FF 50 168

Hola, buenas noches y un saludo a todos desde nuestra primera edición por este nuevo año de Revista de Filosofía. Revista de Filosofía es un programa de la Sección de Filosofía de la UNED que coordinan Francisco Martínez y Antonio Santes Mases y que os acompaña todos los miércoles a partir de las diez y media de la noche. Nuestro último programa antes de las vacaciones de Navidad, recordaréis los que nos hayáis escuchado, que estaba dedicado a la última obra de Javier Muguerza, Desde la Perplejidad.

Como prometíamos entonces, en nuestro programa de hoy iba a acompañarnos el autor, Javier Muguerza, y está aquí por supuesto con nosotros para comentar esta obra, Desde la Perplejidad. Y con Javier Muguerza van a charlar hoy Antonio Santes Mases, profesor de filosofía política, y Manuel Fraijó, profesor de filosofía de la religión. Y van a hablar, entre otras cuestiones relacionadas con el libro de Muguerza, de la ideología vigente en la sociedad occidental actual, de la filosofía de la historia y de algunas perspectivas éticas, y de la ética de la convención y de la ética de la responsabilidad.

Buenas noches, tenemos hoy con nosotros al profesor Javier Muguerza, y por una vez ha hecho realidad la utopía, y el autor está presente no solamente en la obra. A la obra del profesor Javier Muguerza, Desde la Perplejidad, le dedicamos el programa anterior con el profesor Carlos Gómez, y hoy vamos a dedicar este programa y el programa de la próxima semana al libro Desde la Perplejidad, pero ya con la presencia del autor. Habíamos pensado centrarnos no en todos los temas del libro, pero al menos en sí los que consideramos más importantes, y quizá la manera de comenzar el programa sería preguntarle a Javier cuál es la ideología vigente en la sociedad occidental actual.

En tu libro, en el capítulo quinto, hablando de la situación a finales de los años setenta, comienzos de los años ochenta, hablabas de que se producía una crisis del marxismo, y que nos encontrábamos en una época definida como un renacer del liberalismo y del libertarismo. Pero todo esto se decía antes de la caída de los regímenes de los países del este. ¿En qué medida las respuestas ante esa crisis se han agudizado o se han modificado? Bueno, me temo que la ideología vigente en nuestras actuales sociedades occidentales es esa mezquina interpretación, yo diría esa degeneración del liberalismo, que lo ha acabado reduciendo al liberalismo político y sobre todo al liberalismo económico.

Pero lo que no creo es que el liberalismo se reduzca en definitiva a semejante mezquindad. En un libro que publiqué hace diez años, La razón sin esperanza, recuerdo haberme hecho la pregunta de si el liberalismo era posible todavía, y haberla respondido diciendo que sí que era posible, pero todavía no. Es decir, el liberalismo de que yo hablaba era un liberalismo utópico, de la misma estirpedotopía que el socialismo utópico, destinado a concluir alguna vez, junto con este, en el libertarismo, es decir, en el proyecto de una sociedad de hombres libres e iguales en que quepa ensayar la puesta en marcha de una auténtica democracia, es decir, de una democracia radical.

Algún crítico amigo me preguntó por aquel entonces si mi crítica del liberalismo realmente existente implicaba una opción en pro del socialismo realmente existente o socialismo real. Por supuesto que no. Lo que la crisis del marxismo de la que hablas había ya puesto sobradamente de relieve por esas fechas era la descomposición de aquellas sociedades sedicentemente socialistas de los países del este.

Una descomposición y una crisis que por lo demás ocultaban el hecho de que Marx también había sido un teórico, no el único, pero un teórico de la democracia radical, de suerte que el pensamiento de Marx podría muy bien sobrevivir a la llamada crisis del marxismo. A mí de hecho es ahora, cuando se dice que el marxismo ha muerto, cuando comienza Marx a interesarme de verdad. Y bueno, tu pregunta es, ¿dónde estamos aquí y ahora? Bueno, yo diría que el hundimiento del socialismo real nos incita a perseverar en la crítica del liberalismo real, es decir, en la lucha por la democratización de nuestras actuales sociedades occidentales con la vista puesta en que vayan transformándose en sociedades libertarias, es decir, en sociedades en las que quepa ver aflorar conjuntamente la esencia utópica del liberalismo y del socialismo y consiguientemente alcanzar cotas más altas cada día de libertad y de igualdad.

Lo que sucede sin embargo es que las sociedades occidentales no están solas en el mundo y ningún proyecto emancipatorio podría llevarse a cabo dentro de ellas sobre la base de la explotación y la opresión del tercer mundo. Y sucede también que, como el asunto de la guerra del golfo está contribuyendo a hacernos sospechar, es muy posible que el vigente orden capitalista mundial, ya sin alternativa real o supuesta, únicamente logre mantener su vigencia a costa de aquella explotación y aquella opresión. Y si para ello es necesario echar mano no sólo de la agresividad hacia el exterior, sino también del endurecimiento hacia el interior, pues no me cabe duda de que echará mano de lo que haga falta para subsistir.

Y en este sentido pues nada tendría de extraño que el actual reflujo conservador que apreciamos en nuestras sociedades occidentales pues acabe un día desembocando en nuevas formas de autoritarismo, con lo que no sólo se resentiría la conquista de la igualdad, sino también la de la libertad, confirmándose una vez más que ambas son en rigor inseparables. Yo personalmente desde luego no veo muchos motivos para sentirnos optimistas. Javier, en relación con lo que acabas de decir, te quería preguntar si implica la crisis del marxismo el abandono de toda filosofía de la historia.

Tú criticas con frecuencia toda visión de la historia que culmine en un final feliz, en el que las escisiones y desgarros sean superados, cancelados, con el candado de la identidad. Por cierto, que algo parecido le oía anoche a Fernando Sabater, que gritaba porque no le arrebataran la muerte, que no viniera ninguna religión a prometerle una vida después que le suavizara la muerte. Quería vivir la muerte en plenitud.

Acabar con toda filosofía de la historia no supone acabar con toda perspectiva ética. No, yo no creo que la crisis del marxismo, ni ninguna otra crisis, se acabe con toda filosofía de la historia. Lo que sí creo que ha cenecido en nuestros días es la filosofía escatológica de la historia, es

decir, la filosofía 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 de un acabamiento.

El tema del fin de la historia es un tema de prosapia hegeliana, que puede ser hecho suyo tanto por los hegelianos de derechas, el caso de nuestros días de Fukuyama, cuanto por los hegelianos de izquierdas, como lo fue en su día el caso del gran filósofo marxista de la utopía Hengloch. 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 izquierdas, 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, como decían ellos.

Pero aunque referida al futuro más bien que al presente, la idea era la misma, es decir, el tiempo histórico, o prehistórico si queremos, constituía un horizonte de futuro que habría de culminar con la revolución, y esta que constituía una novedad histórica, la novedad histórica por excelencia, lo que llamaría Bloch un novum, pues representaría al mismo tiempo la plenitud de un último término, lo que llamaba Bloch un ultimum, o dicho en griego un eschatón, y para esa filosofía eschatológica de la historia que era el marxismo de que hablamos ahora, pues la historia vendría a ser como una película que tiene que acabar bien. Ahora bien, ¿quién puede garantizar estas cosas? ¿Quién puede garantizar que la película va a acabar bien? Y por lo pronto, ¿cuándo acabaría la película? Si alguien creyó que, por ejemplo, pues había acabado con la revolución de octubre, pues el stalinismo se encargó con posterioridad de desmentir sus ilusiones, y los últimos acontecimientos a que nos referíamos hace un momento, me parece que se semejan bastante más a un desastre que a un final feliz. Pues bien, no son todas estas razones más que suficientes para olvidarnos de las filosofías eschatológicas de la historia.

Ahora, lo que eso no significa es olvidarnos de la filosofía de la historia sin más, y por lo pronto yo apostaría por una concepción filosófica de la historia para la que ésta no tuviese por qué tener un último término, lo que equivale a reivindicar eso que Hegel denostaba como la mala infinitud, la 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 debemos en considerar un mundo mejor, bueno, eso no tendrá presumiblemente fin, puesto que siempre nos será dado imaginar un mundo mejor el que nos haya tocado el suerte vivir, o si lo creemos de otra manera, el ser sociohistórico, la realidad de cada sociedad y de cada época, no coincidirá presumiblemente nunca con el deber ser, con nuestros ideales morales acerca de lo que esa sociedad y esa época debieran ser. De ahí no se sigue, por lo tanto, que hayamos renunciado a toda perspectiva utópica, sino tan solo a esa manera de entender la utopía que, desde la platicidad, pues llamo la utopía horizontal, es decir, la utopía como el final de ese horizonte de futuro que era la historia para la filosofía eschatológica de la historia, es decir, la utopía como la culminación del desarrollo lineal de la historia, como su última meta, como el fin de la historia misma, o dicho todavía de otra manera, la utopía como la revolución definitiva de una vez y para siempre, y en su lugar lo que propondría es lo que llamaba Camus la suma inacabable de nuestras rebeliones

sucesivas, es decir, una ininterrumpida sucesión de utopías verticales que, incidiendo en perpendicular sobre el recurso histórico, en esta o en aquella sociedad, pero en concreto, no en abstracto, pues nos ayuden a comprender que lo que es no es casi nunca como debe y que existe, por tanto, un decalaje entre la realidad y nuestros ideales de justicia y que, por lo tanto, tenemos que luchar por hacer realidad esos ideales, por realizar ese deber ser y convertirlo en ser, para volver luego naturalmente a medirlo con respecto a otro nuevo deber ser, y así hasta que un día se acabe nuestro mundo, si es que se acaba, y con este se acaba la historia de verdad, pero mientras no llegue ese día, que a lo mejor o a lo peor no llega nunca, pues la lucha tampoco acabará.

Hay una cosa interesante en esto de la filosofía, la historia, y es que el otro día comentaba, me parece que fue Raimundo Viols, hablando de Hannah Arendt, que en épocas de crisis, cuando se pedía, cuando la humanidad pedía una filosofía política, siempre le salían, le daban una filosofía a la historia, entonces parece que en tu libro la crítica a la filosofía escatológica de la historia y a todo tipo de teleología, se plantea a partir de una reivindicación de una ética de corte de ontológico, que no requiere del concurso de ninguna escatología, pero no conduce eso, en contra de lo que era la opinión de Hannah Arendt, a una radical escisión entre ética y política. ¿Cómo interpretas la escisión beberiana entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad? Bueno, la verticalidad de la utopía no conduce a la inacción, no conduce al quietismo político, si es eso lo que quieres preguntar, ¿no? Por el contrario, me parece que esa manera de entender la utopía, la utopía ética, que es lo que consiste en la utopía vertical, lo que nos impide reposar en cualquier conquista política, como si se tratara de una conquista insuperable y con ella hubiéramos llegado, por así decirlo, a materializar el bien, ¿no? Que bueno, que es el sueño de todas las éticas teleológicas, ¿no? Como las éticas, por ejemplo, de la felicidad, que ven en una determinada concepción de la felicidad, pues el telos de la vida humana, ya sea a título individual o a título colectivo, ¿no? Por el contrario, la tensión entre el ser y el deber ser, que es lo característico de las éticas deontológicas, es siempre una tensión inexhaustible y por eso no admite otra filosofía de la historia que aquella que deja la historia perfectamente abierta. Es decir, la historia no es que reste inconclusa, sino que moralmente tenemos que verla como inconcluible, puesto que el esfuerzo moral, que es un esfuerzo incesante, no cuenta con ninguna garantía de alcanzar una meta que sea la meta definitiva.

Bueno, ¿entraña esto una excisión radical entre la ética y la política? Hombre, en un cierto sentido sí, puesto que la hay entre el ser y el deber ser, o si quiere decirlo de otro modo, lo que tiene que hacer la ética es hendir la realidad política con el cuchillo de la crítica moral, ¿no? Pero en otro sentido no, porque lo único que puede rellenar a su vez esa hendidura es la subsiguiente realización política de nuestros ideales morales, sobre los que la crítica desde la ética luego tiene que volver a recaer una vez más y así sucesivamente. Mira, si me pidieras un ejemplo de lo que acabo de decir, yo no lo hallaría mejor que en esa utópica visión de la democracia a la que Aranguren gusta dar el nombre de democracia como moral. La democracia para él no es nunca democracia establecida en la que nos podamos instalar cómodamente antes que una institución política, o si quieres, además de eso, la democracia es

una aspiración moral permanentemente insatisfecha que en cuanto tal precisa de constante autocrítica para evitar quedar prendida en las redes de una falsa satisfacción.

Y como decía Kant de la moral en general, pues sería una tarea infinita en ese mal sentido de la infinitud que antes veíamos que resultaba ser el bueno, ¿no? Es decir, la democracia no es nunca Ergon, no es un producto acabado, sino que es constitutivamente energia, es una inagotable producción, es un proceso en marcha. Y por supuesto se trata de una empresa que nos concierne a todos y no a la clase política a la que Weber convertía en protagonista de su ética de la responsabilidad. Mientras no sea posible una democracia efectivamente participatoria, que estuviera más cercana, por así decirlo, a la democracia directa que a la indirecta o representativa, pues siempre tendremos que valernos de políticos profesionales que nos representen, como también tendremos siempre que servirnos, incluso en la improbable hipótesis de contar con una democracia directa nos tendremos que servir, digo, de expertos en medios, como alguna vez se ha definido a los políticos, expertos en medios que nos ayuden a encontrar los medios más eficaces para la consecución de los fines sociales que nos hayamos propuesto conseguir.

Pero la elección democrática de esos fines, como decía antes, nos concierne a todos los ciudadanos y a la hora de elegirlos, de la moralidad de esos fines, sólo podremos dar razón a partir de una ética de la convicción, es decir, de una ética que nos obligue siempre a elegir esos fines de acuerdo con nuestros principios morales y por lo tanto a rechazar aquellos fines que tenemos por inmorales, así como por descontado a rechazar que ningún fin, por decente que sea, pueda justificar el recurso a medios indecentes de acuerdo con la regla vacia bélica de justificar los medios. Quien no proceda así, y eso vale igual para el político que para el resto de la ciudadanía, pues estará actuando inmoralmente, es decir, al margen de la ética por más que alegue estar haciéndolo de acuerdo con las licencias extendidas por una supuesta ética de la responsabilidad. Alfredo de Año gustaba decir que lógica como madre no hay más que una y lo mismo sucede con la ética, ética tampoco hay más que una y es la ética de la convicción, porque qué otra cosa podría ser actuar éticamente sino actuar de acuerdo con nuestras convicciones, lo que acaso lo contesta es que no siempre se puede actuar éticamente, es decir, el no siempre podemos ser amables de Bertolt Brecht.

Bueno, yo diría que en ética conviene extremar siempre la amabilidad, pero si de verdad no siempre podemos ser amables, como sucede por ejemplo para citar un caso extremo con la violencia a veces inevitable, bueno, pues no nos ahorremos el dolor, no nos ahorremos el sentimiento de culpa, no nos ahorremos el remordimiento, esos genuinos fenómenos morales sin los que ninguna fenomenología moral merecería tal nombre, no nos los ahorremos, digo, con la excusa de estar actuando responsablemente, tal y como a veces le invocan los políticos y en nuestro país, alguno que otro, especialmente destacado, la ética de la responsabilidad apenas es otra cosa que un disfraz de la inmoralidad pura y simple. Sí, esta respuesta que das es enormemente interesante, yo coincido plenamente en la idea de que no hay que ahorrarle al político, sobre todo en situaciones extremas, la culpa o el remordimiento, y de hecho los políticos más sensibles, pensemos en una hazaña, en un besteiro, siempre la tuvieron, es decir,

tuvieron ese tipo de tensión interna en momentos de no saber hasta dónde podían llegar o si se tenían que detener, pero quizá, eso, pero quizá lo que se podía entender de lo que tú dices es que más bien reduces eso hoy a un tipo de derecho, a un tipo de posición muy vinculada a la conciencia individual, a la conciencia personal, en tu obra y en otras obras posteriores tuyas has hablado no solamente de la fundamentación consensuada de los derechos humanos sino de la fundamentación del disenso, es decir, has planteado el problema en qué medida frente al criterio de las mayorías o a lo que puede significar el tipo de moral social vigente en un momento determinado, es imprescindible para una democracia como moral respetar la autonomía la conciencia y respetar ese derecho a la disidencia, ¿cómo mantienes esa posición hoy? Bueno, yo es que creo que el sujeto moral que es el protagonista de la ética es siempre un individuo y que cuando tiene que tomar decisiones verdaderamente morales, pues ese protagonista de la ética está solo, lo que ocurre es que por volver a servirnos de una fórmula harangureniana, su soledad no impide la solidaridad, es un individuo solitario pero al mismo tiempo solidario, ahora cuando toma una decisión y sobre todo cuando esa decisión consiste en apartarse de la opinión moral predominante, entonces ese individuo evidentemente está solo, es decir, a la hora del consenso naturalmente tenemos que agruparnos y no hay otro procedimiento democrático que, bueno, pues hacer recuentos de votos y decidir por la regla de la mayoría, lo que ocurre es que eso no garantiza la justicia de las decisiones políticas y cuando alguien en conciencia está en desacuerdo con ese dictamen, digamos, de la mayoría, pues entonces lo que tiene que hacer evidentemente es disentir y eso, repito, aunque luego pueda haber otros disidentes y coincidan con él, es una decisión tomada siempre en solitario. Pero esa crítica moral que tú estableces a las realizaciones políticas, ¿no? Pero a pesar de que ahora en la contestación, no en esta sino en la anterior, has hablado de que de alguna forma es imprescindible la realización política de los ideales morales, en tu obra sin embargo hay muy poco espacio dedicado a las vías, las estrategias, las instituciones o las mediaciones que harían realidad ese hiato entre una ética de la comunicación y la sociedad fáctica existente.

¿Tiene que ser realista o no tiene que ser realista la ética? Tiene que ser realista, pero ese segundo capítulo que tú dices de la puesta en práctica o la realización de los ideales morales, pues cuando se habla con un político como Antonio García Sánchez Márquez hay que decirle que es tarea vuestra y no de los que somos filósofos morales a palo seco. Tú eres filósofo moral y político. Bueno, pues es un añadido que me parece muy pertinente, de modo que esa tarea es tuya.

No voy a preguntar sobre religión. Javier, me ha parecido muy dura tu intervención sobre la ética de la responsabilidad. Yo es que a veces pienso que la ética de la convicción es un lujo, que muchas veces no nos podemos permitir y que sin embargo, pues tenemos que recurrir a la ética de la responsabilidad y no es poco el que recurramos a ella.

Ojalá pudiéramos actuar siempre desde la ética de la convicción, pero me parece que no siempre es posible y ha sido muy duro con la ética de la responsabilidad. Bueno, si la ética de la convicción es un lujo, es que la ética en sí es un lujo. Es decir, bueno, yo supongo que el presidente Truman, pues vamos, si no era como espero que no fuera una moral, tuvo que

plantearse problemas de conciencia a la hora de arrojar la bomba sobre Hiroshima.

Lo que ocurre es que bueno, la ética de la responsabilidad, ¿para qué sirve? ¿Para tranquilizarle su conciencia? No, supongo que él era consciente de que estaba actuando inmoralmente. Y bueno, entonces cuando se actúa inmoralmente, lo único que puede redimir a alguien de una conducta así, que muchas veces tenemos que tomar todos, no sólo los políticos, sino los hombres de a pie, pues pues lo único que nos puede redimir, repito, es el remordimiento, el sentimiento de culpa, etcétera, etcétera. Pero lo que no podemos hacer es premiar al político encima con una ética de la responsabilidad que le deje la conciencia tranquila.

Pero es que la ética de la responsabilidad no afectaría únicamente al político. Estoy de acuerdo en que lo de Truman ciertamente lo que era era no ética, pero identificar eso con la ética de la responsabilidad es lo que no acabo de ver. Hombre, en el caso de Max Weber, por el caso también un poco yo estoy hablando de malas interpretaciones de Weber.

Yo no voy a convertir a nuestro presidente del gobierno en el mejor exégeta del pensamiento de Weber, por mal que lo invoque, más o menos a la diabla. Pero si hablamos del propio Weber, pues bueno, en el caso de Weber, como en el caso de muchos sujetos morales, Weber se encontraba desgarrado entre las exigencias de la responsabilidad política, por una parte, y por otra, de la ética de la condición. Y lo que Weber venía a decir es que, bueno, hay un momento decisivo en el que las dos éticas no pueden coexistir.

¿Cuándo? Pues cuando Lutero, ante la dieta de Worms, decía, bueno, aquí me paro, porque si sigo más, vendo mi conciencia, vendo mi alma. Nosotros no tenemos más remedio que terminar agradeciéndole a Javier Muguerza su presencia aquí, invitándole a un próximo programa y recomendando a todos ustedes la obra, que es un auténtico lujo en la filosofía española actual. Muchas gracias.

Pues hasta aquí esta primera revista de filosofía tras el paréntesis de las vacaciones navideñas. Este programa lo hemos dedicado a la última obra del profesor Javier Muguerza, una obra titulada Desde la perplejidad. Tenemos que agradecer a Javier Muguerza su participación, su participación por partida doble, puesto que la próxima semana, como ya habéis oído, volverá a estar aquí con nosotros.

Gracias también a Manuel Fraijó y a Antonio Santes Mases, que también estará aquí con nosotros el próximo miércoles. Y ahora sí que tenemos que despedirnos, recordándoos que el próximo miércoles estaremos aquí con todos vosotros, como siempre, y que a continuación, aquellos que lo deseen, pueden pasar ahora a escuchar el curso de...