



ETICA, POLITICA Y UTOPIA

Antonio GARCIA SANTESMASES

«El positivista es el señor capaz de constatar las cosas más terribles, como que Dios (e inmediatamente a continuación el hombre) ha muerto... que la historia carece de sentido (y que no vamos a pensar en darle alguno), que la ética es imposible... y quedarse tan tranquilo, con la impasibilidad del mentecato que te cuenta que ha acaecido una catástrofe en un tono de voz que da la sensación de que no fuera en realidad con él.»

(J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, pág. 693).

El libro de Muguerza está compuesto por un conjunto de ensayos donde el autor pasa revista a la situación de la razón en el mundo contemporáneo. La parte central de la obra la constituyen siete capítulos dedicados a la crítica de la razón dialógica. En su obra, Muguerza estudia las venturas y desventuras de la ética comunicativa. Vamos a comenzar este artículo intentando exponer lo que el autor entiende por ética comunicativa (1).

Vivimos, como han señalado repetidamente los promotores de la ética comunicativa (Apel), en una situación paradójica. Por una parte, necesitamos una ética universal que afronte las consecuencias de una civilización unificada a nivel planetario por las consecuencias tecnológicas de la ciencia; por otro lado, sin embargo, nunca ha sido tan difícil la tarea de fundamentar racionalmente una ética universal como en la era de la ciencia (2).

Javier Muguerza piensa que sólo una ética comunicativa asegura la universalidad de las normas y la autonomía de los sujetos. Tras la «muerte de Dios» asistimos a un colapso de cualquier género de criterio superior o «trascendente» de verdad o de bien. «Para Dios el discurso racional, si lo necesitara, podría ser un monólogo. Pero en el caso de los hombres, cualquier acuerdo racional acerca de lo que demos en considerar “verdadero”, “bueno”, etc., nos obliga a dialogar los unos con los otros» (3). Sólo son válidas, por ello, aquellas normas en que todos los interesados se ponen de acuerdo, tras una formación discursiva de la voluntad. Los sujetos reales operan en cualquier diálogo con prejuicios, limitaciones, miedos, vanidades (propios de la personalidad de cada cual), y tratan de ventilar conflictos. La ética comunicativa apuesta por una «situación ideal de diálogo» en la que las comunicaciones no aparezcan obstaculizadas por influjos externos y donde todos los participantes tengan una distribución simétrica de oportunidades.

Muguerza, retomando la herencia ilustrada, recuerda cómo para Kant la ética pretendía ser una, esto es, legislar para todo el mundo, sin dejar por ello de exigir que cada uno de nosotros sea legislador. La ética comunicativa llamaría a la participación en el diálogo político para alumbrar un interés común, para hacer concordar una legislación ética de alcance universal. Este consenso armonioso donde las voluntades se articulan en un «Nosotros comunitario», prescindiendo de cualquier fin privado y mirando únicamente a la humanidad, poco tiene que ver con el mundo actual y con cualquier sociedad del pasado.

Uno de los méritos del libro de Muguerza es establecer una genealogía de la modernidad ilustrada que permita, más allá de la escisión entre positivismo y romanticismo, retomar la herencia kantiana. Según Muguerza, hay que leer «kantianamente» el contrato social para plantear el problema fundamental de la filosofía política, la justificación del Estado normativamente entendido y la definición de lo que la sociedad política debe ser.

Para Rousseau lo importante era encontrar una fórmula de asociación según la cual uniéndonos cada uno a todos los demás en el seno de la comunidad, cada uno no obedeciese nada más que así mismo y quedase asegurada así su independencia. La distinción entre la «voluntad ge-

neral» y la «voluntad de todos» se cifra en que la voluntad general no es la simple suma de las voluntades, sino el proceso por el cual las voluntades individuales dejan de actuar movidas por inclinaciones egoístas para pasar, kantianamente, a constituirse sujetas al imperio de la razón práctica. El Estado, en este supuesto, vendría a desvanecerse para ser sustituido por una comunidad universal de individuos autónomos. Allí donde impera la razón práctica el Estado desaparece por innecesario. Como muy bien afirma Muguerza, aludiendo a Kolakowski, esa comunidad moral donde todos los individuos pueden deliberar colectivamente en condiciones de igualdad y libertad, dando prioridad al interés común, consituía en su tiempo y sigue constituyendo hoy una «revolución moral sin precedentes», una realización sin mutilaciones del programa de la razón ilustrada (4).

Muguerza es consciente de que tal perspectiva, (la constitución de la humanidad en una comunidad de comunicación) poco tiene que ver con las comunidades humanas reales a no ser que caigamos en «idealizaciones» como las que el propio Muguerza reprochaba a los teóricos de la ética comunicativa al afirmar:

«Los sujetos de la comunidad ideal de comunicación de Apel dan frecuentemente la sensación de ser ellos mismos sujetos ideales, cuando no ectoplasmas, más bien que hombres de carne y hueso. Y de la situación ideal de diálogo de Habermas he dicho en más de una ocasión que me recuerda a la comunión de los santos, en la que finalmente cesaría todo conflicto y hasta el propio diálogo se acabaría tornando innecesario»(5).

La obra de Muguerza está atravesada por una doble constatación. La ética no puede contentarse con menos que con aquella situación ideal de diálogo en la que su legislación alcance a todos y donde cada uno sea legislador; sólo así se podrían satisfacer las pretensiones de universalidad y las exigencias de autodeterminación. Y sólo así igualmente se podría articular la doble aspiración a la comunión y al individualismo. Si uno pregunta al autor si cree razonable hacer conjeturas sobre el paso a una sociedad de este género desde cualquiera de los modelos sociales vigentes hoy en día (es decir, si cree posible pasar de las sociedades de capitalismo avanzado, o de las sociedades que conforman los países del Este, a una comunidad de comunicación como la propuesta por la ética comunicativa) recibirá una contestación poco alentadora: «No le pida usted a un filósofo conjeturas ni mucho menos conjeturas razonables: un filósofo, o al menos un filósofo moral, no estará nunca en situación de preguntarse si un determinado modelo de sociedad le parece posible o no, aunque le asista algún derecho a preguntarse, como cuestión de mera *doxa*, si esta sociedad le parece o no justa, o menos justa que otros modelos de sociedad alternativos» (6).

La contestación plantea problemas gravísimos para la filosofía política con voluntad emancipatoria. Entiendo que todo filósofo debe plantearse

no sólo la crítica al orden social existente, sino la posibilidad de un orden político, económico y cultural alternativo. Muguerza no quiere «hacer conjeturas» sobre el paso de la sociedad existente a la «sociedad alternativa» pero plantea una serie de prerequisites inexcusables si queremos propiciar la universalización de la razón. Muguerza reconoce que para que el diálogo sea posible se requiere una *efectiva simetría* entre las partes que intervienen en él y afirma que esa simetría no se puede dar donde se mantengan relaciones de poder. La universalidad de la razón es quimérica en una sociedad desgarrada por la lucha de clases y surcada por antagonismos irreconciliables. La resolución de estos antagonismos y la construcción de una sociedad sin clases son los prerequisites inexcusables de toda aspiración a la universalización de la razón. Pero, como señala Muguerza, «ni siquiera en una sociedad sin clases estaría sin más garantizada la posibilidad del diálogo, y con ella, la de la universalidad de la razón. Para que el diálogo sea posible se requiere también una efectiva simetría entre las partes que intervienen en él, simetría que no se podría dar allí donde entre éstas se mantengan relaciones asimétricas de poder, de suerte que cupiera que algunas de ellas sean amordazadas o forzadas a decir lo que no quieren. Para que la razón sea universal no basta, pues, con una sociedad sin clases, no basta con el comunismo, sino que dicho comunismo, como lo quería el mejor Marx, tendría que ser un comunismo libertario» (7). Un comunismo por lo demás consciente de que la superación de la alienación implica superar no sólo la alienación laboral sino también toda comunicación «distorsionada».

Muguerza no quiere «hacer conjeturas» acerca de cómo pasar de las sociedades existentes a una comunidad de comunicación sin alienación, pero tampoco desea ahorrarse el esfuerzo de la contradicción. Para Muguerza, y ahí se cifra su distancia con Apel,

«...si me preguntasen qué es lo que me separa de Apel yo diría que dos cosas en mi opinión fundamentales. La primera de ellas, la renuncia a hablar de dos comunidades, la una arraigada en el suelo de las concreciones sociohistóricas y la otra flotando vaporosa en una especie de limbo trascendentalista; la tensión de la que yo hablo se registra en el seno de una comunidad —la humana—, la esquizofrénica condición de cuyos miembros parece desgarrarlos entre la solicitud de lo que hay y la de lo que juzgan que debiera haber en este mundo. La segunda cosa que me separa de él es nuevamente otra renuncia, consecuencia de la anterior: la renuncia a aliviar esta tensión —a resolver esta contradicción, para decirlo con sus términos— mediante la postulación de una confortadora confluencia del ser y el deber ser siquiera a la larga, como si la promesa de ese fin feliz fuera capaz de promover nuestra acción moral. En resumidas cuentas, una y otra renuncia a condensarse en la renuncia a toda confianza escatológica» (8).

La cita ha sido larga pero merecía la pena para situar nuestro problema. Muguerza huye del «limbo trascendentalista» y renuncia a toda

«confianza escatológica», a todo consuelo teleológico; ¿renunciar a toda promesa de un futuro distinto y definitivo no es renunciar a toda utopía?

Antonio García Santasmases

La pervivencia de la utopía

Muguerza distingue entre la «ucronía», que remitiría a lo que está fuera del tiempo, la «eutopía», que respondería a la concepción de un lugar bello digno de convertirse en realidad, y la propia «utopía» como aquello que no se ha realizado en ninguna parte y que es harto dudoso que pueda llegar a realizarse. La pregunta que Muguerza plantea es, si aceptamos que nuestra época es aquella en la que no hay lugar para la utopía, ¿qué tendría que decir la ética en semejante eventualidad?

Afirmar que nuestra época es la época de la «distopía» no parece difícil de aceptar cuando la mentalidad dominante se aproxima a la del «positivista mentecato», con el que comenzábamos estas reflexiones, para el cual ni la muerte de Dios, ni la muerte del hombre, ni la falta de sentido de la historia ni la imposibilidad de la ética son motivo de preocupación. La mentalidad dominante, tras la caída de los países del Este, es resaltar los peligros «totalitarios» de toda concepción utópica y prevenir toda contestación de la democracia liberal capitalista.

La posición de Muguerza es contraria a la de los «ingenieros sociales» que, tras la experiencia del «socialismo real», vendrían a defender la sociedad existente y a prevenirla de toda contaminación utópica. Muguerza piensa que la ética no podría renunciar a esta dimensión (ya que la apuesta por la constitución de la humanidad en una comunidad de comunicación es ella misma una utopía) pero sí deber huir de toda «confianza escatológica». En el diálogo que entabla con el marxismo, insistirá una y otra vez en la conveniencia de huir de todo desvarío hegeliano y de todo intento de fundamentar la ética en una filosofía de la historia.

En este sentido analiza Muguerza la obra de Ernst Bloch. Bloch establece una distinción demasiado rígida, a mi juicio, entre el «socialismo científico», vinculado al «marxismo frío» y tendente al «oportunismo», al olvidar los objetivos o fines últimos, y el «socialismo utópico», vinculado al «marxismo cálido», dispuesto a enfatizar la «meta final». Esta distinción es demasiado rígida porque no podemos olvidar que el marxismo de la II Internacional no está únicamente influido por el determinismo histórico. Para el padre de la II Internacional, Eduard Bernstein, la «vuelta a Kant» era precisamente la consigna que permitía acabar con el mito del «objetivo final». Más allá de esta precisión histórica hay que decir que lo realmente interesante es resaltar la lectura de Bloch de los principios kantianos. Mientras que para Kant la esperanza se dirigía a la realización de un reino de Dios sobre la tierra, para Bloch la exigencia kantiana de no tratar al ser humano como un medio es imposible de realizar en una sociedad clasista. La conjunción entre la honestidad per-

sonal y la felicidad universal sólo son posibles en una sociedad no escindida.

Bloch comparte, sin embargo, la tentación escatológica de cuño hegeliano, que pretende asignar a la historia un «fin» tanto en el sentido de una «finalidad» como de un «último término». La preocupación de Bloch es alcanzar la coincidencia entre sujeto y objeto para que el hombre pueda recuperar su identidad, retornando a sí mismo. La «patria de la identidad» por la que Bloch apuesta parece apuntar a una estación terminal, a un punto final del trayecto histórico que supondría, tras la revolución, la realización total del bien y de la justicia.

Bloch parece el arquetipo de lo que Kolakowski ha denominado el «mito de la autoidentidad», de esa identidad entre sujeto y objeto del proceso histórico que habría de sobrevivir en una sociedad sin clases, tras la superación de toda alienación, cuando los hombres pudieran comprender la historia como algo suyo. ¿No habría entonces ningún antagonismo?, ¿estaríamos ante una situación definitivamente estable?, ¿el movimiento de lo real se paralizaría definitivamente? La paralización definitiva puede reducir la filosofía a pura apología del presente. La tentación de creer que «ya se ha llegado» que, por fin, «se pisa tierra firme» puede provocar consecuencias parejas a las vividas por la filosofía hegeliana de la historia en su defensa del Estado prusiano.

Para evitar la degeneración de la filosofía de la historia en apología del presente, ¿hay que asumir un punto de vista antiescatológico que entienda la historia como un proceso inconcluso e imposible de concluir? En uno de los textos más bellos de Bloch, que Muguerza recoge en su obra, éste compara las actitudes católica y protestante. Mientras el protestante (simbolizado por el Fausto de Goethe) no conoce el reposo y constantemente se eleva en sus aspiraciones, el católico (ejemplificado en la *Divina comedia* de Dante) alcanza la rosa celestial y en ese momento cesa toda aspiración.

«La capacidad de llegar al término del viaje, tal como aparece simbolizada en el Paraíso de Dante, con sus legiones de santos, cada una de las cuales ha encontrado la meta a ella adecuada, esta capacidad de encontrar un final está mucho más cerca del modo de pensar de Hegel, precisamente porque se concibe el proceso como algo productivo, y lo absoluto como un resultado. En estas condiciones tiene que ser posible poner un punto final. Este punto final da un mentís a la mala infinitud del protestantismo, con mayor fuerza aún que aquel con que el catolicismo niega el proceso... Un tipo muy exagerado de mística protestante ha expresado lo que hay en el protestantismo de hostil a la llegada, al decir que el verdadero paraíso es el infierno. No sólo porque el sufrimiento es el premio del hombre cristiano, sino sobre todo porque en ningún sitio tienen su asiento tan firmentente como en el infierno, sin ningún género de duda, el anhelo infinito y la infinita lejanía de la sal-

vacación. Por donde sólo queda en pie, naturalmente, un anhelo, una nostalgia carente de fuerza, eliminándose todo lo que sea ímpetu, voluntad, fuego de esperanza. Todo esto se sumerge y ahoga en la mala infinitud. Hegel preconiza, en vez de esa infinitud, una orilla alcanzable...» (9).

Muguerza, desde luego, no es Hegel ni quiere serlo. El texto de Bloch define, a mi juicio, admirablemente la posición de Muguerza. Si antes veíamos su crítica al «limbo trascendentalista» y a la «confianza escatológica» de Apel, en este texto de Bloch aparece la doble condición del pensamiento de Muguerza: su anhelo infinito y la infinita lejanía de la salvación (o dicho en términos seculares: la necesidad de una comunidad de comunicación y la infinita lejanía de la misma). Muguerza no quiere ni poner punto final para decir que ya ha llegado (rebajando así el carácter utópico de la ética comunicativa), ni confiar en que está en camino (sucumbiendo así a un progresismo evolucionista para el cual la evolución moral de la especie es un hecho probado) ni tampoco renunciar a la utopía. Pero una utopía sin esperanza en una meta, ¿no sería una utopía sin voluntad, sin fuego, sin ímpetu?

Muguerza se rebela contra la filosofía escatológica de la historia y apuesta por una negación que no requiera del concurso de la esperanza. Tanto la ética como la utopía anticipan un ideal e invitan a realizarlo en el futuro, a superar la contradicción entre la realidad y el ideal. Pero la diferencia se cifra en que una utopía es «horizontal», es decir, que busca la coronación del desarrollo lineal de la historia y suspira por una coincidencia final y por una realización definitiva del ideal utópico, y la otra utopía es «vertical», no renuncia a reactualizar permanentemente el contraste entre la realidad y el ideal, entre el ser sociohistórico y el deber ser moral. La utopía horizontal basa la ética en la filosofía escatológica de la historia y es por ello una concepción de tipo teleológico. La utopía vertical parte de una ética de corte deontológico, de una ética del deber ser que no requiere del concurso de ninguna escatología.

Para los que parten de la «utopía vertical», para aquellos que actúan por «deber» sin tener que esperar el «éxito», la lucha por una «democracia radical» merece éticamente la pena aún cuando no la avale ninguna filosofía de la historia. La utopía de esa «democracia radical», o incluso la utopía de una comunicación plena, es más bien una aspiración perpetuamente insatisfecha y perseverantemente reasumida. La utopía vertical viene a ser la instancia ética que se levanta sobre el plano histórico en que se debate nuestra vida política. Para Muguerza, la acción revolucionaria quizás requiera un horizonte de futuro, pero la utopía ética (la comunicación plena) es como el sueño que se aleja en la medida en que nos acercamos a él.

La falta de resolución del saldo de la historia humana, la ausencia de la anhelada «patria de la identidad» y la inconclusión de todo el proceso, no deberían conducirnos a ese anhelo sin ímpetu, a esa voluntad pasi-

vizada sin el fugeo de la esperanza, a la inacción. El descredito de la utopía teleológica no comporta la ruina de la ética.

En esta ocasión nos podemos preguntar de nuevo si no comporta la ruina de la política. Si el filósofo no puede hacer conjeturas acerca de cómo acceder desde la sociedad existente a una constitución de la humanidad como comunidad de comunicación, podemos preguntarnos si «la acción revolucionaria —en cuanto diferente de la mera rebelión puntual, que simplemente nace de la negación del presente— no requiere, más o menos blochianamente, un horizonte de futuro» (10).

La acción política requiere un horizonte de futuro y, pienso, también requiere una consideración distinta a la efectuada por Muguerza acerca del éxito histórico. Coincido plenamente cuando Muguerza afirma que: «La grandeza moral de un Martin Luther King no es consecuencia del éxito político de la estrategia de la no violencia conseguido bajo sus directrices por el movimiento en pro de los derechos civiles de la población negra norteamericana, de la misma manera que el fracaso político de una estrategia diferente en la lucha por la emancipación de aquella última tampoco amengua la grandeza moral de una Malcom X» (11).

Esta consideración, sin embargo, no es suficiente. Podrá haber o no último término y podremos divisar o no tierra pero es imprescindible, para una filosofía política con voluntad emancipatoria, no sólo anhelar sino vencer. Y aquí es donde comienzan los problemas. Porque, como bien recuerda Muguerza, cabe confundir la ética con la estrategia y olvidar todo objetivo final en pos de las conquistas sociales inmediatas (pensar que el fin no es nada y que el movimiento es todo, como diría Bernstein). Cabe igualmente tener tan claro y nítido el fin que pensemos que todo medio es lícito con tal de alcanzar el fin que nos proponemos, al modo de muchos marxistas que despreciaban la crítica de los anarquistas exigiendo que les mostraran cuándo había triunfado una revolución anarquista. Pensar políticamente los fines es pensar también estratégicamente los medios, es pensar qué medios decentes no pueden justificar un fin indecente y qué medios indecentes pueden condicionar el más decente de los fines (12).

La pregunta es, ¿cómo puedo articular los fines deseables y los medios necesarios sin hacer conjeturas sobre los modelos sociales posibles? El peligro del planteamiento de Muguerza reside en el hiato que establece entre lo posible y lo deseable. Si la ética aspira, anhela, un mundo sin distorsiones comunicativas y sin alienaciones productivas, pero no puede imaginar cómo acceder al mismo, la política establecida que sí tiene claros los límites de lo posible acabará transformándolos en realidades deseables, del mismo modo que el positivista mentecato vive impasible todas las catástrofes que quepa imaginar.

Muguerza afirma que la conquista del socialismo no se ha producido ni tiene visos de producirse en el futuro previsible, pero que no debemos por ello hacer de la necesidad virtud y cantar las excelencias de la sociedad existente y defender el *statu quo*. Frente a la apología de lo establecido Muguerza insiste en la aspiración ética a una comunidad auténtica, a una comunicación plena, a una democracia radical. Nada más loable, desde mi punto de vista, pero la pregunta para cualquier filósofo político es si tenemos alguna indicación del camino, de la ruta desde la sociedad presente a ese reino de la comunidad de comunicación.

La posibilidad de alcanzar un diálogo entre los hombres en el que se puedan comunicar plenamente, con las mismas oportunidades, en una situación ideal de diálogo, remite ciertamente a una utopía. La pregunta que nos hacemos es la misma que Sánchez Vázquez dirige a Habermas. Para Habermas, la imagen de una sociedad emancipada remite a una nueva institucionalización de la libertad basada en una auténtica comunicación no distorsionada entre sus miembros. Pero como señala acertadamente Sánchez Vázquez: «Habermas no indica qué mediaciones (vías, medios o instituciones), han de permitir que la posibilidad de comunicación no distorsionada se realice, ni cómo podría darse sin un cambio radical de la estructura económica y social, ni cómo, finalmente, podría mantenerse semejante comunicación ideal en la sociedad futura, desenajenada. Habermas podría contestar —y contestaría bien— que a un utopista le basta con trazar la imagen del futuro sin tener que preocuparse por lo que desde el presente es necesario para su realización» (13).

Habermas podría dar esa contestación pero, ¿puede dar esa contestación una filosofía política con voluntad emancipatoria?, ¿cabe desentenderse de las «vías», los «medios» y las «instituciones» que habrían de llevar a cabo esa comunidad de comunicación?, ¿es necesaria la transformación radical de la estructura económica social? Todas estas interrogantes surgen inevitablemente si no queremos recostarnos plácidamente en los brazos de la «utopía comunicativa», si el «ideal socialista» no se ha producido y no tiene visos de producirse, ¿tiene alguna posibilidad de «éxito» la utopía comunicativa?

No sería justo afirmar que Muguerza nada dice sobre estos temas en su libro. En la entrevista que publicamos en este número de *Leviatán* aparece una reivindicación del liberalismo «utópico», que ponga en cuestión el liberalismo «realmente existente» y el «reflujo conservador» de las sociedades occidentales. Esta reivindicación de una sociedad de hombres libres e iguales, de una democracia como «moral» tiene consecuencias importantes para una filosofía emancipatoria y para una política de profundización de la democracia. Entre los elementos más importantes de cara a una reflexión política actual yo subrayaría los siguientes:

- 1) el concepto de racionalidad política,
- 2) la teoría de la democracia participativa,
- 3) la crítica libertaria al Estado del bienestar,
- 4) la reivindicación de la desobediencia ética del individuo ante la ley injusta y
- 5) la defensa de una ética de la resistencia.

El concepto de racionalidad política de Muguerza, siguiendo a la literatura francfortiana, recuerda que

«La absorción de la racionalidad política por la racionalidad tecnológica —que constituye la premisa para la conversión de la tecnología en tecnocracia, cuando no para su puesta al servicio de todavía peores tiranías— entraña una palmaria confusión entre técnica y *praxis*. La racionalidad política, como la política misma, participa de algún modo de ambas, pues evidentemente necesita de la técnica, de la acción productiva, si bien en última instancia corresponde a la *praxis*, esto es, a la interacción y, de manera señalada, a la interacción comunicativa. Pues una vez llegados a la conclusión de que los fines últimos no pueden marginarse en una discusión sobre el puesto de la razón en la política, no parece que quede más alternativa que encomendar la determinación de dichos fines precisamente al ejercicio de aquella racionalidad a la que más arriba se asignaba la denominación de racionalidad comunicativa... de donde la insistencia habermasiana en llamar nuestra atención sobre el hecho —o mejor dicho el *desideratum*— de que la discusión racional acerca de los fines últimos o valores ha de correr a cargo de una razón dialógica que, en condiciones ideales en las que todo el mundo pudiera discutir y todo pudiera ser discutido, permitiera poner punto final a dicha discusión en base a la excelencia de los argumentos» (14).

La reivindicación de la razón política como una parte de la razón práctica permite recordar tanto que las discusiones políticas no son sólo discusiones sobre medios, sino que hay que preguntarse por los fines, así como enfatizar el hecho de que la discusión y la elección de los fines sólo se pueden realizar mediante un proceso de discusión racional donde todos los participantes tengan las mismas oportunidades y todos ellos busquen un interés común.

Esta consideración de la racionalidad política choca con la práctica habitual de las democracias contemporáneas donde se ha hecho realidad el modelo de Schumpeter y hemos asistido a una sustitución de la «teoría clásica de la democracia» por la «teoría económica de la democracia». Schumpeter pensaba que la democracia consistía básicamente en una «competencia por el caudillaje político», la democracia no era el gobierno del «pueblo» sino el gobierno del «político».

La teoría elitista de la democracia ha subrayado estos elementos y paulatinamente el protagonismo de la actividad política ha quedado en

manos de los «políticos profesionales». La oligarquización política, la tecnocracia económica y la despolitización ciudadana han ido disociando la democracia de la participación.

Muguerza insiste en los peligros de esta devaluación de la democracia participativa; «la ética comunicativa habermasiana entraña una concepción de la democracia participatoria a la que cabría dar la bienvenida en estos tiempos en los que la teoría política al uso propende a divorciar la democracia de la participación... para Habermas la democracia quedaría vacía de toda sustancia ética sin la efectiva participación de los interesados en el diálogo político que no es otra cosa que lo que envuelve el proceso discursivo de formación de la voluntad racional» (15).

El tercer elemento que queríamos subrayar era la crítica libertaria al Estado del bienestar. En el contexto ideológico en que nos movemos se ha tendido a reducir el debate político a un debate entre partidos que compiten electoralmente, y el debate ideológico a problemas de fiscalidad y redistribución. Muguerza subraya acertadamente, a mi juicio, que no sólo existe una crítica «liberal» al Estado del bienestar que defiende la iniciativa privada, la responsabilidad individual y la apuesta por una libre inversión de los recursos, sin frenos impositivos, sino que convive con ella una crítica «libertaria» que critica el carácter centralizador, burocrático y negador de la participación que tiene el Estado del bienestar en las sociedades capitalistas avanzadas. La crítica y la desconfianza al poder establecido no se hace, en este caso, desde la apuesta por un capitalismo salvaje sin contrapartidas sociales sino desde una apuesta por la individualidad, la espontaneidad y la creatividad:

«...la crítica libertaria al Estado del bienestar insiste en que el Estado, como la fábrica o la familia, son instituciones sociales que estrangulan las auténticas potencialidades del individuo pues le obligan a tomar parte en relaciones y procesos que perpetúan una injusta distribución del poder. El punto de vista libertario desconfía así de toda forma de autoridad y de toda instancia intermedia entre el individuo y su acción efectiva, lo que lleva a sostener que sólo por la resistencia a todo poder establecido en el seno de las instituciones podría aquel ser libre y expresarse a sí mismo. El libertarismo critica, pues, al Estado del bienestar por una serie de razones como son su centralismo, sus estructuras burocráticas, su negativa a conceder a los receptivos de sus servicios una participación suficiente en la organización y control de sus servicios» (16).

Esta crítica «libertaria» al igual que la reivindicación de la democracia «participativa» y de la denominada «revolución de la participación», una revolución «movida por la imperiosa necesidad que cada día más gente va experimentando de influir en las decisiones que controlan sus vidas. Y las asambleas de fábricas, de barrios o de universidades podrían no ser sino comunidades de comunicación cuyo modelo aguarda a generalizarse, si no hasta el punto de extenderse a la humanidad en su conjunto, sí

por lo menos hasta el punto de afectar a organizaciones sociales cada vez más complejas» (17).

Esta crítica y esta reivindicación son importantes para el debate actual dentro del socialismo democrático. La fascinación por el liberalismo económico y por el liberalismo político son tan grandes que se olvida que el debate no es únicamente entre conservadores de un capitalismo sin Estado social y defensores del Estado del bienestar. En la defensa del Estado del bienestar pueden estar liberales progresistas, socialdemócratas y socialcristianos. Un socialismo inédito tendría, sin embargo, que considerar que esta demanda de democratización en profundidad pasase tanto por la democracia que no se detiene a la puerta de la fábrica como por las perspectivas de nuevos movimientos sociales que llevan la participación a territorios y organizaciones anteriormente vedados.

Un cuarto elemento que querríamos señalar es la defensa de Muguerza del «imperativo de la disidencia» o, dicho de otra manera, del «fuero moral del individuo» frente a la sociedad y el Estado. El decir *no* al Derecho injusto, por muy consensuada que pueda estar esa injusticia, es imprescindible en momentos en que la «razón de Estado» puede acabar con cualquier objeción de la conciencia individual. Muguerza no se refiere naturalmente al derecho del individuo a imponer su ley a la mayoría, sino a su derecho a desafiar la ley de la mayoría o, por decirlo con palabras de González Vicen: «Si un Derecho entra en colisión con la exigencia ética absoluta de la obligación moral, este Derecho carece de vinculatoriedad y debe ser desobedecido... hay un fundamento ético absoluto para la desobediencia. Este fundamento está constituido por la conciencia ética individual» (18).

No podemos profundizar en este tema, que ha provocado un interesante debate entre González Vicen, Elías Díaz y Javier Muguerza, entre otros, sino sólo subrayar que al igual que Muguerza distingue entre consenso fáctico y consenso racional, apuesta por una comunidad de comunicación donde el disenso y la disidencia puedan tener cabida:

«Un individuo nunca podrá legítimamente imponer a una comunidad la adopción de un acuerdo que requiera de la decisión colectiva, pero se hallará legitimado para desobedecer cualquier acuerdo o decisión colectiva que atente —según el dictado de su conciencia— contra la condición humana. La concordia discorde, en consecuencia, no sólo habrá de hacer lugar al desacuerdo en el sentido de la falta de acuerdo o de consenso dentro de la comunidad, sino también al desacuerdo activo o disidencia del individuo frente a la comunidad. Pues si la humanidad representa el límite superior de la ética comunicativa, el individuo representa su límite inferior y constituye, como aquella, una frontera irrebasable» (19).

El quinto y último punto que habíamos seleccionado es la defensa de Muguerza de una «ética de la resistencia». Ya veíamos anteriormente

cómo para Bloch la perspectiva revolucionaria requiere un horizonte de futuro. Muguerza, más que de revolución, habla (en la entrevista que publicamos en estas páginas de *Leviatán* se refiere también a ello) de una sucesión de rebeliones. Las últimas líneas de su obra están dedicadas al mismo tema al defender una ética (por más que «ciertamente hoy no se lleve») de la resistencia: «Llamémosla así, una 'ética de la resistencia'. Sin duda usted recordará la canción del centinela de Edom recogida en la profecía de Isaías y alguna vez citada por Max Weber: " 'Centinela, ¿cuanto ha de durar la noche todavía?' A lo que el centinela respondía: 'La mañana ha de venir pero es de noche aún. Si quereis preguntar, volved otra vez'. Hoy quizás tendría que decir más bien 'No sé si la mañana llegará. Puede que sí, puede que no. Pero llegue o no llegue, resistid' ".» (20).

¿Denominación de la política?

El interés de la obra de Muguerza es mucho mayor de lo que yo haya podido transmitir a través de estas páginas. Frente a tantos «ensayistas ligeros», defensores de la «vía española a la trivialidad» el pensamiento de Muguerza es difícil de seguir, de entender, de analizar. Muguerza ha optado por ser filósofo y no intelectual y eso se paga. No hay manifiesto donde no estampe su firma pero, sin embargo, es difícil conocer artículos suyos donde se pronuncie sobre temas concretos, o sobre combates oscuros (según la acertada expresión de Aron referida a los combates políticos). Es Muguerza, por ello, teórico de la ética y no reformador moral. El que esté interesado en conocer su toma de postura ante debates políticos coyunturales o ante diseños estratégicos de futuro, ante problemas morales inminentes o ante encrucijadas civilizatorias, se llevará una amarga decepción.

Para leer a Muguerza hay que tener paciencia y hay que tener distancia de lo momentáneo, de lo inmediato, de lo cotidiano. Si se logra guardar esa distancia con el mundo circundante y salir de las urgencias más pragmáticas, se puede intentar penetrar en un mundo conceptual complejo pero fascinante. Una última precaución para penetrar en este universo muguerziano es estar prevenido ante la «denominación de la política» a la que asistimos en esta obra.

La «soledad solidaria», el intelectual «siempre por libre, cada día más por libre», la tensión entre la humanidad y el individuo (sin implicarse nunca en los sujetos colectivos), el olvido de toda consideración que traduzca los ideales morales en propuestas políticas realistas, posibles, hace peligroso un pensamiento como el de Muguerza sin el talante de Muguerza.

Es peligroso porque cuando el filósofo no puede hacer conjeturas acerca de los modelos sociales posibles, la definición de lo posible suele

ser acaparada por el político en el poder. El discurso hoy hegemónico en las esferas del poder defiende superar cualquier esquizofrenia entre el ser y el deber ser; se llega así a una política que primero define lo posible y después lo transforma en deseable. Primero se afirma que no cabe hacer otra cosa que someterse a las presiones de lo real, más tarde se concluye atribuyendo virtudes éticas a comportamientos presididos por la más pura razón de Estado. La política se ha ido independizando de la ética y sucumbiendo al «realismo sin principios» y al «pragmatismo sin convicciones», pero para contestar a esta situación no podemos contraponer una ética que (al no querer dar «consejos morales» ni ofrecer «consuelos teleológicos») se ha ido haciendo formal, académica, abstracta. Los políticos del gobierno huyen de todo aquel que quiera plantearles problemas de valores o cuestiones de principios y reducen la gestión a un trato con los «intereses». Los éticos abominan de ésta política pero al no especificar ninguna mediación, ninguna estrategia, ningún camino, al apostar por un pensamiento inactual no permiten discernir entre distintas políticas al abominar de toda política.

Muguerza, en la entrevista que publicamos en este número de *Leviatán*, insiste en que la ética puede ayudar a superar este hiato al realizar la crítica moral de la realidad política y la política puede ser el cauce para realizar los ideales morales. La cuestión es si una crítica moral (que no sea puramente genérica) se puede realizar sin contar con la «ética de la responsabilidad». Muguerza afirma en la entrevista que

«Ética no hay más que una y es la ética de la convicción. Puesto que, ¿qué otra cosa podría ser actuar éticamente sino actuar de acuerdo con nuestras convicciones? Lo que acaso acontezca es que no siempre se pueda actuar éticamente (el no siempre podemos ser amables de 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— no nos ahorremos el dolor, el sentimiento de culpa o el remordimiento (esos genuinos fenómenos morales sin los que ninguna fenomenología moral merecería tal nombre), no nos los ahorremos con la excusa de estar actuando responsablemente. Tal y como la 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».

Nada más cierto y a la vez nada más insatisfactorio. La utilización de la ética como coartada de la política es un hecho real y constante y nos acabamos de referir a él. Pero pretender la realización política de la ética sin articular una estrategia que mida los tiempos históricos, las mediaciones necesarias, las posibilidades de éxito histórico, es defender principios sin medir las consecuencias. Defender como la única ética posible la «ética de la convicción» quizás permita, como pensaba Weber, «que flamee la llama de la pura convicción, de la protesta contra las injusticias

del orden social» (21). Esa protesta, esa resistencia, esas rebeliones sucesivas no son poco pero, por decirlo con palabras de Weber: «Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines buenos hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas» (22).

Ese contar con los «medios» si se quieren realizar los fines exige como señalaba Gerard Vilar en su polémica con Muguerza (23) una racionalidad histórica, concreta, inmanente al mundo, que nos ayude a despejar la pregunta acerca de cómo y por qué nos decidimos. Pregunta que podemos o no contestar (y es legítimo que Muguerza considere que «hoy por hoy, no tengo más remedio que admitir que me es más fácil descartar las respuestas que me parecen incóvincentes que hallar una lo suficientemente satisfactoria como para darme por convencido» (24) pero que sigue pendiente ahí, esperando de nosotros una respuesta si queremos, además de expresar nuestro rechazo al orden social, propiciar su sustitución por un orden más justo. Un orden no sólo deseable moralmente sino también posible políticamente.

(1) J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990. El pensamiento de Muguerza se entiende si se parte de la interrogante que da motivo a las pesquisas de la ética comunicativa. Esa interrogante es: ¿qué porvenir aguarda a la razón humana después de la «muerte de Dios» después del ocaso de la religión en la modernidad? Carlos Gómez Sánchez explica muy bien este tema en su comentario a la obra de Muguerza «La desconsolada tenacidad de la ética», *Sistema*, 101, marzo 1991.

(2) Apel, uno de los teóricos más importantes de la ética comunicativa, ha resumido la situación diciendo: «Quien reflexione sobre la relación entre ciencia y ética en la moderna sociedad industrial que se extiende a todo el planeta, se ve enfrentado —a mi juicio— a una situación paradójica. Efectivamente, por una parte la necesidad de una ética universal — es decir, obligatoria para la sociedad humana en su totalidad— nunca fue tan urgente como en nuestra era, en la era de una civilización unificada a nivel planetario por las consecuencias tecnológicas de la ciencia. Por otra parte, la tarea filosófica de fundamentar racionalmente una ética universal nunca pareció tan difícil —e incluso desesperada— como en la era de la ciencia». «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en *La transformación de la filosofía*. Taurus, Madrid, 1985, vol 2, pág. 342.

(3) J. Muguerza, pág. 673.

(4) Señala en este sentido Muguerza: «Tal y como lo hemos venido caracterizando, el mito de la autoidentidad no es sino una variante del mito de la comunidad. Mito que en nuestro caso tendría que ver no poco con la comunidad que antes llamábamos comunidad racional. Esto es, aquella cuyos miembros deliberan y determinan colectivamente, en condiciones de igualdad y libertad, lo que sea el interés común, acordándole prioridad a su consecución sobre la de sus intereses privados. Y así entendido dicho mito, hay que decir que tiene de anarquista al menos tanto, sino más, de lo que tiene de marxista, trascendiendo

en rigor a ambas ideologías y pudiendo sobrevivirlas. En estos tiempos en los que —bajo cualquiera de las configuraciones imaginables del mundo posindustrial— nadie con un adame de sentido de la realidad podría hacerse ilusiones acerca de la abolición del Estado. Kolakowski puede aducir así, como lo hace, que la instauración de una tal comunidad supondría una revolución moral sin precedentes y se trata de un sueño que no hay por qué esperar que se haga nunca realidad. Y cualquiera concedería que no le falta razón, y hasta que está sobrado de ella, para pensar de esta manera. Ante lo que sólo cabe preguntar, perplejamente, si esa razón sobrada es suficiente para dejar de interesarnos por la comunidad racional». Pág. 271.

(5) J. Muguerza, pág. 673.

(6) J. Muguerza, pág. 693. Muguerza se refiere en muchas ocasiones a esta idea. Así, por ejemplo, al hablar de Kant dirá: «Sería un error, no obstante, concluir tras lo dicho que la ética de Kant vedase a éste abandonar la perspectiva de la comunidad ideal del reino de los fines y bajar la mirada a la comunidad real. Por el contrario, ése es el cometido de su filosofía política, que incluye sendos esbozos de una filosofía de la sociedad y una filosofía de la historia... Kant acredita en ella, desde luego, un robusto sentido de la realidad que no hay por qué pedirle a su filosofía moral ni a ninguna otra. Una filosofía moral no tiene por qué ser realista, especialmente si como la de Kant rehusa extraer el deber ser a partir del ser; una filosofía política tiene que serlo, en cambio, si quiere preguntarse por la posible realización del deber ser en el ser». Págs. 319-320.

(7) J. Muguerza, pág. 242.

(8) J. Muguerza, pág. 138.

(9) La cita de Bloch en J. Muguerza, pág. 429.

(10) J. Muguerza, pág. 418. Afirma Muguerza: «La utopía vertical, como hemos dicho, no propicia la inacción. Pero, con todo, alguien acaso se pregunte si la acción revolucionaria —en cuanto diferente de la mera acción puntual— no requiere más o menos blochianamente de un horizonte de futuro. Bien miradas las cosas, habría que recordar que hasta la misma utopía horizontal cobra sentido sólo si pensamos que ese horizonte —entrevisto en el sueño revolucionario de la lucha por un mundo mejor— tiene que irse alejando de nosotros precisamente en la medida en que tratamos de avanzar hacia él».

(11) J. Muguerza, págs. 328-329.

(12) Afirma acertadamente Muguerza: «Lo que el recíproco condicionamiento entre medios y fines revela no es que los fines sean indiferentes cuando se da una coincidencia de los medios —como no ha faltado quien sostenga que es el caso del socialismo y del fascismo— sino sencillamente que los medios no son indiferentes en la persecución de ningún fin, y que tanto sobre los unos como sobre los otros recae el juicio moral», «condicionándolo o no, los medios más decentes no justificarán jamás un fin indecente, y por lo mismo, un fin decente no justificará tampoco nunca el recurso a medios indecentes», pág. 406.

(13) Sánchez Vázquez, *Escritos de política y filosofía*. Ayuso, Madrid, 1986, pág. 178.

(14) J. Muguerza, pág. 241.

(15) J. Muguerza, pág. 310. El texto completo de Muguerza dice: «Según se adelantaba más arriba, la ética comunicativa habermasiana entraña una concepción de la democracia participatoria a la que cabría dar la bienvenida en estos tiempos en los que la teoría política al uso propende a divorciar democracia de participación y hasta se llega a cuestionar la racionalidad de la participación política, ya sea con argumentos del más craso utilitarismo —la parti-

participación política individual no arroja resultados perceptibles en una democracia de masas, por lo que el individuo obraría cuerdamente invirtiendo sus energías en actividades más productivas —, ya sea con argumentos del más sofisticado funcionalismo —la estabilidad de un sistema democrático no sólo no requiere de la participación política masiva sino que incluso se podría beneficiar de un índice de participación que no rebase el mínimo necesario para evitar su paralización».

(16) J. Muguerza, pág. 170.

(17) Consciente Muguerza de que su alegato puede incitar un excesivo optimismo sobre la tendencia a la participación añade: «Nada, sin embargo, nos podría asegurar que esta tendencia haya de irse acentuando en un porvenir más o menos próximo o lejano, y la verdad es que el asamblearismo, que todavía hace poco asemejaba una marea incontenible, parece cotizarse hoy a la baja...» Para no desanimar, sin embargo, a sus propugnadores añade Muguerza que éstos no siempre se han mostrado capaces de entender que una revolución profunda «...como esa que a todos nos incumbe— a diferencia de las revoluciones episódicas o coyunturales, que pueden correr a cargo de una organización o movimiento político —requiere tanto la efervescencia de la rebelión instantánea, como la paciencia de la instalación en la perspectiva de lo que los historiadores llaman larga duración y, sobre todo, el temple moral imprescindible para luchar por lo que se considera justo sin esperar una forzosa recompensa del momento presente o de la historia futura». Págs. 193-194.

(18) F. González Vicen, en J. Muguerza, pág. 366.

(19) J. Muguerza, pág. 333.

(20) La ética de la resistencia es tematizada igualmente en otros momentos de la obra. Subrayaría dos. Frente a la resignación ante los hechos afirma Muguerza: «...ante nosotros se abrirían dos vías. O la propuesta más o menos esperanzada de un mundo mejor, seguida del denodado esfuerzo por convertirlo en realidad, como lo hace el único marxismo que continúa mereciéndome respeto, o la desesperanzada pero no menos esforzada resistencia frente al mundo que conocemos y denodadamente nos negamos a aceptar como el mejor de los mundos». Pág. 195.

Al hablar de la utopía afirma: «Lejos de inducirnos al quietismo, la ética como utopía —la utopía ética — nos podría, en cambio, seguir dando — incluso si la noche y la niebla de la distopía han hecho desaparecer de nuestro campo de visión todo horizonte, más de una razón, tal vez las únicas razones para no estarnos quietos». Pág. 419.

(21) Max Weber, *El político y el científico*. Alianza, Madrid, pág. 165.

(22) M. Weber, op. cit., pág. 165. Muguerza se refiere al tema en las págs. 404-405 y 406 de la obra. Entiendo que su posición queda bien expresada en estos párrafos: «En tanto que una ética de convicciones y principios, la ética de Kant, resulta ser una ética de imperativos categóricos ... lo característico de los imperativos categóricos es su incondicionalidad que los hace valer independientemente de sus consecuencias y aun a costa del fracaso de aquellos objetivos políticos que —por justos que nos parezcan— no nos estaría permitido conseguir recurriendo para ello a medios injustos. Una ética de imperativos categóricos se negaría a aceptar, por tanto, la regla maquiavélica de que el fin justifica los medios. Como se negaría a aceptar la lógica del mal menor, puesto que la condena moral de la injusticia no admite grados...»; «...en última instancia, una ética de convicciones o principios no tendría más remedio que hacer suyo el lema '*Fiat justitia et pereat mundus*', ya que la misma supervivencia del mundo no valdría —de acuerdo con lo que se acaba de decir— el sa-

crificio injusto de una víctima inocente. Pero por muy sublimes que sean estos principios, es dudoso que el político, ni nadie, pueda observarlos siempre sin excepción. Weber tiene probablemente toda la razón cuando llama 'odres de viento' a quienes, exentos de responsabilidad por el mundo, piden que éste se hunda si es menester antes que renunciar a sus principios. La cuestión es no obstante, hasta qué punto habría de ser posible esa renuncia sin un quebranto de la moralidad como el supuesto por la regla de Maquiavelo.»

(23) J. Muguerza, pág. 226

(24) J. Muguerza, pág. 226.