

# El pensamiento filosófico de Javier Muguerza<sup>1</sup>

## *The philosophical Thought of Javier Muguerza*

CARLOS GÓMEZ

UNED

*cgomez@fsof.uned.es*

**Resumen:** Tras un esbozo biográfico-intelectual (1), se consideran las primeras obras de Javier Muguerza y la crítica en ellas realizada a la concepción analítica de la filosofía (2 y 3), para, de acuerdo con su cada vez más acentuada impronta kantiana, analizar la relación entre ética, esperanza y utopía (4), las tensiones entre autonomía y universalidad de los principios éticos y, al hilo de la crítica a las éticas discursivas, su apuesta por el individualismo ético, el disenso y el cosmopolitismo, en cuanto mediador entre comunitarismo y universalismo (5). Con posterioridad se examinan el problema de la fundamentación de la Ética (6) y sus escritos sobre Filosofía de la Religión (7), antes de plantear unas breves reflexiones conclusivas.

**Palabras clave:** Muguerza, Ética, Filosofía analítica, Kant, éticas discursivas, utopía, individualismo, disenso, cosmopolitismo, Filosofía de la Religión.

**Abstract:** Following a biographical-intellectual sketch (1), the early works of Javier Muguerza and their criticism of the analytic conception of philosophy are considered (2 and 3) in order, according to his increasingly Kantian tendencies, to analyze the relationship between ethics, hope, and utopia (4), the tensions between autonomy and the universality of ethical principles, and, along the lines of the criticism of discursive ethics, his commitment to ethical individualism, dissent, and cosmopolitanism, as a mediator be-

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido “ensayado” en algunas versiones y materiales anteriores. En el Simposio internacional *La filosofía en Portugal y España* (Instituto de Filosofía del CSIC, diciembre de 1997), tuve una ponencia sobre “La ética en España: José Luis Aranguren y Javier Muguerza”. En el Congreso *Fragmentación y/o unidad de la razón. En torno a la obra de Javier Muguerza* (Universidad Complutense, Madrid, 2001), mi conferencia versó sobre “La esperanza en la razón”. Ese texto sirvió de base para mi contribución “Individualismo y cosmopolitismo” al libro de ÁLVAREZ, F. J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (eds.), *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid, Plaza y Valdés, 2006. En 2007 se celebró en Madrid la *XV Semana de Ética y Filosofía Política*, en la que una mesa redonda, que tuve el honor de presidir, tributó un homenaje a Muguerza con motivo de su nombramiento como Profesor Emérito, estando recogidas las intervenciones de los ponentes (C. Amorós, V. Camps, A. Cortina, C. Gómez, F. Quesada y C. Thiebaut) en *Laguna*, n. 22 (2008). También en mis *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002 (5ª reimpr., 2012), realicé, en la “Introducción”, una presentación sucinta de su trayectoria intelectual. Algunas de esas intervenciones se recogen aquí, revisándolas o actualizándolas, para tratar de ofrecer, dentro de los límites razonables de un artículo, un estudio de conjunto de la obra de Javier Muguerza.

tween communitarianism and universalism (5). Then, the problem of the foundation of Ethics will be examined (6), as well as his writings on the Philosophy of Religion (7), ending with some brief concluding reflections.

**Keywords:** Muguerza, Ethics, analytic Philosophy, Kant, discursive Ethics, Utopia, Individualism, Dissent, Cosmopolitanism, Philosophy of Religion.

## 1.

Javier Muguerza Carpintier nació en Coín (Málaga) el 7 de julio de 1936, pocos días antes de que estallase en España la Guerra Civil, ésa que Unamuno calificó de incivil y que a los pocos días de comenzar le dejó huérfano de padre. Luis Muguerza Bernal, de ascendencia vasca, ejercía de farmacéutico en la localidad. Procedía de una familia monárquica, otrora carlista, de derechas —con algunas excepciones—, pero no fascista ni falangista. El 13 de agosto de 1936, el abuelo de Javier Muguerza fue asesinado junto a cuatro de sus hijos, entre ellos, el padre de Javier. Este hecho marcaría profundamente su posterior evolución: pese a ser él hijo de los vencedores, apoyaría con denuedo la reconciliación con los hijos de los vencidos, la denominada política de reconciliación nacional, a la que en ese momento prestaba su apoyo el Partido Comunista de España, en alguna de cuyas células militó Javier Muguerza por algún tiempo, sin considerarse marxista (más bien tan sólo “compañero de viaje”) y menos aún filosóficamente marxista.

La familia se trasladó a Madrid, donde Muguerza cursó el bachillerato en el Colegio del Pilar, regentado por marianistas, y que era uno de los colegios predilectos de las clases acomodadas madrileñas. Aunque el adolescente Javier era un magnífico estudiante, su carácter contestatario hizo que fuese expulsado del mismo, encontrando refugio durante el último curso en el Colegio Estudio, de carácter liberal y laico, heredero de la Institución Libre de Enseñanza, dirigido entonces por Jimena Menéndez-Pidal. En él tuvo como profesor de Filosofía a Antonio Rodríguez Huéscar, discípulo de Ortega. Tras cursar un año de Derecho y realizar un viaje a Alemania (Marburg y Frankfurt), sería finalmente Filosofía la licenciatura que habría de seguir en la Universidad Central, luego denominada Complutense.

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

publicano bien preparado profesionalmente en todos los aspectos, a fin de intervenir inteligentemente cuando tengan ocasiones propicias”<sup>2</sup>.

En los disturbios de 1956, el Colegio Estudio fue asaltado por un grupo de falan-gistas. Mientras tanto, Muguerza, que era delegado de Filosofía en la Facultad, fundó la Asociación Universitaria de Filosofía, de la que formaban parte, entre otros, F. del Val, F. Sánchez Dragó y A. Saoner. Algunos de los miembros de la célula del Partido Comunista en la que se había integrado asistieron, en 1957, al Congreso Mundial de la Juventud, celebrado en Moscú, siendo detenidos a su vuelta y, en consecuencia, Javier Muguerza pasó un año en la cárcel de Carabanchel y perdió el pasaporte, sin poder salir de España hasta la muerte del dictador. Todo lo cual no le impidió concluir su licenciatura en 1963 con premio extraordinario.

Ayudante de Ángel González Álvarez, que había sucedido a Ortega en la cátedra de Metafísica, Muguerza glosaría mucho más tarde con cariño su figura, pese a la distancia ideológica entre ambos, y sin tanto afecto —más bien “sin rencor, pero con ira”— el de la Facultad y la Sociedad Española de Filosofía<sup>3</sup>. Fue él quien firmó la dirección de su tesis doctoral sobre Gottlob Frege<sup>4</sup>. Tras ausentarse de la Universidad una temporada, para concluir la, se reincorporó en 1965 como ayudante de José Luis López Aranguren, que, sin embargo, sería expulsado ese mismo año de la Universidad, junto a E. Tierno Galván y A. García Calvo, expulsiones seguidas de la pronta dimisión de J. M<sup>a</sup> Valverde. No obstante, como Muguerza ha reconocido en múltiples ocasiones, sería ante todo Aranguren quien ejercería para él el papel de maestro, junto al que le gusta reconocer a J. Ferrater Mora<sup>5</sup> y, en la enumeración más amplia que conozco, además, P. Cerezo, J. Gómez Caffarena (con quien estaría vinculado a través del Instituto Fe y Secularidad de Madrid, que reunió a filósofos, sociólogos, psicoanalistas y teólogos de muy diversas tendencias, gracias al clima de diálogo y apertura propiciado por Caffarena), E. Lledó, V. Sánchez de Zavala y J. M<sup>a</sup> Valverde<sup>6</sup>. Un magisterio, el de Aranguren, que acabaría de canalizar sus intereses hacia la ética. Mas su expulsión fue seguida de la dimisión de Muguerza, que se refugiaría en la asignatura de Fundamentos de Filosofía de la Facultad de Políticas y Económicas, en la que se encontraba un orteguiano, P. Garagorri. Mas el estado de excepción declarado en 1969 llevaría a Muguerza —y a otros profesores, como E. Díaz— a estar desterrado unos meses en un pueblo de Albacete y sólo el encargo del Claustro de la Universidad Autónoma de Madrid de organizar una Facultad de Filosofía de nueva planta permitió al profesor Carlos París, en colaboración con Muguerza, abrir sus puertas a los proscritos y hacer nuevas incorporaciones como las de Santiago González Noriega, Pedro Ribas o Fernando Savater. Tras esa “fundación”, Javier Muguerza obtuvo, pese a lo

<sup>2</sup> MESA, R., *Jaraneros y alborotadores. Documentos sobre los sucesos estudiantiles de febrero de 1956 en la Universidad Complutense de Madrid*, Madrid, Editorial Complutense, 1982, pp. 30-39.

<sup>3</sup> MUGUERZA, J., “Ángel González Álvarez (1916-1991)”, en *Isegoría*, n. 5 (1992), pp. 223-226.

<sup>4</sup> MUGUERZA, J., *La filosofía de Frege y el pensamiento contemporáneo*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1964.

<sup>5</sup> MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, FCE, 1990, p. 666.

<sup>6</sup> MUGUERZA, J., “Una mirada atrás y otra adelante. (Respuesta a Francisco Vázquez)”, en *Daimon*, n. 50 (2010), pp. 105-114, cit. p. 109.

agitado de las oposiciones, una plaza de Profesor Agregado en la Universidad de La Laguna, donde desarrolló un buen número de actividades, colaboró en la creación de una completa Facultad de Filosofía (incluido el Doctorado) y dejó un nutrido grupo de alumnos y colaboradores, que le siguen profesando gran afecto, como prueba el nombramiento de doctor *Honoris Causa*, que le fue concedido por esa Universidad en 2007, corriendo la *Laudatio* a cargo del profesor Pablo Ródenas.

En 1977, se trasladó a Barcelona como catedrático de la Universidad Autónoma y allí pudo trabar e intensificar la relación con M. Sacristán y el grupo de *Mientras Tanto* (F. Fernández Buey, A. Domènech, J. R. Capella), E. Trías o V. Camps, hasta que en 1979 ocupó en Madrid la cátedra de Ética y Filosofía Política de la UNED, que serviría para consolidar la Facultad de Filosofía de dicha Universidad, de la que sólo se ausentaría ya durante un par de estancias en el extranjero y, sin abandonarla del todo —pues la frecuentaba a menudo—, durante la comisión de servicios de los años 1986-1992 para re-fundar el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que desplegaría una magnífica labor y del que fue primer director, así como fundar y dirigir la prestigiosa revista *Isegoría*. En 2006, fue nombrado Profesor Emérito de la UNED, en la que actualmente, desde 2012, es Profesor Colaborador Honorífico.

## 2.

En diversas ocasiones, Javier Muguerza ha resaltado que, sin que falten preocupaciones e intereses éticos en las obras de Unamuno, Ortega o Zubiri, hubo que esperar, en nuestra filosofía clásica reciente, a la obra de Aranguren para que se llevara a cabo una tematización expresa de la ética. Para la realización de esa tarea, recuerda Muguerza, Aranguren hubo de recorrer, en el desolado panorama filosófico español de la posguerra, una carretera polvorienta, “teniendo durante mucho tiempo que hacerlo solo. Y con ese largo viaje en solitario nos enseñó el camino a todos”<sup>7</sup>. Su herencia ha posibilitado la plural discusión ética de nuestro presente. Y no cabe duda de que Javier Muguerza ha sido el fiel pero nada escolástico discípulo de Aranguren que más ha contribuido a tal situación, pues, por decirlo con palabras de Victoria Camps, él “ha sido el motor decisivo en el despegue de la filosofía moral en este país, y sigue siendo el principal animador de su desarrollo”<sup>8</sup>.

Tanto como eso es lo que supuso, en efecto, la publicación de *La razón sin esperanza*<sup>9</sup>, que presentándose como una autocritica de la razón analítica, abrió la cerrada discusión que se llevaba dentro de esos confines a su confrontación con otras corrientes, como el marxismo de la Escuela de Frankfurt y Habermas (que tanta literatura iba luego a desatar) y, por ahí, con la hermenéutica; las ciencias sociales, de la antropolo-

<sup>7</sup> MUGUERZA, J., “El largo viaje ético de Aranguren”, en *El País*, 4 de marzo de 1995. Por mi parte, me he ocupado en varias ocasiones del pensamiento de Aranguren, fundamentalmente en GÓMEZ, C., *José Luis Aranguren. Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*, Madrid, Trotta-UNED, 2010.

<sup>8</sup> CAMPS, V., “La obstinada perplejidad de J. Muguerza”, en *Isegoría*, n. 4 (1991), pp. 208-212, cit. p. 208.

<sup>9</sup> MUGUERZA, J., *La razón sin esperanza. (Siete trabajos y un problema de ética)*, Madrid, Taurus, 2ª ed. 1986 (3ª ed. en Plaza y Valdés, 2009). El título de la obra parece remedar, sólo que invirtiéndolo, el de la conocida obra de E. BLOCH, *El principio esperanza* (Madrid, Aguilar, 3 vols, 1977-1980), con una cita del cual se abre. No será la única ocasión en que los títulos de las obras de Muguerza parafrasean —en muchas ocasiones para darles un giro muy distinto— el de obras clásicas.

gía a la historia; el racionalismo crítico de K. Popper y H. Albert, y un largo etcétera en el que se incluyen las primeras referencias en castellano a autores tan debatidos en décadas posteriores como John Rawls o Ch. Taylor.

Cuando Muguerza publicó en 1974 *Esplendor y miseria del análisis filosófico*<sup>10</sup>, era ya perceptible su distancia respecto al mismo, aunque él jugó un relevante papel en su puesta en circulación habitual en los medios filosóficos hispanos, como por otra parte hizo con teorías contemporáneas de la ciencia, como la de Th. S. Kuhn<sup>11</sup>. Y, pese a las frecuentes vacilaciones que declaraba experimentar respecto a la “discusión contemporánea del positivismo”, lo cierto es que *La razón sin esperanza* supone un alejamiento aún mayor del paradigma analítico. Alejamiento corroborado en trabajos posteriores, sin verse obligado por ello a tirar por la borda el rigor que tal análisis reclama, así como tampoco a dejar de tener en cuenta la ulterior evolución de la filosofía analítica o postanalítica, progresivamente integrada por lo demás en la discusión de otras corrientes, como la frankfurtiana o la hermenéutica, sensibles al giro lingüístico —que no es patrimonio exclusivo de aquélla—, mas sin resignarse a que la sobriedad filosófica haya de ser sinónimo de un concepto menguado de razón.

Y éste es, quizá, el reproche fundamental que Javier Muguerza dirigía, entonces, a la razón analítica, pues, aun cuando dicha razón quería proclamarse heredera de la crítica kantiana, realizada con medios lingüísticos (si Kant preguntaba *¿qué puedo conocer?*, Wittgenstein iniciaría su *Tractatus* preguntando *¿qué puede ser dicho con sentido?*), lo cierto es que el grueso de sus cultivadores acabaría por descartar, por ilegítimas, cuestiones metafísicas e intereses de la razón a los que el propio Kant nunca volvió la espalda, si bien su canalización había de correr a cargo, más que del uso teórico de la razón, de su uso práctico y, por tanto, había de conectar la propia razón con postulados de esperanza, todo lo racional o razonable que se quiera, pero esperanza al fin y al cabo, de la que la razón analítica parecía desentenderse sin más —de ahí su calificación en cuanto razón *sin esperanza*—, abocando, de la mano de los positivistas terapéuticos, por ejemplo, a la ruina no sólo de la metafísica, sino de la propia razón. Y aunque para Muguerza, la articulación entre las preguntas kantianas *¿qué debo hacer?* y *¿qué me es dado esperar?* es problemática, no por ello quería renunciar a la validez de las mismas, por más que no encontrarán resolución e incluso presentaran visos de ser irresolubles.

La obra se presenta como siete trabajos en torno a un problema de ética, el de los presuntos puentes entre el ser y el deber ser, en sus diversas variantes y formulaciones, desde la más aséptica, que lo convierte en el problema de la posible conexión entre un juicio de hecho y un juicio de valor, a la más comprometida, que lo trasmuta en el de la posible conexión de la teoría con la praxis. En torno a él se discuten cuestiones como las de la estructura del razonamiento moral, las tensiones entre historicismo, relativismo, absolutismo y perspectivismo, o los diversos usos de la razón.

<sup>10</sup> MUGUERZA, J., “Esplendor y miseria del análisis filosófico”, en MUGUERZA, J. (ed.), *La concepción analítica de la filosofía. I*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 15-138.

<sup>11</sup> MUGUERZA, J., “La teoría de las revoluciones científicas. (Una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia)”, en MUGUERZA, J. (ed.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 13-80. Cf. asimismo MUGUERZA, J., “La introducción de Kuhn en España. (Una visión retrospectiva)”, en SOLÍS, C., *Alta tensión. Historia, filosofía y sociología de la ciencia. Ensayos en homenaje a Th. S. Kuhn*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 75-93.

Al recoger las distinciones que, siguiendo los pasos de Weber, hicieron los frankfurtianos, Muguerza trata de oponerse a la reducción positivista de la razón, para indagar la posible extensión de la racionalidad del campo teórico a los asuntos de la praxis, que no habría de ser abandonada, por principio, al irracionalismo, ni dejarse confundir con técnica, por cuanto si ésta se preocupa por escoger los medios idóneos para fines previamente estipulados, la praxis, en cambio, se preocuparía ante todo por las razones que justifican la elección entre fines humanos y sociales alternativos. Así, en el ejercicio de nuestra racionalidad, se introduciría, como el Habermas de *Conocimiento e interés* tendía a subrayar con fuerza<sup>12</sup>, un interés sociohistórico y emancipatorio, que no se puede dejar de tomar en consideración. Si bien, el acuerdo en la denuncia efectuada por Horkheimer y Habermas no significaba, ya entonces para Muguerza, acuerdo en las propuestas de resolución, por cuanto dicho acuerdo no suscribía, sin embargo, “las exageraciones antipositivistas” de los frankfurtianos: cabía cuestionar la identificación de Horkheimer entre la razón no amputada al modo positivista y una supuesta “razón objetiva”, a la que Habermas añadía el reaseguro de su coincidencia con el interés emancipatorio, del que, por lo demás, no se sabía con exactitud si se trataba de una estructura trascendental o de un contenido histórico, y, por tanto, tampoco podíamos saber si la emancipación había de entenderse como resultado de la racionalidad de nuestra praxis o como condición de su posibilidad<sup>13</sup>.

Fuera de ello lo que fuese, el caso es que Javier Muguerza se acercaba —sin que dicho acercamiento quisiera hacer concesiones a “ningún género de irracionalismo”— a una concepción de la razón que “no consiste sólo —ni principalmente— en el ejercicio rutinario de una facultad que nos permita discurrir por los caminos trillados de un determinado paradigma científico, artístico o político, sino en nuestra capacidad de enfrentarnos a situaciones inéditas”<sup>14</sup>. Y si ése es el caso en las ciencias naturales, tal como la teoría de las revoluciones científicas de Kuhn había tratado de subrayar, no menos había de serlo para el científico social del que cabe esperar “no sólo descripciones o hipótesis explicativas de índole desapasionadamente fáctica, sino también su apasionada colaboración en la propuesta, cuando no en la consecución, de nuevas formas de vida más humanas y libres”, que es lo que, finalmente, “convertiría en merecedoras de respeto a cualesquiera otras actividades intelectuales aunque no sean científicas, incluida por tanto la propia metafísica denostada por los positivistas y hasta en ocasiones la mismísima teología”, no en su papel de conspiradoras al servicio de intereses oscurantistas y retardatarios, sino en aquel otro, que también han jugado, de “instancia frente al orden establecido y un intento de trascenderlo trascendiendo la desesperación de la justicia reinante en cada caso”<sup>15</sup>.

No obstante, quien creyera ver aquí las puertas abiertas para, remontando la aridez de la razón analítica, echar las campanas al vuelo —sean campanas eclesiásticas o civiles, se trate de entusiasmos escatológicos o intramundanos— habría pronto de decepcionarse. El inconformismo con la reducción positivista de la razón trataba, ante todo, de hacer prender el fuego de otros problemas teóricos y otras urgencias prácticas “por debajo de la aseptia,

<sup>12</sup> HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, trad. de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. Martín Santos, Madrid, Taurus, 1982.

<sup>13</sup> MUGUERZA, J., *La razón si esperanza*, o. c., pp. 168-169.

<sup>14</sup> *Ib.*, pp. 170.171.

<sup>15</sup> *Ib.*, p. 186.

la aridez y el prosaísmo” de esa razón analítica, y tras “desentumecer la yerta piel de la razón sin esperanza, avivarle el aliento de una cierta esperanza en la razón”<sup>16</sup>. Pero, por lo que a la razón se refiere, su legítima apertura a cuestiones e intereses sofocados por el ejercicio analítico de la misma no era ninguna voz de alerta, que junto a esos problemas avisara también una avenida de esperanza que nos condujera a su solución. Pues, aunque sería consolador pensar, con Bloch, que la razón es expresión de la esperanza, el libro se cierra con la pregunta de si la caracterización de la razón analítica como razón sin esperanza no habría de extenderse a la razón en cuanto tal, que es, sin embargo, y según concluye el libro, “con esperanza, sin esperanza, y aun contra toda esperanza, nuestro único asidero”<sup>17</sup>.

### 3.

Que la filosofía es más una serie de preguntas que un puñado de respuestas, que consiste antes en la capacidad de asombro —o, como él prefiere decir, en el desasosogante don de la perplejidad— que en las presuntas soluciones que la acallan, es algo que Javier Muguerza no iba ya a abandonar, hasta el punto de tomar esa actitud como emblema en el título de su obra de 1990, *Desde la perplejidad*<sup>18</sup>.

En el amplio diálogo que Aranguren mantuvo con Javier Muguerza en 1993, y al recordar la “dialéctica del espíritu humano” a la que el primero se había referido en su obra *La comunicación humana*, como un drama en el que intervienen tres personajes —el metafísico, el religioso y el escéptico— observaba Aranguren:

Los metafísicos, y en especial los metafísicos profesionales, son lo suficientemente atrevidos como para responder por su cuenta a las preguntas, y sus sistemas acostumbran a contener incluso más respuestas que preguntas. En cambio, lo más interesante de la religión no son para mí hoy sus posibles respuestas, sino las preguntas mismas, es decir, me interesa más el enigma que su solución. Y en cuanto al escéptico, considero legítimo que cuestione cualquier género de respuestas, pero cuando niega que las preguntas que más nos importan, como la pregunta por el sentido de nuestra vida, tengan a su vez sentido, me temo que su postura no se distinga de la del dogmático para quien todo en el fondo es incuestionable, es decir, que el escepticismo así entendido se reduce en definitiva a un dogmatismo de signo inverso<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> *Ib.*, p. 64.

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 289. No creo difícil encontrar en tal expresión un eco del soneto unamuniano “Razón y fe”, aunque invirtiendo el sentido de Unamuno, pues si para éste había que procurar dejar huella y ganar la vida que no fina “con razón, sin razón o contra ella”, para Muguerza el asidero es la razón, “con esperanza, sin esperanza y aun contra toda esperanza”.

<sup>18</sup> MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, FCE, 1990. De nuevo aquí encontramos en el título una no demasiado velada alusión a la *Guía de perplejos*, de Maimónides, sólo que, una vez más, orientada en diferente sentido. Realicé un amplio comentario de la obra en GÓMEZ, C., “La desconsolada tenacidad de la ética”, en *Sistema*, n. 101 (1991), pp. 105-121. Una versión abreviada de *Desde la perplejidad* ha aparecido, tanto en alemán (MUGUERZA, J., *Ethik der Ungewissheit*, Freiburg-Munich, Karl Alber, 1991) como en inglés (MUGUERZA, J., *Ethics and Perplexity. Toward a Critique of Dialogical Reason*, ed. De J. R. Welch y J. L. Doran, Amsterdam-Nueva York, ed. Rodopi, 2005).

<sup>19</sup> MUGUERZA, J., “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Encuentro con José Luis L. Aranguren)”, en GÓMEZ, C., *José Luis Aranguren. Filosofía y vida intelectual*, o. c., pp. 371-410, cit. p. 408. Se puede encontrar también en el n. 15 (1997) de *Isegoría*.

Javier Muguerza ha declarado en alguna ocasión cómo esas observaciones le habrían obligado “a matizar para mí mismo esta última posición [la del escéptico], que es en principio la única que podría atribuirme del anterior reparto de papeles”<sup>20</sup>. Una obligación, en cualquier caso, que, por lo que hemos visto, venía forjándose tiempo atrás en su actitud filosófica y de la que puede ser elocuente testimonio el comentario que en su día hizo sobre la ética de Wittgenstein. Comentario tanto más relevante para nuestra cuestión cuanto que está trazado al hilo de un autor que se suele estimar como uno de los cabezas de fila del pensamiento analítico.

Procurando rescatarle de ese Museo de Figuras de Cera en que tantas veces los filósofos hacen consistir a la Historia de la Filosofía, Muguerza se proponía ahí resaltar la estirpe kantiana de Wittgenstein más que —o además de— la figura de “filósofo analítico” con la que se tiende a identificarle con excesiva frecuencia y exclusividad. Estirpe bien manifiesta, entre otros aspectos, en el diferente tratamiento que cabe dar al famoso lema, con el que se inicia y se cierra el *Tractatus*, “de lo que no se puede hablar hay que callar”. Mientras para los positivistas lógicos dicho lema ha venido a ser una consigna de silencio, al entenderlo “en el pedestre sentido de que ‘hay que callar porque, en rigor, no hay nada de lo que hablar’”<sup>21</sup>, para Wittgenstein —que, aunque procuró librarse, al estilo analítico, de los problemas filosóficos, “supo arreglárselas para permanecer perplejo hasta el fin de sus días”—, habría sido índice, por el contrario, de encontrarnos ante algo profundo e importante, que no podríamos tratar de erradicar con el pretexto de que no encontramos adecuadas formulaciones para ello, pues, como enuncia la proposición 6.52 del *Tractatus*, “sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo”<sup>22</sup>.

Entre esas cuestiones en las que el silencio no ha de equivaler a su simple cancelación, las de la ética y la religión, el valor moral y el sentido de la vida, ocuparían un primer puesto. Y prueba de que Wittgenstein no estuvo dispuesto a renunciar a ellas es el que, aunque en alguna ocasión manifestara que el intento de escribir o hablar de ética o de religión es tanto como arremeter contra los límites del lenguaje significativo, sin embargo, y por desesperanzado que tal arremeter contra las paredes de nuestra jaula lingüística fuere, concluye diciendo que tal intento supone “un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría”<sup>23</sup>.

A la filosofía analítica del lenguaje religioso había dedicado precisamente Javier Muguerza dos tempranos artículos<sup>24</sup>, en donde, sin considerar ociosa la crítica analí-

<sup>20</sup> MUGUERZA, J., “Los puntos suspensivos”, en *ABC* de 18 de abril de 1996.

<sup>21</sup> MUGUERZA, J., “Las voces éticas del silencio”, en CASTILLA DEL PINO, C. (ed.), *El silencio*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 125-163, cit. p. 138.

<sup>22</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza, 2ª ed., 1987, cit. p. 181.

<sup>23</sup> WITTGENSTEIN, L., *Conferencia sobre ética*, trad. de F. Birulés, introd. de M. Cruz, Barcelona, Paidós, 1989. El texto, comentado, se encuentra asimismo en GÓMEZ, C. (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002 (5ª reimp. 2012).

<sup>24</sup> MUGUERZA, J., “El problema de Dios en la filosofía analítica”, en *Revista de Filosofía*, Instituto Luis Vives del CSIC, Madrid, n. 96-99 (1966), pp. 291-366; “Teología filosófica y lenguaje religioso”, en VV.AA., *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca, Sigueme, 1973, pp. 261-275.

tica de la teología natural, tenía por quimérica la pretensión de que el análisis lógico del lenguaje científico, moral o religioso fuese filosóficamente neutral, como acostumbraban a mantener los filósofos analíticos. Es decir, no es preciso dudar de la neutralidad de la lógica formal para hacerlo en cambio de sus aplicaciones filosóficas, sin que quepa esperar reducir la filosofía a *metafilosofía*, en un análisis enteramente libre de supuestos, llámese a éstos “concepción del mundo” o “ideología”. Aunque temperamental e ideológicamente declaraba encontrarse más cerca del escéptico que del creyente, no por ello estimaba legítima la acusación de dogmatismo que el primero suele achacar al segundo, basándose en que ningún hecho o conjunto de hechos, realmente existente o hipotético, pueden confirmar o refutar su posición. Con tales consideraciones no trataba Muguerza de negar la posibilidad de distinguir entre lo que fuera ciencia y lo que no. Simplemente, y de acuerdo con la crítica del criterio popperiano de demarcación desencadenada por *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas S. Kuhn, quería poner de manifiesto (a través de la discusión de las parábolas de Wisdom, Flew, Mitchell o Hick) que lo que se discute entre ambos es más la manera de considerar los hechos que los hechos mismos, lo que remite a las diversas concepciones del mundo puestas en juego. Y, sin negar la posibilidad de una discusión racional entre diferentes concepciones del mundo, lo que consideraba inviable era el recurso en este punto a “experiencias cruciales”, que pudieran resolver el conflicto entre ambos: “Esto es, me parece que una concepción del mundo (que, como tal, envuelve siempre ingredientes valorativos y que, en definitiva, es ella misma una ideología) *condiciona las experiencias que le sirven de base* de manera harto más decisiva que como una teoría científica condiciona su propia base empírica”<sup>25</sup>. De ahí la ambigüedad radical de la experiencia religiosa y, por ende, de la filosofía de la religión que se practique; ambigüedad que no tiene por qué excluir, sin embargo, y de antemano, la posibilidad de acuerdos en la práctica.

#### 4.

Por importantes que éstos fueren, Javier Muguerza no ha desdeñado la discusión sobre los presupuestos teóricos de tales acuerdos prácticos y el acercamiento de nuestra argumentación a las cuestiones de la religión y del sentido nos permite recoger el cabo que antes dejamos suelto a propósito de la relación que en Kant pudiera establecerse entre las preguntas *¿qué debo hacer?* y *¿qué me es dado esperar?*, conectando de ese modo también con la creciente impronta kantiana que ha experimentado la obra de Javier Muguerza, al menos por lo que a los interrogantes que Kant suscitó se refiere. Como advertimos, para Muguerza, aquella relación —la relación entre la ética y la esperanza— resulta, cuando menos, problemática. Aunque en éste, como en tantos otros puntos, estamos con bien argumentadas interpretaciones alternativas, Muguerza prefiere entender la ética kantiana sin tener que hacer necesaria referencia a los postulados de la inmortalidad y de Dios. A diferencia del de la libertad —insuprimible, por constituir la *razón de ser* de la moralidad—, esos postulados están de sobra o, al menos, no son estrictamente necesarios para recoger lo más específico del

<sup>25</sup> MUGUERZA, J., “Teología filosófica y lenguaje religioso”, o. c., p. 271.

legado ético kantiano, es decir, la categoricidad del deber, que no requiere de ninguna teleología, de modo que “la ética kantiana seguiría siendo la que es tanto si hubiera algo como si no hubiera nada que esperar”<sup>26</sup>.

Resulta discutible que ésa sea, en todo caso, la posición kantiana, habiendo de diferenciar entre la interpretación que estimemos legítima de su ética y la propia posición de Javier Muguerza<sup>27</sup>. Y, aunque es esta última la que aquí ante todo nos interesa, quizá no esté de más dedicar un par de palabras a la primera. Kant, en efecto, no dejó de insistir en el papel de la esperanza en el conjunto de su pensamiento. Ya en su etapa precrítica, heredando al Rousseau de la *Carta sobre la Providencia*, que quería agregar “el peso de la esperanza al equilibrio de la razón”<sup>28</sup>, Kant manifestó en un hermoso texto:

La balanza de la razón no es enteramente imparcial y uno de sus brazos, el que lleva la inscripción *esperanza de futuro*, tiene un frágil mecanismo, gracias al cual razones, aun livianas, echadas en su platillo, tienen la virtud de levantar en el otro especulaciones de mayor peso. Ésta es la única inexactitud que ni quiero ni puedo corregir<sup>29</sup>.

También en sus *Lecciones de ética* de 1780 advertía que “seguir la idea de la moralidad sin albergar al mismo tiempo la esperanza de ser feliz es algo sencillamente imposible”<sup>30</sup>. Y en el “Canon” de la *Crítica de la razón pura* observó que, sin esperanza, “las excelentes ideas de la moralidad pueden ser objeto de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica”<sup>31</sup>, por no referirnos al “Apéndice” a la “Crítica del juicio teleológico” en la tercera *Crítica*. La escisión establecida por Muguerza es más fácil de realizar cuando se considera la libertad desde su perspectiva trascendental, como condición de posibilidad de la moral. Pero, como ha observado

<sup>26</sup> MUGUERZA, J., “Kant y el sueño de la razón”, en THIEBAUT, C. (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 9-36, cit. p. 28.

<sup>27</sup> Una exposición de conjunto de la filosofía kantiana la ha realizado en MUGUERZA, J., “Del Renacimiento a la Ilustración: Kant y la ética de la Modernidad”, en GÓMEZ, C. y MUGUERZA, J., *La aventura de la moralidad. (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, Alianza, 2007 (5ª reimp. 2013), pp. 80-128. Entre nosotros, el principal defensor de una visión diferente, para la que los postulados de esperanza no son meramente apendiculares, sino algo integrado en el conjunto de la filosofía kantiana, desde su etapa precrítica a la *Crítica del Juicio*, ha sido GÓMEZ CAFFARENA, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983. Un comentario, a la vez elogioso y crítico, de la postura de Caffarena se encuentra en “Las razones de Kant” (MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad*, o. c., pp. 591-610). Cf. asimismo GÓMEZ CAFFARENA, J., “La coherencia de la filosofía moral kantiana”, en MUGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 43-63. Sobre el tema, y entre muchos otros, cf. también CORTINA, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981, y RICOEUR, P., “La libertad según la esperanza”, en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. de A. Falcón, México, FCE, 2003, pp. 361-382.

<sup>28</sup> ROUSSEAU, J.-J., *Carta sobre la Providencia*, en VILLAR, A. (ed.), *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 183-208.

<sup>29</sup> KANT, I., *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*, trad. de P. Chacón, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 72.

<sup>30</sup> KANT, I., *Lecciones de ética*, trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán, Barcelona, Crítica, 1988, p. 123.

<sup>31</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, A813, B841.

entre otros Ricoeur, en la “Dialéctica” de la *Crítica de la razón práctica*, Kant se refiere de nuevo a la libertad, no ya como condición de posibilidad de la moral, sino como postulado de la razón práctica, y hemos de suponer que esa vuelta no es una simple reduplicación estéril, sino que Kant considera entonces la libertad “positivamente (como la causalidad de un ser en tanto que pertenece al mundo inteligible)”<sup>32</sup>. Es ese tipo de consideraciones el que torna más indisoluble el lazo entre acción moral y esperanza —se le otorgara, finalmente, a tal lazo la resolución kantiana u otra. El que, tras la *Crítica* de 1781 y la *Fundamentación* de 1785, el tema reaparezca en las dos últimas *Críticas*, creo que es índice de que Kant trata de conjugar la formalidad y categoricidad del deber con el postulado de esperanza.

Mas, dejando a los kantólogos dirimir el que los postulados de esperanza sean apendiculares o no, lo que a nosotros nos interesa señalar es que, gocen de uno u otro carácter, Muguerza no se ha desentendido de ellos, como Kant, desde luego, tampoco lo hizo. Lo que Kant no quería abandonar —por acabar de perfilar con un trazo su posición— era la *Hoffnung der Zukunft*, la esperanza de futuro, resistiéndose a pensar que el saldo de nuestro secular esfuerzo moral fuera una historia en la que, a menudo, el verdugo triunfa sobre su víctima inocente; encontraba más absurda la frustración de la exigencia de incondicionalidad y absoluto de la moralidad humana —que es una tarea racional, por ser un mandato de la razón— que todos los absurdos y frustraciones que tal exigencia hubiera de arrostrar. Y ello no como simple compensación al horror del mundo —según tantas veces se quiere leer—, sino basándose en la asimismo innegable moralidad humana, como preservación y plenificación de la bondad también presente entre los hombres. Pues si bien no se hacía fáciles ilusiones, e incluso consideraba inextirpable “el mal radical en la naturaleza humana”, según reza el primer capítulo de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, estimaba que esa *propensión* al mal era, con todo, menos firme que la *disposición* hacia el bien. Kant veía ahí la posibilidad de lo que él llamaba una “fe racional” y una razonable confianza en la Providencia<sup>33</sup>.

Tras el eclipse de Dios acaecido en nuestro mundo, esa fe y esa esperanza no se han desechado, sino que han tratado de secularizarse. Se podría pensar que la influencia kantiana y la declarada simpatía de Muguerza por el ímpetu ético que recorre la obra del marxista Ernst Bloch habrían de conjugarse en alguna forma de esperanza secularizada, tal como Bloch mismo lo intentó, al tratar de heredar las promesas de

<sup>32</sup> KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, ed. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2000, A238.

<sup>33</sup> La ambivalencia en el uso de “racional” y “razonable” es deliberada. Tales términos, en el contexto de la religión kantiana, difieren del sentido que les otorga Rawls, por ejemplo, en su *Teoría de la Justicia*. Caffarena ha propuesto traducir la expresión “fe racional” por “fe razonable”, como algo que no está estrictamente demostrado por la razón, pero tampoco va contra ella ni la conculca. Y ha sido precisamente Rawls quien ha advertido sobre el doble sentido que el término *Vernunft* tenía en el alemán del siglo XVIII, tal como recuerda el propio Muguerza en su artículo “Razonabilidad”: “Hasta la introducción relativamente tardía del vocablo *Rationalität* en la literatura filosófica especializada, según lo registráramos en el caso de Weber, la filosofía clásica alemana se servía únicamente del vocablo *Vernunft* (y sus derivados, como *Vernünftigkeit*) que —de acuerdo con las aclaraciones de Rawls en sus *Lectures on the History of Moral Philosophy*— admitiría de manera indistinta su traducción por ‘racionalidad’ o por ‘razonabilidad’ a tenor de las exigencias del contexto” (MUGUERZA, J., “Razonabilidad”, en CEREZO, P. (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 113-145, cit. p. 121).

la religión, sin suscribir, no obstante, la creencia en la Trascendencia, sino pasando a hablar de un “trascender sin Trascendencia” que ofreciera sentido al esfuerzo humano hacia lo mejor<sup>34</sup>. Pero no es por ahí por donde Javier Muguerza iba a inclinarse. En el capítulo XXI de su obra *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ampliamente comentado por Javier Muguerza y cuyo significativo título es “Deber, ser y contenido alcanzable”, Bloch lleva a cabo una discusión entre Kant y Hegel, en la que, sin dejar de otorgar razones al primero (pues “donde falta el deber ser se paraliza el ímpetu”), acaba orientándose hacia el segundo, es decir, hacia Hegel, pues la moral kantiana del esfuerzo sin fin se le antoja como aquel trozo de protestantismo de la moral infinita hostil a la llegada, según el cual, y exageradamente, el verdadero Paraíso del hombre cristiano sería el infierno, pues en ningún sitio mejor que en él tendrían cabida el anhelo infinito y la infinita lejanía de la salvación. Para Hegel, en cambio, tiene que ser posible trazar una raya final. Todo lo demás “se sumerge y ahoga en la infinitud mala. Hegel preconiza, en vez de esa infinitud, una orilla alcanzable, y quien no aspire a ser un Tántalo le dará la razón”, pues “allí donde la intención carece de meta y la esperanza no puede echar el ancla, no tiene sentido abrigar intenciones morales y carece de base el concebir esperanzas humanas”. Esas intenciones se refieren a aquel estado de cosas —concluye Bloch— “en que la nostalgia, la aspiración, el deber ser, la esperanza, no desaparecen, pero ya divisan tierra”<sup>35</sup>.

Refractario a todo tipo de reabsorción —hegeliana o marxista— del deber ser en el ser, para Muguerza, en cambio, la por Hegel denostada como *mala infinitud*, sería la única tolerable desde un punto de vista ético. En el diálogo que mantuve con él en 1991, expresé sintéticamente su posición y creo que merece la pena recordarla ahora: la crisis del marxismo y la caída de los regímenes del llamado “socialismo real”, entonces tan reciente, no habrían de suponer “el fin de la historia”, según se había apresurado a proclamar F. Fukuyama. Lo que sí parecía resquebrajarse era

Aquella filosofía *escatológica* de la historia, propia de un cierto marxismo de cuño hegeliano que proclamaba que la historia tenía un ‘fin’, en el doble sentido de una meta y un acabamiento. El tema del *fin de la historia* es, en efecto, un tema hegeliano que puede ser hecho suyo tanto por los ‘hegelianos de derechas’ (el caso, en nuestros días, de Francis Fukuyama) cuanto por los ‘hegelianos de izquierdas’, como fue en su día el caso del gran filósofo marxista de la utopía Ernst Bloch. Para los hegelianos de derechas —en cuyo censo se incluiría el propio Hegel—, el ‘fin de la historia’ ha representado siempre la consagración del presente *status quo*. Los ‘hegelianos de izquierda’ y, señaladamente, los marxistas hegelianos —incluido en ocasiones el propio Marx y, desde luego, filósofos como Bloch— no hablaban tanto del ‘fin de la historia’ cuanto de su verdadero ‘comienzo’, tras la cancelación revolucionaria de la ‘prehistoria’. Pero, aunque referida al *futuro* más bien que al *presente*,

<sup>34</sup> Un comentario al texto “¿Puede resultar fallida la esperanza?” de E. Bloch, lo realicé en GÓMEZ, C., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, o. c., pp. 42-46 y pp. 165-173. Cf. asimismo GÓMEZ, C., “Ética y utopía”, en GÓMEZ, C., y MUGUERZA, J., *La aventura de la moralidad*, o. c., cap. 14, y “Reconsideración de Ernst Bloch: la polémica con el psicoanálisis”, en RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. y ROLDÁN, C. (eds.), *Mundos posibles. El magisterio de Antonio Pérez Quintana*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013, pp. 195-216.

<sup>35</sup> BLOCH, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, trad. de W. Rocés, J. M. Ripalda, J. Hirata y J. Pérez del Corral, México, FCE, 1982, pp. 415-417.

la idea era la misma: el tiempo histórico (o prehistórico) constituía un ‘horizonte de futuro’ que habría de culminar con la revolución; y ésta, que constituía una novedad histórica —la novedad histórica por excelencia (lo que Bloch llamaría un *novum*)—, representaría al mismo tiempo la plenitud de un ‘último término’. Para esa ‘filosofía escatológica de la historia’, que era el marxismo de que hablamos, la historia vendría a ser una película que ha de acabar bien. Pero, ¿quién puede *garantizar* tal cosa? Y, por lo pronto, ¿cuándo acabaría la película? [...]. Eso *no* significa olvidarnos de la filosofía de la historia *sin más* [...]. Yo apostaría por una concepción filosófica de la historia para la que ésta no tuviese que tener un último término, lo que equivale a reivindicar eso que Hegel denostaba como la *mala infinitud* (o infinitud sin fin) pero que, sin embargo, resulta ser la única tolerable desde un punto de vista ético. Por ejemplo, la lucha por lo que demos en considerar un mundo mejor no tendrá presumiblemente *fin*, puesto que siempre nos será dado imaginar un mundo mejor que el que nos haya tocado vivir<sup>36</sup>.

Es decir, Javier Muguerza rechaza la filosofía de la historia de Bloch por considerarla decantada expresión de lo que Kolakowski denominó el “mito de la autoidentidad humana”. Y sin tener por qué suscribir los injustos reproches que Kolakowski dirige a Bloch en *Las principales corrientes del marxismo*, Muguerza concuerda no obstante con él, al recelar de todos aquellos intentos que quisieran clausurar la historia con el candado de la identidad<sup>37</sup>. Pues, aunque el propio Bloch era consciente de los riesgos que subsistirían en la mejor de las sociedades imaginables, de llegar alguna vez a ella; aunque su confianza no quería ser simple seguridad; aunque él sabía “que ‘el optimismo militante avanza con crespones negros’, el caso, al parecer, es que se avanza, con luto o sin él”<sup>38</sup>.

Ese recelo se extiende también a la propuesta de Karl-Otto Apel. Aunque Apel insiste en que la recepción de la utopía en el campo de la ética comunicativa recoge ante todo la intención utópica, desentendiéndose en cambio de la utopía como cuadro acabado del universo, Muguerza estima que habría motivos para preguntarse si, a la larga, *in the long run*, no se introduce subrepticamente el punto de vista de Bloch<sup>39</sup>.

De lo que se trata, entonces, no es de negar simplemente la utopía, sino de proponer un modelo diferente, que la caracterizaría más por la actividad que por el resultado, más por ser energía e intención que acabamiento; esto es, más por reactivar continuamente en la historia la diferencia entre el ser y el deber ser que por esperar

<sup>36</sup> GÓMEZ, C., “La ética de nunca acabar. Entrevista a Javier Muguerza”, en *Disenso*, n. 2 (1993), pp. 10-12. La entrevista fue asimismo reproducida en *Casa del Tiempo*, vol. XI, Época II, n. 12 (1992), Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 45-60.

<sup>37</sup> MUGUERZA, J., “Razón, utopía y disutopía”, en *Desde la perplejidad*, o. c. KOLAKOWSKI, L., *El mito de la autoidentidad humana*, trad. de J. Álvarez, Valencia, Teorema, 1976; *Las principales corrientes del marxismo*, trad. de J. Vigil, Madrid, Alianza, t. III, 1983.

<sup>38</sup> MUGUERZA, J., “Kant y el sueño de la razón”, o. c., p. 33.

<sup>39</sup> APEL, K. O., “¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?”, en *Estudios éticos*, trad. de C. de Santiago, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 175-219. MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad*, o. c., caps. 4 y 8; “En torno a la vigencia del pensamiento utópico”, en RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. y AUSIN, T., (eds.), *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*, Madrid, Plaza y Valdés, 2006, pp. 337-353; “Racionalidad, fundamentación y aplicación de la ética”, en GÓMEZ, C. y MUGUERZA, J., *La aventura de la moralidad*, o. c., cap. 9. Sobre Apel cf. asimismo CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*, Salamanca, Sígueme, 1985.

un estado de cosas en el que tal oposición pudiera quedar apaciguada. Es lo que Javier Muguerza ha denominado —siguiendo una tipología del gran teólogo protestante Paul Tillich, pero secularizándola— utopía vertical, que insiste en el impulso ético, frente a la utopía horizontal, que, sin menoscabo de aquél, se abre a un horizonte de cumplimiento.

Muguerza se encuentra, así, más próximo a la añoranza y al anhelo de Horkheimer que a la esperanza de Bloch, tal como lo puso de manifiesto en el capítulo 9 de su obra *Desde la perplejidad*, titulado, con resonancia spinoziana, “Un colofón teológico-político”. La apertura a la Trascendencia no trata tanto de heredar secularmente sus promesas cuanto de mantener en vilo la pregunta por la justicia y la razón de las víctimas, impidiendo al pensamiento trivializarse en la ratificación del *statu quo*, que es por lo que Horkheimer se resistía a abandonar todo pensamiento teológico, en cuanto éste expresa la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no sea la última palabra. Y aunque, a la vista del mal, a Horkheimer se le hacía imposible creer en la existencia de Dios, tampoco quería alimentar el señuelo de un sustituto inmanente y por eso prefería postular un momento de radical alteridad que impidiera al pensamiento embotarse en lo dado. Pregunta por la Trascendencia trocada para él en nostalgia, “nostalgia por lo totalmente Otro”, sin la que la política degenera en mero asunto de negocios, por refinado que éste sea<sup>40</sup>.

Y es esa tensión, por la que no quiere dejar de plantear la cuestión de la esperanza, por más que desconfíe de cualquier visión, trascendente o intramundana, que aspire a colmarla, la que llevaba a Muguerza a insistir en que, sea lo que fuere lo que podamos esperar, la ética se aferra a un obstinado *eppur si deve*. Volvámonos, pues, hacia las razones que pueden apuntalar la ética, a fin de calibrar los argumentos, ya que no de una razón esperanzada, de la esperanza en la razón.

## 5.

Por seguir sólo uno de los hilos presentes en *Desde la perplejidad* y otros trabajos ulteriores, nos referiremos a la tensión entre universalidad y autonomía en los principios morales, heredada de los planteamientos kantianos por la reflexión filosófica posterior. La cuestión se ha hecho más virulenta en nuestra época al resquebrajarse el monoteísmo valorativo, así como las bases teóricas de una filosofía trascendental que pretendiera asegurar la concordancia de individuos y culturas diferentes, aunque cada vez más interconectados, de modo que, pese a los esfuerzos uniformizadores, las diferencias tienen ocasión de mostrar agudamente sus aristas. Y ha sido al intento de resolver esos problemas teóricos y sociales insoslayables, al que han dedicado su esfuerzo las éticas discursivas. Muguerza quiere recoger buena parte de sus planteamientos y el ímpetu emancipatorio que en ellas anima, sin verse obligado por ello a compartir todos los puntos de vista de Apel o de Habermas. Por limitarnos ahora a éste, su intento básico, desde un punto de vista ético, ha sido sintetizado por Thomas McCarthy, al decir que Habermas trata de trasponer dialógicamente el imperativo ca-

<sup>40</sup> HORKHEIMER, M., “La nostalgia por lo totalmente Otro”, en *Anhelo de justicia, teoría crítica, religión*, trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2000.

teórico kantiano, de modo que, “más que atribuir como válida a todos los demás cualquier máxima que yo pueda querer que se convierta en una ley universal, tengo que someter mi máxima a todos los otros con el fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad”<sup>41</sup>. Pero Muguerza rechaza los ribetes cognoscitivistas de la ética habermasiana y el supuesto de que la discusión acerca de la corrección de las normas que hayan de regirnos tenga necesariamente que desembocar en un consenso entre todos los afectados. Pues la inevitable presuposición —que toda argumentación encierra— de poder llegar a entender al otro no implica que hayamos de llegar a un entendimiento con él, pudiendo el diálogo desembocar asimismo en un pacto o compromiso, que canalizaría la violencia sin reducir puntos de vista irrecusablemente plurales.

De acuerdo con ello, más que en la primera de las formulaciones del imperativo categórico kantiano —la que se podría denominar imperativo de la universalizabilidad, que es la que han tratado ante todo de trasponer dialógicamente las éticas discursivas—, Javier Muguerza ha puesto el énfasis en la segunda de esas formulaciones. Aquella que, aun siendo menos formal que la primera, puesto que ofrece un cierto contenido (el de los hombres como fines en sí), todavía no nos dice, sin embargo, cómo hemos de obrar, sino más bien tan sólo cómo no hemos de obrar, a saber, tratando al otro como un simple medio para nuestros intereses en el olvido de que todo ser humano es al mismo tiempo un fin en sí. Formulación a la que Muguerza propone denominar *imperativo de la disidencia*, porque, sin necesidad de rechazar la transcripción política de esa prescripción ética, esto es, la regla de las mayorías como procedimiento de decisión política, impediría que cualquier mayoría, por abrumadora que fuere, pudiera alzarse por encima de la conciencia de cada cual. Ese imperativo no legitima, pues, a un individuo —golpista o terrorista— para imponer sus propios puntos de vista a una colectividad, pero sí para desobedecer cualquier acuerdo o decisión colectiva que vaya en contra de sus principios, los cuales no pueden ser sometidos a referéndum<sup>42</sup>.

Con una visión más positiva de la libertad negativa y más negativa de la libertad positiva que la que Habermas mantiene, la crítica de Muguerza insiste en que, si bien de acuerdo con el giro lingüístico de la filosofía, el trayecto de la ética contemporánea podría dejarse definir como el que va de la conciencia al discurso, quizá tal viaje sea un viaje de ida y vuelta, pues, por múltiplemente condicionada que se encuentre, la

<sup>41</sup> MCCARTHY, TH., *La teoría crítica de J. Habermas*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1987. Esa versión de su ética ha sido aceptada por el propio Habermas: HABERMAS, J., “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. G. Cotarelo, Barcelona, Península, pp. 57-134, especialmente p. 88. La discusión más amplia de Muguerza con Habermas en MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad*, o. c., cap. 7, pp. 256-376; sin embargo, como veremos, esa discusión y esa distancia se acentúan con posterioridad.

<sup>42</sup> MUGUERZA, J., “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia. (Una intrusión en un debate)”, en *Sistema*, n. 70 (1986), pp. 27-40. (Se encuentra recogido GÓMEZ, C., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, o. c., pp. 283-307). Cf. asimismo “El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal. (Una reflexión ético-jurídica sobre la ley y la conciencia)”, en *Doxa*, n. 15-16 (1994), pp. 535-559. El tema de la obediencia al Derecho generó en nuestro panorama filosófico una amplia polémica. Me ocupé del mismo en GÓMEZ, C., “Disidencia ética y desobediencia civil”, en *Éndoxa*, n. 10 (1998), pp. 387-409.

conciencia es instancia irreductible de la ética. Las decisiones de la vida moral, por solidarias que fueren, han de ser tomadas por cada cual desde el fuero insobornable de su conciencia individual<sup>43</sup>. Así, además de *la condición humana* o “humanidad” —en cuanto categoría moral— como límite superior, la ética encontraría su límite inferior en los *individuos*, únicos protagonistas de la moral.

*Individualismo ético* —no ontológico ni metodológico— que posibilitaría una fundamentación disensual de los derechos humanos, como la que Muguerza ha tratado de mantener en *La alternativa del disenso* y otros trabajos<sup>44</sup>, según la cual, un individuo no ha de esperar a un posible consenso, ni siquiera a un acuerdo constitucional (al estilo del resaltado por Rawls en *El liberalismo político*) para afirmar su derecho a ser sujeto de derechos, “sino que ha de ser él mismo quien se lo tome al afirmarse como hombre [...]. ¿Y cómo sería posible negar la condición humana a quien afirma que la posee, aun cuando de momento no le sea jurídicamente reconocida?”<sup>45</sup>.

La discusión de algunos aspectos relacionados con la disidencia ética, a la que más arriba nos referíamos, puede mostrar bien ciertas diferencias con Rawls o Habermas. Para Rawls<sup>46</sup>, la desobediencia civil legítima es un dispositivo que tiende a hacer al régimen constitucional más firmemente justo, por lo que la mejor forma de entenderla en una sociedad democrática “es como una apelación a los principios de justicia, a las condiciones fundamentales de la cooperación social voluntaria entre hombres libres, las cuales a los ojos de la comunidad en su conjunto se expresan en la constitución y guían su interpretación”<sup>47</sup>. Y por eso insistía en que, aunque el desobediente civil puede estar inspirado por principios religiosos o morales de muy diverso tipo, es mejor que apele a ese sentido de los principios constitucionales<sup>48</sup>. Sin dejar de aceptar lo anterior, Muguerza prefiere acentuar, no obstante, el hecho de que los textos legales, constitución incluida, son hechura humana, fenómenos históricos, históricamente revisables: los acuerdos que un día pueden alcanzarse, tal vez, al cabo de un cierto tiempo, ya no se den, y, por tanto, tampoco los principios constitucionales han de considerarse inamovibles. El disidente no habría de verse obligado, pues, a apelar necesariamente a esos principios, sino que puede hacerlo también a otros que crea, en

<sup>43</sup> MUGUERZA, J., “De la conciencia al discurso: ¿Un viaje de ida y vuelta?”, en GIMBERNAT, J. A. (ed.), *La filosofía moral y política de J. Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pp. 63-110; cf. asimismo: “Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?): La lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo”, en *Daimon*, n. 33 (2004), pp. 135-155. Sobre el tema de la conciencia, cf.: GÓMEZ, C., “Conciencia moral”, en CORTINA, A., (ed.), *Diez palabras clave en Ética*, Estella, EVD, 1994, pp. 17-70, y “Una reivindicación de la conciencia (De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral)”, en *Isegoría*, n. 36 (2007), pp. 167-196.

<sup>44</sup> MUGUERZA, J., “La alternativa del disenso”, en PECES-BARBA, G. (ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, pp. 19-56. (Se encuentra recogido en Peterson, G. B. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. X, 1987, Cambridge).

<sup>45</sup> MUGUERZA, J., “La alternativa del disenso”, o. c., p. 50.

<sup>46</sup> Sobre Rawls, cf. MUGUERZA, J., “Entre el liberalismo y el libertarismo. (Reflexiones desde la ética)”, en *Desde la perplejidad*, o. c., cap. V. Más recientemente en “Ética pública, derechos humanos y cosmopolitismo”, en GÓMEZ, C. y MUGUERZA, J., (eds.), *La aventura de la moralidad*, o. c., pp. 510-549.

<sup>47</sup> RAWLS, J., “La justificación de la desobediencia civil”, en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, trad. de M. A. Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 90-101, cit. 95-96.

<sup>48</sup> RAWLS, J., *El liberalismo político*, trad. de A. Domènech, Barcelona, Crítica, 1996, especialmente pp. 282 y ss.

conciencia, merecen ser escuchados. Qué duda cabe que la apelación a esas concepciones hace más difícil el “solapamiento” entre las visiones particulares del Bien, de grupos o individuos, para lograr normas universales de justicia que han de regirnos a todos. Pero también pudiera suceder que lo que en un determinado momento se consideran visiones particularistas a excluir de las normas públicas, acaben expresando un potencial universal mayor que el de esas normas que pretendían excluirlas. Por eso, Muguerza, inspirándose en von Ihering, insiste en la lucha por los derechos, que, en rigor, y hasta que no hayan logrado positivación jurídica, no son sino exigencias morales: “Lejos de fiarlo todo a las instituciones —incluidas las instituciones de la democracia liberal—, los individuos y los grupos de individuos han tenido que enfrentarse a ellas en demasiadas ocasiones, haciendo suyo ese ideal que Rudolf von Ihering llamó expresivamente *La lucha por el Derecho*”<sup>49</sup>. Lucha que se ha materializado en las denominadas generaciones de derechos humanos, y ante todo en los derechos *liberales* y los derechos *sociales*, no siempre fácilmente armonizables, pero que en la propuesta libertaria de J. Muguerza podrían equilibrarse, al entender “el libertarismo como ‘una crítica *socialista* del liberalismo’ y ‘una crítica *liberal* del socialismo’”<sup>50</sup>. Lucha, en fin, en la que quizá el disidente no logre ser escuchado y haya de sufrir, además del castigo previsto por la ley, la incomprensión de sus conciudadanos y quién sabe si la de una indefinida posteridad, cuyas razones él ya no podrá oír. Razones que, a veces, le podrían haber hecho cambiar de opinión, ya que no está excluido que el disidente se equivoque. Como Habermas expresó en su día, “los locos de hoy no siempre son los héroes de mañana”<sup>51</sup>. Mas tampoco habría que olvidar que, en muchas ocasiones, el mañana ha sabido recoger las pretensiones “locas”, excluidas hoy por los sensatos de turno.

El individualismo ético permitiría así también corregir los excesos comunitaristas de los que piensan que estamos últimamente referidos al medio social o étnico que nos haya tocado en suerte vivir, por cuanto, sin olvidar los peligros de abstracción del proclamado universalismo ético, la atención o el enraizamiento en el contexto no tiene por qué atarnos a él. De ahí, en fin, que en la tensión entre universalidad y autonomía, de la que comenzamos hablando, sea *la autonomía la que alcanza el primado*, mientras que la universalidad, más que un punto de partida, que idealiza nuestra realidad, sería la realización, si es que alguna vez se realiza, de un ideal<sup>52</sup>. Un ideal a conseguir a través de diversas mediaciones o peldaños, tal como el propio Muguerza lo defendía en “Los peldaños del cosmopolitismo” y, más tarde, en *El puesto del hombre en la*

<sup>49</sup> MUGUERZA, J., “Razonabilidad”, cit., p. 135; cf. también: “La lucha por los derechos. (Un ensayo de relectura libertaria de un viejo texto liberal)”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 15 (2002), pp. 43-60.

<sup>50</sup> MUGUERZA, J., “Ética pública derechos humanos y cosmopolitismo”, en GÓMEZ, C. y MUGUERZA, J. (eds.), *La aventura de la moralidad*, o. c., p. 521.

<sup>51</sup> HABERMAS, J., “La desobediencia civil”, en *Leviatán*, n. 14 (1983), pp. 99-111, cit. p. 105.

<sup>52</sup> MUGUERZA, J., “Primado de la autonomía. (¿Quiénes trazan las lindes del “coto vedado”?)”, en RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., MUGUERZA, J. y VALDECANTOS, A. (eds.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 133-154. (Recogido, junto a “La alternativa del disenso”, en MUGUERZA, J., *Ética, disenso y derechos humanos*, Madrid, Argés, 1998).

*cosmópolis*<sup>53</sup>. Un cosmopolitismo que, con terminología tomada de Miguel Giusti<sup>54</sup>, no puede carecer ni de alas ni de raíces, pues si

No hay un cosmopolitismo sin ‘ala’ (las alas que nos permiten sobrevolar los particularismos e instalarnos en una dimensión universal), tampoco hay un cosmopolitismo sin ‘raíces’ (las raíces que nos permitan dar arraigo en el aquí y el ahora de una comunidad, y por lo pronto una comunidad nacional, a la individualidad que somos y que nos constituye). [...] De modo que ser cosmopolita es saber levantar el vuelo, pero sin renunciar a las raíces. Y es estar enraizado, pero sin dejarnos por ello recortar las alas. Que es la única manera en que los seres humanos, y no tan sólo sus derechos, podrán llegar a ser verdaderamente humanos, esto es, tales que nada humano les sea ajeno<sup>55</sup>.

## 6.

Mas, por interesante que la propuesta sea, como yo creo que lo es, hemos de preguntarnos por el fundamento que puede encontrar el imperativo de la disidencia, sobre el que reposa la argumentación. De los tres campos señalados por Habermas como decisivos para la ética —los de *delimitación, fundamentación y aplicación*— no me cabe duda de que el de la fundamentación ha sido y sigue siendo el de más honda preocupación para Javier Muguerza, aunque dista mucho, no ya de exhibirlo, sino incluso de mostrarlo así. Quizá ello se deba a que la intensidad de la preocupación no corre paralela con la fecundidad del resultado, pues en tal problemática, según el propio Muguerza, no podemos ir muy lejos. Como en alguna ocasión ha reconocido, no sin un cierto desaliento:

En Ética, qué le vamos a hacer, no es fácil prescindir de las cuestiones fundamentales, aunque —dado que todavía es más difícil responderlas que pasarlas por alto— tal vez sea aconsejable no insistir demasiado en ellas. En cualquier caso, no tengo inconveniente en responder que el único fundamento que encuentro para respetar tales límites, representados por la condición humana y la conciencia individual, es la afirmación kantiana de que ‘el hombre existe como un fin en sí mismo y no tan sólo como un medio’. Pero reconozco también, muy a mi pesar, que semejante fundamentación no va en rigor muy lejos. Cuando Kant afirmaba tal cosa, se hallaba sin duda convencido de estar expresando un aserto racionalmente indubitable y no sencillamente abandonándose a lo que hoy se tendría por la expresión de un prejuicio ilustrado o una *fable convenue* del Siglo de las Luces. O, como alguna vez también se ha dicho, ‘una superstición humanitaria’. Mas, por lo que a mí hace, no veo manera de prescindir de esa superstición —que habría que elevar a principio ético— si deseamos seguir tomándonos a la Ética en serio<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> MUGUERZA, J., “Los peldaños del cosmopolitismo”, en RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., MUGUERZA, J., y ROLDÁN, C. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 347-374; *El puesto del hombre en la cosmópolis*, Madrid, UNED, 2000.

<sup>54</sup> GIUSTI, M., *Alas y raíces. (Ensayos sobre ética y modernidad)*, Lima, Universidad Católica del Perú, 1999.

<sup>55</sup> MUGUERZA, J., “Ética pública, derechos humanos y cosmopolitismo”, en GÓMEZ, C. y MUGUERZA, J., (eds.), *La aventura de la moralidad*, o. c., pp. 541-542.

<sup>56</sup> MUGUERZA, J., “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia”, en GÓMEZ, C., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, o. c., pp. 283-307, cit. pp. 299-300.

Alguna vez he indicado<sup>57</sup> la proximidad de esta posición a la mantenida por Kolakowski en su libro *Si Dios no existe...* o, al menos, a ciertos tramos de la argumentación ahí sostenida. Al tratar de revalidar la célebre sentencia de Dostoievski “si Dios no existe, todo está permitido”, Kolakowski sostiene que las creencias morales, al no ser contrastables ni refutables de la misma manera que las creencias empíricas, también se adquieren de distinta manera: “No asentimos a esas creencias morales admitiendo: ‘eso es verdad’, sino sintiéndonos culpables si dejamos de acatarlas”<sup>58</sup>. Ahora bien, la culpa es la ansiedad que sigue a la transgresión, no de una ley, sino de un tabú, y el tabú reside en el reino de lo sagrado. Y aunque nuestra cultura se esfuerza por ser una cultura sin tabúes, ese empeño es tan absurdo como hablar de un “círculo cuadrado”.

Comentando el libro de Kolakowski, Muguerza, pese a reconocer en él una visión a un tiempo serena y sombría de los destinos de la humanidad, encuentra el principal escollo en que el fantasma de heteronomía “se cierne sobre la inextricable ligazón que Kolakowski pretende establecer entre moralidad y religión”<sup>59</sup>. No obstante, y aunque la visión del mundo de Muguerza se encuentra, según nos dice, “más o menos vagamente emparentada con la cosmovisión científico-técnica imperante en nuestros días”, para él, “la adhesión simultánea a los presupuestos teóricos de una cosmovisión teocéntrica y al principio de autonomía moral del antropocentrismo ético no sería de necesidad lógicamente contradictoria”<sup>60</sup>. Sea de ello lo que fuere, el caso es que las “frecuentes vacilaciones” de las que nos hablaba en el prólogo de *La razón sin esperanza* parecen haberse despejado en algunos puntos al menos. Si entonces no descartó la posibilidad de tender puentes entre el “es” y el “debe”, enfrentándose a la “dogmática postulación” que la filosofía analítica había heredado del positivismo respecto al “insalvable abismo entre hechos y valores”, ahora parece hallarse convencido de la imposibilidad de tal hazaña. Pero ello no le ha encaminado hacia ningún género de positivismo, que relega las valoraciones morales a un ámbito simplemente irracional, aun cuando las razones que cree encontrar para sustentarlas sean tan débiles como para calificarlas de “fábulas, prejuicios y supersticiones”, por humanitarias que fueren. Lo cual, desde luego, y aun dentro de una orientación de conjunto diferente, no deja de encontrarse emparentado con los tabúes de los que hablaba Kolakowski.

Antes que él, fue Freud, sin embargo, en el pensamiento contemporáneo, el que aproximó decididamente tabúes y normas morales, hasta el punto de afirmar que “el tabú constituye, probablemente, la forma más primitiva de conciencia moral”<sup>61</sup>. Pero si Muguerza se aparta del lazo anudado por Kolakowski entre moralidad y religión,

<sup>57</sup> GÓMEZ, C., “Ética y religión”, en GÓMEZ, C., y MUGUERZA, J. (eds.), *La aventura de la moralidad*, o. c., pp. 278-329, cit. pp. 293 y ss.

<sup>58</sup> KOLAKOWSKI, L., *Si Dios no existe...*, trad. de M. Sansigre, Madrid, Tecnos, 1985, p. 193. Para Kolakowski eso no quiere decir que no pueda haber, mejor o peor fundada, una ética secular. Realicé una presentación de los diversos campos de interés de Kolakowski en GÓMEZ, C., “L. Kolakowski: La importancia de seguir pensando lo irresoluble”, en *Isegoría*, n. 41 (2009), pp. 311-321.

<sup>59</sup> MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad*, o. c., p. 450.

<sup>60</sup> *Ib.*, pp. 550-551.

<sup>61</sup> FREUD, S., *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, trad. de L. López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 3ª ed., vol. II, p. 791. Me ocupé de la crítica psicoanalítica de la ética en GÓMEZ, C., *Freud, crítico de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1998. Más recientemente, y dentro de un examen de conjunto

su simpatía no suele ser mayor para con los planteamientos psicoanalíticos. Adonde se endereza, en fin, toda esa discusión, es a subrayar el irreductible componente de decisión que la vida moral comporta. Ni simple elección arbitraria, ni resultado de un razonamiento últimamente fundamentador, Muguerza no quiere hacer depender esa vida moral de demostraciones inapelables ni de consensos últimos, pues tanto las unas como los otros privarían al sujeto moral del riesgo que sus decisiones morales —las cuales, desde luego, deben ir acompañadas de buenas razones, por más que no sean razones concluyentes— comportan. Tal como Wellmer sostuvo en *Ética y diálogo*.

el destino de la moral y de la razón no está inexorablemente ligado al absolutismo de los acuerdos definitivos o de las fundamentaciones últimas [...]. Lo cual no significa que vayamos a alejarnos de la razón, sino que haremos que ésta se despoje de una falsa concepción de sí misma<sup>62</sup>.

Y, sea lo que fuere del propio Wellmer, el caso es que la ética de Javier Muguerza retoma así un tinte existencialista —más próximo, desde luego, al *pathos* de Kierkegaard o de Sartre que al de Heidegger— por el que se destaca el valor que la elección comporta en la constitución del sujeto moral, aun cuando, al tiempo, no se deja de reconocer que la perplejidad puede acarrear una irresolución, de la que quizá sólo quepa salir de manera un tanto inconsecuente<sup>63</sup>.

## 7.

Si, tras nuestro recorrido por algunas de las posiciones éticas de Javier Muguerza, echamos la vista atrás, procurando distinguir determinados perfiles en el camino que va desde la crítica de la razón sin esperanza a la proclamada esperanza en la razón, el trayecto podría quizá dejarse definir como el que va *de la analítica al existencialismo pasando por Frankfurt* —por ver si se encontraba allí la razón perdida—<sup>64</sup>. Un existencialismo tal vez presente, como actitud de fondo, desde el inicio —recuérdense sus querencias unamunianas— y, en cualquier caso, mediado por el giro lingüístico y una fuerte atención a las ciencias sociales y a las cuestiones políticas y jurídicas<sup>65</sup>. Si a ello se agrega que, en los preparativos del viaje, las alforjas se llenaron de una buena dosis de filosofía de la ciencia y una sólida formación en lógica (a su tesis doctoral sobre Frege y su libro sobre las revoluciones científicas, ya citados, pueden agregarse diversas traducciones, como la del estudio del matrimonio Kneale sobre *El desarrollo de*

de la obra de Freud, en GÓMEZ, C., *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Madrid, Biblioteca Nueva-Asociación Psicoanalítica Internacional, 2002 (2ª ed. 2009).

<sup>62</sup> WELLMER, A., *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, trad. de F. Morales, prólogo de M. P. Lara, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 39-41.

<sup>63</sup> MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad*, o. c., p. 662.

<sup>64</sup> MUGUERZA, J., “¿Se encuentra en Frankfurt la razón perdida?”, en *Desde la perplejidad*, o. c., pp. 628 y ss.

<sup>65</sup> Resulta curioso, sin embargo, que de las tres grandes corrientes iniciales de la filosofía del siglo XX (la analítica, el marxismo y el existencialismo), Javier Muguerza haya considerado más las dos primeras que la última, la cual sin embargo le otorga, a mi modo de ver, su talante de fondo. Quizá se deba a que “de lo más íntimo no se habla”.

la *lógica* o los ensayos de Russell sobre lógica y conocimiento<sup>66</sup>), además de un buen puñado de inquietudes políticas y preocupaciones patrias —por disidente que ese patriotismo fuere—, no es de extrañar lo complejo que el viaje había de resultar. Un viaje lleno de peripecias, ramales que se entrecruzan, apeaderos ocasionales, visitas esporádicas o estancias más prolongadas, caminos rehechos y otros sólo apuntados, que envuelven la línea principal dentro de una tupida red.

Otros podrán detectar en el itinerario aquí esbozado distintos pliegues en un paisaje, del que yo he querido subrayar sólo unos rasgos, entre los que creo merece destacarse la fragilidad de esa esperanza de la que se habla, tanto al menos como la de la razón en que se espera<sup>67</sup>. Pero de ello quizá no haya que culpar a Javier Muguerza, que, en ningún caso, querría transmutar dicha esperanza en ese sucedáneo racionalista, cuya seguridad sólo se ofrece al engañoso costo de magnificar el poder de una razón tan irrenunciable como limitada y quebradiza. Pese a todo, en la apreciación de Fernando Vallespín, “resulta curioso que una indagación sobre los límites y la fragilidad de la razón acabe provocando en el lector tan intensa terapia de optimismo ilustrado”<sup>68</sup>. Quizá ello se deba a que en Javier Muguerza las perplejidades coexisten, según él mismo reconoce, con obstinadas convicciones, que le hacen argumentar, como en alguna ocasión ha observado Elías Díaz, *desde la más firme perplejidad*. Precisamente así, “perplejidades y obstinaciones”, se titula el último capítulo de su obra de 1990, pero ya en el prólogo a la 2ª ed. de *La razón sin esperanza* reconocía que, aunque “las lanzas de la moderna racionalidad no pasen muchas veces de ser frágiles cañas”, ello no impedía creer en que “aún cabe romper alguna que otra en pro de la razón”, de manera similar a como la fragilidad de la esperanza no “tiene por qué equivaler al abandono a la desesperación, si bien quizá sea inevitable el acompañamiento de la melancolía”. Una reproducción de la *Melancolía* de Lucas Cranach será la que figure, en efecto, en la portada de *Desde la perplejidad*.

Por mi parte, no soy propenso a dejarme engatusar por ese sentimiento, cuando alguna vez me ronda —sin por eso, creo, dejar de ser sensible al dolor y los límites de la existencia humana—, quizá por seguir el consejo del *Quijote*, el cual, aunque acabará muriendo por su causa, nos previene contra él, al advertir los beneficios que el desterrarlo conlleva:

Y vuestra merced créame y, como otra vez le he dicho, lea estos libros, y verá cómo le destierran la melancolía que tuviere y le mejoran la condición, si acaso la tiene mala. De mí sé decir que después que soy caballero andante soy valiente, comedido, liberal, bien criado, generoso, cortés, atrevido, tierno, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> KNEALE, W. y M., *El desarrollo de la lógica*, trad. de J. Muguerza, Madrid, Tecnos, 1980; RUSSELL, B., *Ensayos sobre lógica y conocimiento (1901-1950)*, trad. de J. Muguerza, Madrid, Taurus, 1966.

<sup>67</sup> Una breve exposición de conjunto se encuentra en BONETE, E., “El itinerario filosófico de J. Muguerza”, en GARRIDO, M. y otros, *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 777-783.

<sup>68</sup> VALLESPÍN, F., “Una terapia de optimismo ilustrado”, en *Revista de Occidente*, n. 120 (1991), pp. 148-156.

<sup>69</sup> CERVANTES, M. DE, *Don Quijote de la Mancha*, ed. de F. Rico, Madrid, Santillana, 2004, p. 511.

Dejando ahora aparte, pues, la melancolía<sup>70</sup>, podríamos preguntarnos si la preferencia de Muguerza por el término perplejidad, frente a otros tan acreditados en la tradición —de Aristóteles a Kant o Wittgenstein— como el de admiración no tendría bastante que ver con una cosmovisión en donde el subrayar los límites de la razón no forma parte de los *preambula fidei*, no es la antesala donde ensayar el salto a una creencia y a una confianza de base, que, por indemostrable que fuera —lo que, obviamente, no equivale a decir que fuera irracional— acerca más a un temple religioso, en cuyos aledaños Muguerza prefiere permanecer, sin desdeñar, como hemos visto, muchas de las preguntas que de ese ámbito dimanar, mas sin pisar tierra de promisión alguna<sup>71</sup>.

A no ser que la religión de la que se tratara fuese tan peculiar como la de los increyentes por él propuesta en “La profesión de fe del increyente: Un esbozo de (anti)teodicea”<sup>72</sup>. Una increencia que no quiere ser simplemente intercambiable con el agnosticismo, pues lo que aquí está en juego no es tanto un asunto de conocimiento cuanto de confianza. Y es esa confianza —Wittgenstein aludía a ella, en la que consideraba una de sus experiencias éticas fundamentales, como la experiencia de sentirse seguro pase lo que pase— la que, en su lectura de la realidad, y por entrecortada y discontinua que la línea divisoria entre creyentes e increyentes se hiciera, Muguerza prefiere vedarse.

Es ello, entre otras cuestiones, lo que le lleva a distanciarse de la “fe racional” kantiana y del humanismo ético, que, por otra parte, confiesa, es una de las cuestiones que más perplejidades le suscita. Y así, más perplejo que asombrado, más próximo al humanitarismo que al humanismo, la religión del increyente cumpliría en él de nuevo un papel ético, el de cimentar la solidaridad no sólo con el prójimo o cercano, sino también con el ajeno y el extraño —tanto espacial cuanto temporalmente—. De este

<sup>70</sup> Con todo, y pese a algunas discrepancias de fondo, puede verse el bello texto con el que Muguerza prologa el libro de GURMÉNDEZ, C., *La melancolía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994. En mi estudio sobre Freud de 2002 dediqué amplia atención a su ensayo *Duelo y melancolía*. Antonio Fernández Gallardo leyó en junio de 2013, en la UNED, su Trabajo de Fin de Máster, que tuve la oportunidad de dirigir y que creo es de interés consultar.

<sup>71</sup> Además de por otros, creo que esta línea interpretativa está justificada en textos como el siguiente: “La *perplejidad* viene a ser aquella actitud filosófica (la única a mi humilde entender) que nos autoriza a equidistar del *escepticismo* y el *dogmatismo* ante cuestiones tales como, por ejemplo, la de la ‘verdad’ de nuestros juicios o la ‘justicia’ de nuestras acciones [...]. Y —en cuanto intento de equidistar de esas ‘dos formas de intolerancia’ que son el escepticismo y el dogmatismo (así las ha llamado el filósofo mexicano Luis Villoro)— la *equidistancia* de la perplejidad no es *neutralidad* (‘ni lo uno ni lo otro’), cosa imposible en este caso, puesto que o buscamos la verdad y la justicia o renunciamos a esa búsqueda, sino tendría bastante más que ver con esa vieja conocida nuestra que era la *alterutalidad* unamuniana (‘lo uno y lo otro’, esto es, el anhelo de absoluto y, simultáneamente, la conciencia de la imposibilidad de alcanzarlo), ‘alterutalidad’ en la que se ha podido ver un síntoma de la tragedia de la condición humana tras lo que se conoce como ‘la muerte de Dios’ con la Modernidad. A saber, la desaparición en nuestro horizonte cultural del Dios ‘garante de la Verdad y la Justicia’ y con ello *el eclipse de los absolutos*”. Cf.: MUGUERZA, J., “Una mirada atrás y otra adelante. (Respuesta a Francisco Vázquez)”, o. c., p. 114.

<sup>72</sup> MUGUERZA, J., “La profesión de fe del increyente. Un esbozo de (anti)teodicea”, en FRAIJÓ, M. y MASIÁ, J. (eds.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995, pp. 185-213. En este caso la inspiración es claramente Rousseau y su *Profesión de fe del vicario saboyano*, de nuevo invirtiendo, en varios sentidos, el texto clásico.

modo, si un teólogo como Dietrich Bonhoeffer, en las cartas que escribió desde la prisión, dejó dicho, poco antes de ser ahorcado por haber colaborado en el atentado contra Hitler de 1944, que el hombre no puede recurrir a Dios para suplir su ignorancia, de forma que “hemos de vivir en el mundo *etsi Deus non daretur*”, como si Dios no existiera —“y esto es precisamente lo que reconocemos... ¡ante Dios! [...]. ¡Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios!”—, Muguerza recoge la fórmula, invirtiéndola, y propone vivir la solidaridad humana *ut si Deus daretur*. Pues

La solidaridad acaso vaya más allá de la simple virtud ética de la justicia y necesite de una fuerza de motivación religiosa, que nos haga vivir nuestra común humanidad como una comunión y no sólo como comunidad y a la que el individuo, desde la soledad de su conciencia y aun sumido en la insuperable incertidumbre que deriva de su increencia, responda con su acción como si hubiera Dios, *ut si Deus daretur*<sup>73</sup>.

\* \* \*

En el comentario ya citado que hice a *Desde la perplejidad* insinué que uno de los aspectos menos expresamente tematizados en la obra de Javier Muguerza es el mundo de los afectos, importante, sin embargo, a mi modo de ver, para la caracterización del sujeto moral. Quizá ello se deba a una resonancia kantiana o a un tic residual de la filosofía analítica, vaya usted a saber. Pero, tematizado o no, y más contenido que expresado, de lo que no cabe duda es de que ese mundo atraviesa poderosamente la obra de Javier Muguerza, como el pasaje que acabamos de traer a colación —entre tantos otros que podrían aducirse— sobradamente muestra. No en vano se ha puesto de relieve más de una vez “la capacidad de estimulador *cordial* de Muguerza”, tal como reconocía Fernando Savater en el comentario que hizo a *Desde la perplejidad*: al leerlo, “recordé el elogio que un crítico inglés tributó a santa Teresa: ‘Cuando se tiene su libro en las manos, siempre se siente la *compañía* de alguien real’”<sup>74</sup>.

En diálogo con muchos de los problemas cardinales de nuestro tiempo, tal diálogo no sólo se establece con sus versiones europeas y estadounidenses, sino asimismo con las propuestas en España y otros países latinoamericanos, según lo muestra su interés por las obras de José Gaos, Fernando Salmerón, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros<sup>75</sup>, o la empresa de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* —dirigida por Manuel Reyes Mate, León Olivé, Osvaldo Guariglia y Miguel Ángel

<sup>73</sup> BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, trad. de M. Faber-Kaiser, Barcelona, Ariel, 1969, pp. 209-210; MUGUERZA, J., “La profesión de fe del increyente”, o. c., pp. 212-213. Javier Muguerza ha vuelto a temas relacionados con la Filosofía de la Religión en sus contribuciones al *XXIII Foro sobre el hecho Religioso*, presidido por Caffarena —y hasta su fallecimiento en 1997, también por José Luis Aranguren, que daba puntual cuenta del mismo en las páginas del diario *El País*— y celebrado en Madrid (MUGUERZA, J., y ESTRADA, J. A., *Creencia e increencia: un debate en la frontera*, Madrid, Fe y Secularidad, 2000, pp. 7-37), y al XXVII encuentro del mismo Foro, en el que debatió con Adela Cortina y conmigo mismo a propósito de las “Relaciones entre Ética y religión” (GÓMEZ, C., “Ética y religión”, o. c.).

<sup>74</sup> SAVATER, F., en *El País*, 23 de septiembre de 1990.

<sup>75</sup> Como botón de muestra, cf. MUGUERZA, J., “Adolfo Sánchez Vázquez y el pensamiento utópico”, en VELASCO, A. (ed.), *Vida y obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2009, pp. 287-320.

Quintanilla— y de la que ha sido uno de sus principales promotores. A lo que es preciso agregar las diversas “fundaciones” académicas y universitarias que ayudó a poner en marcha, las revistas en las que ha colaborado y dirigido (*Isegoría*, especialmente) o el apoyo a la consolidación institucional del *Feminismo filosófico* y otras materias. Así, de diverso pero persistente modo, la andadura filosófica de Javier Muguerza testimonia la vitalidad de la discusión filosófica y ética en nuestro país, que en muy buena medida él ayudó a fraguar y consolidar.

Recibido: 2 diciembre de 2014  
Aceptado: 12 de marzo de 2016



**NINOT DE J. D. GARCÍA BACCA EN VALENCIA**  
**AUTOR DEL NINOT: ALBERTO FERRER**  
**FECHA DE LA QUEMA EN LA FALLA: 2012**