estriba en que este articuló la necesidad de la negación en una totalidad articulada, mientras que en Marx hay como una aleatoriedad de la misma). Althusser estaba

⁷«Cuando me haya librado de mi fardo económico, escribiré una "Dialéctica". Las leyes correctas de la dialéctica están ya contenidas en Hegel; es cierto que bajo una forma mística. Se trata de despojarlas de esta forma» (Marx a Joseph Dietzgen, Londres, 9 de mayo de 1868, incluido en Karl Marx & Friedrich Engels, *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*, traducción de Joaquín Jordá, Barcelona, Barcelona, 1975, p. 65). Por otro lado, si se repasan en este mismo volumen las comparencias de Hegel, comprobaremos que mientras que Marx es en general circunspecto, Engels es mucho más animoso. Marx se limita a decir que tal cosa le recuerda a Hegel (por ejemplo, Marx a Engels, 18 de junio de 1862 o la del 4 de julio de 1864) o que tal otro ha utilizado una categoría hegeliana (Marx a Engels, 20 de febrero de 1866), mientras que Engels está a todas horas buscando confirmaciones, ya teóricas (Engels a Lange, 29 de marzo de 1865), ya empíricas (Engels a Marx, 14 de julio de 1858) de las doctrinas hegelianas. Desde luego, ambos se tomaban *au sérieux* a Hegel, pero de diferentes maneras. Véanse los esfuerzos de Althusser por intentar dar algún sentido (que si estaba en un estado práctico, pero no en uno teórico, etc.) al hecho de que Marx nunca escribiera nada sobre la dialéctica (*cfr.*, *Pour Marx*, Éditions La Découverte, Paris, 1986, pp. 161-224).

⁸ «Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel» (Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, textes réunis et présentés par François Matheron, tome I, STOCK/IMEC, Paris, 1994, pp. 59-238.)

particularmente dotado para las internas, pero de alguna manera desconfiaba de la burbuja solipsista a la que puede conducir deambular solamente entre decires (o, todavía más grave, entre dimes y directes). De ahí su insistencia en el afuera de la filosofía⁹. Era la manera de escapar de la tiranía idealista de los significados, de la filosofía entendida como control semántico, como policía del discurso, cuando, después de todo cualquier detención conceptual, toda forma hecha, como decía el propio Marx, no es sino una configuración transitoria¹⁰. Le servía, en fin, para no caer en el ensimismamiento, en el materialismo contemplativo (*anschauende Materialismus*, decía Marx en la Tesis 9^a) y, por lo tanto, en el delirio.

El término *afuera* debió de estar presente desde muy pronto en Althusser y sus colaboradores. Encuentro en Alain Badiou la expresión *afuera múltiple* en un artículo de 1968 o 69, pero lo curioso es que lo remitía a la ciencia y no a las prácticas sociales. En efecto: «La ciencia -ya lo hemos señalado- es lo que sólo se relaciona consigo mismo, el afuera múltiple: Ningún orden del signifiante puede abarcar los estratos de su discurso.» («Marca y carencia: a propósito del cero», incluido en *El concepto de modelo. Bases para una epistemología materialista de las matemáticas*,

⁹Así titula precisamente José Luis Moreno Pestaña su circunstanciada presentación de la Conferencia de Granada: «El afuera de la filosofía» (pp. 11-71 de la edición citada). Particularmente atinadas me parecen las páginas dedicadas a comentar las críticas de Juan Carlos Rodríguez a Althusser a propósito de cómo este se resistía a especificar las superestructuras a cada modo de producción (*cf.*, p. 49). Recuerdo en este sentido cómo Agustín García Calvo defendía que la literatura surgía con Virgilio.

¹⁰«toute forme faite n'est qu'une configuration transitoire», Extraits de la postface de la seconde édition allemande, en Karl Marx, *Le Capital. Livre I*, traduction de J. Roy, chronologie et avertissement par Louis Althusser, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p. 584.

traducción de Hugo Acevedo, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976, p. 112) Parece claro que *afuera* sirvió en un primer momento para denunciar la explotación del discurso científico por parte de la filosofía y al mismo tiempo sostener lo siguiente: «Le rapport de la philosophie aux sciences constitue la détermination *spécifique* de la philosophie» (tesis 24ª de *Philosophie et philopsophie spontanée des savants* (1967), Librairie François Maspero, Paris, 1974, p. 65), absolutamente idéntica, por cierto, porque no suele ser el caso, a la presente en las páginas roneotipadas de que dispongo del curso original.

Ahora bien, eso del afuera es precisamente lo real, lo insimbolizable, pues la propia descripción lo haría ingresar en el reino de los significados, que se gobiernan y son gobernados por leyes distintas de las que rigen en lo que sencillamente sucede. No hay malla o red que pueda atraparlo (contra Wittgenstein). No es ninguna casualidad que Althusser acuda a deícticos y a negaciones para enfrentarse a ese afuera. No creo, sin embargo, que llegara a darse cuenta de lo que todo eso suponía y de las paradojas que le esperaban a la vuelta de la esquina: con los deícticos señalamos lo que no nombramos, es decir, prescindimos de los conceptos; con las negaciones hablamos de lo que no es el caso.

Esto último casa muy mal con una teoría de la filosofía. Por eso es una lástima que no dispongamos de más pistas. No obstante, creo que solo así pueden entenderse esas referencias a Heidegger que sorprenden a los intérpretes: «Le *Da-sein* est le gardien de l'être." Tout y tient au "*da*". Que reste-t-il à la philosophie? Une fois encore, mais sur le mode transcendantal, *le constat du "es gibt"* et de ses réquisites, ou plutôt de ses effets dans leur "*donné*" insurmontable.» («Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», en Louis

Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, textes réunis et présentés par François Matheron, tome I, STOCK/IMEC, Paris, 1994, p. 543). Por otro lado, el deíctico alemán *da* ya había aparecido en algún texto anterior a propósito del psicoanálisis (cf. Louis Althusser, *Freud y Lacan*, traducción de Nuria Garreta, Anagrama, Barcelona, 1970, p. 31.)

Después, tras el desastre, el silencio. Como es sabido, el uxoricidio acabó en un *no ha lugar*, es decir, no hubo delito finalmente. Algunos han tenido el pésimo gusto de relacionarlo con el totalitarismo del pensamiento marxista¹¹. Estaban por llegar los tiempos en que se interpretara de otra manera. Se oyeron algunas voces otra vez después del excepcional *L'avenir dure longtemps* (1992), pero vuelta al silencio en seguida. Como en el rugby, quizá haya que echar el balón hacia atrás para poder avanzar.

Nota bene: Desde un punto de vista editorial, José Luis Moreno Pestaña ha debido lidiar con una serie de problemas textuales bastante complejos a la hora de presentar al público una nueva edición de la *Conferencia de Granada*. Disponía de la vieja traducción castellana que en 1976 prepararon Juan Manuel Azpitarte y Juan Carlos Rodríguez. Disponía de un par de mecanuscritos del propio Althusser, con mínimas diferencias, y otro más con un añadido que aquí se incorpora en nota, y disponía, finalmente de la edición francesa que Olivier Corpet fijó en 1994 (*Sur la philosophie*, Gallimard, Paris, pp. 139-178). Ha intentado en primer lugar respetar la traducción de 1976, dado que aquella *plaque* generó efectos propios. Ha corregido levemente aquí y allá y al mismo tiempo ha seguido de cerca la edición de Corpet, separándose en ocasiones atendiendo a la interpretación de los manuscritos. El

¹¹Manuel Vicent, «No todos los filósofos matan a su mujer», EL PAIS, 3 de marzo de 2012.

resultado es satisfactorio, al margen de algunas cuestiones de detalle. Es una lástima no obstante que el fraseo largo e hipotáctico de Althusser no esté del todo bien reflejado: es perfectamente comprensible dada la premura con la que se hizo aquella traducción de 1976, pero es que es justo también decir que, más que escribir, Althusser esculpía: su estilo era desde luego el primer embate de su seducción.

LA FICCIÓN DE LA VERDAD Y LA VERDAD DE LA FICCIÓN

José Calvo González, *Proceso y narración. Teoría y práctica del narrativismo jurídico*, Lima, Palestra editores, 2019, 349 pp.

Situación anómala la de la filosofía del derecho. Las facultades de filosofía apenas le prestan atención, salvo esporádicas apelaciones al Hegel de *Los principios de la filosofía del derecho* (publicado en 1821 como manual para sus alumnos; por cierto, el título completo es *Die Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, lo que significa que el alcance del mismo era muy amplio) o al Marx precisamente beligerante con este: *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, de 1844, aunque solo publicada completa en 1927). Seguramente se dan excepciones, pero los pobres alumnos de Filosofía apenas si cuentan con más referencias concretas, careciendo en consecuencia de una idea clara y distinta de qué es el Derecho en su detalle. Además, cuando estas comparencias se producen, siempre lo hacen en función de otros intereses: del tipo de la lógica (lógica deóntica, por ejemplo, o teoría de la argumentación), la política (Maquiavelo, legitimación del poder, utopías y distopías, popperianas sociedades abiertas y cerradas) o la antropología (estados de naturaleza y leyes no escritas), por no hablar de consideraciones más generales desde el punto de vista de la historia de la filosofía (tal vez algo de Platón y Aristóteles, algún sofista como Licofrón o Antifonte, un poco después Santo Tomás u Ockham o Marsilio de Padua, quizá algo de Vitoria o Suárez o Grocio, más tarde Hobbes o Locke, casi nunca Spinoza, puede que algo de Leibniz, y paremos prácticamente de contar; precisamente cuando empieza a surgir de verdad la filosofía del derecho con todas las de la ley). Pero es que, por el otro lado, los pobres alumnos de Derecho se las ven y se las desean con una disciplina (*pruebas diabólicas* llaman algunos a esos exámenes, demostrando estar al tanto) que

en principio poco tiene que ver con la práctica jurídica, dada su abstracción. De esta situación se aprovechan algunos filósofos del derecho para ejercer un pensamiento libérrimo: sin cuentas pendientes con los filósofos y sabedores de lo dóciles que son los estudiantes de derecho, no taza sino tazón de teoría. Ciertamente es que teoría nada seca ni academicista, sino rica en sugerencias y estímulos culturales, pero teoría al cabo.

Uno de estos fue José Calvo González, al que, poco antes de morir, le dio tiempo a publicar el libro que reseñamos. Se doctoró con una tesis sobre el político democristiano de la CEDA Manuel Giménez Fernández (1896-1968), Ministro de Agricultura en la II República, publicada parcialmente en un libro conjunto con el historiador Javier Tusell¹. Desde el año 2010, catedrático de filosofía del derecho en la Universidad de Málaga, desarrollando allí un magisterio desgraciadamente truncado, aunque sea verdad también que ha dejado un legado que sus discípulos, aquí y en Latinoamérica, seguro que gestionan bien. Véase en este sentido la semblanza que de él ofrecen algunos: «En recuerdo del profesor José Calvo González (1956-2020). Por sus discípulos y amigos», en el *Anuario de filosofía del derecho*, n.º 37, 2021, pp. 536-540.

El volumen reúne quince artículos, escritos a lo largo de veinticinco años, que dan fe de la principal orientación (pues tuvo muchas otras) que impuso a sus trabajos teóricos en virtud de la publicación de un libro deslumbrante e inencontrable: *El discurso de los hechos. Narrativismo en la interpretación operativa* (Madrid, Tecnos, 1993). Aquel breve librito revela muchas de las claves de esta antología, pero está claro que esta desarrolla por lo menudo lo que de condensado tenía aquel. No he percibido especiales discrepancias entre ellos, lo que puede significar que su peculiar teoría narrativista del Derecho nació en José Calvo González armada

¹Javier Tusell & José Calvo, *Giménez Fernández. Precursor de la democracia española*, Madrid, Mondadori/Diputación provincial de Sevilla, 1990.

de pies a cabeza, como Atenea.

Pero, antes de todo, es preciso insistir sobre la forma de operar discursivamente de José Calvo González, bastante singular. Amigo de retruécanos (*lo que cuenta no es quien cuenta lo contado, sino lo contado por cada quien*) y duplicaciones (*la verdad de la verdad judicial*), de sutiles distinciones (por ejemplo, *homodiegético/heterodiegético*: cuando lo narrado está contado por los protagonistas de los hechos o no, hechos que a su vez pueden ser *fáciles* o *difíciles*, siendo los *difíciles* aquellos en los que se da un problema jurídico-procesal a la hora de conocer, esclarecer y puntualizar objetivamente el sustrato fáctico del hecho considerado, por lo que involucran un razonamiento probatorio) que, a su vez, son distinguidas (ítem más: los hechos *difíciles* se despliegan en *rebeldes, fugaces, notorios, negativos, reconstruidos, etc.*, concentrándose no obstante nuestro autor en los que él llama *disipados*, es decir, los meramente indiciarios, a los que caracteriza como *perdiffíciles*). Por otro lado, su discurso está plagado de referencias literarias, de las que extrae todo el partido posible (Derecho y Literatura fue otro de sus campos de investigación). En este último sentido, véase su muy espigada selección de textos *De la ley ¿o será ficción?* (Madrid, Marcial Pons, 2016), con un sorprendente prólogo donde juega subtextualmente con el cuentecito de Franz Kafka, *Ante la ley (Vor dem Gesetz)*. Otros ejemplos de subtextualidad podríamos encontrarlos a partir de autores-fetichismo como Jorge Luis Borges o Fernando Pessoa. Evidentemente, esta estrategia de superposición dificulta la lectura, pero tiene algo de detectivesco para aquel lector que quiera jugar al juego propuesto. Asimismo, tiene una habilidad extraordinaria para que los latinajos que inundan la jerga jurídica vayan más allá de sus periclitados significados habituales, ya modificándolos (*Post hoc, ergo propter hoc; Ignorantia facti non excusat*), ya creándolos para denominar nuevos asuntos (*Gigantesca narratiuncula*, en relación con las sentencias de los jueces), ya recordando su significado original (*indicio*, por ejemplo, de *inde dico*: «de allí digo») con este

o aquel propósito. Por otra parte, el acervo filosófico desplegado es inmenso²: podemos encontrarnos a Aristóteles o Platón para cuestiones de retórica o poética, pero también a Quintiliano; a Aulio Gelio, Hobbes o Montesquieu, para determinar la figura del juez; a Peirce, para los asuntos relativos al razonamiento abductivo; a Foucault, Eco, Ricoeur o Barthes, para el estatuto de las narraciones; a Rawls, Searle, Kant o Vaihinger, hasta Lacan, cuando habla del ficcionalismo. Y otros muchos más citados de soslayo: Cicerón, Nietzsche, Wittgenstein, siendo otro cantar la miríada de referencias sobre las diferentes dimensiones del proceso judicial: demuestran un conocimiento notabilísimo de la literatura secundaria de su especialidad.

Todas estas características hacen muy reconocible su forma de escribir (abigarrada y metalingüística), pero suponen un riesgo teórico (y hasta académico) que José Calvo González remedia elegantemente con un caso estricto a la letra de la ley (*ad pedem litterae*), es decir, son continuas las referencias a las leyes y sus artículos para ilustrar en todo momento de qué está hablando y a cuento de qué. Es la forma en que ha decidido disminuir los riesgos de un espíritu ingenioso. Lo hace normalmente en nota a pie de página, pero también en el curso del razonamiento. Por ejemplo: tras introducir el concepto de *narratario* referido al juez, es decir, mero destinatario de las diferentes narraciones, precisa en nota (*cf.* p. 74) que no debe entenderse sin embargo como un elemento absolutamente pasivo, dado que posee cierta iniciativa para preguntar si es el caso sobre las conclusiones de los peritos. Justifica este particular apelando al artículo 483 de la Ley de Enjuiciamiento criminal (LECr): a mi juicio, es una manera de atar las veleidades teóricas de su discurso al cuerpo de la letra y escapar así de un análisis meramente fenomenológico. Los ejemplos (algunos, sin embargo, en verdad complicados de seguir para un lego) se multiplicarían sin dificultad.

²No puedo dejar de recomendar la reseña que José Calvo González hizo del primer libro de María Zambrano, *Horizonte del liberalismo* de María Zambrano de 1930, en la *Revista telemática de filosofía del derecho*, n.º 8, 2004-2005), circunstaciadísima.

Ahora bien, ¿qué es el narrativismo jurídico? Quizá todo sea una feliz casualidad entre lo teórico y lo práctico, pero quiero creer que mucha culpa tiene que ver con las vivencias que José Calvo González experimentó como juez (no había mencionado hasta ahora que fue magistrado suplente del Tribunal Superior de Justicia en la Audiencia Provincial de Málaga). Como Sancho Panza, cuando ejerció de gobernador de la ínsula de Barataria, tuvo que enfrentarse a lo concreto de sus decisiones, explicarse a sí mismo (*secundum conscientiam*) el sentido de sus veredictos, de sus decires verdaderos. Supongo que una especie de insuficiencia general le llevó a apostar por el dispositivo conceptual del narrativismo, es decir, dispositivo que ofrece una solución operativa, práctica. Esta insistencia narrativa tiene que ver con algo muy sencillo por otra parte: los hechos no hablan, son mudos, y por lo tanto hay que hacerlos hablar para después tomar una decisión que comprometerá sin duda la vida de las personas. La pretensión de remontarse a los mismos más allá del lenguaje es una ensoñación, mal que les pese a algunos. Recuerda en cierto sentido a Freud, cuando declaraba que el sueño es el relato del sueño. Ahora bien, esto lo trastoca todo, pues no en vano el apotegma *Da mihi factum, dabo tibi ius* parece inexcusable. En consecuencia, hay que reinterpretar qué es un hecho y su alcance, de qué hablamos y cómo, quién lo hace en cada caso (con sus palabras: *estandares de discursividad en las narraciones judiciales*) y en qué orden, de qué forma se relaciona todo lo dicho, cuál es su consistencia lógica, pero asimismo cuál su coherencia. Esto es exactamente lo que encontramos en el volumen: el detalle de todas estas cuestiones y las herramientas conceptuales utilizadas, muchas veces de cosecha propia. Por el camino ha tenido que bregar con las diferentes interpretaciones y propuestas que una teoría formándose encuentra en sus inicios, sobreponerse a las críticas, razonables o no. Por ejemplo, José Calvo González tilda de *baldía* aquella objeción que mantenga que la coherencia narrativa no es operativa, dado que la narración se puede sostener sobre una falsedad liminar de los

hechos (cf. p. 199), o rechaza aquellas otras que califican solamente como *retóricas* este tipo de propuestas (*ibidem*). Con independencia de lo acertado o no de tales objeciones, lo que está claro es que aquí se ofrecen los elementos para que el narrativismo jurídico salga adelante. Otra cosa es que se consiga. Es más, otra cosa es que se acepte académicamente (la Universidad tiene las espaldas muy anchas), pero que no llegue a impregnar la práctica ni de los jueces ni de los legisladores, lo que supongo que era su intención última.

Por último, un síntoma esclarecedor. Es habitual que los teóricos del Derecho tomen el ajedrez como metáfora (siguiendo a Ross y otros, aunque también lo hacen por cierto los lingüistas y los matemáticos logicistas para sus respectivas disciplinas). Se menciona aquí en algunas ocasiones y no se desecha del todo. Es más, hasta se sobreentiende en algunas otras, como cuando se habla del análisis retrógrado o pensar hacia atrás de Sherlock Holmes. De hecho, en fecha tan temprana como 1992, Calvo González se interesó por Jacobo de Cessolis³ y su ajedrez moralizado. Ahora bien, lo sintomático es que ya entonces reducía la importancia de lo sintagmático en favor de lo discursivo. Es como si al profesor Calvo González le hubiera interesado siempre más la partida que las jugadas, más el bosque que los árboles. Se trata ahora de no perderse en ese bosque y sus peligros (el principal, *la langue de bois*): este manual servirá de necesaria brújula.

Nota bene: Como no acababa de estar a gusto con lo escrito, envié estas páginas a mi amigo Pedro Redondo Reyes, especialista en retórica y lingüística. Tranquilizó mi ánimo y de paso vino a decirme que no olvidara que la retórica deliberativa se desarrolló en la antigüedad empleando las mismas herramientas que la epidíctica. A riesgo de convertirme en hierba paretaria, aprovecho esa idea y

³ José Calvo González y Manuel J. Peláez, «Entre escaques y trebejos. Visión crítica de la imagen del "caballo" (V. gr. caballero) en la filosofía jurídico-política bajo medieval (el ajedrez moralizado de Jacobo de Cessolis)», en VV.AA., *Le cheval dans le monde médiéval*, Presses Universitaires de Provence, 1992, pp. 43-58.

concluyo: José Calvo González se tomó en serio el hecho de que nunca hay lenguaje recto, sino oblicuo. Por ende: en cuanto lo oblicuo comparece lo hace también la ficción. Como él mismo dice: *In fictione veritas.*

Francisco J. Fernández

FILOSOFÍA, LA LOCA DE LA CASA

José Antonio de la Rubia Guijarro

Jean-François Braunstein, *La filosofía se ha vuelto loca*, Un ensayo políticamente incorrecto, Ed. Ariel, Barcelona 2019.

Los filósofos siempre nos estamos quejando. Vivimos en un estado de paranoia permanente, pensando que los malvados quieren acabar con el pensamiento crítico para poder sojuzgar tranquilamente a la humanidad. Se diría que la desconfianza está en nuestra naturaleza, de hecho fuimos nosotros quienes inventamos la metodología de la sospecha. Siempre somos más listos que los demás, nos damos cuenta de lo que hay detrás cuando todo el mundo está ciego, así que mientras la gente sólo ve un virus nosotros captamos con nuestros sentidos arácnidos conspiraciones de los gobiernos sometidos al capital y a la industria farmacéutica. ¡Intenten superar el legendario artículo de Giorgio Agamben sobre el covid! Ah, pero nosotros despertamos conciencias dormidas (*woke!*). Salimos a volar cuando las personas normales ya están en pleno sueño. Por eso nos la tienen jurada.

¿Y si las cosas no fueran como creemos? ¿Y si la filosofía, más que estar perseguida por su carácter emancipador, fuera en realidad un fenómeno triunfante que impregna absolutamente la sociedad de una forma ineludible? ¿Y si todas las ideologías, las opiniones, los prejuicios, los estados mentales, las conversaciones de la opinión pública, los valores que se transmiten en los medios de comunicación, la acción política, la publicidad, las leyes... fueran manifestaciones de una actividad filosófica laboriosa, constante y utilizada hasta la saciedad por todos los actores sociales?

¿Y SI LA FILOSOFÍA FUERA, EN REALIDAD, DAÑINA?

Si hiciéramos, a la manera posmoderna, una arqueología o genealogía de las ideas nefastas que, a lo largo de la historia, han arruinado la vida de millones de seres humanos, tal vez descubriríamos sorprendidos que todas proceden de textos e ideas filosóficas. Por contra, la televisión, los videojuegos, las redes sociales, el *reggaeton* o los porros no han matado nunca a nadie. Se han escrito ríos de tinta sobre la violencia generada por el fanatismo religioso o político o machista pero se ha hablado muy poco del fanatismo racional. Si sólo nos centráramos en los millones de muertos que han generado los regímenes totalitarios como el nazismo o el comunismo no nos sería difícil localizar sus fuentes filosóficas. Eso no quiere decir que la filosofía no tenga su lado bueno, claro está. Lo que quizá no hemos asumido es que la racionalidad que caracteriza a la filosofía es una dimensión normativa, es decir, alberga también la incorrección y el equívoco. Algunas veces la razón nos salva pero otras veces no nos libra del disparate. El disparate es incorrecto pero es racional. Antes al menos nos quedaba el recurso del sentido común, confiábamos en él a la manera cartesiana aunque sabíamos positivamente que el sueño de la razón producía monstruos. Pero...

¿Y SI LA FILOSOFÍA SE HUBIERA VUELTO LOCA?

Si usted, lector, es de los que piensan que la mayor amenaza actual a la civilización es la extrema derecha y *Vox* permítame decirle que está muy pero que muy equivocado. En otro lugar hemos desarrollado más estas ideasⁱ pero ahora nos basta con decir que esa extrema derecha que tanto miedo da es en realidad un epifenómeno reactivo, una manifestación superficial y populista de otro fenómeno más profundo y destructivo cual es la implosión de las ideologías izquierdistas en el mundo. La izquierda domina el imaginario occidental, la educación, los medios de comunicación, las

redes sociales pero, sobre todo, es la que ha fijado el discurso emancipador durante dos siglos. Para luchar por la utopía hay que ser de izquierdas. Pero esa izquierda, como ha explicado muy bien Félix Ovejeroⁱⁱ, está sometida a una deriva reaccionaria. El discurso más o menos tópico para explicar esto consiste en sostener que, abandonada la marxista lucha de clases, la izquierda se ha metamorfoseado en políticas identitarias (mujeres, minorías raciales, LGTB+...), ecologismo, feminismo e ideología de género, guerras culturales, corrección política, teoría *queer*, culturas de la cancelación, etc. En la mentalidad izquierdista, todas esas nuevas causas son realmente la misma causa y a ellas se dedica con ahínco e ignorando las contradicciones (como, por ejemplo, la oposición entre el feminismo clásico y la teoría *queer* que se manifiesta en la lucha de las feministas *terf* contra el activismo «trans», de lo que hablaremos luego). Desacreditado el marxismo, se han buscado nuevas fuentes filosóficas en corrientes como el «postestructuralismo» o *French Theory* (Foucault, Derrida, Deleuze, Baudrillard...), el psicoanálisis lacaniano, el marxismo cultural de la Escuela de Frankfurt o versos sueltos como Antonio Gramsci. Sería erróneo decir que la izquierda se ha vuelto posmoderna. Siempre fue algo parecido. Pero hoy la utopía comunista ha sido sustituida por la corrección política.

Pese a que ha recibido bastantes críticas parece que vamos a tener que soportar a la susodicha corrección política por mucho tiempo. La corrección política es, por un lado, el *mainstream* moral de una sociedad del espectáculo en la que «visibilizar» es el equivalente a hacer justicia. Pero, por otro lado, es uno de los pilares de la antropología marxista/freudiana, según la cual los seres humanos estamos sometidos a una falsa conciencia ideológica e inconsciente donde estarían todos los sesgos o prejuicios de clase, género, raza, etc. Así, la ideología es un lenguaje no percibido que se manifiesta en el lenguaje explícito, pero dejando al margen la racionalidad, la intencionalidad o cualquier otro tipo de pragmática lingüística. Nosotros no somos conscientes de ser machistas o racistas pero la hermenéutica feminista o «antifa» revela nuestra

auténtica condición mediante la metodología de la sospecha deconstructivista. Buena parte de lo que los cursis llaman «la conversación social» gira hoy en torno a esa metodología. Jamás habríamos supuesto que una abstrusa tendencia filosófica iba a tener tal calado sociopolítico.

El libro que queremos recomendar, *La filosofía se ha vuelto loca*, de Jean François Braunstein, es algo más que una denuncia provocadora de la corrección política. Es el levantamiento de acta del abandono de la más elemental racionalidad y sentido común por parte de determinados autores y tendencias filosóficas (aunque algunos, como Peter Singer, aparecen profusamente quizá porque su nivel de estupidez es multifactorial). Ya no estamos hablando de filósofos que presentan tesis y argumentos radicales que se pueden discutir. Nuestro tema es cómo la reflexión filosófica lleva a algunos filósofos como Singer a defender el infanticidio y a la ciberfeminista Donna Haraway a compartir sororidad con su perra dándole besos con lengua, se supone que con su consentimiento. O sea, la locura. El libro se centra en tres temas, los tres de rabiosa actualidad y los tres causas destacadas del pensamiento izquierdista posmoderno (o quizá «podemita» ya que en este libro parece que se analiza la agenda legislativa de *Unidas Podemos*): La teoría *queer* («El género y la negación del cuerpo»), los desvaríos del animalismo ecologista («El animal y el olvido del hombre») y la relativización de la muerte en la eutanasia («La eutanasia y la banalización de la muerte»). Con los tres temas se hace genealogía, es decir, se presentan los orígenes del problema (especialmente en el caso del género) pero, sobre todo, se analizan las posiciones filosóficas que llevan a los autores a defender tesis sencillamente aberrantes. Pero lo más sorprendente es que esos filósofos defienden la locura en nombre de la emancipación, el progreso y la utopía social. Vamos, que son todos de izquierdas.

PERO ¿ES QUE NADIE PIENSA EN LOS NIÑOS?

Ese es el problema, que se piensa en ellos pero para eliminarlos. Los problemas bioéticos como el aborto o la eutanasia son de una complejidad monumental y, probablemente, no tengan una solución estrictamente moral, aunque muchas veces sea necesario darles una siempre insatisfactoria salida jurídica. Lo que se está poniendo en juego en ellos afecta a temas transcendentales como la definición de ser humano, la vida y la muerte. Esos problemas complejos se banalizan cuando se introducen en la esfera pública, donde habitan la opinión pública y la política. Se banalizan porque se ideologizan y se introducen en la agencia emancipatoria y en la lucha progresista por los derechos sin darse cuenta de las consecuencias a las que nos puede llevar un argumento incorrecto. El caso de la eutanasia es uno de esos apabullantes problemas sin salida cuya complejidad se disuelve cuando se establece que estamos hablando del «derecho a una muerte digna». Si ustedes ponen alguna objeción al discurso dominante serán presentados inmediatamente como reaccionarios que discriminan a quienes luchan por un derecho. Esa es la razón de que en España se haya aprobado una ley de eutanasia sin apenas debate. Porque somos todos progresistas.

En el caso del aborto, el consenso ha sido menor y la polémica ha sido más enconada pero también más matizada. Pero lo que nos interesa aquí es señalar cómo filósofos como Peter Singer se dedican a dar vueltas por la caverna una vez rotas todas las cadenas y así se defiende el infanticidio bajo el concepto de «aborto postnatal». Defender el infanticidio o la zoofilia son, por así decir, consecuencias conceptuales de la relativización de los conceptos. Pero esa relativización es una característica necesariamente moderna, ese es el problema. Desde el instante en que «vida» no es un concepto absoluto y se distingue entre «vidas que merecen ser vividas» y las que no, la deducción sale sola. Del mismo modo ocurre con el aborto y la gestación subrogada, otra de las insufribles contradicciones del feminismo. El disparate animalista, por su parte, no hace sino

descomponer el propio concepto de «ser humano», otro de los campos de batalla de Peter Singer. De acuerdo, la naturaleza humana siempre fue difícil de establecer, y en esas estamos. Pero si vamos a ampliar los círculos que engloban a lo humano hemos de apechugar con determinadas consecuencias, por ejemplo, que lo humano se descomponga y que lo animal se humanice. De ahí a la nueva ley «podemita» en la que se considera a los animales miembros legales de la familia sólo hay una elemental pendiente resbaladiza. Ah, y lo de Haraway.

Tomando como referencia a Michel Houellebecq, Braunstein se plantea si una humanidad cansada no estará cavando su propia fosa y será la primera especie que se autoextinga. Para colmo, muchos ya están hablando de «transhumanismo» cuando ni siquiera sabemos lo que es el humanismo. El trasfondo de la tesis de Braunstein es que no es progresista ni liberador destruir las delimitaciones de lo humano, las definiciones del sexo o cuerpo o la diferencia entre el humano y el animal. No se trata de convertir al hombre en algo sagrado sino de percibir que la supuesta liberación de las categorías cerradas y «binarias» tiene como consecuencia lógica que ya no hay categorías y que por tanto, efectivamente, todo vale. Amputología, zoofilia o eugenesia son, por ejemplo, fenómenos que no hay ninguna razón para rechazar si previamente hemos asumido que no hay ninguna categoría que se pueda cerrar y que todas se pueden abrir.

Pero uno de los temas de candente actualidad al que nos ha llevado la locura de la filosofía es la teoría *queer*, el activismo «trans» y la «ideología de género». La causa de los individuos «trans», a los que ya parece que hay que denominar sólo con la preposición, es la consolidación del posmodernismo más radical ya que supone la absolutización de la subjetividad. La trampa para aceptar esta ideología está, naturalmente, en la política o en la malintencionada confusión entre el plano onto-epistemológico y el ético-político. Alguien ha llamado a esto el «burrovuelismo». Supongamos que yo digo «los burros vuelan». El lector puede

refutarme fácilmente diciendo que es falso, miento o estoy bromeando. Pero si digo que la tesis de que los burros vuelan forma parte de mi identidad y si me niegas el derecho a autodeterminar mi identidad me estás discriminando, entonces el lector se lo pensará dos veces antes de decir que los burros van a cuatro patas. Mejor estar callado.

Para las almas bellas progresistas, la causa «trans», la autodeterminación de género, se ha convertido en la última gran lucha por los derechos. Su trasfondo teórico es la «teoría queer» cuyo padrino es Michel Foucaultⁱⁱⁱ. En la enésima versión del debate entre «naturaleza» y «cultura», que arranca de la vieja sofística, el posmodernismo ha optado de forma categórica por lo segundo, gastando de tanto usarlo el concepto de «construcción social». Aplicando a la controversia la típica dicotomía entre lo innato y lo aprendido nos sale un esquema que diferencia el «sexo» (biología) y el «género» (cultura). Braunstein hace una genealogía del concepto de género en el sentido histórico, explicándonos la historia del psicólogo norteamericano John Money, pionero y divulgador del concepto en los años sesenta y setenta del siglo pasado. La historia de Money que cuenta Braunstein es sencillamente terrorífica. Para Money, un conductista, no existe nada biológico ni natural en la identidad de género. Sin más matices, uno es lo que la educación, el ambiente, el contexto social deciden que sea. Hasta aquí, nada diferente de la vieja *tabla rasa* empirista, es decir, una muy respetable y añeja hipótesis filosófica que ha sido convenientemente pulverizada en tiempos recientes por Stephen Pinker^{iv}. El problema es que John Money pretendió demostrar la hipótesis en el cuerpo de David Reimer. David era un niño que, en una operación de fimosis, perdió parte del pene por un desgraciado accidente con el bisturí. Pues bien, Money vio la oportunidad de confirmar sus tesis constructivistas y convenció a los padres de que la solución al problema de David era *convertirlo en una niña*. Sí, han leído bien. Durante años, el chico fue sometido a un programa de condicionamiento brutal que incluía terapia, medicación y todo tipo de estimulaciones (como, por ejemplo, ver porno). No haremos

spoiler, lea el lector a Braunstein para terminar la historia de *Joan*, que así es como la rebautizó Money.

Money empezó a usar la terminología de género en 1955 en el marco de investigaciones sobre hermafroditismo. A él debemos también la hoy en día manoseada terminología sobre «roles de género». Era una constructivista social radical y despreciaba el cuerpo y cualquier cosa que sonase a «naturaleza» o «biología». Según Braunstein, si había un conflicto entre el cuerpo y la mente, para Money no cabía duda sobre qué hay que transformar o destruir. Así dice a propósito de las terapias con pacientes de lo que la visión patológica llamaría «disforia de género»: «Más que cuestionar las creencias de esos pacientes e intentar adaptarlos a sus cuerpos, Money y los suyos harán la hipótesis inversa, a saber, que es más cómodo transformar el cuerpo de manera que se corresponda con la identidad» (pag. 34). No obstante, la visión antropológica de Money aún se movería en lo que antiguamente se denominaría «transexualismo» o, sencillamente, «cambio de sexo», una opción terapéutica estrictamente binaria (los hombres se transforman en mujeres y las mujeres en hombres) que nunca ha sido problemática y se ha realizado durante décadas sin ningún problema. Pero comparado con lo que vino después, Money parece un forfofo de *HazteOír*.

Lo que vino después fueron, por ejemplo, las tesis de la bióloga Anne Fausto-Sterling, a las que Braunstein dedica un capítulo. La doctora Fausto realiza una vuelta de tuerca en las tesis sobre el género. Ya no es sólo que haya una distinción sexo/género y que este último sea la idea prevalente, es sencillamente que el sexo biológico depende del género; es el sexo lo que en primer lugar es construido socialmente. Así, los militantes del género cuestionan a la biología por «esencialista», represora, «binaria» y «virilista» (pág. 51). Estas ideas sólo fueron antecedentes del advenimiento de la gran estrella de la «teoría *queer*» y verdadera profeta del género: Judith Butler. No vamos a exponer en detalle la visión de Butler de la teoría *queer*, entre otras razones porque nuestra filósofa

es famosa por su estilo ininteligible. Quizá haya construido ese carácter inspirada por su maestro Foucault del que toma, sobre todo, la idea de que «[e]l sexo no es un hecho anatómico, sino un «hecho» creado por el discurso» (pág. 58). El discurso y los poderes, naturalmente. Braunstein define la teoría de Butler como una *gnosis* contemporánea (aunque también se podría traer a colación a órficos, pitagóricos o platónicos). La idea básica es que el cuerpo es una cárcel para el espíritu. Para Butler y los trans, el cuerpo no tiene ninguna realidad más allá de las relaciones de poder establecidas por los discursos. Pero, como dice Braunstein, «[s]i se admitiera que los cuerpos y los sexos poseen una existencia objetiva, entonces se irían a paseo todas las teorías de Butler» (pág. 57). Braunstein sostiene que toda la filosofía de Butler manifiesta una hostilidad radical hacia el cuerpo. Pero con Butler y el activismo trans que inspiró, el propio concepto de «género» también estalla. La identidad de género no está determinada por una ontología natural. Dicho de otra forma, el género y las identidades que se construyen en torno a él no están determinadas por la biología, el viejo sexo era «binario» pero la identidad de género es «fluida». Había dos sexos pero géneros hay, potencialmente, infinitos. Infinitos no estables^v.

La teoría *queer* ha convertido en un derecho la «autodeterminación de género». Desde mi punto de vista, creo que rechazamos la biología porque estamos haciendo política («autodeterminación» es un concepto típicamente político). Ya no se trata de ayudar a personas que son infelices porque experimentan una ruptura entre su subjetividad y su corporalidad. Personas a las que, por supuesto, queremos ayudar y no discriminar. Incluso estamos dispuestos a admitir que no padecen ninguna enfermedad ni trastorno. Se trata de destruir el sistema sexo/género, no hay hombres ni mujeres, la teoría *queer* es una ideología que se aplica a todas las personas, humanas o no humanas. Su ámbito no es una minoría sino toda la sociedad. Mucho cuidado con lo que decimos sobre los burros.

Teoría *queer* e ideología de género se han convertido en ideologías de Estado en un tiempo muy breve. Piénsese, por comparar, que la lucha feminista tiene un par de siglos. El activismo trans participa en el gobierno del país y dentro de no mucho tiempo estará en la legislación. O sea, el sistema. Esta rapidez ha provocado que dicho activismo trans siga operando en modo reivindicativo, realizando manifestaciones, «escraches» y cancelaciones contra los *outsiders* que no comparten sus tesis filosóficas. Ocupado el poder, ahora se trata de eliminar la disidencia.

Es una esperpéntica ironía de la historia que la principal fuerza que se opone a las tesis de lo *queer* sea el feminismo. Las feministas se quejan de que con la desaparición de los sexos ya no existen las mujeres, que son «borradas». Las mujeres son suplantadas por individuos que no han sufrido el patriarcado, ya no son mujeres sino «personas que menstruan». Y, naturalmente, se ha considerado al movimiento trans como una sutil e inescrutable estrategia de un patriarcado que no descansa. Claro que si no hay mujeres tampoco hay feminismo. En realidad, la causa trans es un calco de la feminista, en cuyo seno fue incubada a través de una alianza estratégica entre el feminismo y el movimiento homosexual, que alumbró a un nuevo enemigo: el «heteropatriarcado». No encontraremos una sola mujer trans que no se defina como feminista. Al sobredimensionar el constructivismo social, el feminismo abre la puerta a todo tipo de constructivistas y los trans lo son en grado superlativo. Por imitar a sus madrinas feministas, los trans han asumido hasta la práctica de la reforma del lenguaje para hacerlo «inclusivo», creando un simpático genérico terminado en «e» para representar a lo «no binario». Como si para reconocer la dignidad de las personas y no discriminar a nadie tuviéramos que hablar esperanto o *klingon*.

Leamos a Braunstein y hagamos, si es preciso, antifilosofía cuerda antes que filosofía loca.

Notas

ⁱJosé Antonio de la Rubia Guijarro, «Antifascismo, el nuevo fascismo», *El Asterisco* (<https://www.elasterisco.es/antifascismo/#.Ye2o-N-YV7g>).

ⁱⁱFélix Ovejero, *La deriva reaccionaria de la izquierda*, Página Indómita, Barcelona 2018.

ⁱⁱⁱTamsin Spargo, *Foucault y la teoría queer*, Ed, Gedisa, Barcelona 2013.

^{iv}Steven Pinker, *La tabla rasa, La negación moderna de la naturaleza humana*, Ed. Paidós, Barcelona 2003.

^vPara analizar el feminismo y el movimiento trans el autor imprescindible que no podemos dejar de recomendar es Pablo de Lora, especialmente en sus obras *Lo sexual es político (y jurídico)*, Alianza Editorial, Madrid 2019, y *El laberinto del género*, Alianza Editorial, Madrid 2021).

ESTO ES LO QUE HAY

José Antonio de la Rubia Guijarro

Francisco J. Fernández, *Lycófrón, Diario de clase*, Editorial Círculo Rojo, 2021, 182 pp.

Confieso que cuando vi la portada de *Lycófrón* y leí «Diario de clase» pensé que se trataría de otra muestra del género «el profesor en la trinchera». Hay una cierta literatura escrita por profesores que cuentan su experiencia docente y que normalmente se dedican a quejarse del sistema. A mí no me gusta que los profesores, especialmente los de secundaria, me cuenten su vida. Más que nada porque se parece demasiado a la mía y no quiero perder el tiempo leyendo algo que veo todos los días en vivo y en directo. Quizá quienes deberían enterarse de qué es lo que está pasando realmente en las aulas sean los políticos, opinión pública e intelectuales que han convertido a la educación en la última utopía progresista. Necesitan una buena ración de distopía.

Afortunadamente, el libro de Francisco José Fernández no es una colección de anécdotas escolares al uso (aunque aparece incluso una huelga estudiantil). El diario de clase lo escribe un alumno, Clitofonte, para llevar como trabajo de clase un registro de las lecciones de su algo enigmático y excéntrico profesor de Filosofía (a quien no cometeremos el error de identificar con el autor aunque ambos acudan a las reuniones de la *Quinta del Mochuelo* y sean maestros ajedrecistas; en cualquier caso se podría decir que el autor tiene con su personaje una relación socrático-platónica), además de unas reflexiones propias a escribir las cuales el propio profesor le anima. Lo del diario, aparte de para crear una cubierta muy original, sirve como recurso estilístico y para una cierta ordenación de los temas que se estudian. El grueso del libro se centra en el segundo

y tercer trimestre, dejando los meses de verano para un apéndice con citas y referencias más específicas. El primer trimestre al parecer se dedicó a la lógica pero de él no sabemos nada. El hecho de que se trate de clases de filosofía es una buena excusa para obligar a Francisco J. Fernández a ser claro. Y ser claro escribiendo un libro que es, básicamente, un libro de metafísica tiene su mérito. No sé de dónde habrá surgido el mito de que los profesores de filosofía somos oscuros y enrevesados. Un profesor que imparte incomprensibles lecciones magistrales no sobrevive en el ecosistema de una clase de secundaria contemporánea. La adaptación al alumnado, como nos insisten continuamente los burócratas que gobiernan la educación, es un elemental mecanismo evolutivo que en realidad lleva funcionando muchos años. Como nos han enseñado las ciencias sociales, el nivel intelectual de un grupo lo marca el elemento más bajo y, si queremos ser comprendidos por todos, debemos llegar hasta ese elemento. Y en cada clase siempre hay un idiota. Pero ser claro no significa dejar de ser erudito y señalar las fuentes que se usan, en estilo académico. Como dijimos antes, lo que hace nuestro autor es poner citas, bibliografía y demás información en un apéndice a manera de notas y así reservar la parte central del libro a exponer simplemente los problemas y los autores de mención ineludible como, por ejemplo, Aristóteles o la referencia constante en los libros de Francisco J. Fernández: Leibniz. El desconocido sofista, Lycofrón, aparece puntualmente de la mano de Aristóteles para hacer apostillas sugerentes pero no imprescindibles.

Estilos de filosofía. El azar ha querido que la publicación de estas líneas coincida con el inicio del seminario sobre *Ser y tiempo* del grupo de la AAFi de Granada liderado por Pedro Cerezo. Leyendo a Francisco J. Fernández y a Heidegger (quien, por cierto, también aparece bastante por *Lycofrón*, pág. 61 y ss.) se pueden contrastar dos estilos filosóficos. Ambos empiezan planteándose el problema del ser, el problema filosófico por antonomasia, pero mientras en Heidegger el texto es un obstáculo que hay que superar de la mano del especialista, en *Lycofrón* el texto es una ayuda para enfrentarse

al problema. La claridad de nuestro libro incluye la utilización de todo tipo de recursos y ejemplos en aras de la comprensión. Los ejemplos pueden ser Kant o Leibniz, las tablas de verdad de la lógica proposicional o los silogismos, claro que sí, pero también chistes, normas de tráfico, partidas de ajedrez, jotas navarras o boleros de Machín. Lo que demuestran esos ejemplos es que la filosofía está en la vida. Por ejemplo, el problema de la *ousía* (*sustancia, esencia, entidad* o, como diría nuestro añorado maestro Tomás Calvo: *lo que es*). Francisco J. Fernández empieza planteando el problema metafísico haciendo lo que no hace Heidegger pero sí hizo en su día Aristóteles: analizando el lenguaje. El lenguaje que usamos en la vida, que incluye el *existir*, el *haber*, el *ser/estar*, etc. Heidegger, por contra, se inventa un lenguaje nuevo como si fuera un activista «trans». El viejo fenomenólogo no habla nuestra lengua. En *Lycofrón* se nos explica de forma meridiana la metafísica de Aristóteles y, muy especialmente, su teoría de la sustancia, la distinción entre *ousía primera* y *segunda* o el problema de las categorías con chiste políticamente incorrecto incluido (pág. 30). Fue Aristóteles el primero que tomó conciencia de que utilizamos el lenguaje para hablar del mundo de muchas maneras y que es ahí donde están los problemas. Es probable que ese fuera también el pensamiento de Lycofrón, quien aparece como un ectoplasma para eliminar la cópula «es» cortando el problema por lo sano. Si no existieran el lenguaje y el mundo no existiría ningún problema metafísico. Y si no existiera el mundo sólo seríamos psicólogos.

Yo nunca olvidaré una clase de Tomás Calvo en la que nos explicó que, durante un congreso filosófico en Grecia, los filósofos se metieron en un autobús, salieron a la autopista y se dedicaron a visitar ruinas. Al parecer, una de las vehementes disputas dialécticas que se ventilaron en aquellas excursiones fue «¿qué es una autopista?». A los alumnos nos hizo mucha gracia imaginarnos a aquellos sabios discutiendo un problema que creíamos banal. Años después, mientras me sacaba tardíamente el carnet de conducir (igual que el profesor de nuestro libro) gastamos una tarde entera de autoescuela discutiendo el mismo problema, con el añadido de

que había que diferenciar entre autopistas y autovías. Efectivamente, estábamos hablando de esencias, pero ahí comprendí que la solución semántica platónica al problema de la esencia no era correcta. Conocer el significado de una esencia no es dar con una definición universal. Los significados se fijan en contextos. Por ejemplo, cuando mis hijos eran muy pequeños tenían prohibido abrir las ventanillas del coche cuando íbamos por la autovía. Pues bien, cual imitadores de filósofos, lo primero que hicieron fue preguntar qué era una autovía. Recibieron la respuesta «cuando veáis los carteles azules estamos en la autovía». No era el tipo de definición que hubiera gustado a Platón, pero funcionaba.

¿La habría aprobado Aristóteles? Cuando murió Freddie Mercury, sus compañeros de *Queen* organizaron un concierto homenaje donde actuaron muchos artistas. Los miembros supervivientes del grupo decidieron interpretar las canciones de *Queen* pero, obviamente, no tenían cantante (aunque ya había grabado el disco póstumo *Made in Heaven*). Así que invitaron a George Michael para que sustituyera al difunto Freddie. Pues bien, la actuación de George Michael cantando «Somebody to Love» fue tan memorable que se especuló con la posibilidad de que se incorporara como cantante al grupo (aquí la tienen: <https://www.youtube.com/watch?v=MxYbyvteG8A>). Pero inmediatamente, en los círculos de *fans* surgió este debate: ¿*Queen* seguiría siendo *Queen* sin Freddie Mercury? Ahí tienen a la *ousía*. George Michael es un individuo, *ousía* primera, indescriptible e incontable. Bajo la categoría *Queen* hubiera sido *ousía* segunda y lo podríamos contar con otros. Incluso aunque hubiera fichado por el grupo, George Michael sólo podría ser un predicado pero no la sustancia. ¿Ven ustedes? La metafísica surge de la vida y por tanto no hay que preguntarse si la pregunta por la pregunta es preguntable antes de preguntar, o cosas por el estilo.

No hay por qué buscar un plan en las clases del profesor, no sabemos realmente a dónde va. Probablemente él tampoco lo sabe. Cada clase es una especie de provocación para el pensamiento:

¿acaso no es eso la filosofía? Pero nuestro maestro no es un apologista pedante de la disciplina. No hay que fiarse tampoco de los filósofos, puede que la verdad se encuentre en *Romeo y Julieta*. Afortunadamente, Clitofonte es bastante listo, no es Glaucón, y las pilla al vuelo. No obstante, la nueva aparición del fantasma sofista impone al texto un giro, por así decir, pragmático. Lycofrón, como buen sofista, no cree en el lenguaje y piensa que las palabras son vacías. Tampoco cree en las leyes. De nuevo, un párrafo de Aristóteles nos indica este aspecto del pensamiento de Lycofrón que hasta mereció la atención de Karl Popper. Ahora toca conectar la ontología con la política (lo cual más adelante nos llevará a la controversia sobre la existencia o no de hechos negativos que tanto preocupó a Bertrand Russell). A propósito del episodio del Quijote en el que el hidalgo libera a los galeotes, un texto que los estudiantes de la clase tienen que memorizar, se desarrolla un debate sobre la relación entre la ley y la fuerza. Don Quijote tiene una visión negativa de la fuerza que se aplica sobre los galeotes y por eso los libera. Sancho Panza, por contra, identifica la fuerza con la legitimidad de la autoridad real. El episodio lleva a nuestro autor a un análisis de la función política de la violencia, cruzada con la idea de convencionalidad de las leyes que se manifiesta en episodios como el diseño de las fronteras. El análisis continúa con la aparición de la validez y vigencia de las leyes o su jerarquía, la diferencia entre ordenar y prohibir o los principios del derecho garantista así como la relación entre ética y derecho. En definitiva, se trata de buscar la fuente de la legitimidad (¿la nación? ¿Los ciudadanos?) y establecer cuál es el verdadero sentido del ámbito normativo. El profesor no parece encantado con la política ¿y quién lo está? Una de las acotaciones que realiza en el cuaderno de Clitofonte exhibe un tono melancólico, como el de todos los desencantos.

Clitofonte lo ha entendido todo, es decir, ha entendido que todo es un problema. El libro que nos ocupa no tiene una conclusión o, mejor dicho, tiene una conclusión negativa porque, al final, la negatividad de Lycofrón se ha extendido como un virus. Hagamos antifilosofía, dice el maestro, pero antifilosofía de la buena. El

cuaderno de Clitofonte ha crecido, sin duda el maestro está orgulloso de él. No será un sofista pero sí practicará el mismo escepticismo creativo de su maestro. «Esto es lo que hay» es la conclusión de su cuaderno. Una sentencia que, en lengua castellana, expresa desánimo pero sobre todo realismo. La ontología que nos faltaba.

JAVIER MUGUERZA

*Carta
al Foro Coineño
para la Recuperación
de la Memoria
Histórica*

FUNDACIÓN GARCÍA AGÜERA
COÍN (MÁLAGA) 2010



Amigos y amigos de Coín:

En la imposibilidad de asistir personalmente a vuestra convocatoria de hoy, os envío estas líneas de adhesión que espero que algún buen amigo sea tan amable de leer por mí. No es la primera vez que me adhiero a una iniciativa del Foro Coineño para la Recuperación de la Memoria Histórica, el cual me honró en el prospecto del Acto de su Presentación el 15 de septiembre de 2006 con la reproducción de las siguientes palabras mías: "(...) 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.

Tras una cruenta guerra civil y más de medio siglo de posguerra, repartido entre una ominosamente larga dictadura y una todavía vacilante restauración de la democracia, aquella injusticia sigue en buena parte sin reparar y constituye un anacrónico obstáculo para la reconciliación definitiva de los españoles que hemos compartido tan amarga historia. 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.

De todo ello ha habido ciertamente y sigue habiendo entre nosotros, y de todo ello sabía sin duda Jaime Gil de Biedma, el autor de aquellos versos. Nuestra Guerra Civil del 36 acumuló por igual entre los contendientes actos sublimes de heroísmo y horriblos crímenes sin cuento, de modo que cualquier Historia de la misma que pretenda aspirar a la imparcialidad tendría que rendir tributo al certero título de Juan Eslava que rotula la suya como *Una Historia de la Guerra Civil que no va a gustar a nadie*. Pero, como Gil de Biedma sabía también, ni nuestra historia ni ninguna otra puede darse a sí misma por terminada, pues en tanto que sus protagonistas nosotros siempre podremos hacer algo por cambiarle el final.

Los herederos de ambos bandos de nuestra Guerra Civil haremos bien en aceptar la invitación de otro poeta, Antonio Machado esta vez, cuando nos dice:

“(…) Hombres de España, ni el pasado ha muerto
ni está el mañana —ni el ayer— escrito”.

Como hombres y mujeres de este país, escribámoslos hoy de otro modo, esto es, sin animosidad ni revanchismo. Enterremos con nuestros muertos la guerra misma. Y hagamos nuestro el lema de aquel hombre sufriente y desgraciado que fue don Manuel Azaña, quien pedía antes de morir y para todos *Paz, piedad y perdón*.

Desde el profundo afecto a la memoria de mi padre y el resto de mis familiares injustamente asesinados, tiendo mi mano a todos los afectados por el injusto asesinato de los suyos.

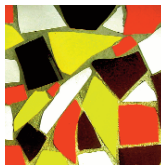
Un saludo desde Madrid,

Jaime Azaña

Esta carta

escrita por nuestro paisano el profesor Javier Muguerza, en respuesta a la invitación hecha por el Foro Coineño para la Recuperación de la Memoria Histórica con motivo de la inauguración del Monumento a las Víctimas de la Guerra Civil en Coín, y que fue leída por José Manuel García Agüera en el emotivo acto celebrado en el Cementerio Municipal la tarde del sábado 19 de junio de 2010, se publica por esta fundación con el propósito de difundir su mensaje de reconciliación que hacemos nuestro sin reservas.

www.fundaciongarciaaguera.org
fundacion@garciaaguera.com



La Fundación García Agüera es una institución cultural de carácter privado sin ánimo de lucro, libre, independiente y abierta, cuyas actividades tienen como fin el fomento, desarrollo y divulgación del Arte y la Cultura en Coín; bajo la Presidencia de Honor de don Javier Muguerza Carpintier está inscrita y reconocida como tal en el Registro de Fundaciones de Andalucía con el número MA/1007 (BOE, 8 junio 2006) y el Registro Municipal de Asociaciones Vecinales del Ayuntamiento de Coín.



P.A. II

1/1/12