



LA ETICA ANTE LOS CONFLICTOS DEL PRESENTE

Javier MUGUERZA

En tu libro has reflexionado, «desde la ética», sobre el liberalismo y el libertarismo. También te has referido a la crisis del marxismo antes de la caída de los regímenes de los países del Este. ¿En qué medida las respuestas ante esa crisis se han agudizado o modificado? ¿Cuál piensas que es la ideología vigente en la sociedad occidental actual?

— 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 del que yo hablaba era un «liberalismo utópico» —de la misma estirpe de utopía que el «socialismo utópico»— destinado a confluír alguna vez, junto con éste, en el *libertarismo*, esto es, 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, una «democracia radical». Algún crítico amigo mío me preguntó por entonces si mi crítica del «liberalismo realmente existente» implicaba una opción en pro del llamado «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 —aun si no el único, ciertamente— de la democracia radical, por lo 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 bien, ¿dónde estamos aquí y ahora? Yo diría que el hundimiento del «socialismo real» nos incita a perseverar en la crítica del «liberalismo real», en la lucha por la democratización de nuestras actuales sociedades occidentales con la vista puesta en que vayan transformándose en «sociedades libertarias», esto es, 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 podrá 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 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, no cabe duda de que echará mano de lo que haga falta para subsistir. En este sentido, nada tendría de extraño que el actual reflujo conservador que apreciamos en nuestras sociedades occidentales 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, confirmandose una vez más que ambas son, en rigor, inseparables. Personalmente, desde luego, no veo muchos motivos para sentirnos optimistas.

— **¿Implica la crisis del marxismo el abandono de toda filosofía de la historia? Tú criticas toda visión de la historia que culmine en un final en el que las escisiones y desgarros sean superados, cancelados con el candado de la identidad. Acabar con**

toda filosofía de la historia, ¿no supone acabar con toda perspectiva utópica?

— No, yo no creo que la crisis del marxismo, ni ninguna otra crisis, acabe con *toda* filosofía de la historia. Lo que sí creo que ha fenecido 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 un acabamiento. El tema del *fin de la historia* es, en efecto, un tema hegeliano que puede ser hecho suyo tanto por los «hegelianos de derechas» (el caso, en nuestros días, de Francis Fukuyama) como por los «hegelianos de izquierdas», como fue en su día el caso del gran filósofo marxista de la utopía Ernst Bloch. 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 *statu 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» como de su verdadero «comienzo», tras la cancelación revolucionaria de la «prehistoria». Pero, aunque referida al *futuro* más bien que al *presente*, la idea era la misma: el tiempo histórico (o pre-histórico) constituía un «horizonte de futuro» que habría de culminar con la Revolución: y ésta, que constituía una novedad histórica —la novedad histórica por excelencia (lo que llamaría Bloch un *novum*)—, representaría al mismo tiempo la plenitud de un «último término», lo que llamaba Bloch un *ultimum* o, dicho en griego, un *éschaton*. Para esa «filosofía escatológica de la historia» que era el marxismo de que hablamos, la historia vendría a ser una película que ha de acabar bien. Pero ¿quién puede *garantizar* tal cosa? Y, por lo pronto, ¿cuándo acabaría la película? Si alguien creyó que, por ejemplo, había acabado con la Revolución de Octubre, el estalinismo se encargaría con posterioridad de desmentir sus ilu-

siones, y los últimos acontecimientos a que nos referíamos hace un momento se asemejan más a un desastre que a un «final feliz». Pues bien, ¿no son todas éstas razones más que suficientes para olvidarse de las filosofías escatológicas de la historia? Pero eso *no* significa 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» (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 demos en considerar un mundo mejor no tendrá presumiblemente *fin*, puesto que siempre nos será dado imaginar un mundo mejor que el que nos haya tocado en suerte vivir. O, dicho de otra manera, el *ser* sociohistórico —la realidad de cada sociedad y cada época— no coincidirá presumiblemente nunca con el *deber ser*, con nuestros ideales morales acerca de lo que dicha sociedad y dicha época debieran ser. De ahí no se sigue, pues, que hayamos renunciado a toda «perspectiva utópica», sino tan sólo a esa manera de entender la «utopía» que llamo en *Desde la perplejidad* la «utopía horizontal», esto es la *utopía* como el *final* de ese horizonte de futuro que era la *historia* para la filosofía escatológica de la historia, esto es, 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. En su lugar lo que propongo es lo que llamaría Camus *la suma inacabable de nuestras rebeliones sucesivas*, esto es, una ininterrumpida sucesión de «utopías verticales» que incidiendo en perpendicular sobre el decurso histórico, en esta o en aquella sociedad en concreto y no en abstracto, nos ayuden a comprender que «lo que es» no es casi nunca «como debe», pues existe un *dècalage* entre la realidad y nuestros ideales de justicia, y que, por ende, tenemos que luchar por hacer realidad esos

ideales, por «realizar» ese «deber ser» y convertirlo en «ser»... para volver luego 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 éste se acabe la historia de verdad. Y mientras no llegue ese día, que a lo mejor o a lo peor no llega nunca, aquella lucha tampoco acabará.

— **La defensa que haces de la utopía vertical que, en vez de basarse en una filosofía escatológica de la historia y en la teleología, parte de una ética de corte deontológico que no requiere del concurso de ninguna escatología, ¿no conduce a una escisión radical entre ética y política? ¿Cómo interpretas la escisión weberiana entre ética de la convicción y de la responsabilidad?**

— La verticalidad de la utopía no conduce a la inacción, al quietismo político, si es eso lo que queréis preguntar. Por el contrario, esa manera de entender la utopía —la utopía ética que es en lo que consiste la «utopía vertical»— nos impide reposar en cualquier conquista política como si se tratara de una conquista insuperable y con ella hubiéramos llegado a materializar *el bien* (el sueño de todas las «éticas teleológicas», como éticas de la felicidad que ven en una determinada concepción de la felicidad el *télos* de la vida humana, ya sea título individual o colectivo). Por el contrario, la *tensión* entre el ser y el deber ser —característica de las «éticas deontológicas»— es siempre una tensión inextinguible y por eso no admite otra filosofía de la historia que aquella que deje la historia perpetuamente «abierta». Es decir, la historia no es que reste *inconclusa*, sino que moralmente hemos de avizorarla como «inconcluyente», puesto que el «esfuerzo moral», un esfuerzo incesante, no cuenta con ninguna garantía de alcanzar una meta que sea *la definitiva*. ¿Entraña ello una escisión radical entre la *ética* y la *política*? En un cierto sentido sí, puesto que la hay entre el ser y el deber ser. O, si quieres decirlo de otro modo,

la ética ha de hendir la realidad política con el cuchillo de la *crítica moral*. Pero en otro sentido, no. Pues lo único que puede rellenar esa hendidura es la subsiguiente *realización política de nuestros ideales morales...* sobre los que la crítica desde la ética volverá luego a recaer una vez más y así sucesivamente. Mira: si me pidieras un ejemplo de lo que acabo de decir, no lo hallaría mejor que en esa utópica visión de la democracia a que Aranguren gusta de dar el nombre de «democracia como moral». La democracia, para él, no es nunca «democracia establecida» en la que nos podamos instalar con comodidad. Antes que una *institución* política —o, si queréis, *además* de eso—, la democracia es una *aspiración* moral permanentemente insatisfecha, pues en cuanto tal precisa de constante *autocrítica* para evitar quedar prendida en las redes de la falsa satisfacción. Es, como decía Kant de la moral en general, una «tarea infinita», en ese mal sentido de la infinitud que antes veíamos que resultaba ser el bueno. La democracia, en fin, no es nunca *érgon*, un producto acabado, sino constitutivamente *energética*, una inagotable producción, 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 participativa*, más cercana a la «democracia directa» que a la indirecta o «representatividad», 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— de *expertos en medios* (como alguna vez se ha definido a los «políticos») 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 antes decía, nos concierne a todos los ciudadanos. Y, a la hora de elegirlos, de la moralidad de dichos fines sólo podemos dar razón a partir de una «ética de la convicción»,

esto es, de una ética que nos obligue siempre a *elegir aquellos fines de acuerdo con nuestros principios morales* y por ende 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 maquiavélica según la cual «el fin justifica los medios». Quien no proceda así, y eso vale igual para el político que para el resto de la ciudadanía, estará actuando *inmoralmente*, esto es, 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 Deaño gustaba de decir que «lógica, como madre, no hay más que una». Y lo mismo sucede con la ética. 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 puede 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, digo, con la excusa de estar actuando responsablemente. Tal y como a veces 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.

— **Las relaciones entre ética y política son difíciles. ¿No presenta también tu ética una escisión con la ontología? ¿Qué noción de sujeto ético tienes, cuál es el fundamento ontológico del sujeto ético tan enfáticamente afirmado? ¿Es el cuerpo, es el alma? En cualquier caso será siempre un**

ser, puesto que los valores son en definitiva entes afirmados por esos seres en sociedad que somos los seres humanos...

— Bueno, los sujetos morales son sujetos de carne y hueso. ¿Qué otra cosa iban a ser si no? En mi libro abomino expresamente de cualquier género de «sujetos trascendentales», cuya materialidad vendría a ser la de los ectoplasmas. Pero lo que también hay que decir es que un sujeto moral *no se reduce* a carne y hueso, si por eso se entiende su reducción a una entidad natural pura y simplemente sometida —en tanto que naturaleza— al determinismo causal. Aun si por una parte aquel sujeto ha de obedecer, en tanto que ser natural, a las leyes de la causalidad (y no sólo en tanto que ser natural, sino también en gran medida en tanto que ser social), por otra parte se trata de un ser que no es sólo naturaleza sino también cultura y que, especialmente, es un *ser libre*, pues sólo un ser así podría ser un «sujeto moral». Esto es, la libertad constituye un presupuesto inexcusable de la moralidad. *Sin libertad, sencillamente, no cabe hablar de sujetos morales.* Cuando hablamos de alguien *en tercera persona*, siempre podríamos concederle lo que yo llamaría el «beneficio de la causalidad», esto es, *explicarnos* su conducta como el efecto de una causa o una serie de causas, sean factores psicológicos como, pongamos, su temperamento—, sean factores sociológicos como, pongamos, la educación que ha recibido—, o cualquier otro género de condicionamientos. Y, sobre esta base, podríamos incluso llegar a decir en ciertos casos que Fulano, después de todo, «no pudo actuar de otra manera que como lo hizo». Pero nunca podríamos decir tal cosa de nosotros mismos *en primera persona* sin incurrir en esa trampa moral que Sartre dio en llamar la «mala fe». Decir «no pude actuar de otra manera que como lo hice» no sería sino una forma, y una forma tramposa, de eludir mi *responsabilidad moral*, en un sentido elemental de «responsabilidad» que nada tiene que ver con lo que antes llamamos la ética (o la supuesta ética) de la responsabilidad. En el

sentido de la «responsabilidad» de que ahora hablamos, un ser libre es siempre responsable de sus actos, porque su libertad le capacita para —y, lo que es más, le obliga a— *elegir actuar de un modo y otro*. E incluso si decidiera no elegir, prefiriendo dejarse llevar por los acontecimientos, habría elegido ya. Esto es, para un ser libre la decisión de no elegir entraña *ya* una *elección*. Desde un punto de vista ético, por lo tanto, nos es dado explicarnos causalmente la conducta de otros; pero sólo desde la presuposición de nuestra libertad nos será dado justificar moralmente la propia conducta, que es algo que los «sujetos» morales no pueden dejar de intentar hacer si es que de veras se conciben a sí mismos como sujetos «morales». ¿*En función de qué* llevamos a cabo semejante «justificación» de nuestros actos (una justificación, por lo demás, que no equivale a una «absolución» por dichos actos y que en ocasiones podría entrañar una «condena»)? En función, ya lo dije contestando a una anterior pregunta, de nuestros «principios» morales, principios que comprenden «normas de conducta», «ideales», «valoraciones», etc. ¿Y *dónde* se aloja todo eso? En un reino, diríamos, que ya no es el del ser sino que lo trasciende, remitiéndonos a nuestras convicciones acerca de «lo que debe ser». Puesto que esta pregunta me la ha hecho un profesor de Metafísica, añadiré que la distinción entre el ser y el deber ser es una distinción de la incumbencia de la metafísica. Y, si no se me acusa de intrusismo, añadiré también que estoy seguro de que un día acabaré escribiendo algo que responda a ese género de *metafísica*. Lo que sucede es que esa «metafísica» *no* se reduce a «ontología», pues además de una metafísica «ontológica», o «del ser», podría también haber una metafísica *deontológica* o del «deber-ser». Más aún, en lo que concierne a la praxis humana el deber ser detenta un *prius* sobre el ser, pues de lo que se trata en ella, justamente, no es de «extraer» el deber ser a partir del ser sino más bien de «construir» el ser a partir del deber ser (lo que llamamos antes, por ejemplo, *la*

realización de nuestros ideales, la construcción, digamos, moral del mundo). Así las cosas, pues, también desde un punto de vista metafísico revestirá la «metafísica deontológica» alguna *prioridad* sobre la «metafísica ontológica», esto es, será la ética —una ética, si se quiere, metafísica— la que haya de fundamentar a la ontología y no al revés. Pero, como decía, todo esto lo tengo un tanto crudo todavía y por eso no lo he tocado a fondo en este libro, dejándolo para ese otro que escribiré algún día. Contra lo que se piensa de ordinario, las *cuestiones fundamentales* precisamente por ser fundamentales y, por ende, importantes— hay que dejarlas, me parece, para el final en lugar de abordarlas al principio.

— **Se podría retomar la cuestión de la utopía vertical desde Benjamin, desde la plenitud lograda en el instante que interrumpe el continuo de la historia, de la *jetztzeit*. Esto lleva en Benjamin a una perspectiva revolucionaria o, al menos, emancipatoria. ¿La asume tu propuesta de utopía vertical?**

— Me halaga que encuentres un «aire de familia» entre la idea de la utopía vertical y la noción bejaminiana de la *jetztzeit*, de la «ruptura instantánea del continuo de la historia», del «tiempo-ahora». Creo que, en efecto, se registra un cierto parecido entre ellas, aunque me apresuro a añadir que la idea de la utopía vertical es más prosaica y de bastante menos densidad teológica que la de Walter Benjamin. En cualquier caso, comparte con ella la peculiaridad de que —por más que la instancia utópica haya de arraigar en la historia (el «deber ser» de la ética es siempre *histórico*, como históricos son siempre los contenidos de nuestra moral)— aquella instancia utópica *no* es, sin embargo, *historicista*, esto es, no convierte a la historia en la *última palabra* acerca de lo que es «bueno» o «malo», cosa que, como Benjamin sabía bien, la historia siempre hace condenando a los *vencidos* y exaltando a los *vence-*

dores. Y, claro está, el hecho de negar a la historia «la última palabra» es siempre subversivo, como es siempre subversivo luchar no ya contra el Destino sino contra la idea misma de «destino». Más que esa «perspectiva revolucionaria» de que hablas, que en Benjamin resulta acaso un tanto «mesiánica» y hasta «apocalíptica», lo que me gustaría retener de su noción de «interrupción instantánea de la historia» es aquella potencialidad de *subversión* o, por lo menos, de protesta ante los atropellos de la historia.

— **La melancolía que creo subyace a la perplejidad, ¿no es una forma de abismarse en la obra para olvidar la muerte? Ante la caducidad de la vida, ¿no deviene todo acto ético, en cierta forma, acto estético?**

— Ortega definía a la melancolía como el resultado del «esfuerzo sin resultado». Y sí, creo que ése podría ser un buen resumen del «rendimiento» no ya de la perplejidad sino —en la medida en que ésta constituya a su vez un epítome de la actividad filosófica misma— un buen resumen de la propia filosofía, cuya representación mítica por excelencia he dicho alguna vez que hay que buscarla en mitos como el suplicio de Tántalo, el castigo de Sísifo o la condena de las Danaides, personajes a los que sólo puede engrandecer la serenidad y la perseverancia ante la frustración. Y, bien pensado, la definición orteguiana de la melancolía —el «resultado del esfuerzo sin resultado»— podría cifrar ese balance de nuestra vida entera a que la muerte nos aboca: en el grabado de Lucas Kranach que figura en la portada de mi libro, la Melancolía se afana absorta en su inútil tarea mientras en la lontananza se adivinan las siluetas de los jinetes del Apocalipsis. Pero quizás lo más significativo de semejante alegoría no resida tanto en la muerte como en la vida en sí, donde las cosas verdaderamente «importantes» —como el amor, el juego y, ¿por qué no?, la dedicación a tareas improductivas, como lo es la filosofía— no se

miden por su «utilidad» ni por su «éxito», es decir, no se miden por sus «resultados». Y, en cuanto a la estética, tú misma la has caracterizado recientemente como una «ética de lo contingente», algo que según Aristóteles conviene a toda ética —pues la ética para él no se ocupaba de lo «necesario» sino de aquello que siempre «puede ser de otra manera», que es en lo que justamente consiste la «contingencia»—; y bien, yo no tendría, por tanto, ningún inconveniente en invertir una bien conocida frase de José María Valverde y proclamar que «no hay ética sin estética»: *Nulla ethica sine esthetica!*

— **Alguna vez se te ha reprochado un exceso de diálogo con otros filósofos suponiendo que con eso se descuidaba el estudio de las cosas mismas...**

— La consigna de «ir a las cosas mismas» es una consigna de origen «positivista», como bien lo sabía Husserl al proponerla en su día como un modo de superar al *positivismo* «desde dentro». Y, haciendo honor a ese origen, quizás sea una consigna un tanto ingenua, pues *las cosas mismas* ya no pueden en nuestros días ser contempladas con la prístina inocencia de la mirada presocrática, sino que, en el mejor de los casos, habría que rescatarlas arañando toda una costra de *interpretación* que las recubre. No voy a decir, como lo quería George Edward Moore, que lo más apasionante que un filósofo puede hacer es discutir las opiniones de otros filósofos. Pero, aunque ése no sea el *punto de llegada* de la actividad filosófica, constituye al menos su *punto de partida*. El *diálogo* intertextual con los filósofos es, pues, inexcusable en los tiempos que corren, en los que constituye al menos un capítulo relevante de eso que Richard Rorty llama «la conversación de la humanidad», dentro de la que, en fin, lo que importa es participar con voz propia y no con una voz prestada.

— **Una vez que la religión ha desaparecido como telón indiscutible en el mundo**

moderno, es decir, que Dios ha muerto según proclamaba Nietzsche, ¿se tiene que renunciar a cualquier norma universal de justicia? Tú has tratado estas cuestiones en relación con Kolakowski y Horkheimer. El primero de ellos al menos considera que sólo un recurso a la religión puede curarnos de la anomia moral. Esto puede entenderse en diversos sentidos y utilizarse en otros cuantos más. Tú piensas que sobre la argumentación de Kolakowski —por interesante que sea— se cierne el fantasma de la heteronomía, pero también afirmas que es más fácil asesinar a la Providencia que acostumbrarse a vivir sin ella. ¿Cómo ves las relaciones entre ética y religión?

— La llamada «muerte de Dios» no ha comportado la ruina de *toda* ética salvo para la Conferencia Episcopal española, que al parecer reserva el monopolio de la ética no ya a los dictados de la Divinidad sino a los de la jerarquía eclesiástica. La *muerte de Dios*, decía, no comporta la ruina de la ética pero sí que la torna *problemática*. En mi libro yo presento lo que se suele conocer bajo el nombre de «paradigma de la razón dialógica» como una consecuencia de la muerte de Dios: para Dios, si existe, el recurso a la razón, tanto teórica como práctica, vendría a consistir en un *monólogo*; pero, para los hombres, el logro de un *consenso* acerca de lo que tener por «verdadero» o por «bueno» únicamente puede ser el fruto de un *diálogo*, es decir, de una ardua discusión racional. Y si del consenso pasamos a ese otro fenómeno, no menos genuino, de la vida moral que es el *disenso*, esto es, la disensión respecto de la opinión predominante en el seno de una comunidad, los hombres ya no tendrán otro asidero —en especial por lo que atañe a sus decisiones morales— que su propia conciencia individual, esto es, lo que llamamos «la voz de su conciencia». Pretender, como Leszek Kolakowski, que sin la religión —entendida como la adhesión a un «orden de tabúes» establecido desde una instancia ajena a esa conciencia— únicamente nos aguarda la

caída en la *anomia moral*, es desde luego, optar por la *heteronomía* frente a la *autonomía* del sujeto moral. Pero quizás habría que precisar. Pues si alguien se adhiere autónomamente, es decir, libremente a un código moral heterónimo, ya sean los supuestos Mandamientos de la Ley de Dios o el código vigente en la comunidad en que vivimos, esa adhesión sería también «autónoma» por definición. Ahora bien, lo que el *antropocentrismo ético* reivindica para el sujeto moral no es sólo la autonomía de ese sujeto, sino la *independencia de la ética respecto de la religión* entendida como la plasmación de la supuesta voluntad de Dios. Lutero se alineaba frente al Sócrates del *Eutrifón*, para quien «lo bueno no es bueno porque lo quiere Dios, sino que Dios lo quiere porque es bueno». Para el voluntarismo teonómico de Lutero, la religión, por el contrario, ha de primar sobre la ética, porque lo que sea «bueno» es bueno simplemente *porque lo quiere Dios*, es decir, porque ésa es su voluntad, aunque lo que nos mande Dios sea una monstruosidad, como sacrificar, por ejemplo, a nuestro hijo (ésa era, por ejemplo, la interpretación del sacrificio de Isaac a manos de Abraham por parte de Kierkegaard). Pues bien, Kant, el padre de la ética moderna, se había ya opuesto *avant la lettre* a esa interpretación al sostener que la consumación del sacrificio de Isaac hubiera sido un crimen y que la mera intención de consumarlo era ya inmoral. Es decir, lo que cuenta en la ética moderna no es ya la voluntad de Dios, supuesta o real, sino *nuestra*

voluntad. Nosotros, y sólo nosotros, somos los dueños de nuestro destino, lo que nos confiere toda la *dignidad* que exige nuestra condición de sujetos morales pero no excluye, desde luego, que ese destino sea un *destino incierto*. Y en un mundo como el que nos ha tocado en suerte vivir donde, sólo en nuestro siglo, hemos podido ser testigos de atrocidades del calibre de Auschwitz, el *gulag* o Hiroshima, lo menos que se puede decir de aquella *incertidumbre* es que constituye una verdadera carga. Nada de extraño tiene, pues, que un Max Horkheimer se abandone a la *nostalgia* tras la muerte de Dios y defina a la religión como el *anhelo* de que «el verdugo no triunfe definitivamente sobre su víctima», es decir, de que la injusticia no prevalezca para siempre. Es un anhelo legítimo, por más que no debiera inducirnos a engaño, como no inducía a engaño a Horkheimer. Horkheimer no confundía sus deseos con la realidad, no pretendía estar demostrando por una nueva vía la existencia de Dios, no pretendía resucitarlo renegando de la modernidad. Como en tiempos de Adriano, según la frase de Flaubert que reproduce Marguerite Yourcenar, el hombre, hoy, vuelve a estar *solo*. Como siempre lo está cuando se queda a solas con *la voz de su conciencia*, la conciencia individual. Que es justamente allí donde la ética tiene, en fin, su último reducto.

Entrevista de: M. Fraijó, A. G. Santesmases, C. Gómez, A. Lucas y F. J. Martínez. Revista de Filosofía de la UNED.