FF 50 220

Buenas noches desde Revista de Filosofía, desde la última Revista de Filosofía de este año 92. Revista de Filosofía es un programa de la sección de Filosofía de la UNED que coordinan Francisco José Martínez y Antonio García Santes Mases, que hoy además van a estar juntos en este programa y que os acompaña desde esta sintonía todos los miércoles a esta misma hora. Como siempre, pretendemos pasar los próximos veinticinco minutos con vosotros para ofreceros informaciones, entrevistas y comentarios en relación con el ámbito de la filosofía.

Y hoy vamos a hablar de unas jornadas de ética y política que se han celebrado en Madrid en el Colegio Mayor Isabel de España y que han estado coordinadas por dos personas de sobra conocidas para todos los que estén relacionados, aunque no sea demasiado, con el mundo de la filosofía. Javier Muguerza, catedrático de Filosofía de la UNED, y José Antonio Gimbernat, miembro del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Además de Muguerza y Gimbernat, participaron en estas jornadas Francisco Jarauta, catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia, José María Mardones, también miembro del Instituto de Filosofía, y Antonio Santes Mases, que como todos sabéis es profesor de Filosofía de la UNED y uno de los coordinadores de este programa.

Por supuesto va a ser Antonio García Santes Mases quien nos comente junto con Francisco José Martínez, que ejercerá esta vez como entrevistador, va a ser Antonio Santes Mases, repetimos, el que nos comente en qué han consistido estas jornadas. Francisco José Martínez. Buenas noches, hoy tenemos con nosotros al compañero, presentador y director también de este programa de Revista de Filosofía, Antonio García Santes Mases, para hablar con él sobre unas jornadas que sobre el tema ética y política hoy han coordinado Javier Muguerza y José Antonio Gimbernat en el Colegio Mayor Isabel de España a lo largo del mes de noviembre.

Bueno, el tema de ética y política ha sido un tema reiterado en nuestra programación por razones obvias, primero por su importancia y segundo porque es un tema que vemos que a pesar de todo sigue siendo de rabiosa actualidad, como se dice, ¿qué enfoque o qué objetivo fundamental tenía este programa, es decir, esta programación, volver a repensar hoy ética y política hoy?, ¿qué planteamiento? Bueno, había un ciclo organizado en este Colegio Mayor Isabel de España, que es un colegio mayor, como tú sabes, que tuvo importancia para la filosofía española en los años finales de los 60 y principios de los 70, porque en este colegio mayor se hizo un congreso de filósofos jóvenes que había sido prohibido por la autoridad gubernativa en la época de Franco, que se iba a celebrar en La Laguna, se celebró allí, y después en este congreso, en este colegio mayor se hizo también un congreso de homenaje a Alfredo de Año, cuando murió Alfredo de Año, donde participaron distintos filósofos, Gustavo Bueno, José Luis Aranguren y otros más. Entonces, en esta circunstancia, la directora del Colegio Mayor tenía un interés, parece que bastante fuerte, porque se volviera, de alguna forma, a hacer filosofía en ese colegio mayor. Entonces, pidió al Instituto de Filosofía, a José Antonio Juin Bernat y a Javier Muerza, hacer un curso, un ciclo de conferencias sobre el

problema ética y política, y es el que se ha celebrado en este mes de noviembre y principios de diciembre.

En él ha participado José Antonio Juin Bernat, sobre la dimensión política de la ética, Francisco Jarauta, catedrático de la Universidad de Murcia, sobre el tema repensar lo político, José María Mardones, investigador del Instituto de Filosofía del Consejo de Investigaciones Científicas sobre la crisis de los valores políticos, Javier Muerza, catedrático de filosofía de esta casa, sobre el auge de la privacidad y el declive de lo público, un dilema de la democracia contemporánea, y yo mismo sobre el tema ética, reforma y revolución. Han sido, pues, cinco conferencias interesantes, yo no he podido asistir a todas, pero donde se ha intentado sobre todo ver qué sensibilidad hay en relación a los temas políticos, la juventud, las personas que viven en ese colegio mayor o en otros colegios cercanos, y qué sensibilidad hay no solo en relación a la especulación filosófica, sino en relación también a la vida política, si hay una lejanía, si hay un acercamiento, si se pueden diferenciar los sectores dentro de la propia juventud, dentro también de la propia juventud universitaria, en fin, estos son algunos de los temas de los que se ha hablado en este ciclo en el Colegio Isabel de España. Sí, porque la presentación o el objetivo es relacionar la ética y la política en unas circunstancias como las actuales, en las cuales parece que la política cada vez, al menos la política de los políticos, se separa cada vez más de la ética, y se convierte en un pragmatismo desideologizado, y ya, como vemos, ni siquiera eficaz a nivel económico, sino un poco ir a trancas y barrancas, pero por supuesto abandonando, como no sea de forma retórica, casi cualquier referencia a valores o ideologías, ¿no? Bueno, claro, efectivamente ese era un poco uno de los puntos de los que se trataba, de los que se partía, el que tú acabas de exponer, el problema de la disociación cada vez mayor entre la reflexión moral y los principios morales, por un lado, y la práctica política, por otro.

Pero también había otro tipo de temas que están en relación a este tema, que han aparecido ahí. Por ejemplo, toda la reconsideración del valor moral de la política desde el punto de vista neoconservador, es decir, lo que ha significado la década de los años 80, la revolución conservadora, pero como todo eso se había ido fraguando a partir de la lectura neoconservadora de lo que era la contestación de mayo de 68, o de los años 60, no directamente de mayo de 68, en los campos norteamericanos, y por situar otra perspectiva distinta a la neoconservadora y distinta a la europea, pues todo lo que ha significado la caída de los países del este, donde se ha planteado todo el problema de la destrucción de los valores morales en pos de una causa revolucionaria, en qué medida es compatible la ética y la perspectiva revolucionaria, es decir, al menos estos tres enfoques han estado presentes, ¿no? ¿Qué tiene que decir la tensión ética y política en un contexto revolucionario por revolucionario, después de la experiencia del siglo XX, qué se puede decir de la relación ética y política en la práctica política de las democracias competitivas de partido, y cómo ha sido leída la crisis de los valores culturales y morales en los años 60 por parte de las ópticas neoconservadoras? Sí, como has dicho, Javier Muguerza se dedicó a ver un poco cómo el auge de la privacidad pues está yendo unido a un declive de lo público, ¿no? En ese sentido, ¿tú crees que por una parte de forma descriptiva y por otra parte de forma normativa se puede compensar, digamos, el

abandono de la cosa pública a los especialistas y con una retirada de la ciudadanía a sus asuntos particulares, a su privacidad? Bueno, ese es un poco el tema de Muguerza, es distinguir, yo creo que con la penetración y la brillantez que en él es característica, distintas formas de privacidad, es decir, hay un tipo de privacidad donde lo que se plantea es, bueno, el egoísmo de alguna forma insolidario, es decir, la tesis ya clásica de vicios privados y virtudes públicas, la idea un poco de que me dejan en paz, que la política se dedique a la gente, que no me distorbe, que no perturbe mi propiedad, mi riqueza, mis intereses inmediatos. Y hay otro tipo de privacidad donde Muguerza insiste en que se está vinculada a otro tipo de individualismo.

Así como la primera privacidad, la privacidad donde el Estado tiene que ser mínimo para garantizar y para proteger mi propiedad, está más vinculada al individualismo económico, hay otro tipo de privacidad más vinculada a lo que Muguerza denomina el individualismo ético, es decir, una privacidad donde yo tengo que ser autónomo, yo tengo que ser sujeto, donde él insiste mucho, dada la devaluación de las utopías escatológicas y de los grandes relatos y las grandes filosofías de la historia, en recuperar un lenguaje moral. Pero ese yo que es autónomo, que es solidario, tiene que ser un yo conectado con los otros, es decir, un yo que no sólo es intrasujetivo, sino que es intersujetivo. Desde ese punto de vista, no se vive cómodamente refugiado en lo privado, entendiendo por privado el campo de mis intereses, sino que quiere, de alguna forma, que todos tengamos esa individualidad, que todos tengamos esa sujetividad, y por tanto vive una relación de tensión con la política.

Es decir, recordando en eso a José Luis Aranguren, Muguerza decía que había varias formas de entender la relación etica y política, una forma de repulsa de la política en el sentido anarquista, toda política es una fórmula de dominación, de opresión, una fórmula más vinculada al individualismo económico, dejemos la política a aquellos más o menos dedicados a tareas espurias y mantengamos nosotros nuestros intereses, y un planteamiento agónico, un planteamiento de tensión, donde de alguna forma el hombre moral no se puede realizar plenamente sin política, sin vida política, pero a la vez donde la vida política, dejada a su propia lógica de poder, sin ninguna reflexión, sin ninguna incidencia de lo moral, conduce pues al despotismo en unos casos, al totalitarismo en otros, y a la desustancialización espiritual en otros. Sí, estos son, digamos, traducciones o versiones de, dejando aparte a la tradición libertaria no anarquista, de por un lado la tradición liberal, que como ya decía Carl Smith hace ya bastante tiempo, nunca no ha tenido política, sino que se ha dedicado a la economía y ha querido siempre, como has dicho, pues una política mínima, un estado mínimo, o bien al contrario de tradición republicana, que ha insistido en que participar en la política, participar activamente en el gobierno, bien directamente, bien a través de sistemas representativos, es un elemento esencial de la buena vida, es decir, que yo no puedo realizarme como, no ya como ciudadano, sino como individuo, es decir, tener una buena vida si no participo activamente en el control o en la actuación política. Bueno, él lo conectaba con el problema Estado-sociedad civil, ¿no?, en el sentido de que cuando se habla hoy, es otro de los tópicos de nuestra época y en este tema aparece continuamente el problema del retorno de la sociedad civil, que hay que

plantear qué sociedad civil es la que retorna, es decir, si retorna las grandes empresas económicas que no quieren que haya ninguna interferencia del Estado, es decir, que lo que pretenden es tener manos libres de cara a unas políticas de mercado donde la ausencia de beligerancia de los poderes públicos, pues aumenta la precarización en el empleo, la desregulación, la falta de derechos sociales, la falta de asistencia a los más débiles, a los más desfavorecidos, es decir, sería una idea de sociedad civil donde no es necesario el poder político porque, como decía Billy Brandt, el poder político, los que necesitan auténticamente el poder político desde esta perspectiva, son siempre los desfavorecidos y no aquellos que contienen un Estado guardián, un Estado mínimo, pues tienen garantizados sus intereses, tienen protegidos sus propiedades.

Muguerza, claro, insistía en que existe ese retorno de la sociedad civil, existe otro retorno de la sociedad civil, es decir, donde está el problema del voluntariado, de las asociaciones por derechos humanos, de amnistía internacional, donde no se tiene tanto una visión clara del horizonte de futuro, se tiene una visión más fragmentaria, donde se tiene más claro lo que se afirma, donde el sujeto está más fisurado, pero donde, de alguna forma, esa impugnación al sistema, ese decir que no, mantiene determinadas o permite mantener determinadas convicciones morales, es un poco el planteamiento. ¿Tiene eso que ver con lo que tú planteabas de la tradición liberal, la tradición republicana? Hombre, en un sentido sí, en el sentido de que, claro, aquí se plantea otro de los debates que no ha aparecido tanto en estas jornadas, pero a los que ya hemos dedicado aquí tiempo, que es el problema del individualismo comunitarismo, porque, claro, desde esa perspectiva, el retorno a la sociedad civil es un retorno a individuos autoconscientes, a individuos autónomos, a individuos que tienen su propia libertad y que no están ahogados por una determinada forma de vida comunitaria, impuesta a todos más allá de su conciencia. Ahora, claro, aquí es donde se plantea a la vez el reverso del problema.

Uno puede tener sin más una conciencia propia, una conciencia autónoma, sin algún sistema de valores, y entonces, desde esa perspectiva, el Estado, las instituciones políticas tienen que otorgar o tienen que ayudar a que haya esa conciencia cívica o, por el contrario, toda conciencia cívica, toda conciencia ciudadana, acaba siendo una imposición que la comunidad ejerce sobre el individuo. Esa es otra de las formas de plantear el debate. En ese punto, pues, la relación Estado- sociedad civil, liberalismo, libertarismo, individualismo económico, individualismo ético, retrotrae también el problema o está vinculada simultáneamente con el problema sobre individualismo comunitario.

Esta recuperación de la sociedad civil, en ese sentido, habla o intenta construir un espacio, como has aludido, de lo público no estatal, es decir, de las organizaciones no gubernamentales. Claro, la idea frente a la idea estatal, de que todo el cambio social está en manos del Estado, de que la política es únicamente una lógica de poder, de que no se puede entender la política sin la conquista y la preservación del poder, porque eso es lo que marca el éxito político, sea la conquista electoral o sea la conquista militar, sea la defensa revolucionaria frente a la contrarrevolución, o sea la defensa frente a partidos adversarios en la competencia electoral, ahí hay una lógica donde no sólo existe el poder, porque si no existe el poder no podemos

hablar propiamente de política, hablamos únicamente de vida moral, pero donde a la vez la política no es sólo una actividad de poder, sino una actividad también vinculada a la sociedad. De nuevo aquí vuelve a aparecer el problema de que se entiende por sociedad, porque también toda la tradición liberal, por ejemplo, Toqueville y otros han hablado de los cuerpos sociales intermedios, de ese tipo de instituciones que están en la sociedad que no son el Estado pero que tampoco son el individuo, y sin embargo a la vez hay otro tipo de instituciones hoy que no son propiamente Estado, pero tampoco son sociedad en el sentido de ser individuos, por ejemplo pues los sindicatos tienen financiación estatal, pero a la vez sin embargo no son un aparato del Estado, los propios partidos vehiculan las demandas de los ciudadanos, pero a la vez tienen financiación estatal, es decir que son Estado, son sociedad, bueno hay una tensión, son órganos de mediación entre la sociedad y el Estado, porque a la vez uno voluntariamente se ascribe o no a un sindicato, a un partido, pero a la vez se entiende constitucionalmente que deben estar financiados estatalmente, entonces ahí claro hay todo ese tipo de matices que hay que hacer para diferenciar los espacios entre lo social y lo político, entre lo estatal y lo público.

Sí, tu conferencia llevaba por título ética, reforma y revolución, ¿y qué planteamiento diste tú a esta tensión? Bueno, ahí yo intenté recoger dos autores que pueden situar ese problema, se pueden elegir otros muchos más, pero yo había pensado en la obra de Trotsky, su Moral y la Nuestra, y en los escritos sobre la tensión entre ética y socialismo desde la perspectiva de la reforma que puede darse en un Fernando de los Ríos o en todo el debate de socialismo y ética en los años 20, en los años 30. En la perspectiva de Trotsky, ese es un escrito muy bonito, Trotsky es un escrito de final de su vida, pocos meses antes de ser asesinado, entonces Trotsky está enormemente molesto porque incluso la gente que le apoya a él, frente a lo que eran las injurias, las asechanzas del estalinismo, venían a decir, bueno, nosotros apoyamos humanitariamente a Trotsky, pero hay que reconocer que Trotskismo, decían, ni estalinismo es lo mismo, la única diferencia es que uno ha tenido más astucia y otro menos para quedarse con el poder. Entonces Trotsky dice, bueno, ¿y estos señores en qué se basan para decir esto? Bueno, pues estos señores se basaban, Dewey y otros que hablaban en ese sentido, en la diferencia radical entre dictadura y democracia, y lo que venían a decir era, mire usted, el problema no está en que haya triunfado esta, digamos, esta élite revolucionaria frente a otra, o esta parte del partido bolchevique frente a otro, que unos hayan destruido a otros, el problema está en que toda ética revolucionaria acaba necesariamente, le venían a decir a Trotsky, en una olvídola democracia de la libertad, en una supresión de toda posibilidad de hablar de autonomía, de disidencia, de libertad de crítica.

Entonces él ahí plantea un tema que yo creo que es central en las éticas revolucionarias, y es lo que él denomina la ruta o el puente. Dice, claro, nosotros no podemos volver, dice él, a enunciar únicamente el fin, el fin de una sociedad sin clases, de una sociedad donde todos los hombres sean hermanos, donde hay una relación fraterna, donde el individuo se relacione con la especie, donde hay una reconciliación entre el hombre y la naturaleza, dice él, sin plantear la ruta entre la sociedad existente y esa sociedad. Y claro, él ahí plantea con una fuerza extraordinaria, con una contundencia que ahora sorprende, leído 50 años después, que ese

puente son los métodos revolucionarios y que por tanto la revolución, llega a decir textualmente, es inmoral, porque las medidas de represión están justificadas cuando benefician al proletariado y a su lucha liberadora.

Para alcanzar un gran objetivo histórico no se pueda retroceder ante las medidas más rigurosas. Y entonces, cuando se le pregunta, pero ¿entonces eso quiere decir que el fin justifica los medios, que todo está permitido? Dice, bueno, la moral que enuncia un fin se confunde con la estrategia revolucionaria. Está todo, está permitido todo aquello que ayuda a alcanzar los fines revolucionarios.

Pero hay que partir de que la historia, dice él, toma caminos crueles y no se puede aplicar la misma norma a opresores y a oprimidos. Bueno, ese es un poco el planteamiento. A mí me parece que ese planteamiento no se da solo en Trotsky, se da en Lenin, se da también en Lukács, se da en otros muchos que hubiera tenido más tiempo allí.

En Lukács con más matices. Con más matices. Y claro, ahí es donde se plantea la perspectiva de qué significa, entonces, en la ética revolucionaria, una finalidad muy clara, una sociedad alternativa, un sujeto muy claro, el proletariado, y una estrategia también extraordinariamente clara, que es el puente entre la sociedad existente y la otra sociedad.

Como vemos, son tres elementos, y a mí me tocó hablar después de Muguerza, el día siguiente, la siguiente sesión, completamente distintos a los actuales. Porque en los actuales lo que se habla es, no hay una sociedad alternativa clara, es decir, no dibujamos los contornos de una sociedad alternativa, sino únicamente tratamos de mostrar nuestro no a la sociedad existente. No tenemos un sujeto claro, sino que de alguna forma tenemos un sujeto difuso, fisurado, fragmentado, y no tenemos tampoco una estrategia entre lo existente y lo alternativo, sino más bien tenemos una lucha, si se quiere, de resistencia, una lucha donde expresamos nuestra insumisión, nuestro decir que no.

Entonces, bueno, pues a mí me parece que será muy difícil hacer un balance del siglo XX sin entrar en lo que ha sido esa tensión que han vivido las éticas revolucionarias, es decir, los momentos donde se ha vivido que era imprescindible la destrucción del otro para salvaguardar mi propia identidad, que era inesorable utilizar cualquier tipo de método, por duro o por cruel que fuera, para alcanzar el fin, y que a la vez estaba nítidamente claro el sujeto. Eso es muy distinto a las éticas reformistas, pero las éticas reformistas tienen la perspectiva de que no tienen tan claro el objetivo final, sino más bien piensan en muchas ocasiones que, frente al fin que era todo, el movimiento desde a todo, no tienen tan claro el sujeto, porque de alguna forma hay una ampliación, un bloque de clases, y desde luego el método, que es donde quizás está la mayor diferencia, no es un método que tiene esa dureza, esa crueldad, sino que es un método que, al tener que aceptar las reglas del juego democrático, hay toda la perspectiva del pluralismo democrático y de que no hay nada que sea irreversible. Ahora bien, dicho esto, que esto parecería dar una imagen completamente favorable a las éticas reformistas y completamente negativa para las éticas revolucionarias, hay que decir que si no inscribimos

históricamente los momentos en donde se tomó cada una de estas posiciones, hacemos un discurso completamente evanescente, abstracto y falto de rigor histórico, porque las propias éticas reformistas, a la vez, también han estado vinculadas a momentos históricos donde han aceptado, no su crueldad, la crueldad de su movimiento, pero sí la crueldad del Estado, por ejemplo, en toda la perspectiva de la primera guerra mundial, cuando no se dejaba la patria en la estacada, han tenido que enfrentarse a enemigos tan duros como el fascismo, y ahí han visto cómo el adversario, aunque uno no quisiera, rompía radicalmente las reglas del juego, y se han encontrado también, quizá que este es el tema más actual hoy, con la dificultad de mantener un sujeto, no un sujeto previamente dado, como parecía darse en las éticas revolucionarias, pero un sujeto que hay que ir construyendo, pero donde las reglas del mercado político también transforman radicalmente el sujeto.

Es decir, que el aceptar unas determinadas reglas no es algo inicuo, sino que hace que al final, para alcanzar el éxito desde la perspectiva de esas reglas, se vuelva a plantear, lo que decíamos al inicio de este programa, otra forma de disociación entre ética y política, que no es la que se da entre las éticas revolucionarias, entre el fin y los medios, sino que es la que se da entre la política pragmática y las convicciones morales, es decir, entre el político hay uno de principios, y que no quiere saber nada de los principios, y que procura que los principios no le perturben la conciencia, y el filósofo moral o el moralista, que tampoco quiere intervenir en lo político, como un campo donde a la vez se le puede romper la perspectiva nítida que él tiene, o la perspectiva que él defiende de sus valores morales. Y bueno, pues aquí entonces, ha sido estos algunos de los debates que hemos tenido en estas jornadas. Bueno, pues concluimos agradeciendo de nuevo a Antonio García Santermases, que ha estado aquí con nosotros hablando otra vez, de nuevo, de ética y política y un poquito de Reforma y Revolución.

Gracias y buenas noches. La política sin referencias morales degenera en apetencia del poder e introduce las prácticas de la corrupción. Percibimos también la tendencia a reducir la moral a los espacios privados en los que las personas creen encontrar exclusivamente su coherencia íntima.

Esto era un fragmento de uno de los comentarios que aparecen en el programa de estas jornadas de ética y política hoy, que acabamos de comentar con Antonio Santermases y con Francisco José Martínez. Sólo nos queda ya despedirnos de todos vosotros hasta el próximo año, exactamente hasta el 13 de enero, en que Revista de Filosofía volverá, como es habitual, todos los miércoles lectivos a la misma hora. Mientras tanto, os dejamos con Isabel Baeza y el curso de Acceso.

¡Suerte a todos!