

## En la perplejidad..., y con «razón»

La última obra que ha publicado Javier Muguerza, *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)* en 1990, tiene como objeto central el estudio crítico del *paradigma de la razón dialógica*. Este estudio pretende arrojar luz sobre las posibilidades y límites de dicho paradigma en el contexto de las cuestiones éticas.

Por un lado, la posibilidad de la existencia de la *razón dialógica* vendría expresada por la pregunta ¿se instaurará algún día entre los hombres un diálogo verdaderamente racional?, y por otro, su límite se situaría del lado de la propia noción de razón a adoptar que, en el caso de Muguerza, se trata de una *razón con minúscula*. Aunque esta razón ya no posea el grado de confianza ni el optimismo propio de la Ilustración, es —para este autor— nuestro único asidero frente al irracionalismo posmoderno.

El libro comienza, en su Introducción (**Parte I**) con una carta dirigida a Alicia Axelrod, su alumna en la UNAM y autora del libro *Maimónides filósofo*. El título del encabezamiento de dicha introducción, *Proyecto de una nueva Guía (ilustrada) de perplejos*, tiene no poco que ver con el propio Maimónides, en su empeño de escribir una *Guía de Perplejos*.

Para Muguerza, la «perplejidad» es aquella situación característica tanto de la vida humana, como del quehacer filosófico. Su libro no es una auténtica «guía» de situaciones semejantes, según dice el propio autor:

«En lugar de ello, pues, preferiría decir aún una palabra sobre qué entiendo por “perplejidad”, toda vez que el libro entero, que la menciona en su encabezamiento, se halla efectivamente escrito “desde” la perplejidad. La perplejidad no es tan sólo, como creo, un signo de los tiempos en que vivimos, sino también, y en cualquier tiempo, un acicate insustituible de la reflexión filosófica. Por eso, Ortega, para quien “la vida es una permanente encrucijada y constante perplejidad”, solía decir que “el más certero título de un libro de filosofía es el que lleva la obra de Maimónides”. La filosofía es siempre, por lo tanto, una guía de perplejos. Y con harta frecuencia le pedimos que nos “saque” de la perplejidad.»<sup>1</sup>

---

1. MUGUERZA, J.: *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, F.C.E., Madrid, 1990; p. 45.

Tal apelación a la filosofía conecta con el patrón de argumentación propio de los *Diálogos* socráticos de Platón, que evita el dogma monológico de una única razón inapelable, ya que en el diálogo la reflexión se desarrolla en el ámbito de la perplejidad.

«La prosaica de un tema como el de la filosofía y el diálogo no se halla acreditada simplemente por su manoseo en Congresos, internacionales o no, de Filosofía o su frecuencia en índices de repertorios bibliográficos, sino que se remonta a precedentes tan ilustres —cierto es que también tan socorridos— como los *Diálogos* platónicos.»<sup>2</sup>

Pero los *Diálogos* platónicos son «socorridos» para Muguerza en varios sentidos: no sólo porque la tradición «pesa» puesto que existe siempre, según reconoce, un parecido de familia entre algunas filosofías y, por ello, él mismo pretende aludir a este parecido entre la suya y la de la tradición griega, sino que además le sirve como estilo literario en la **Parte II**, *Un diálogo metafilosófico*, en el ensayo recogido bajo el epígrafe *De inconsolatione philosophiae*, en el que el autor dialoga literariamente con una mujer que simboliza la filosofía tradicional. En el transcurso de esta conversación se intercala otro diálogo, que ambos escuchan, entre Sócrates, Filómero, Holarco y Enudétero. Muguerza considera que esta parte del libro recoge el núcleo de las preocupaciones que retomará en páginas posteriores. Asimismo, este parecido entre los diálogos platónicos y el suyo propio con la filosofía contemporánea, encuentra otro parecido con aquella razón dialógica habermasiana, teniendo en cuenta la relación de coimplicación que se mantiene entre lenguaje y comunicación en una dimensión pragmática de éste.

Esta alusión al *logos* griego le sirve a Muguerza para reafirmar una cuestión que recorre todo el libro, a saber, la conexión entre «diálogo» y «racionalidad», cuestión que será ubicada en el contexto del *giro lingüístico* (*linguistic turn*) de la filosofía contemporánea y, es en la **Parte III**, titulada *Para una crítica de la razón dialógica*, donde va a ser desarrollada pormenorizadamente, constituyéndose por ello como la parte más densa y central del libro.

La concepción pragmática del lenguaje pone de relieve que cualquier uso del lenguaje consiste, básicamente, en «decir algo a alguien» (incluso en el caso de que ese «alguien» sea uno mismo) y en tal sentido entraña un «acto de comunicación». La importancia de la concepción del lenguaje como comunicación es la que ha hecho posible, según Muguerza, bajo la influencia del pensamiento del segundo Wittgenstein, la *generalización del giro lingüístico en la filosofía contemporánea*. Dos grandes corrientes filosóficas contemporáneas, como la fenomenología y el marxismo, han participado del giro lingüístico en sus respectivas versiones evolucionadas que son, respectivamente, la hermenéutica y la teoría crítica francfortiana. Asimismo, gracias al giro lingüístico, la filosofía analítica pudo despegarse del positivismo.

2. *Ibíd.*, p. 90.

Muguerza hace referencia a estas dos corrientes filosóficas contemporáneas. Por un lado, la fenomenología husserliana hizo la atinada advertencia de que un mundo de objetos sin sujeto carecería evidentemente de significación. Pero el problema es que sólo podríamos llamar objetivo a aquello, y sólo a aquello, que intersubjetivamente podemos compartir. Si esta objetividad pasa por la intersubjetividad, es necesario manifestar que los sujetos necesitan «comunicarse» —formando parte de una comunidad de comunicación (*Kommunikationsgemeinschaft*)— y, para ello, tomar como mediación el lenguaje, tal y como lo ha puesto de relieve la hermenéutica de Gadamer a Apel. De esta manera, «la hermenéutica puede considerarse, así, legítima heredera del programa fenomenológico de Husserl, constituyéndose de algún modo en responsable del actual giro lingüístico del mismo»<sup>3</sup>. Por otro lado, el hecho de considerar el lenguaje como praxis es de gran relevancia a la hora de reconsiderar la concepción marxista misma de la praxis histórica de la humanidad. Según el materialismo histórico de Marx esta praxis se desarrollaba por dos vías de acción: la acción de los seres humanos sobre la naturaleza, que daría lugar al desarrollo de las «fuerzas productivas» y la acción de los seres humanos entre sí, o los unos sobre los otros dentro de la sociedad, que produciría el desarrollo en las «relaciones sociales de producción». La *teoría crítica* francfortiana de Horkheimer a Habermas, hace hincapié en la tajante distinción entre una y otra vía de acción: la «técnica» y la «praxis» propiamente dicha, o mejor, acción «instrumental» e interacción «comunicativa», sin la que, en ningún momento, sería posible que se dieran relaciones entre los seres humanos. Tal distinción, subraya Muguerza, «viene, en última instancia, a concretarse en distinción entre actividad humana productiva (la actividad del hombre como *homo faber*) y la actividad lingüística (la actividad del hombre como *homo loquens*), la cual se halla a la base de la praxis humana como tal. La reconsideración francfortiana del materialismo histórico pasa, así pues, por la elaboración de una adecuada teoría del lenguaje y también esta última se sumerge, como podemos ver, en el giro lingüístico»<sup>4</sup>. Por tanto, el giro lingüístico supone una transformación de la filosofía, ya que ésta tendrá que abordar los problemas en cuestión teniendo en cuenta que la realidad que conocemos y en la que actuamos es y está lingüísticamente mediada.

Mientras que la racionalidad analítica no superaría el nivel sintáctico-semántico de la lógica formal, la racionalidad dialógica nos lleva a situarnos en un nivel «pragmático», es decir, a tener en cuenta, además de al lenguaje, a la comunidad de quienes se sirven de éste para comunicarse. El giro lingüístico se transforma de esta manera en «giro pragmático» al entrar en juego esa «comunidad de comunicación». Y es, pues, en este contexto, donde hace aparición la ética «comunicativa».

Apel y Habermas adjudican la estructura del pensamiento racional a una

---

3. *Ibíd.*, pp. 94-95.

4. *Ibíd.*, p. 95.

comunidad de sujetos racionales entendida como «comunidad de comunicación»: la racionalidad, tomada en general, es un diálogo crítico y hermenéutico.

En el caso de Habermas, se reformula el imperativo kantiano en su fórmula: «obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal» de manera *discursiva*, diciendo: «en lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad». Para Apel, en su filosofía trascendentalista del lenguaje, entendido como comunicación, existiría un *a priori* de los usos del lenguaje —científicos, morales e incluso lógicos—, a priori que se identifica con la «comunidad de comunicación». Esta comunidad vendría a representar el fundamento pragmático de dichos usos —y estaría compuesta, según Muguerza, por sujetos que distan mucho de parecerse a los reales de «carne y hueso»—. Todo esto podría expresarse en el imperativo de la ética comunicativa que dice así: «argumentar en cualquier situación de tal manera que posibilitemos un consenso en materias de interés común». Según Muguerza, este imperativo sería categórico en sentido kantiano, es decir, contendría el carácter de «incondicionalidad» propio de estos imperativos, de suerte que «incluso si el Diablo lograra introducirse en la comunidad de comunicación, aparentando que asume tal principio pero sirviéndose del mismo sólo bajo la condición de convertirlo en instrumento para la consecución de sus propios fines (naturalmente malévolos), se encontraría burlado por el hecho de que, *al argumentar*, está obedeciéndolo de manera incondicionada, por lo que, como subraya Apel, sólo podrá dejar de hacer el bien —triste destino el suyo— al precio de la autodestrucción»<sup>5</sup>. Tal imperativo trascendentalmente fundante respondería a la exigencia apeliana de conseguir la plenitud del diálogo racional, en un propósito de fundamentación del consenso.

Desde el punto de vista de Habermas, aunque todo diálogo racional (todo acto lingüístico) tenga que desenvolverse en una comunidad real de diálogo, para tener sentido y sean cualesquiera las limitaciones que tenga de hecho, tendría asimismo que presuponer una «situación ideal de diálogo» —una *ideale Sprechsituation*— que, aunque contenida en la real tan sólo a título de posibilidad, permita la configuración de todos aquellos requisitos exigibles a la comunicación plena y efectiva. La libre confrontación, por parte de los participantes, de sus razones sin ningún tipo de coacción —excepto la de sus propios argumentos—, así como el desenlace en un consenso final, serían dos de los requisitos más importantes, según Habermas. En efecto, tal *situación ideal* estaría presupuesta tanto en el sentido de ser anticipada en el acto de hablar, como de constituirlo por todo aquél que quisiera iniciar o intervenir en una discusión racional, de forma que aportase sus razones en defensa de sus posiciones sin que pueda intervenir coacción alguna. Esta «situación» es calificada por Muguerza, irónicamente, como la «comunidad de los santos, en la que fi-

5. *Ibid.*, p. 129.

nalmente cesaría todo conflicto y en la que, hasta el propio diálogo, se acabaría tornando innecesario. Las idealizaciones —prosigue— pueden a veces ser intelectualmente estimulantes y fecundas, pero también a veces pueden llegar a producir empacho»<sup>6</sup>.

Según el enfoque de Apel de la «comunidad de comunicación», el lenguaje es lo que posibilita al individuo la interacción con los otros miembros de dicha comunidad. Concebir al hombre como *loquens* significa reconocer el nacimiento del hombre racional, un sujeto que desarrolla su naturaleza en comunicación con los otros, y es esta «racionalidad comunicativa» la que Muguerza reconoce, de acuerdo con Habermas, como la posibilidad de emancipación del género humano. Se trata de cómo hacer posible una comunicación libre entre seres humanos que ayude a éstos a encontrar un consenso<sup>7</sup> y, al mismo tiempo, les sirva de emancipación, es decir, una comunicación libre sin dominación. La capacidad humana para el diálogo es una necesidad de intercambiar *razones* para llegar a un consenso. Esta capacidad utiliza el lenguaje como instrumento de la razón para concluir en un proyecto que resulte liberador y emancipador respecto de los intereses de toda una comunidad.

De este modo, la razón práctica es también razón dialógica. A esto se refiere Muguerza cuando señala la importancia de las teorías de John Rawls y Jürgen Habermas, cuando ambos plantean los problemas de la racionalidad práctica. Estos dos autores consideran que las acciones humanas, y en nuestra actual sociedad la razón, han de consistir en un diálogo,

«Y, en cuanto a la ética, acontece que ésta se define a sí misma en nuestros días como una ética *comunicativa*. Es decir, como una ética para la que el diálogo entre los sujetos constituye la expresión más alta concebible de la racionalidad, a la que todo otro uso de la razón, como su uso científico y técnico, se le habría de subordinar si se desea que el mundo en que vivimos sea menos inhumano y hasta pueda llegar un día a ser humano»<sup>8</sup>.

Si para Kant el sujeto de la acción moral es *uno*, ahora podemos constatar que ese sujeto sólo se desarrolla en interacción, y que, por tanto, el sujeto de la acción moral no será sólo *uno*, sino *muchos*, incluso una comunidad o varias comunidades. Esta afirmación plantea dificultades, algunas irresolubles. La principal dificultad es la de armonizar los intereses particulares de un individuo cuando se hallan encontrados con los de los demás miembros de la sociedad a la que pertenece. El problema de cómo articular las decisiones colectivas y los intereses propios de cada individuo ha sido la tarea de la ética y el tema de fondo

6. *Ibid.*, p. 673.

7. Es necesario tener en cuenta, en este punto, que para Muguerza tan racional sería el diálogo que de hecho lograra el consenso como el que no: «pues el diálogo conflictivo estaría 'abierto' en la misma medida en que el consenso —al culminarlo— 'cierra' siempre el diálogo, aun cuando sea provisional y revisablemente» en *Desde la perplejidad*, p. 105.

8. *Ibid.*, p. 581.

de las teorías contractualistas. Para estas últimas, cualquier contrato alcanzado por una comunidad se produciría por *consenso*, siempre que éste sea el resultado del acuerdo al que se ha llegado por medio de una discusión racional entre sus miembros. En definitiva, la discusión racional supone volver siempre al tema constante de la filosofía, «al tema fundamental», el tema de la *razón*. Y también, cómo no, volver de nuevo a Kant. Cuando éste se preguntaba «¿qué debo hacer?», la respuesta pasaba por otra ciertamente evidente, «¿por qué debo hacer lo que debo?», esto es, «¿por qué debo ser moral?», y si para ser moral tengo que ser racional, ¿por qué ser racional? Quien hace estas preguntas, en el fondo lo que está es «pidiendo razones», y sometiendo a análisis racional su propio afán de escapar a la razón. La postura del irracionalista no elude el *paradigma racionalista* cuando aquél se plantea estas cuestiones aportando y pidiendo «razones» de una acción moral. La reflexión sobre estas cuestiones nunca será irracional, nos dice Habermas, en la medida en que existe algo parecido a una «situación ideal de diálogo» en la que se presuponen ciertas condiciones de validez, que no permiten escapar al escéptico moral de su inserción en una determinada cultura. Esto implica que, si se acepta esta inserción, el irracionalista estaría sujeto también a alguna forma de moralidad, aun cuando dicha moralidad sólo tuviera una justificación de tipo historicista basada en el mismo curso de los acontecimientos, es decir, «como si a la pregunta “¿por qué debemos hacer lo que hacemos?” cupiese responder con un “porque, de hecho, así lo hacemos”».<sup>9</sup>

Someter la conciencia moral a principios éticos, dirá Habermas, es innecesario, puesto que la ética comunicativa lo único que precisa es la resolución discursiva por parte de una comunidad —«principio de universalización»—. La conclusión habermasiana es la posibilidad del consenso. Aceptando la condición del diálogo como garantía de un diálogo, es posible acabar en un acuerdo que emancipara a toda la comunidad, haciendo libres e iguales a sus miembros, como pretendía aquel proyecto ilustrado.

La idea de un consenso establecido por los miembros de una comunidad bajo un interés público, que ya formaba parte del proyecto político que se inicia con Aristóteles, fue desarrollada especialmente en la Ilustración. Posteriormente tuvo su continuidad y vigencia dentro del marxismo.

El tema de la relación individuo-sociedad ha sido enfocado bajo dos perspectivas:

Una de ellas sería que la sociedad habría propiciado la pérdida del hombre. La sociedad ha hecho perder la identidad al individuo y le ha conducido a la reprobación moral. La segunda sería la contraria. El hombre sólo encuentra su salvación en la sociedad, y si es capaz de concebir un nuevo modelo de comunidad. El individuo se desarrollará más libremente en condiciones más justas.

La idea de contrato social —lo que Kant calificaba como una «mera Idea

9. *Ibíd.*, p. 308.

de la Razón»—, formaría parte de la segunda perspectiva anteriormente nombrada. Esta idea es el asunto fundamental que ocupa a la ética y a la teoría política ilustrada. Se trata —dirá Rousseau—, «de encontrar una forma de asociación por la cual uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libremente como antes»<sup>10</sup>. Esta forma de asociación es la única que permitiría a los hombres unir sus voluntades. La superación del «estado de naturaleza» es la superación de los intereses privados y el egoísmo individual, a partir de la cual sea posible encontrar un «interés común» capaz de agrupar los tres conceptos centrales (Libertad, Igualdad y Fraternidad) que dieron vida a la Revolución Francesa y que, más tarde, impulsaron las teorías socialistas.

La búsqueda de un interés común es, para Habermas, la «búsqueda cooperativa de la verdad» puesto que el consenso sobre ese interés común es el fruto de una voluntad racional. Para Levine, la voluntad general que propone Rousseau permite a los hombres dejar de ser voluntades egoístas para ser —al modo kantiano— voluntades racionales, personas morales sujetas al imperio de la razón práctica. Esta solución ilustrada coincide en buena parte con la solución habermasiana de la ética comunicativa, a saber, cómo hacer posible una comunicación libre sin dominación entre los hombres. «Sólo una ética comunicativa asegura la universalidad de las normas admitidas y la autonomía de los sujetos actuantes por cuanto recurre exclusivamente a la corroboración discursiva de las pretensiones de validez de tales normas de suerte que tan sólo le sea dado reclamar validez a aquellas normas en las que todos los interesados se pongan de acuerdo, o lo puedan hacer, sin coacción, en tanto que participantes en un discurso, tras de haber entrado en un proceso de formación discursiva de la voluntad»<sup>11</sup>. El fin de esta ética es, por tanto, el fin ilustrado de la emancipación, que Kant identificaba con una sociedad regida por la Razón. En ella, la humanidad viviría su mayoría de edad, ya que, como hemos venido viendo, el concepto de razón era la base de la ética comunicativa, en cuanto que ésta se basa en las normas fundamentales del habla racional.

Muguerza apoya la tesis que afirma que la tarea de la racionalidad es deontológica, no descriptiva. La ética no debe describir lo que es, sino lo que debe ser. Según este autor, «pace Heidegger..., lo verdaderamente peligroso, hoy por hoy, no es el «olvido del ser», sino el «olvido del 'deber ser'»<sup>12</sup>. En la medida en que se confía en el progreso, el punto central de la Ilustración, se está confiando en la razón y, al mismo tiempo, en la posibilidad utópica de una sociedad de individuos libres e iguales.

La tensión entre razón teórica y razón práctica que planteaba Kant era la tensión entre el ser y el deber ser, tensión que el mismo Kant no resolvió cuan-

10. *Du contrat social*, ed. Bibliothèque de la Pléiade, p. 360. *Apud.*, MUGUERZA, J.: *Desde la perplejidad*, p. 264.

11. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Francfort del Main, p. 100 y ss. *Apud.*, MUGUERZA, J.: *Desde la perplejidad*, p. 278.

12. MUGUERZA, J.: *Desde la perplejidad*, p. 686.

do divorció dos ámbitos: el del conocimiento científico y el del conocimiento práctico. El intento de la filosofía por abarcar el terreno del deber ser la puede condenar, como pensó Hegel, a «olvidarse del mundo y a perderse en el reino de las buenas intenciones»; pero lo que no puede hacer la filosofía —en opinión de Muguerza— es limitarse a una simple identificación con lo que hay, es decir, a la justificación hegeliana de la realidad tal y como ésta es.

Quizás el intento más serio por acercarse a ese reino de «buenas intenciones», con acierto o con desacierto, lo hayan emprendido las teorías socialistas y marxistas. Como señala Bloch, podríamos dividir a estas teorías marxistas en científicas y utópicas<sup>13</sup>. Estas últimas, de las que el mismo Bloch es uno de sus representantes, se ocupan de cómo el ser pueda ser extraído del deber ser. Para ello, Bloch sitúa un concepto, el de *esperanza*, como el que ha de cumplir la esperanza utópica de anticipación del mundo constituido por el deber ser, un mundo que él mismo reconoce como «aún no-consciente» o «pre-consciente». Este mundo, que todavía es potencialidad, se hace «utopía concreta» cuando toma conciencia de sí mismo y ensaya, «a modo de laboratorio», su posibilidad real.

Aunque Bloch reconoce a Kant su intento de realización de aquello que todavía no ha llegado a ser lo que debiera —el Bien y la Justicia—, le objeta el formalismo de su actitud moral, que no aprecia que la exigencia de tratar al hombre como un fin y no como un medio, debía concebirse en una sociedad que no puede mantener el clasismo. «La efectividad moral del imperativo categórico presupone justamente una sociedad no escindida en clases. La colectividad moral sólo reviste sentido en una colectividad sin clases»<sup>14</sup>.

La finalidad que Bloch atribuye a la historia, sería aquella culminación histórica a la que llama «patria de la identidad». Muguerza no acepta este «final feliz» del proceso histórico, pero tampoco acepta la renuncia al intento de encontrarlo, como un afán por no resignarse ante los hechos y transformar la realidad, un afán que haga que la pregunta «¿qué nos es dado esperar?» no tenga por respuesta, «nada».

¿Por qué han fracasado los intentos por adaptar el deber ser al ser? En definitiva, ¿qué ha ocurrido con el proyecto ilustrado de progreso? La respuesta viene desarrollada en dos aspectos. Por una parte, ese «consenso ideal», esa «comunidad de los santos», que fue la clave de la confianza en el progreso, no se ha producido de una forma real; lo que quería utópicamente como democracia directa ha resultado ser una dictadura de parlamentarios, «representantes» del pueblo sin representar sus intereses; y lo que se creía una discusión racional para conseguir la emancipación de todo género humano ha resultado una monológica dictadura del aparato tecnocrático. La racionalidad vendrá dada entonces, desde esta perspectiva, por aquello que obtenga suficiente fundamen-

13. Esta distinción la realiza Bloch denominándolos «marxismo frío» y «marxismo cálido». Esta curiosa distinción caracterizaría al socialismo científico y al marxismo utópico.

14. *Ibid.*, p. 393.



tación científica. Esta racionalidad de las acciones realizadas conforme a la obtención de un fin, se desarrolla en la búsqueda de aquellos medios más apropiados para el logro de dicho fin. Tanto Max Weber como la Escuela de Francfort han calificado a este tipo de racionalidad como racionalidad *instrumental*. Lo que ha ocurrido en las sociedades modernas —y también en las comunistas— es que han obviado las preguntas éticas, «¿qué debo hacer?», «¿qué me cabe esperar?», sustituyéndolas por la pregunta, «¿qué debo conocer?». El fracaso del socialismo científico sería su renuncia a la ética:

«Por servirnos del título de una obra de Horkheimer, hoy asistimos al eclipse de semejante razón —lo que es tanto como decir que asistimos al eclipse de la ética... En lugar de la razón práctica, actualmente presenciamos la actual consagración de la racionalidad a cuyo cargo corre la determinación de aquellos fines que no son sino medios para la consecución de otros fines, pero que expresamente deja a un lado la consideración de toda finalidad última»<sup>15</sup>.

El fracaso del pensamiento ilustrado, «todas aquellas frustraciones revolucionarias» del marxismo y del socialismo en sus más diversas variantes, se puede considerar una quiebra y un fracaso también de la Razón. La posibilidad del consenso racional kantiano y rousseauiano es la frustración de la emancipación de la humanidad, al menos en la sociedad occidental de nuestro tiempo. Como señala Muguerza, adhiriéndose al pensamiento de Horkheimer, el eclipse de la razón práctica es el eclipse de esa razón común a todos los seres humanos, al servicio de su liberación. Max Weber ya constató el paso de esta razón emancipatoria a la consagración de la razón instrumental, instaurada por la ciencia y la técnica modernas<sup>16</sup>.

Es la implantación del positivismo, que Muguerza considera «no ha podido ofrecer, en sus intentos de fundamentar una ética y justificar nuestros juicios morales, más que una fundamentación y una justificación basadas en la propaganda persuasiva o en ciegas tomas de decisión»<sup>17</sup>. En este mundo en el que los seres humanos se han «instrumentalizado» se pierde ya aquel sentido kantiano del individuo como fin en sí mismo y no como medio; la posibilidad de consenso se pierde en el fracaso de la democracia como fórmula de participación directa del ciudadano.

En opinión de Muguerza, nos encontramos en la crisis de la razón y, por consiguiente, en la crisis de los fundamentos morales y éticos. Como ya veníamos viendo más arriba, ha habido dos causas fundamentales de la quiebra del proyecto ilustrado. Por un lado, la propia imposibilidad de la razón para llegar al consenso hizo que ésta se transformara en razón instrumental. Por otro la-

15. *ibid.*, p. 456.

16. El término «razón instrumental» pertenece a Horkheimer. Weber denominó «teleológica» a la racionalidad que impulsa la acción respecto a la búsqueda de medios en pos de un fin.

17. *Ibid.*, p. 456.

do, la constatación de que «*La Muerte de Dios*» ha anulado la validez de la ética y de los valores morales: «si Dios ha muerto, todo está permitido». No existe ya fundamentación para conceptos como «bueno» y «malo», y el hecho de haber asignado a las acciones «tradicionalmente» juicios y valores morales, no corrobora nada más que eso mismo, a saber, que lo hemos hecho siempre aunque sin legitimarlo. Kolakowski afirma que si no existe Dios, ya podemos olvidarnos de la verdad y de la epistemología, puesto que todo estaría epistemológicamente permitido: «O Dios o el nihilismo epistémico, sin que haya una tercera posibilidad»<sup>18</sup>. Es así como se postula que la conciencia moral no estaría en la corrección epistemológica sino en la conciencia de culpa y en el miedo a infringir el «orden cósmico», que sólo me afecta a mí, sino a todo el universo. Para Kolakowski, el tabú es el pilar de cualquier sistema moral, y además, se ubica en el terreno de lo sagrado. El cristianismo, piensa, se enfrentó al pensamiento ilustrado en cuanto que éste pecó de antihumanista, porque privó al hombre de su libertad para establecer él mismo criterios de verdad y de maldad. Hasta la cultura más represiva debería ser compatible con la autonomía del sujeto que la sufre:

«En esta línea 'bíblico-freudiana' que Kolakowski hace aquí suya, al mal le corresponde precedencia absoluta sobre el bien en la secuencia de nuestra experiencia moral fundamental. Nuestros progenitores tuvieron que pecar para llegar a conocer lo que eran el bien y el mal; y su pecado, que les condujo a ese conocimiento, les otorgó también su condición humana»<sup>19</sup>.

Esta actitud, de herencia kantiana, que representa una búsqueda de autonomía de las acciones humanas, contrasta con la que sostiene Friedrich Nietzsche. No hay ningún motivo de consuelo ni de aspiración liberadora «puesto que no existe el Dios justiciero y redentor, [y] es imposible un rescate total de la humanidad»<sup>20</sup>. Pero negar la existencia de Dios es negar la sustitución de ningún sucedáneo en su lugar, y aceptar, por otra parte, el «drama» ilustrado, esto es, constatar que «Dios ha muerto» y, que además, vivimos en un mundo imperfecto y de insatisfacción. En opinión de Muguerza, sólo existiría una ética antropocéntrica en oposición a la teocéntrica. En la ética antropocéntrica el hombre sería el único sujeto de la acción moral, y no producto de la voluntad divina o de leyes no producidas por él mismo.

«El *antropocentrismo* ético, que alguien ha contrapuesto con acierto al *teocentrismo* y al *titanocentrismo*, sería aquella actitud para la cual el hombre constituye el centro de gravedad de la vida moral, donde el hombre en cuestión es siempre un hombre, esto es, un individuo, pues sólo un individuo puede aspirar a protagonizar actos morales y sólo de las voluntades individuales dependerá, por consiguiente, cualquier legislación moral»<sup>21</sup>.

18. *Desde la perplejidad*, p. 447.

19. *Ibíd.*, pp. 448-449.

20. *Ibíd.*, p. 460.

21. *ibíd.*, p. 460.

La ética así entendida, tendría como único fundamento la acción del individuo. En ella se constataría el hecho de que, sin un Dios que unifique la ley moral, las acciones individuales estarán muchas veces encontradas, y otras muchas no hallarán el consenso del interés común. Para Muguerza, «la muerte de Dios» es «el resultado del colapso de cualquier género de criterio ‘superior’ o ‘trascendente’, de verdad, bien, etc. 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»<sup>22</sup>.

Según esto, el objetivo ilustrado, del que se hace partícipe Jürgen Habermas, de llegar a un posible diálogo racional que sea capaz de alcanzar un consenso, se puede considerar ya como frustrado. Para los tiempos del postmodernismo, el consenso, como resultado de la unión de voluntades individuales en una única voluntad racional, ha perdido toda su vigencia. Según Muguerza, no habría por qué asociar el valor de justicia al de consenso. Sería imprescindible recordar la teoría wittgensteiniana de «juegos del lenguaje» que no es una renuncia a la razón, sino la renuncia a considerarla dogmáticamente, «renunciar al monopolio occidental de la razón y reconocer la diversidad de sus manifestaciones en la vida espiritual de otras culturas»<sup>23</sup>, y reconocer así, la existencia del **disenso** intercultural. Aceptar la posibilidad de un consenso equivaldría a aceptar que existe una «forma de vida común» que permite un diálogo racional, postura que, según Muguerza, no se puede considerar válida si tenemos en cuenta que para el segundo Wittgenstein, «no existe un lenguaje único —o por lo menos, un lenguaje privilegiado— cuya lógica rija la estructura sintáctica y semántica de todo otro lenguaje. [Lo] que habría para el segundo Wittgenstein es una pluralidad de «juegos lingüísticos», cuya sintaxis y cuya semántica —cuyas reglas de juego— han de venir dictadas por la comunidad de los sujetos (reales) que hablan esos lenguajes»<sup>24</sup>. Según esto, no existiría un único lenguaje moral, sino que habría más de una comunidad de sujetos que se serviría peculiarmente de ese lenguaje. Pero, esto no significa renegar de aquellos ideales que avalan la necesidad de una ética aplicada a los problemas de la realidad, sino más bien, la constatación a modo de intuición de que «no todo puede estar permitido».

Muy interesante es la reflexión que realiza Javier Muguerza sobre la necesidad de seguir elaborando una teoría ética: «Si me preguntaran a lo Richard Rorty cuál creo que pueda ser el papel de la ‘ética’ en la ‘conversación de la humanidad’, respondería con Walter Benjamin que el de ‘encender en lo pasado la chispa de la esperanza’<sup>25</sup>, que podría ayudarnos, cuando menos, a esclarecer nuestro presente. Aunque sólo fuera como una ‘defensa de las causas

22. *Ibid.*, pp. 672-673.

23. *Ibid.*, p. 464.

24. *Ibid.*, p. 162.

25. *Ibid.*, p. 464.

*perdidas* merece la pena seguir planteando estas cuestiones, y merece asimismo la pena no bajar el telón a ese reino perdido que constituye la utopía, pues, como recoge Muguerza de Oscar Wilde, «un mapa del mundo que no incluya el país de la Utopía no merece la pena de un vistazo»<sup>26</sup>.

Si bien Muguerza se adhiere al legado de la Ilustración, punto éste de inflexión a lo largo de todo el libro, encuentra en Hegel el primer capítulo de la Modernidad, en el cual, mediante la identificación de la racionalidad con lo que sea la realidad, «se rinde culto a lo que hay». Y, aquí, se produjo la apoteosis de la razón y la visión de la historia como realización de la razón llevada a sus últimos extremos, realización que Muguerza cree, con Bloch, debiera ser realización moral, esto es, capaz de responsabilizarse tanto del presente «deber ser», como del eco de los pasados. La apoteosis de la razón, por tanto, no puede ser alcanzada en términos de legitimación de lo establecido, mientras existan «causas perdidas», dominación e injusticia:

«...¿quién que vuelva la vista atrás dejará de sentirse sobrecogido por el dolor irremisible de la historia, por tanto sufrimiento irreparable, por el balance irreversible de desdicha que arroja el pasado y que ningún presente podría ya rescatar? El fracaso de la filosofía no es otra cosa que el fracaso de la razón y, mirando ahora hacia adelante, la inseguridad de cualquier promesa de felicidad, el horror de un futuro errático y sin rumbo, la desesperación final de un reino en el que el cielo y la tierra puedan servir conjuntamente al hombre de morada. Esa ha sido la lección, la terrible lección, del esfuerzo de Hegel.»<sup>27</sup>

Según asegura el propio Javier Muguerza, su adhesión al racionalismo responde a un imperativo práctico, o más bien ético, cuando cree estar convencido de que la filosofía es, en efecto, «meditación en torno a la razón». Pero él no es el único que la concibe en estos términos. La **Parte IV** del libro, que tiene como epígrafe *Otros diálogos*, fue escrita en España y está dedicada a la discusión filosófica del tema de la racionalidad y del tema de la ética, así como a cuestiones suscitadas en estos ámbitos. Muguerza se ocupa para ello de quince textos de autores españoles, todos ellos dedicados a este tema: por orden de aparición, José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*; Eduardo Subirats, *Contra la razón destructiva*, y Manuel Sacristán, *Nota sobre el uso de las nociones de razón e irracionalidad por Georg Lukács*; Jesús Mosterín, *Racionalidad y acción humana*; Miguel Angel Quintanilla, *A favor de la razón. Ensayos de filosofía moral*; Alfredo Deaño, *Las concepciones de la lógica*; José Enrique Rodríguez-Ibáñez, *El sueño de la razón: la modernidad a la luz de la Teoría Social*; Carlos Castilla del Pino, *Teoría de la alucinación. Una investigación psico(pato)lógica*; Fernando Savater, *La tarea del héroe e Invitación a la ética*; José Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*; Emilio Lledó, *La memoria del logos*; Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón*

26. *Ibid.*, p. 377.

27. *Ibid.*, p. 60.

*patriarcal*; Adela Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, y por último, Fernando Vallespín Oña, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*.

En la **Parte V**, última del libro, titulada Coda (Conversación con Ignatius M. Zalantzamendi), se recoge una entrevista del doctor Zalantzamendi, profesor del Southern College de Charleston, al propio Javier Muguerza. Esta conversación, encabezada con el título *Perplejidades y obstinaciones*, hace un repaso tanto a la biografía intelectual, como a los temas claves por los que ha ido sondeando nuestro autor a lo largo de todo el libro.

El libro en su conjunto merece el esfuerzo que cualquier «mamotreto» de estas dimensiones requiere, para que cualquier lector que esté interesado en las perplejidades que el libro contiene, las encuentre en más de ochocientos personajes —entre los que se encuentran: Cristóbal Colón, (Capitán) Cook, Franco, Fung Yu-Lan, Martin Luther King, Gerónimo Antonio de Medinilla y Porres, Reagan y El Papa—, en un lenguaje que pretende que la filosofía no sea decir «lo que todo el mundo sabe, en un lenguaje que nadie entiende». Optar por situarse en la **perplejidad** es mantener al lector en una constante vía abierta, en la que se muestran los distintos puntos de vista a partir de los cuales se puede situar él mismo y en la que se intenta un diálogo escritor-lector que promueva el encuentro entre dos puntos de vista, sin que por ello tenga que darse este diálogo por concluido, a la manera como Sócrates y su interlocutor se despedían en el *Crátilo*, donde el primero le decía al segundo: «Pues bien, amigo, hasta otra», a lo que éste le respondía: «De acuerdo, Sócrates; pero no dejes por tu parte de darle vueltas al asunto».

Mar INESTRILLAS  
M.<sup>a</sup> Eugenia LOPEZ ORTEGA