FF 50 169

Hola, buenas noches. Una semana más con todos vosotros aquí en Revista de Filosofía, un programa de la sección de Filosofía de la UNED que coordinan Francisco Martínez y Antonio Santos Marces. Nuestro último programa, la semana pasada, estuve dedicado a un libro y a su autor.

El título del libro, Desde la perplejidad, su autor, Javier Muguerza. Javier Muguerza es profesor de ética de la UNED, autor también de La razón sin esperanza, director de la revista Isagoría, que edita el Instituto de Filosofía, y en la actualidad está trabajando en la elaboración de una enciclopedia filosófica de ámbito hispano. Javier Muguerza, que estuvo con nosotros la pasada semana, está hoy de nuevo aquí para continuar tratando sobre algunos aspectos de su libro, algunos aspectos que no fue posible tratar la semana pasada.

Nuestro programa de hoy va a tratar sobre ética, ontología y religión. Ana Lucas, profesora de Estética, Carlos Gómez de Ética y uno de los coordinadores del programa, Francisco José Martínez, que como todos sabéis es profesor de Metafísica. Los tres van a charlar ahora con el profesor Muguerza, entre otras cosas sobre la relación entre ética y ontología, la noción del sujeto ético, la utopía vertical y sobre la relación también entre ética y religión.

Bueno, estos van a ser algunos de los puntos, muy brevemente, de los que vamos a tratar a continuación con el profesor Muguerza. Os dejamos ahora ya con Francisco José Martínez. Buenas noches.

Tenemos hoy de nuevo aquí al profesor Javier Muguerza y vamos a continuar analizando su libro que, como ya dijimos, se titula Desde la perplejidad y está publicado en el Fondo de Cultura Económica. Acabamos nuestro programa anterior viendo las tensiones y las exiciones que se plantean entre la ética y la política, pero la ética no sólo tiene unas relaciones problemáticas con la política, sino también con otros campos importantes de la filosofía y, fundamentalmente, con la ontología. La posición ética del profesor Muguerza tiene una relación bastante extraña o, al menos, no muy tematizada con la ontología.

Yo le querría preguntar concretamente qué noción de sujeto ético tiene su individualismo ético y cuál es el fundamento ontológico de ese sujeto que, por otra parte, está tan enfáticamente afirmado, aunque tan escasamente definido. Bueno, los sujetos morales son sujetos de carne y hueso, si es eso lo que quieres preguntar. ¿Qué otra cosa iban a ser si no? Y en mi libro yo abomino especialmente de cualquier género de sujetos trascendentales cuya materialidad vendría a ser pues la de los ectoplasmas.

Pero lo que también hay que decir es que un sujeto moral no se reduce a carne y hueso si por eso se entiende su reducción a una entidad natural pura y simplemente sometida en tanto que naturaleza al determinismo causal. Aun si por una parte ese sujeto tiene que obedecer en tanto que ser natural a las leyes de la causalidad, y no en tanto que ser natural sino también en gran

medida en tanto que ser social, por otra parte se trata de un ser que no es sólo naturaleza sino también cultura, por ejemplo, y que especialmente es un ser libre, puesto que sólo un ser así podría ser un sujeto moral. Es decir, la libertad constituye un presupuesto inexcusable de la moralidad.

Sin libertad, sencillamente, no cabe hablar de sujetos morales. Cuando hablamos de alguien en tercera persona siempre podremos concederle lo que yo llamaría el beneficio de la causalidad, es decir, siempre podríamos explicarnos su conducta como el efecto de una causa o de una serie de causas, ya sean factores psicológicos, como pongamos por caso su temperamento, ya sean factores sociológicos, como pongamos por caso la educación que ha recibido o cualquier otro condicionamiento de este género, y sobre esa base podríamos incluso llegar a decir, en ciertos casos, que fulano, después de todo, pues no pudo actuar de otra manera que como lo hizo. Pero nunca podríamos decir tal cosa de nosotros mismos en primera persona sin incurrir en esa trampa moral a la que Sartre daba el nombre de la mala fe.

Es decir, no pude actuar de otra manera que como lo hice, no sería sino una forma y una forma tramposa de eludir mi responsabilidad moral en un sentido elemental de responsabilidad que nada tiene que ver con lo que llamábamos el día pasado la ética de la responsabilidad. En el sentido de la responsabilidad de que ahora hablamos, un ser libre es siempre un ser responsable de sus actos porque su libertad le capacita para, y lo que todavía es más, le obliga a elegir actuar de un modo o de otro. E incluso si decidiera no elegir, prefiriendo dejarse llevar por los acontecimientos, pues habría elegido ya.

Es decir, para un ser libre la decisión de no elegir entraña ya una elección. Desde un punto de vista ético, por lo tanto, a nosotros nos haría dado explicarnos causalmente la conducta de otros, pero sólo desde la presuposición de nuestra libertad nos sería dado justificar moralmente la propia conducta, que es algo que los sujetos morales no pueden dejar de intentar hacer si de veras se quieren concebir a sí mismos como tales sujetos morales. Ahora bien, en función de qué llevamos a cabo semejante justificación de nuestros actos, que es una justificación, por lo demás, que no equivale a una absolución por dichos actos, sino que en ocasiones podrían teñir incluso una condena.

Justificación sin ninguna connotación valorativa, si así puede decirse. Bueno, pues esa justificación hay que llevarla a cabo en función, lo dije el día pasado contestando a otra pregunta, en función de nuestros principios morales, principios que comprenden normas de conducta, ideales, valoraciones, etcétera. ¿Y dónde se aloja todo eso? Me parece que es lo que tú quieres preguntar.

Bueno, pues se aloja en un reino, diríamos, que ya no es el del ser, sino que, por así decirlo, lo trasciende, remitiéndonos a nuestras convicciones acerca de lo que debe ser. Puesto que esa pregunta me la ha hecho un profesor de metafísica, me ha llamado antes profesor Muguerzo, yo ahora me vengo llamando de profesor Martínez, pues añadiré que la distinción entre el ser y el deber ser es una distinción de la incumbencia de la metafísica, te lo concedo. Y si no me

acusas de intrusismo, yo añadiría también que estoy seguro de que, para tu desgracia, un día acabaré escribiendo algo que responda a ese género de metafísica.

Lo que sucede es que esa metafísica no se reduce a ontología, porque además de una metafísica ontológica, o digamos del ser, podría también haber una metafísica, digamos, deontológica, o del deber ser. Más aún, en lo que concierne a la praxis humana, yo pienso que el deber ser detenta un prius sobre el ser, puesto que de lo que se trata en ella, justamente, no es de extraer el deber ser a partir del ser, que eso es una falacia bien conocida en la historia de la lógica, sino más bien se trata de construir el ser a partir del deber ser, es decir, lo que llamábamos el día pasado la realización de nuestros ideales morales, o si lo queremos decir tomando prestado título de un eminente sociólogo, pues la construcción, digamos, moral del mundo. Pues bien, así las cosas, también desde un punto de vista metafísico, revestiría la metafísica deontológica alguna prioridad sobre la metafísica ontológica, es decir, sería la ética, una ética si se quiere metafísica, la que haya de fundamentar a la ontología y no al revés.

Pero, como decía, todo esto lo tengo todavía un tanto crudo y por eso no lo he tocado a fondo en este libro, dejándolo para ese otro que, bueno, con un poco de suerte y si Francisco José Martínez me irrita lo suficiente, pues acabaré escribiendo algún día. Contra lo que se piensa de ordinario, yo creo que las cuestiones fundamentales, precisamente por ser fundamentales y por lo tanto importantes, pues son cuestiones que me parece que hay que dejarlas para el final en lugar de abordarlas desde el principio. Javier, yo ante todo te quería dar la bienvenida a esta casa, quizá como si la Benjamina, por el momento, pues pueda permitirme ese lujo.

Ya sé por dónde vas a ir. Y entonces, claro, por supuesto, esa casa nada tiene que ver con la casa común esta que nos están vereando en los medios de comunicación del socialismo. Eso espero.

Sino la casa de la crítica, la casa de la amistad y la casa de la gratitud que tenemos nosotros para contigo. Bueno, pues me encuentro en casa. Es aquí bienvenido.

Muchas gracias. La semana pasada Antonio Sánchez Mases hablaba del concepto de utopía vertical por ti desarrollado en tu obra de la perplejidad. Yo te quería preguntar si se podría retomar esta cuestión de la utopía vertical desde la perspectiva de la filosofía de Benjamin.

Por eso era lo de la Benjamina. Claro, claro, exacto. Y no tenía nada que ver con el champán.

Bueno, pues quería ver si se podría establecer algún tipo de relación entre tu utopía vertical y la perspectiva del concepto que Benjamin denomina Jetsite, es decir, un concepto de instante entendido como plenitud que retoma el pasado, pero para romper el continuo de la historia. Y yo te quería preguntar en concreto, desde esta perspectiva Benjamin posibilita toda una teoría de la revolución y asume, en cualquier caso, una propuesta emancipatoria. ¿Tu propuesta de la utopía vertical podría tener ciertas líneas de confluencia con esta perspectiva vertical también del Jetsite benjaminiano? ¿De en el presente realizar la plenitud de pasados muertos que no fueron? Bueno, a mí me halaga que encuentres un aire de familia entre la idea de la utopía

vertical y la noción benjaminiana del Jetsite, de la ruptura, diríamos, instantánea del continuo de la historia, del tiempo ahora, en una producción que quizás no sea muy feliz.

Bueno, yo creo que en efecto se registra un cierto parecido entre ellas, aunque me apresuro a añadir que la idea de la utopía vertical es bastante más prosaica y de bastante menos densidad teológica, de bastante menos fuste teológico que la de Walter Benjamin. En cualquier caso, me parece que comparte con ella la peculiaridad de que, por más que la estancia utópica tenga que arraigar en la historia, es decir, el deber ser de la ética es un deber ser siempre histórico, como históricos son siempre los contenidos de nuestra moral, pues esa estancia utópica no es, sin embargo, historicista. Es decir, no convierte a la historia, por así decirlo, en la última palabra acerca de lo que es bueno o malo, cosa que, como Benjamin sabía bien, la historia siempre hace condenando a los vencidos y exaltando a los vencedores.

Y, claro está, el hecho de negar a la historia la última palabra es siempre subversivo, como es siempre subversivo luchar, no ya contra el destino, sino contra la idea misma de destino. Ahora bien, más que esa perspectiva revolucionaria de que tú hablas, que en Benjamin acaso resulta un tanto mesiánica y hasta, digamos, apocalíptica, lo que me gustaría retener a mí de esa noción de interrupción instantánea de la historia es esa potencialidad de subversión, o incluso si esto parece pedir demasiado, pues por lo menos esa capacidad de protesta ante los atropellos de la historia. Sí, estoy de acuerdo.

De hecho, Benjamin desarrollaría ese tema hablando de la organización del pesimismo, pero estoy muy de acuerdo con lo que planteas. Te quería hacer un poco una pregunta que no quiero que se interprete de ninguna manera en un tono malévolo. Asistí en una de las preciosas presentaciones que hicieron a este libro tan perplejo, como en genocida todos perplejos, a una crítica que en cualquier caso era bastante afable, donde se te venía de decir un poco que quizá en tu libro discutías demasiado con los filósofos en lugar de ir a las cosas.

¿Qué tendrías que ir al respecto? Y la verdad es que esto lo digo sin ningún veneno, nada más que con curiosidad. Bueno, mira, la consigna de ir a las cosas mismas es una consigna, como sabes, de origen positivista, ¿no? Como también lo sabía muy bien Husserl cuando la propuso en su día como un modo, digamos, de superar al positivismo desde dentro. Y, bueno, haciendo honor a ese origen, quizá sea una consigna un tanto ingenua, puesto que las cosas mismas ya no pueden en nuestros días ser contempladas con la prístina inocencia, diríamos, de la mirada presocrática, sino que, en el mejor de los casos, habría que rescatarlas arañando toda una costra de interpretación que la recubre, y esas interpretaciones son las interpretaciones, claro está, de los filósofos.

Bueno, yo no voy a decir como lo quería un ilustre filósofo analítico, George Edward Morse, que lo más apasionante que un filósofo puede hacer hoy día es discutir las opiniones de otros filósofos, ¿no? Pero aunque ese no sea, como me parece que no es, el punto de llegada de la actividad filosófica, me parece que constituye, por lo menos, su punto de partida. El diálogo intertextual con los filósofos hoy, en los tiempos que corren, me parece que es inexcusable, y

ese diálogo en estos tiempos constituye, por lo menos, un capítulo relevante de eso que Richard Rorty ha llamado la conversación de la humanidad. Conversación de la humanidad, dentro de la cual, bueno, me parece que lo que importa, en último término, es participar con una voz propia y no con una voz prestada.

Me parece que es todo lo más lejos que podemos llegar. Gracias. Oye, por último, para dejarle paso a Carlos, que si no, el pobrecito no va a poder preguntarte nada de nada.

La melancolía, gracias, la perplejidad, la melancolía que subyace en tu obra, en tu obra de un perplejo, me he preguntado si, en cierta manera, no es una forma de abismarse en la obra, en el acto de escribir, en el acto de la escritura, para olvidar la muerte. Esta sería una primera pregunta que entraña, a su vez, una segunda. Te preguntaría a continuación, dada la caducidad de la vida, ¿no considerarías tú que todo acto ético, en el fondo, no termina siendo un acto estético? Ya, tú cuando hablas de perplejidad, me da la sensación de que, en el fondo, lo que estás hablando es de melancolía, que no en vano figura en la portada de mi libro.

Y Ortega definía a la melancolía como el resultado del esfuerzo sin resultado. Y bueno, yo creo que ese podría ser un buen resumen del rendimiento, no ya de la perplejidad, sino en la medida en que la perplejidad constituye, a su vez, un epítome de la actividad filosófica misma, pues esa definición de Ortega del resultado, del esfuerzo sin resultado, podría ser también un buen resumen de la propia filosofía, cuya representación mítica por excelencia, yo he dicho alguna vez que habría que buscarla en mitos como el suplicio de Tántalo, el castigo de Sísifo o la condena de las Ganaides, que son todos ellos personajes a los que sólo puede engrandecer la serenidad y la perseverancia ante la frustración, en luchar contra la cual, no obstante, se hostigan. Y bien pensado, pues esa definición orteguiana de la melancolía, el resultado del esfuerzo sin resultado, podría también cifrar ese balance de nuestra vida entera a que la muerte nos aboca.

La vida también es un esfuerzo sin resultado, o como, bueno, para Carvano, de una definición ilustre, una pasión inútil, ¿no? En el grabado de Lucas Granas, que figura en la portada de mi libro, la melancolía, como recuerdas, se afana, absorta en su inútil tarea, mientras que en Lontananza se adivinan las siluetas de los jinetes del apocalipsis, ¿no? Pero quizás lo más significativo de semejante alegoría no reside tanto en la muerte como en la vida en sí, puesto que en la vida es donde las cosas verdaderamente importantes, como el amor, el juego, y por qué no, la dedicación a tareas improductivas, como lo es la filosofía, pues son tareas, actividades que no se miden por su utilidad ni por su éxito, es decir, que no se miden por sus resultados, ¿no? Y en cuanto a la estética, bueno, tú misma la has caracterizado recientemente como una ética de lo contingente, que es una definición preciosa, pero, si me lo permites, ligeramente redundante, puesto que, según Aristóteles, es una definición que convendría a toda ética, ¿no? La ética para Aristóteles no se ocupaba de lo necesario, sino de aquello que siempre puede ser de otra manera, que es de lo que justamente consiste la contingencia, ¿no? Y bueno, yo no tendría en ese sentido ningún inconveniente en invertir en tu honor una bien conocida frase de José María Valverde y proclamar que no hay ética sin estética, nula ética sin

estética. Muchas gracias en nombre de la estética, Carlos, cuando quieras. Bueno, pues de la política a la metafísica y la estética, podemos dar un lejero cambio e ir a la religión para acabar... ¿Qué cambio? ¿Nos vamos a ir entrando en el abismo? Bueno, como tu libro de alguna manera trata, en uno de los giros en que puedes expresarse, de pensar el destino de la razón una vez que Dios ha muerto, que es de alguna forma lo que subyace también, según tú mismo indicas, en el discurso filosófico de la modernidad de Habermas, podemos abordar en este breve resumen algo de esas cuestiones.

Y yo te preguntaría, una vez que la religión ha desaparecido como telón indiscutible en el mundo moderno, es decir, una vez que Dios ha muerto, según proclamaba Nietzsche, una de las cuestiones que se plantea es, ¿se tiene que renunciar entonces a cualquier norma universal de justicia? Tú has tratado estas cuestiones en relación con Kolakowski y Horkheimer, especialmente en el colofón teológico-político, el capítulo 9 de tu libro. El primero de ellos, Kolakowski, por lo menos considera que sólo un recurso a la religión puede curarnos de la anomia moral. Esto puede entenderse en varios sentidos y utilizarse en otros cuantos más.

Habría una serie de preguntas que yo te quería formular y contestar a las que puedas en este breve tiempo que tenemos. ¿Piensas que sobreviviría la ética a ese tipo de cura? Y si no, ¿cómo es posible, dado que afirmas en un pasaje famoso de tu obra que es más fácil asesinar a la providencia que vivir sin ella? Famoso no mucho, supongo que en familia. Bueno, por lo menos en familia.

Digo famoso porque tiene una entidad en el capítulo, ¿no? O por decirlo en otro giro, ¿hay posibilidad alguna para la religión de una ética antropocéntrica o necesariamente se caería en el infierno de la heteronomía? Bueno, mira, la llamada muerte de Dios no ha comportado la ruina de toda ética, salvo para la conferencia episcopal española, que al parecer reserva el monopolio de la ética no ya a los dictados de la divinidad sino a los de la jerarquía eclesiástica, ¿no? La muerte de Dios, decía, no comporta la ruina de la ética, pero sí que la torna problemática. En mi libro yo presento lo que se suele conocer bajo el nombre de paradigma de la razón dialógica como un resultado de la muerte de Dios, como tú sabrás decir, ¿no? Para Dios, si existe, pues el recurso a la razón, tanto teórica como práctica, vendría a consistir en un monólogo. Pero para los hombres, el logro de un consenso acerca de lo que tener por verdadero o por bueno, pues únicamente podría ser el fruto de un diálogo, un fruto, digamos, azaroso de una ardua discusión racional.

Y si del consenso pasamos a ese otro fenómeno no menos genuino de la vida moral, que era el disenso de que hablábamos el día pasado, es decir, la disensión respecto de la opinión predominante en el seno de una comunidad, pues los hombres ya no tendrán otro sidero, en especial por lo que atañe a sus decisiones morales, que su propia conciencia individual, es decir, lo que se suele llamar la voz de su conciencia. Bueno, pretender, como Lézette Kolakowski, que sin la religión, entendida como la adhesión a un orden de tabúes establecidos desde una instancia ajena a esa conciencia, porque sin la religión únicamente nos aguarda la caída en la anomia moral, eso puede interpretarse, me parece, como optar por la heteronomía

frente a la autonomía del sujeto moral. Aunque quizás habría que hacer, de todos modos, una precisión, ¿no? Porque si alguien adhiere autónomamente, es decir, libremente, a un código moral heterónomo, ya sean los supuestos mandamientos de la ley de Dios o el código vigente en la comunidad en que vivimos, esa adhesión sería también autónoma, por definición, ¿no? Ahora bien, es decir, una heteronomía libremente fundida sería autonomía.

Ahora bien, lo que el antropocentrismo ético reivindica para el sujeto moral, no es sólo la autonomía de ese sujeto, sino la independencia de la ética respecto de la religión, entendida como la plasmación de la supuesta voluntad de Dios. Lutero se alineaba, como se sabe, frente al Sócrates de Lutifón, para quien lo bueno no es bueno porque lo quiere Dios, sino que Dios lo quiere porque es bueno. Para el voluntarismo teonómico de Lutero, la religión, por el contrario, tenía que primar sobre la ética porque lo que sea bueno es bueno simplemente porque nos quiere Dios, es decir, porque sea su voluntad, aunque lo que nos mande Dios sea una monstruosidad como sacrificarle, por ejemplo, a nuestro hijo.

Esa era, por ejemplo, la interpretación del sacrificio de Isaac a manos de Abraham por parte de Quirquegos. Pues bien, Kant, el padre de la ética moderna, se había ya opuesto a Banalet, a esa interpretación, al sostener que la consumación del sacrificio de Isaac hubiera sido un crimen y que la mera intención de consumarlo era ya inmoral. Es decir, lo que cuenta en la ética moderna no es ya la voluntad de Dios supuesta o real, sino nuestra voluntad.

Nosotros, y sólo nosotros, somos los dueños de nuestro destino, lo que nos confiere toda la dignidad que exige nuestra condición de sujetos morales, pero no excluye desde luego que ese destino sea un destino bastante incierto. Y en un mundo como el que nos ha tocado en suerte vivir y donde sólo en nuestro siglo hemos podido ser testigos de atrocidades del calibre de Auschwitz, del Gulag o de Hiroshima, lo menos que se puede decir de esa incertidumbre es que constituye una carga bastante pesada. No tiene nada de extraño, por tanto, que un Hoheimer se abandone a la nostalgia tras la muerte de Dios y defina a la religión como el anhelo de que el verdugo no triunfe definitivamente sobre su víctima, es decir, el anhelo de que la injusticia no prevalezca para siempre.

Es un anhelo perfectamente legítimo, por más que no debiera inducirnos a engaño como no inducía engaño a Hoheimer. Hoheimer no confundía sus deseos con la realidad, no pretendía estar demostrando por una nueva vía la existencia de Dios, no pretendía resucitarlo renegando de la modernidad. Lo que sucede es que como en tiempos de Adriano, según la célebre frase de Flaubert, que reproduce Marqués y Eugenard, pues el hombre hoy vuelve a estar solo, como siempre lo está por lo demás cuando se queda a solas con la voz de su conciencia, y la conciencia individual me parece que es justamente allí donde la ética tiene su último reducto.

Bueno, pues esperemos que de todas formas esa ética se siga actualizando y nada más que agradecerte la presencia hoy entre nosotros. Gracias a vosotros. Hasta aquí nuestro último programa, el segundo y último programa dedicado a esta obra de Javier Muguerza de la que hemos hablado las dos últimas semanas, un libro titulado Desde la perplejidad.

Agradecemos al profesor Muguerza su presencia y gracias también por supuesto a Ana Lucas, Carlos Gómez y Francisco José Martínez. Bueno, pues ha llegado ese momento en el que todos los miércoles se nos acaba el tiempo. Recordaros nada más que el próximo miércoles estaremos de nuevo aquí con vosotros a la misma hora.