

ÉTICA, PERPLEJIDAD Y DISIDENCIA

María José Guerra
mjguerra@ull.es
Universidad de La Laguna

La perplejidad se encuentra, en efecto, a medio camino entre el escepticismo y el dogmatismo, esos dos demonios del pensamiento. El perplejo no es escéptico, pues se demora en los problemas y conflictos, profundiza en ellos e intenta proporcionar argumentos que ayuden, si no a solucionarlos, por lo menos a esclarecerlos. Tampoco es dogmático, pues la perplejidad es enemiga de la seguridad que alienta el dogma.

Victoria CAMPS

Empecé a estudiar filosofía el año ochenta y *La razón sin esperanza* publicado en 1977 fue el texto muguerziano de referencia en mis primeros años de estudiante. Tras un interludio, *Desde la perplejidad* acompañó las horas de intenso estudio de la obra de Jürgen Habermas, que era el objeto de mi tesis doctoral. Muguerza nos presentaba, en el año noventa, su crítica de la razón dialógica, tras haber acometido la de la razón analítica, estimando los pros y los contras de la propuesta apeliana-habermasiana de una ética comunicativa. Frente a la hegemonía de la anterior propuesta, reforzaba el individualismo ético como marca kantiana de la casa. Su indagación sirvió para incrementar y alentar mi propia tarea crítica en el sentido de la «destrascendentalización» de la razón comunicativa.

Hoy, cuando releo las páginas subrayadas y anotadas de ese libro, encuentro numerosos trazos de la satisfacción que me produjo su refutación del trascendentalismo apeliano y constato la alegría que me suministraban sus acertadas matizaciones y objeciones a la autocomplacencia del afán consensualista habermasiano. De hecho, mi labor en aquel tiempo era la de hacer valer la disidencia feminista contra el androcentrismo de la tradición moral que, también, se traslucía en el autor de *El Discurso Filosófico de la Modernidad* por su ceguera ante lo que Nancy Fraser llamó el «subtexto de género», que desvirtuaba, en no poca medida, el ánimo de una teoría social crítica. Cualificar el universalismo habermasiano para traerlo a la pragmática real incidiendo en el interaccionismo y en la inclusión democrática eran las tareas que autoras como Seyla Benhabib o la fallecida Iris Marion Young se planteaban allá por los noventa.

No obstante, los años ochenta fueron, no sólo los de la recepción crítica en la filosofía española de la ingente obra de Rawls y de Habermas, sino, también, los años de la confrontación virulenta entre los afanes disolventes de los discursos postmoder-

nos —mi tesina del año 91 se titulaba *Postmodernidad y sujeto: el caso Vattimo*— y la defensa de los ideales ilustrados en la visión habermasiana de una modernidad incompleta. Si el sujeto moral se desintegraba en muchas de las propuestas postmodernas, la enorme influencia del giro lingüístico propiciaba, también, una especial atención al tema redescubierto por Husserl a principios del siglo XX, el de la intersubjetividad, que, ligada al estrellato del lenguaje en el escenario filosófico analítico y postanalítico, propiciaba una revisión de los fundamentos epistémicos y racionales de la misma ética, especialmente de su formulación kantiana. La tensión que enfrenta a la ética con la metafísica —tema de las XVI Conferencias Aranguren— va a sostener la perplejidad muguerziana frente al empeño habermasiano en elaborar un pensamiento postmetafísico.

A VUELTAS CON KANT: DISIDENCIA E INDIVIDUALISMO ÉTICO

Roberto Rodríguez Aramayo ha insistido en recordarnos lo obvio: el indudable «trasfondo kantiano»¹ de la propuesta ética de Javier Muguerza en el que la oposición al mundo del ser nos catapultaba hacia el deber ser, y sus notaciones utópicas, a través del imperativo de la disidencia. Muguerza, en lo que podemos llamar su interpretación radicalizada del legado kantiano de la autonomía moral, nos invita a cortar amarras con cualquier tipo de complacencia con lo dado.

La tensión moral que produce el énfasis en la autonomía del sujeto moral nos sume en perplejidades que nos impiden adormecernos ni en el confortable dogmatismo ni en el desesperanzado escepticismo, sino mantener la alerta necesaria que requiere la búsqueda siempre incierta de la justicia y de la verdad. Frente a la dicotomía filosófica y moral de resolver o disolver los problemas morales, la vía muguerziana es la de optar por reproponerlos y reformularlos sin cesar, a golpe de disidencia, sin abandonar el terreno aporético de la tensión entre autonomía y universalidad a la que nos obliga la perplejidad, pariente ésta de la duda, del asombro y de la inquietud que caracterizan la veta más atractiva, para mí, de la filosofía y que, además, frente a los cierres sistemáticos, le sirven de acicate para no dejarse seducir por los cantos de sirena que anuncian una y otra vez su muerte. La función de una crítica rigurosa y siempre renaciente de la razón es la que Muguerza hereda de Kant y la que va a alentar su trabajo ético y metaético, sus reflexiones sobre lo que se ha venido en llamar la epistemología moral, en las dos obras ya referidas.

El imperativo de la disidencia se puede leer como una derivación de la formulación kantiana del imperativo categórico que reconoce, tanto en la propia persona como en el otro, un fin en sí mismo y no solamente un medio. El decir no,

¹ «La sinrazón de la esperanza: el imperativo de la disidencia como fundamentación para una moral utópica», en *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid, Plaza y Valdés, 2006, pp. 41-73.



o negarse a aceptar una flagrante injusticia o un estado de cosas injusto se convierte así en la fundamentación negativa, con fuerte arraigo histórico-social, de los mismos derechos humanos así como de las dinámicas inestables de las luchas por su interpretación y aplicaciones. La aversión a la formulación hegeliana de derechos de «todo lo real es racional» refuerza el kantismo de Muguerza que es el que le impone alejarse y poner en solfa el que podíamos llamar imperativo del consenso habermasiano y su supuesta condición angélica. El imperativo de la disidencia vendría, a decir de Aramayo y otros, en consecuencia, a privilegiar a la autodeterminación individual sobre la universalizabilidad de las propuestas morales forzando en un sentido el delicado equilibrio que Kant propuso en la triple propuesta de sus imperativos: la autolegislación y la autodeterminación correlatos de la dignidad pesan más que la pretensión de universalidad. El imperativo del disenso vendría así a reforzar al asediado individuo moral, frente a los ataques disolventes tanto de las huestes postmodernas como de las asechanzas comunitaristas de los neoaristotélicos y/o neohegelianos. Aun la noción de comunidad de comunicación apeliano-habermasiano, a pesar de su génesis kantiana, resulta sospechosa de hegelianismo frente al énfasis individualista moral que expresa el disenso muguerziano.

El 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, hiere el libertarismo de Javier Muguerza. El U+D habermasiano, expresado en *Conciencia moral y acción comunicativa*, no cumple con sus expectativas al dar una mayor protagonismo a la argumentación racional cuya prueba decisiva es la universalizabilidad. Defender a la conciencia moral individual que delibera consigo misma y que se expresa en la negación ante lo dado es el objetivo de Muguerza. El sentido de la justicia de cada individuo no puede ser retraducido o asimilado en el sentido de la justicia de una comunidad racional por muy contrafáctica que sea.

Los disidentes, sin embargo, no son individualistas feroces: se buscan y se acompañan. No encontramos en la propuesta de Muguerza un individualismo austero, de hecho, el disidente disiente «en nombre de la humanidad», y así reconquista tentativamente, en medio de la incertidumbre moral, el requisito de la universalizabilidad que para privilegiar a la faceta ligada a la autodeterminación individual quedaba algo oscurecida. Pues bien, este «en nombre de la humanidad», creo yo, debería aceptar el *test* de la interlocución deliberativa de todos los afectados que es el fundamento de una democracia radical. ¿Hay en Muguerza un disimulado elitismo moral cuyos protagonistas son los disidentes? Afortunadamente, el fondo de perplejidad tras el que dibujan su compromiso moral expresado en disidencia no les permite arrogarse ninguna superioridad moral. Y, en numerosas ocasiones, las disidencias, si son exitosas, conducen a consensos posteriores, se reconcilian *a posteriori*, fácticamente, con la universalización y, finalmente, dejan la negatividad para proponerse positivamente en nuevos pactos y en nuevas formulaciones normativas, morales y jurídicas. Habermas con su apelación a la comunidad universal de diálogo nos presenta, frente al énfasis muguerziano en la libertad, la necesidad de asegurar discursivamente la igualdad de todos los afectados, idea que no podemos sentir ajena al fundador de *Isegoría*. No podemos, tampoco, olvidar que el mismo Haber-

mas saluda a la desobediencia civil, también glosada por Hannah Arendt, como el síntoma del vigor y la estabilidad de una democracia. Las respuestas a sus críticos y críticas del filósofo de Frankfurt en los últimos años, comunitaristas, feministas, liberales, etc., abundan en reconocer las dinámicas históricas y sociales de contestación que conllevan numerosos sectores sociales y que se han venido a llamar, tomando la expresión de Axel Honneth, la lucha por el reconocimiento. La falta de complacencia de Jürgen Habermas con *El Occidente escindido*, libro que se inicia con un consenso, que pudiera sonar como inaudito, con Jacques Derrida, no deja de aclararnos su malestar respecto del decurso actual de una globalización injusta, de la tambaleante construcción europea, y del retroceso frente al debido respeto a los derechos humanos que estamos viviendo en los niveles nacionales e internacionales. Habermas estima la voz de los disidentes, pero, finalmente, aspira a que todos y todas podamos alzar la voz en el espacio público en donde se diriman razones, en donde se debe deliberar sobre el bien común y la justicia, asegurando la máxima igualdad e inclusividad posible, para, por ejemplo, contrarrestar las determinaciones económicas de la política. La *concordia discorde* o la *discordia concorde* nos remiten, pues, a la tarea crítica y propositiva que Muguerza acomete con su imperativo del disenso y que, gracias a su reconocimiento de la incertidumbre productora de perplejidad, impide la acusación de elitismo moral. Aunque el «buen disidente» lo demuestre con las consecuencias negativas que el orden establecido le propiciará, arruinando su bienestar, el terreno de la discusión pública de las razones para disentir no parece poder ser abstraído si queremos abjurar de las sinrazones.

AMIGOS Y, SIN EMBARGO, CRÍTICOS

En lo que resta, voy a subrayar, más allá del debate con Habermas, algunas observaciones críticas que Victoria Camps y Carlos Thiebaut introducen en el volumen de homenaje a Muguerza titulado, como ya sabemos, *Disenso e incertidumbre*.

Comparto con algunos colegas, que, a la vez, han oficiado de maestros, algunas desavenencias respetuosas con el énfasis muguerziano en el privilegio de la autodeterminación de la conciencia moral individual frente a la universalidad que, como vemos, es uno de los focos problemáticos más visitados de la ética muguerziana. El imperativo del disenso señala un compromiso ético sin seguridades y certezas absolutas, a pesar de la desconfianza en poder encontrar razones sustentadoras y justificadoras que podamos compartir todos. Nunca sabremos si tenemos toda la razón.

En este sentido, la objeción de Victoria Camps a su amigo Javier Muguerza es la siguiente: «El problema no es consensuar ideales, sino hacerlos mínimamente reales y verificables»². Para forzar al ser a asemejarse al deber ser hace falta algo más que la disidencia que señala acuciantemente la brecha entre el uno y el otro. La

² «Javier Muguerza: perplejidades de la razón», *op. cit.*, p. 85.

perplejidad puede ser un buen punto de partida, pero la realización de la ética en el mundo exige mucho más. En este punto, yo aludiría a una ética de la responsabilidad en correlación a la tarea que la ética debe desempeñar en el mundo de hoy: «...el papel de la reflexión sobre lo que está ocurriendo entre nosotros y en el mundo, sobre los problemas que plantean fenómenos tales como la innovación técnica, la democracia de masas, la democracia mediática, el paro estructural o la crisis del Estado de Bienestar. A la ética se le ha abierto un campo inmenso que es el de la ética aplicada, cuyo cometido no es —como se tiende a pensar— el de dar respuesta a eso que llaman los nuevos retos, sino el de profundizar y argumentar en torno a cuestiones que no se resuelven desde apreciaciones puramente económicas, científicas, sociológicas o jurídicas»³. La trayectoria teórica de autores que en el inicio de su carrera filosófica se preguntaban sobre el puesto de la razón en la ética como Stephen Toulmin, nos plantea esta interesante dirección en un libro titulado nada menos que *Regreso a la razón*. La búsqueda de criterios, juicio y discernimiento en el mundo de hoy va más allá del imperativo del disenso y requiere de «operativizar» la razón pública garantizando la inclusión y la igualdad de todos.

Carlos Thiebaut, entre otros muchos asuntos que no puedo atender aquí, delinea una interesante objeción al individualismo ético de Muguerza que coincide con lo que exponíamos antes: «...si las razones morales de un sujeto han de ser razones válidas para él y para otros, será en el espacio público de las razones esgrimidas en el que el sujeto se constituye como sujeto moral. Por decirlo con un doble giro, kantiano y habermasiano: la autonomía colectiva de un conjunto de sujetos es tanto condición de la predicación —la *ratio dicendi*— de la autonomía individual como ésta lo es de la constitución de aquella —su *ratio essendi*—»⁴.

Al hilo de lo anterior, Thiebaut reintroduce el imperativo de la disidencia en el espacio de la razón pública que tendrá que configurarse en instituciones y prácticas que aseguren el ejercicio de la libertad, y de su modalidad disidente, que necesitará quedar constreñida por el carácter público de la razón. La conclusión de Carlos Thiebaut es que «la universalidad está ya contenida en la conciencia moral de los sujetos cuando se conciben y actúan moralmente», con lo que la desconfianza muguerziana hacia la universalidad no tiene razón de ser. Dejo aquí este importante foco polémico entre universalidad y autonomía, tanto monta, monta tanto, que caracteriza, de manera idiosincrásica, la apropiación muguerziana del legado kantiano.

No quiero, no obstante, terminar sin reconocer el importante papel que Javier Muguerza ha jugado apoyando la disidencia feminista en la filosofía española de los últimos veintitantos años. Denunciar la sinrazón de la razón patriarcal, reseñando la obra de Celia Amorós del año 85, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, ha supuesto el ampliar y afianzar una comunidad feminista filosófica en el contexto de la filosofía española. Agradecer esto públicamente, ya que ha sido su apoyo constante y continuo en toda su trayectoria, es de justicia en un contexto, pasado y

³ *Op. cit.*, pp. 84-5.

⁴ «El sujeto moral y sus razones», *op. cit.*, pp. 222-3.

presente, donde la acritud de los silencios desdeñosos ha sido la tónica general hacia la recepción y elaboración de una tradición feminista de pensamiento.

Para terminar, diré que no tenemos distancia histórica suficiente para confrontar la filosofía moral de Javier Muguerza con su tiempo histórico, el final del franquismo con sus intensos estertores represivos y, quizás, el empacho de consenso, que ahora se ve cuestionado y amenazado, y que fundamentó el inicio de la frágil democracia española tras la muerte del dictador. No puedo evitar que el imperativo del disenso me lleve, nos lleve a recordar, a la figura heterodoxa de su maestro, el profesor Aranguren, y a otros filósofos, que, desde el exilio interior —aquí mismo, en La Laguna, Felipe González Vicén y su influyente tesis de la desobediencia ética al derecho—, y exterior —no ha sido menor el esfuerzo de Muguerza para fortalecer la comunidad iberoamericana de pensamiento—, combatieron el mísero *statu quo* intelectual, ético y político del franquismo. La segunda mitad de los setenta y los ochenta fueron sacralizando al consenso político de la Transición como modelo a imitar fuera de España en todo cambio de régimen político. La coimplicación de la discusión moral contemporánea con nuestras peculiaridades histórico-políticas será una interesante tarea de investigación para los futuros estudiosos de la filosofía española y para ver cómo Javier Muguerza, luchador infatigable por la democracia, nos hace sentir que en los pactos y consensos glorificados quedan silenciados los sufrimientos y las ideas de aquellos que se obstinaron en decir que no. Que ningún consenso es perfecto y que, tarde o temprano, se tiene que enfrentar la tarea de mirar hacia atrás con algo parecido a la ira y que, frente al futuro, la disidencia es depositaria de la esperanza utópica —la fe en aquellos que no se resignan a comulgar con la hegeliana rueda de molino del «todo lo real es racional»— son algunas perdurables enseñanzas muguerzianas de las que sucesivas generaciones de filósofos y filósofas españoles nos hemos alimentado.

