

EN TORNO A LA RAZÓN ESPERANZADA DE JAVIER MUGUERZA

José Biedma López

Doctor en Filosofía y ciencias de la educación (Universidad de Granada).

Profesor tutor de la UNED en excedencia.

c/ Obispo Cobos, 29, 5º B, 23400 Úbeda.

Tlf.: 660714766

Email.: josebiedma@gmail.com

Resumen

El autor sintetiza las principales ideas de Javier Muguerza en torno a la encrucijada de la ética contemporánea. En diálogo y connivencia con su (auto)crítica de la corriente Analítica de la filosofía, se propone una ampliación dialéctica de la racionalidad y de la razón práctica, diversa de la razón científica, capaz de hacerse cargo del orden contingente de los valores y de la fundamentación razonable de nuestros juicios morales, en contraste con el emotivismo ético y el irracionalismo de la publicidad y la propaganda.

Palabras clave

Dialéctica, esperanza, emotivismo, falacia naturalista, filosofía analítica, Javier Muguerza, Kant, moralidad, racionalidad, retórica.

Summary

The author synthesizes the main ideas of Javier Muguerza around the crossroads of contemporary ethics. In dialogue and collusion with his (self) critique of the Analytical current of philosophy, he proposes a dialectical expansion of rationality and practical reason,

diverse from scientific reason, capable of taking charge of the contingent order of values and of the reasonable foundation of our moral judgments, in contrast to the ethical emotivism and irrationalism of advertising and propaganda.

Keywords

Dialectic, hope, emotivism, naturalistic fallacy, analytical philosophy, Javier Muguerza, Kant, morality, rationality, rhetoric.

Javier Muguerza reconocía su proximidad y simpatía por la corriente analítica de la filosofía contemporánea. Fue principal protagonista de su introducción en España¹, pero no renunció jamás al libre pensamiento ni se lo dejó maniatar por el dogmatismo de las escuelas. Estuvo abierto y propició el diálogo entre ellas convencido “de la radical inconclusión de toda obra filosófica”². Confiesa que la filosofía analítica le sirvió al menos para desconfiar de que podamos resolver de una vez los problemas filosóficos, aunque tampoco le satisfacía la concepción “terapéutica” propuesta por la misma corriente y que se contenta con disolverlos, en lugar de aclararlos.

Emprendió así una original autocrítica de “la razón analítica”, aun a riesgo –como dice a burlaveras– de que el *collegium analyticum* le retirase la licencia. Añade con gracia que sufriría sin esa “licencia” porque no cree servir ni para “filósofo dialéctico” ni “para filósofo trágico” ni para “filósofo lúdico”. Muestra con ello talento suficiente como para pensar por sí mismo³. Deja claro en el

¹Con su monumental Introducción y selección en *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza universidad 1981.

²*La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus 1977, prólogo pag. 11. De la consideración de la filosofía como búsqueda incesante o “búsqueda sin término” (Popper) puede inferirse la condición infinita de su objeto u objetivo.

³Ninguno me ha impresionado más “en vivo” que el de Muguerza, su agilidad intelectual, cuando tuve oportunidad de oírle en directo en el Congreso de Filosofía

prólogo de *La razón sin esperanza*, refiriéndose al título de esta colección de artículos magistrales, que no pretende contrariar a Ernst Bloch⁴, filósofo al que admira, y deja también claro que tiene a la *esperanza* por "virtud teologal" que "no siempre se alcanza sin el auxilio de la gracia pudiendo estar vedada en ocasiones a la impiedad de la razón"⁵.

Se pregunta por el lugar que pueda ocupar hoy la ética en un horizonte dominado por la ciencia y sus aplicaciones técnicas, pues, en efecto, la filosofía, que fue criada de la teología durante siglos, parece hoy condenada a ser sierva de la ciencia (*ancilla scientiae*). Pero es evidente que no sólo hemos de prestar atención a los problemas del conocimiento (gnoseología o epistemología), sino también a la orientación racional de la acción ¿o es que podemos o debemos dejar en manos de las "tecnologías de la conducta" los cometidos de que se ocupó la ética? Desde luego, es impensable hoy una especulación metafísica o ética sin tener en cuenta el saber probado. Para abordar, por ejemplo, la cuestión de la distribución de la riqueza será necesario saber algo de economía o para reflexionar sobre la licitud o ilicitud del aborto resultará imprescindible saber algo de fisiología. Sin embargo, más allá o más acá de la política económica o sanitaria están las decisiones morales y los problemas de conciencia.

Las explicaciones causales que ofrecen las ciencias del comportamiento humano, psicología, sociología, antropología, etc., son diferentes de las justificaciones morales. El orden de la causalidad no debe confundirse con el de la racionalidad práctica,

celebrado en la universidad de Granada en 1995. Curiosamente no hay ninguna aportación suya en el libro *¿Para qué filosofía?* (tema del congreso) editado por José A. Pérez Tapias y Juan A. Estrada (Universidad de Granada 1996).

⁴Ernst Bloch (1885-1977), procedente de una familia judía del palatinado alemán, se exilió en EEUU a causa del antisemitismo nazi. Catedrático en Leipzig en 1948, publica en 1949 *El principio Esperanza*. Fue obligado a jubilarse a causa de sus ideales libertarios en 1957.

⁵*La razón sin esperanza*, ed. cit. pg. 17.

como advirtió Kant, aunque coexistan, como coexisten en la acción motivaciones e intenciones. Un psicólogo siempre podrá explicar por qué fulanito asesinó a su abuela para pegarse un chute de heroína, refiriendo al síndrome de dependencia o a sus traumas infantiles, pero su *explicación* jamás equivaldrá a una *justificación*. ¿De qué naturaleza son las razones que nos obligan a auxiliar a un herido en carretera? ¿Son razones filosóficas? ¿Qué credenciales acreditan al filósofo como persona indicada para decir a la gente lo que debe hacer? ¿Es el filósofo de la ética necesariamente un moralista? ¿No han existido también filósofos inmoralistas?⁶ ¿Es el filósofo algo así como un cura párroco secularizado, un consultor sentimental, un entrenador en autoayuda?⁷.

En la Antigüedad, ética y moral se confundían. Aristóteles dejó claro que el fin de la ética no era mero conocimiento, sino orientación de la acción y del perfeccionamiento humano, formación del carácter (*êthos*, de donde "ética") en la excelencia (areté). Para el Estagirita dicha perfección relativa se conseguía mediante la formación de hábitos saludables, es decir, racionales (virtudes). Uno se hace generoso al volver costumbre o hábito (*éthos*) la repetición de actos generosos. Costumbre se dice en latín *mos, moris*, de donde viene la palabra "moral". No obstante, hace tiempo que la ética moderna, al menos en sus corrientes más apegadas a la ciencia y a la lógica formal, ha renunciado a moralizar, limitándose a reflexionar o –dicho con palabras de Aranguren–, ciñéndose a "revisar críticamente toda moral dada y, en especial, aquella bajo la cual vivimos". Desde este punto de vista, la ética filosófica es meta-

⁶Tenía la tentación de citar a Nietzsche como ejemplo de "filósofo inmoralista", pero dudo mucho que la etiqueta "filósofo" corresponda al irracionalismo poético o a la retórica postromántica del escritor alemán.

⁷Sobran razones históricas para una consideración terapéutica de la filosofía, desde su mismo nacimiento como disciplina particular fue terapia mental o "cuidado del alma" y es la definición que ofrece Sócrates de su actividad como *therapeutés psyjés*, cuidador de almas, por analogía con los médicos hipocráticos, que cuidan cuerpos.

moral, un saber de segundo orden⁸. ¿Puede desertar la reflexión filosófica de problemas morales tan candentes como el uso y abuso de las drogas, la condición social de la mujer, el racismo, la pena de muerte, la guerra, la tortura...? ¿Es posible –y conveniente- el divorcio total entre ética y moral?

Tanto la fenomenología como la filosofía analítica –las dos corrientes de más vitalidad respecto a la filosofía moral en opinión de Mugerza⁹- respecto a esta se hallan muy lejos de la confusión entre teoría ética y práctica moral, aunque no todos renuncien a la ética normativa, es decir, a moralizar. Así pues, el problema de *qué debemos hacer* parece reducirse al problema de *cómo son posibles los juicios morales*, qué hacemos cuándo decimos “esto es bueno”, “eso es malo”. La moral constituye sin duda un hecho constitutivamente humano y no sólo consiste en formular juicios valorativos y preferencias, sino también en obrar en consecuencia, o inconsecuentemente, puesto que ser *inmoral* no es lo mismo que ser *amoral* (como amoraes son hongos, plantas y animales) y, como muy bien dejó explicado Aranguren: el hombre es un ser esencialmente moral y por lo tanto debe justificar lo que decide hacer y es responsable de sus acciones¹⁰.

Sobre este muy relevante asunto del bien y del mal, de cómo valoramos nuestras acciones, la fenomenología y la analítica difieren bastante: los fenomenólogos no desdeñan la ética normativa. Toda

⁸Una ética descomprometida de la moral y en concreto meta-lingüística puede interpretarse como “voluntad de dominación”, tal como hace Eugenio Trias en *Ciudad sobre ciudad* (Barcelona, Destino 2001, pgs. 234 y 240).

⁹El marxismo no ha elaborado una ética sistemática, a no ser que tengamos por tal el “imperativo revolucionario” de la famosa undécima tesis sobre Feuerbach. Otra cosa, tal vez, podría decirse de la hermenéutica de Paul Ricoeur o de Gadamer...

¹⁰“El hombre es constitutivamente moral porque es constitutivamente libre, tiene por fuerza que hacerse –suficiente o deficientemente- su propia vida (...) Justamente por eso la vida tiene siempre un sentido. Y ese *sentido de la vida* es precisamente lo que llamamos moral”, José Luis L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Alianza 1979, pg. 30. Aranguren ha insistido en la distinción entre “moral como contenido” y “moral como estructura” (*Ética*, VII).

norma supone una valoración y las normas se dejan jerarquizar en tablas axiológicas bajo un valor fundamental. Dando por hecho que podemos conocer estos valores, ciertos fenomenólogos han elaborado una "ética material", pretendidamente objetiva. Pero debemos a Kant la observación de que la objetividad descansa en la *intersubjetividad* y hete aquí que la intersubjetividad de los juicios morales es asaz problemática.

Tengo para mí que la determinación y orden de nuestros ideales, de los que dependen nuestras valoraciones, está en estrecha relación con lo que pensamos de nosotros mismos y en general con nuestra idea del hombre¹¹ o con nuestro sentido y estima de la Humanidad. Por eso, como dice Muguerza, quienes piensan que el hombre es un lobo para el hombre, no pueden quejarse de ser agraciados con dentelladas de sus congéneres si ellos mismos están dispuestos a propinárselas. No extraña por ello que Kant afirme que actuamos moralmente si, y sólo si, estamos dispuestos a convertir nuestras máximas en leyes universales. La idea que nos formamos de nosotros mismos no depende sólo de lo que el hombre es, un primate bípedo y parlanchín con alguna cultura, sino sobre todo, como concepto *proversivo*¹², de lo que esperamos que sea o de lo que creemos que debería ser según el ejercicio voluntario de sus libertades que, por naturaleza, son limitadas¹³. El imperativo apolíneo del autoconocimiento asumido por el socratismo juega a este respecto un papel fundamental. Pero no somos sólo lo que

¹¹La última pregunta del programa mundano de la filosofía según Kant es la más difícil de responder, pero la más interesante, pero si no contamos con respuesta definitiva, al menos la podemos proyectar como concepto *proversivo*: lo que *esperamos* del hombre. Para más complicación, nuestra idea del hombre compromete la del conocimiento, el bien y la esperanza.

¹²Sobre *la proversión* como argumentación o inferencia orientada hacia el futuro y sus fines y sobre su carácter de pronóstico, véase nuestro artículo "La suposición *proversiva*" en *A parte rei*, 13.

¹³No veo por qué no hemos de llamar a esta idea del hombre, que juega un papel primordial en nuestra conducta práctica, "metafísica", por mucho que haya de tener en cuenta y consideración lo que la biología, la sociología, la psicología y hasta la etología nos han aclarado sobre lo que el hombre es. A fin de cuentas, el hombre también es sus aspiraciones.

somos, sino también nuestras aspiraciones, lo que todavía *no somos* pero podemos llegar a ser, esta idea de la persona en su dignidad (auto) creadora ha de poder conectar y ha de tener en consideración lo que la biología, la psicología, la sociología, la antropología y cualesquiera otras ciencias humanas han conseguido aclarar sobre el estatus empírico del ser humano. Hallo un análogo confirmatorio en la consideración de Eugenio Trías de la ética... "sin definición de la condición humana subsiste la ética, a su vez, en pura indeterminación". Para el filósofo catalán la condición humana, para realizarse, exige la ética... Y a la inversa ésta... o el uso práctico de la razón, no puede esclarecerse sin una especie de pre-comprensión anticipada en relación a *lo que somos*...Y es que es propio de la condición humana la posibilidad de contra-decirse, o de comportarse en un sentido que contra-dice las condiciones mismas de una posible definición de lo humano. El hombre es libre precisamente en razón de esa temible y amenazante posibilidad de incurrir en "lo inhumano"¹⁴.

Al contrario que los fenomenólogos, los filósofos analíticos no se han interesado por la ética normativa. Su "ética formal" consiste en un análisis lógico del lenguaje moral. Para los de filiación neopositivista se trata de una extensión de la crítica lingüística a la metafísica, pues para ellos toda ética histórica ha sido más o menos metafísica y su lenguaje resulta ingobernable, ya porque sus términos carecen de un significado preciso, ya porque resulta imposible verificar o validar como verdaderos o falsos sus asertos. Ya no se trata por tanto de sustantivar qué sea lo bueno o lo malo, sino de responder a cuestiones lógico-lingüísticas como: ¿se puede inferir una prescripción de un juicio de hecho?

¹⁴*Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Destino 2001, pg. 229. "Uno es libre consigo mismo si se libera de su *estado*..., abriéndose al circuito de la autodestrucción y de la autorreconstrucción. Si logra ser a la vez sí-mismo siendo diferente... Uno cuida la ajena libertad si mantiene el carácter de alteridad del otro respecto a uno, sobrepasando las relaciones de dominio" (*Filosofía del futuro*, Barcelona, Ariel 1983, "Los ideales de la razón", pg. 83).

El desprecio neopositivista de la metafísica no es de estirpe kantiana. En ningún momento redujo Kant la razón a "razón científica" (teórica), pues no le preocupaba sólo lo que el hombre puede conocer, sino también lo que debe hacer, lo que le es dado esperar y, en suma, lo que el hombre es. Y es un hecho que estableció *el primado de la razón práctica* (problemática y metafísica) sobre la razón teórica (científica). También Wittgenstein mantuvo siempre una despierta sensibilidad por los problemas de la ética. Como dice Hilary Putnam la "teoría de lo bueno" depende de suposiciones acerca de la naturaleza humana, de la sociedad y del universo (incluyendo suposiciones teológicas y metafísicas). Y todos tenemos, en tanto que humanos una cierta "idea de lo bueno", puesto que cualquier actividad que se alce por encima de la gana, de la inclinación o de la obsesión, está orientada por la idea de lo bueno, incluida la búsqueda científica de la verdad¹⁵.

La ética es también una disciplina teórica, pero versa sobre juicios relativos a la praxis humana. El hecho de que los juicios metafísicos no puedan ser empíricamente verificados no significa – como sostuvo A. Ayer- que carezcan de sentido o que sean puras vaciedades. Ciertamente, la raíz del problema estriba en que la bondad no es objeto de experiencia sensible. Se trata de un ideal. Digo que el placer es bueno porque es agradable, pero agradable no es lo mismo que bueno en sentido moral; nadie diría que es bueno el placer de ver cómo azotan a un enemigo. ¿Son necesariamente metafísicos los juicios morales simplemente porque no se dejan asimilar a las verdades necesarias de la matemática o a las verdades contingentes pero contrastables experimentalmente o "falsables" de las ciencias naturales? Los juicios metafísicos ("todo fluye"), aunque

¹⁵Cfr. Hilary Putnam. *Razón, verdad e historia*, Madrid, tecnos 2001. Putnam cree superar la concepción realista, aristotélica de la verdad como correspondencia y la positivista de la verdad como verificación intersubjetiva con su noción de la verdad como *bondad última de ajuste*, o sea, muy platónicamente, haciendo depender la Verdad de la idea del Bien.

no consigan ser verdaderos, aspiran a serlo y comportan enunciados (*logos apophantikós*). Sin embargo, los juicios de valor (“el placer es bueno”¹⁶) no comportan enunciados veritativo-funcionales, sino prescripciones: “si el placer es bueno, entonces hemos de evitar el dolor o al menos paliarlo”. El discurso normativo es distinto del enunciativo. ¿Significa esto que carece de lógica, que sólo depende de gustos y sentimientos? Los neopositivistas reducen el lenguaje valorativo a significado emotivo con lo que degradan el lenguaje moral a publicidad y propaganda. La argumentación moral sería mera retórica¹⁷; es decir, cuando digo que una acción es buena en realidad sólo expreso mi opinión de que experimento ante ella una sensación de agrado; y cuando denuncio una acción como moralmente inapropiada es porque siento ante ella una emoción negativa de repulsa o asco. Como no hay discusión que valga ante gustos diversos, tampoco la habría sobre valores, porque cada cual busca la felicidad donde le place. El mundo moral queda así al arbitrio de la persuasión emotiva, de la irracionalidad o de “la razón de la fuerza”, en lugar de depender de *la fuerza de la razón*, dando cancha al maquiavelismo de la imposición de costumbres mediante la economía y administración del terror y del miedo.

Algunos como el usamericano Brand Blanshard (1892-1987) han acusado con razón (nunca mejor dicho) a la filosofía analítica, sobre todo a la aquejada de positivismo, de “acabar negando a la razón en nombre de la lógica”, renunciado a la orientación racional de la conducta. El emotivismo ético arrastraría a la ética fuera del ámbito racional imposibilitando que aleguemos razones relevantes en pro o en contra de nuestros juicios morales. Y hete aquí, además, que los juicios morales no sólo tienen valor emotivo, sino que también poseen comúnmente significado descriptivo y por tanto

¹⁶Un hedonista refinado puede perfectamente admitir que, aunque el placer sea bueno, no es todo lo bueno, que no es el Bien.

¹⁷Entendiéndose la retórica en un sentido peyorativo, meramente suasorio, muy distinto del que tuvo en la educación clásica, por ejemplo, en las *Instituciones* del hispanorromano Quintiliano, donde se maridaba con la moral y la ética.

fáctico. Si afirmo "Z es poco amable" este juicio puede interpretarse como una censura, pero también como una descripción. La distinción hecho/valor es desesperadamente difusa en el mundo real y en el lenguaje cotidiano¹⁸. Las palabras "descriptivas" pueden usarse para alabar o denostar ("Babeó la comida sobre su corbata") y las palabras "evaluativas" pueden usarse para describir y explicar.

Sin negar al positivismo sus aciertos, puede decirse que ofrece una noción empobrecida de la razón. Conviene advertir que no todos los filósofos analíticos merecen reputación de (neo)positivistas. Tanto Alfredo Deaño como Lorenzo Peña han puesto de manifiesto como a partir de Frege y del segundo Wittgenstein han surgido en la corriente analítica concepciones dialécticas o idealistas (idealismo trascendental, no absoluto), incluso en la línea de lo que Leibniz llamó *Philosophia perennis*¹⁹. Mención aparte merece aquí la propuesta de Eugenio Trías, que acepta la argumentación ética pero siempre "antecedida y adelantada por una prueba emocional", pues "la emoción y el afecto... constituyen el hábito y la disposición en que el sujeto se reconoce"²⁰.

Es cierto, no obstante, que los juicios sintéticos a priori del tipo "el placer es el sumo bien" sólo podrían ser validados si admitiéramos una intuición supra-empírica del sumo bien que sería difícilmente intersubjetivizable, por lo cual el intuicionismo ético cuenta con pocos seguidores, a pesar del esfuerzo fenomenológico

¹⁸Incluso podría ser empleado para una explicación o predicción. V. Hilary Putnam. *Razón, verdad e historia*, "Hecho y valor" (Madrid, Taurus 2001), pg. 142. Una expresión como "Juan haría prácticamente cualquier cosa por dinero" no tiene ningún término de valor.

¹⁹Kant se percató de que la ética ha de ser necesariamente idealista en sentido platónico, es decir, de la necesidad de los ideales para un uso regulativo, como focos imaginarios y metas finales, pues no es decente orientar la acción por lo que se hace o se viene haciendo, sino en orden a una identidad perfecta entre dicha y dignidad.

²⁰*Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Destino 2001. Pg. 220. De formación espinozista, E. Trías critica la consideración de la pasión como "chivo expiatorio" de las éticas materiales tradicionales; bajo el lema hegeliano: "nada en el mundo se ha realizado sin pasión", sostiene que la razón práctica se constituye empíricamente *con pasiones*.

de Max Scheler. Los filósofos analíticos admiten la equivalencia de los juicios a priori con los juicios analíticos de la lógica y matemática, y la de los juicios a posteriori con los juicios sintéticos y contingentes de las ciencias naturales, que requieren también la contrastación experimental para su verificación, pero les parece que la idea de un "juicio sintético a priori", que subsumía en Kant nada más y nada menos que al principio de causalidad, les parece que encierra un contrasentido, sería como hablar de juicios "contingentes necesarios".

La reconsideración lógica de la *verosimilitud* como criterio de racionalidad (o *razonabilidad*) de la *argumentación probable*, en el sentido de Perelman, podría ser compatible con una perspectiva paraconsistente dispuesta a comprender el comportamiento moral humano en sus contradicciones, como la racionalidad propuesta por la *dialéctica ontofántica* o *dialéctica de plenitud* de Lorenzo Peña²¹. Es posible recuperar así una vía razonable para la filosofía y la ética, intermedia entre la lógica de la evidencia y lo irracional, entre la demostración tautológica y la sofística tendenciosa que no busca la verosimilitud, sino la mera *plausibilidad*²², sofística publicitaria y propagandística que contempla el logos como algo a lo que se puede prestar diferentes grados de adhesión al margen de su grado de verdad, algo que motiva a la acción (de compra o voto), al margen de su racionalidad.

Dialéctica o "neo-dialéctica" o "nueva retórica" significa positivamente un arte o técnica de razonar a partir de opiniones generalmente aceptadas²³. La opinión generalmente aceptada por los maestros cobra el valor de una tradición dialécticamente asumible, "solamente podemos tener la esperanza de producir una

²¹Sobre la Dialéctica ontofántica o "Dialéctica de plenitud", cf. J. Biedma L., *Revista de Filosofía* de la universidad Complutense, nº 24, 2000.

²²Uso "plausible" en el sentido etimológico de aquello que puede ser aplaudido, o sea, puede concitar una adhesión sentimental.

²³Estricto sentido aristotélico de la equívoca palabra "dialéctica".

concepción más racional de la racionalidad o una *concepción mejor de la moralidad si operamos dentro* de nuestra tradición... No estamos atrapados en infiernos solipsistas individuales, sino invitados a tomar parte en un diálogo genuinamente humano, un diálogo que combine la colectividad con la responsabilidad individual”²⁴. Una dialéctica así tendría que admitir junto a procedimientos analíticos (semánticos y sintácticos) una *pragmática social*, orientada también a la persuasión y la convicción, una buena retórica²⁵ de valor comendatario para llevar “buena vida” (*eu zeîn*) en sentido humanista²⁶. Una dialéctica así podría aceptar el *principio de apencamiento*: “Todo lo no enteramente falso es razonable y verosímil” y criterios de validación hermenéuticos como la tradición, el reconocimiento de la autoridad, el buen gusto y el sentido común²⁷. Piénsese, por ejemplo, la siguiente cautela de Pascal: “Cuando no se sabe la verdad sobre una cosa es bueno que haya un error común que fije el espíritu de los hombres”²⁸.

Volvamos a la analítica autocrítica de Muguerza y al problema de cómo se justifican nuestros juicios morales. Aristóteles hablaba de “silogismos prácticos”, que deducen conclusiones normativas a partir de premisas normativas, instituyéndose así una lógica deóntica en paralelo a la enunciativa o apofántica. “Si ser magnánimo es norma y perdonar es de almas grandes

²⁴Hilary Putnam, op. cit. pg. 213, donde determina esa tradición como “ecos del ágora griega”, de Newton, de las escrituras, de los filósofos, de las revoluciones democráticas, etc.

²⁵Platón insiste en su necesidad al final del *Gorgias*, pues la verdad no es sólo buena, sino que ha de hacerse amable.

²⁶Trías anota que el concepto clásico del *bien vivir* se ha traducido torpemente por “felicidad”, a la vez que apuesta por un sobrio humanismo, por un “humanismo crítico iluminado por la razón fronteriza, que espante así lo que de esas inmoderaciones y excesos se desprende: la gestación y propagación de lo *inhumano*”. Por *inmoderación* y *exceso* entiende la unión suicida (incesto, nihilismo) y el crimen primordial (parricidio, *hybris*, soberbia), en *Ciudad sobre ciudad*, ed. cit. pags 82, 242s.

²⁷El referente a este respecto sería Gadamer con su monumental *Verdad y método* (ed. or. 1975, 4ª. Salamanca, Sígueme, 1977).

²⁸*Pensamientos*, 147.

(magnánimas), entonces debo perdonar, mejor que vengarme". Claro que siempre se podría preguntar por qué se debe ser magnánimo y si se nos responde que se trata de una excelencia (*areté*) podemos preguntar por qué debemos ser excelentes..., y así *ad libitum*..., a menos que se responda "porque lo digo yo" o "porque lo manda Dios", es decir, a menos que se recurra al autoritarismo secular o teológico; o a menos que se apele al "porque lo hemos pactado", echando mano del contractualismo o consensualismo ético. Por desgracia, siempre es posible pactar latrocinios, crímenes y hasta genocidios, como históricamente se ha visto y se ha hecho. Pero una orden, para mover a obrar a una criatura racional, debe estar justificada moralmente en base a valores. Los hechos no nos sirven. Una inferencia como "el placer es agradable (un hecho), luego es bueno o *debe* ser procurado" no es legítima. El paso de un *es fáctico*²⁹ a un *es valorativo* o a un *debe* prescriptivo es insalvable. No se pueden inferir prescripciones a partir de hechos. Incurriríamos en la célebre "falacia naturalista" anticipada por Hume y que obligó a Kant y al primer Wittgenstein a separar el reino del *deber ser* del reino del *ser*. No obstante, se trata únicamente de una falacia *deductiva*. En general, del hecho de que algo sea deseable no se sigue en efecto que sea bueno, ni del hecho de que algo sea molesto o doloroso –como una endoscopia o llevar mascarilla– se sigue necesariamente que sea malo. A Muguerza, el nombre de "falacia naturalista" le resulta equívoco³⁰, porque las éticas que la denuncian son también "naturalistas", como la de Hume o las filosofías analíticas que en él se inspiran. Prefiere por ello llamarla "falacia prestidigitadora" porque saca el conejo del deber de un sombrero

²⁹ ¡Ojo!, porque como ha puesto de manifiesto Hilary Putnam "los propios enunciados fácticos y los procedimientos de investigación empírica con los que contamos para decidir si algo es o no es un hecho presuponen valores". *Razón, verdad e historia*, Madrid, tecnos 2001. "Hecho y valor", pg. 132.

³⁰ Según Putnam, la actual dicotomía hecho/valor se originó en la afirmación de Weber según la cual los "juicios de valor" no pueden ser racionalmente confirmados, tesis reforzada por G. E. Moore, quien afirmó que el bien era una propiedad "no natural". En contraste con esto, Javier Echeverría propone una "ciencia naturalizada del bien y el mal", en *Ciencia del bien y el mal*, Barcelona Herder 2007.

en el que no hay conejos (deberes). Del hecho de que haya una persona pidiendo socorro no se sigue que yo deba auxiliarla, a no ser que se presuponga como premisa elidida la prescripción de que hay que socorrer al prójimo y por supuesto es esta premisa del entimema la que requiere justificación: ¿por qué debo arriesgar mi vida o molestarme socorriendo prójimos?

La “falacia naturalista” o “del prestidigitador” es un error deductivo, pero nada nos obliga a que reduzcamos la racionalidad práctica a lógica deductiva. La argumentación moral podría tener que ver con la retórica, con la teoría de la argumentación de Perelman, como hemos propuesto, e incluso podríamos distinguir la argumentación moral de la meramente retórica, puesto que la primera no tendría por objetivo únicamente la persuasión, como la publicidad comercial o la propaganda política, sino la aclaración de lo que es universal o intersubjetivamente bueno, o menos malo, en la onda de lo *verosímil*, si atendemos también a *las consecuencias*, que también cuentan aunque no sean lo único que cuenta³¹: *lo que es razonable hacer o evitar*. El ensanche el ámbito de la lógica se opone al reduccionismo positivista que sólo admite como razonamientos válidos las deducciones, abducciones e inducciones científicas. El último Wittgenstein, el postpositivista de las *Philosophische Untersuchungen* puso esto de manifiesto comparando la lógica con una ciudad en la que a vista de pájaro pueden verse barriadas regulares y uniformes, el barrio selecto de la deducción, selecto y elegante, el más rentable para la ciudad, pero su productividad no excusa que el Ayuntamiento (la Razón) mantenga el resto de la ciudad en la cochambre, y eso es lo que ha sucedido con la argumentación moral, a pesar de que sus tortuosas e históricas calles son céntricas y muy transitadas. También vale la analogía entre la lógica y una caja de herramientas, en las que cada

³¹El consecuencialismo estricto resulta inaceptable, porque, en general, el fin no justifica los medios, pero ¡ojo!, porque “el infierno está lleno de ‘buenas intenciones’”, tal es la facilidad que tenemos para las dobles y triples intenciones, y para el autoengaño.

saber haya sus instrumentos (métodos) propios y juegos de lenguaje particulares. Digamos que, además de las reglas de la lógica formal, hay otras *formalidades* lógicas, dialécticas y retóricas, que son prácticamente decisivas, aunque no sean estrictamente demostrativas³². He aquí la *versatilidad de la razón*, que también debe ocuparse de la justificación teórica y pragmática de nuestros juicios morales. Una justificación pragmática de la democracia podría formularse así: "La democracia es una forma justa de gobierno porque permite controlar el poder público", donde ese "porque" no equivale a un "luego" (*ergo*)³³. A este respecto, Stephen Toulmin y otros hablan de "buenas razones". Que la democracia controle y limite los posibles excesos de poder público es una "buena razón" (*good reason*) para proclamarla una *forma justa* de gobierno. Un silogismo del tipo "el poder público *debe* ser controlado; la democracia permite controlarlo; luego *debemos* organizarnos democráticamente" es perfectamente legítimo, pues deducimos preceptos de una premisa normativa.

En cualquier caso, la lógica de la moral tiene más que ver con el ámbito borroso de lo razonable, "el camino difícil y mal trazado de lo razonable"³⁴ (Perelman) que con el rigor cristalino de la razón matemática. Entiende Toulmin por razonable "aquellas alternativas que causan menos detrimento a nuestros intereses. La función de la moralidad es propiciar "la satisfacción armoniosa de los deseos e intereses de los miembros de una comunidad... de tal manera que los haga compatibles en la medida de lo posible"³⁵. A Toulmin se le ha acusado de etnocentrismo por predicar una moral de la sociedad

³²La libertad, el amor y el poder pueden también interpretarse como "ideales de la razón". Es lo que hace Eugenio Trias en *La filosofía del futuro*, Barcelona, Ariel 1983, pg. 82. Son aspiraciones irrealizables e inconcretables, que permiten *valorar* cualquier concreción. Son horizontes.

³³Muguerza se pregunta si ciertos principios epistemológicos como el de no-contradicción o el de uniformidad de la naturaleza podrían justificarse de otro modo. Es decir, si su justificación es también de tipo pragmático.

³⁴Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca. *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos 1989.

³⁵Cita en Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, ed. cit., pg. 53.

del bienestar, y denunciado por utilitarista. Para Muguerza, en efecto, la tesis de que algo es bueno porque es útil o porque contribuye a "la satisfacción armoniosa de los deseos e intereses, etc." no resiste la crítica, pues hay metas como la realización de la justicia o la lucha por la libertad cuya valoración escapa por completo a toda consideración utilitaria: "Nada habrá tan inútil como la justa defensa de una causa perdida, pero su inutilidad dejaría intacta la cuestión de su justicia"³⁶. El valor de la libertad no puede reducirse a la utilidad de sus consecuencias, pues quien de veras valora la libertad está dispuesto a cualquier sacrificio por conseguirla o preservarla.

Para Kant, la separación entre el reino del ser y del deber ser garantizaba la *autonomía moral*, o sea la libertad. Nada ajeno a la propia conciencia podría determinar moralmente la espontaneidad de mi voluntad. Lo que presupone o postula la existencia de un sujeto moral³⁷ con un querer voluntario independiente de toda interferencia causal, es decir, capaz por sí mismo de convertirse en causa de sí y causa suficiente de sus acciones, lo cual es mucho, quizá demasiado. No obstante, Kant se esfuerza por sustraer la esfera de nuestra voluntad moral de toda suerte de contaminaciones heterónomas, razones insuficientes del tipo: "lo manda la Iglesia", "me gusta", "lo recomienda el médico", "lo dice la tele", "lo ordena la dirección del partido"... A Javier Muguerza esto le parece una de las mayores hazañas de la historia de la ética. Pero tuvo un precio: el divorcio entre el conocimiento del ser y la orientación de la acción (*práxis*, deber ser) o –como denunció Hegel– la escisión entre Naturaleza y Espíritu (*Geist*), la desnaturalización completa de la ética. Excusa tuvo Kant porque la ciencia de su época (básicamente la mecánica de Newton) era férreamente *determinista* y por tanto refractaria al *factum* de la libertad o autonomía de la voluntad; la

³⁶*Op. cit.* pg. 54.

³⁷Se trata de un sujeto independiente de la naturaleza, de la física y, en este sentido es un sujeto meta-físico.

ciencia de hoy ha superado dicho determinismo³⁸. Sin embargo sigue siendo cierto que las consideraciones científicas y sus explicaciones causales pudieran ser irrelevantes desde un punto de vista moral y que la moral sea, o deba ser, irreductible a una *tecnología de la conducta* inspirada por las ciencias humanas, por la psicología conductista, por ejemplo, en contubernio con la estadística prospectiva, una *ingeniería social* facilitada por la formalización de las ciencias sociales, incluida la "politología"³⁹. Cuando la voluntad moral subjetiva no entra en juego o se halla patológicamente anulada, los tribunales, con razón, consideran al niño o al loco como *irresponsables*. La explicación causal – repitámoslo- tiene poco que ver con la justificación moral. La posición de Kant puede ser entendida como negación de que la racionalidad que le es propia, la razón práctica, tenga nada que ver con la razón teórica o científica. Como diría un existencialista: no nos queda más remedio que apechar con nuestra libertad haciéndonos responsables (y hasta corresponsables) de lo que decidimos hacer con conciencia de lo que hacemos. Los valores no se hayan inscritos en el mundo de los hechos o –en palabras de Sartre- "la ontología no puede formular preceptos éticos". Para Hilary Putnam, Moore está en lo cierto al sostener que "bueno" o "correcto" no refieren a relaciones fisicalistas, pero lo que esto muestra no es que no existan la bondad, la corrección, la justificación y la verdad, sino que el naturalismo monista (fisicalismo) es una filosofía inadecuada⁴⁰.

Una meta-ética aséptica, puramente lingüística, como una moral sin reglas o más allá del bien y del mal, romántica o postromántica, serían forzosamente tan ambiguas como peligrosas, tanto si desembocan en el anarquismo como si lo hacen en el fascismo,

³⁸Además, el paradigma científico ha pasado de estar dominado por la física mecánica a estarlo por la biología y la bioingeniería.

³⁹La consideración de la política como ciencia estricta (formal o empírica) resulta cuando menos discutible y hasta ridícula.

⁴⁰*Razón, verdad e historia*, ed. cit., pg. 208.

como por desgracia ha sucedido. El parangón de Sartre con Wittgenstein puede sorprender a alguno, pero Ferrater Mora insiste en ver en ambos "un símbolo de una época angustiada". La ascendencia kantiana del pensamiento de Wittgenstein es innegable. El primer Wittgenstein reproduce en términos de filosofía del lenguaje la gnoseología de Kant: sólo podemos conocer lo que la lógica de nuestra razón nos consiente y lo único que podemos decir depende de la estructura de nuestro lenguaje. Más allá puede que esté "la cosa en sí" (Kant) o "lo místico" (Wittgenstein), pero cuando la razón teórica se abisma más allá del mundo fenoménico y experimental de la ciencia (física) se extravía en contradicciones; análogamente, cuando el lenguaje ensaya traspasar sus límites (lo que puede ser dicho con sentido referencial, o sea, los enunciados científicos) sobreviene el absurdo o el sinsentido. *Lo incognoscible* de Kant es *lo inefable* de Wittgenstein. Ni la metafísica ni la ética resultarían entonces expresables, en este sentido hipercrítico. Wittgenstein dice por ello que "la ética es trascendental"⁴¹, o sea que se halla más allá de cuanto puede ser dicho con sentido. Algunos epígonos de Wittgenstein se precipitaron en decir que más vale callar o que eso inefable coincide con lo irracional. Pero a partir del segundo Wittgenstein menudearon los intentos de ampliar su primitiva concepción del lenguaje y de la lógica y, por tanto, de la racionalidad. La interpretación neopositivista –lógica o terapéutica– del pensamiento de Wittgenstein no es imputable al propio Wittgenstein. Lo que se atisba desde tales interpretaciones restrictivas de la racionalidad (y de la libertad), en medio de las ruinas de la vieja metafísica, es *la desesperanza*. No extrañe que Ferrater Mora admire y ensalce al primer Wittgenstein como "filósofo de la desesperación". Para el austriaco, el pecado capital reside en

⁴¹*Tractatus*, 6.421. Y en 6.422 el autor se opone a cualquier consecuencialismo: "El primer pensamiento que surge cuando se propone una ley ética de la forma 'tu debes', es: ¿y qué si no lo hago? Pero es claro que la ética no se refiere al castigo o al premio en el sentido común de los términos. Así, pues, la cuestión acerca de las *consecuencias* de una acción debe ser irrelevante". El premio y el castigo deben encontrarse en la acción misma.

la razón, en el pensamiento que es el gran perturbador y casi podríamos decir el gran tentador. En el mundo que describe el autor vienés el centro es "lo absurdo sin atenuación". Con él, "el problema mismo se problematiza"⁴². Como sostenía E. Trías, la razón ética es una *razón fronteriza* y, como tal, necesitada del "suplemento simbólico" y del *relato ejemplar*⁴³. A este respecto cabe también una interpretación del juicio ético o de la proposición moral como *propuesta* para el sujeto que se alimenta de los frutos del límite, para "el animal limítrofe"⁴⁴.

Pero, más que celebrar el trabajo de demolición de la razón, o será mejor decir de sus extensiones problemáticas y al margen del paradigma científico duro, tan vigorosamente emprendido por la analítica, especialmente por los filósofos analíticos neopositivistas, conviene preguntarse por las limitaciones de la filosofía analítica misma. Kant nunca descartó a la metafísica del horizonte de la razón humana. Es más, creía que los fundamentos de la ética no podían ser sino postulados metafísicos: la misma libertad del alma humana y la existencia de Dios como fin de fines, síntesis de felicidad y dignidad o idea del soberano bien... Kant le hizo a la metafísica hueco precisamente en el orden de la razón práctica. No hay manera de probar la inmortalidad del alma, pero el presuponerla pudiera no carecer de relevancia moral, es decir, como causa motivadora a la hora de esforzarnos por alcanzar su perfección⁴⁵.

⁴² José Ferrater Mora. "Wittgenstein, A Symbol of Troubled Times", 1953. Parafraseado y citado por Muguerza en op. cit., pg. 60.

⁴³ El ejemplarismo edificante forma parte de una nada despreciable y educativa tradición humanista.

⁴⁴ Eugenio Trías, en la línea del formalismo kantiano, se inclina por el imperativo pindárico: "llega a ser lo que eres", que equivale a "sé fronterizo; aprende a ser fronterizo", entre la animalidad y el endiosamiento.

⁴⁵ Hay quienes desde un materialismo estrecho creen que los postulados kantianos de la razón en su uso práctico-ético (otra cosa es el uso práctico-pragmático) son una concesión tardía de Kant a la ideología de las autoridades prusianas. Lo dudo.

Por supuesto (nunca mejor dicho) la hipótesis de la absoluta autonomía de la voluntad y la conjetura de la existencia de un perfecto orden moral que garantice la justicia final, en sentido teleológico como horizonte infinito, sólo cobran sentido en el contexto de nuestras aspiraciones morales, perpetuamente insatisfechas pero alentadas por el curso efectivo de la historia humana. Es un hecho que hay preguntas metafísicas, ¿de dónde venimos? ¿a dónde vamos?, cuyo sentido no se agota en las provisionales respuestas, pero no podemos resistirnos a pensar que dichas cuestiones pueden ser aclaradas dialécticamente, en el diálogo entre nosotros y con la tradición filosófica. Puede que la semántica del logos metafísico sea en este sentido más erotética que apocrítica⁴⁶, o sea, más un sistema de preguntas que un elenco de respuestas. El "tú debes" kantiano no se vincula sólo a la hipótesis de un fin de fines superior, sino que también expresa el sentimiento de que ha de haber un mañana, esto es, la incapacidad racional o la evidencia de que no es razonable pensar que la injusticia que ha dominado la historia sea definitiva. El Bien supremo se vislumbra así como meta regulativa y horizonte auroral; es *asunto de esperanza*. Kant no confundía la esperanza (*Hoffnung*) de felicidad que alienta en la voluntad humana⁴⁷ con la simple espera (*Erwartung*) o previsión basada en la ciencia y la planificación tecnológica⁴⁸. La razón analítica es una razón sin metafísica, pero además y por desgracia, se presenta como "una razón sin esperanza", como una mueca de desaliento después del fracaso de la ilusión de la razón ilustrada. Cabría culparla por su infidelidad a Kant⁴⁹..., Muguerza entona con su eco un himno a la ensoñación

⁴⁶El término empleado por Muguerza procede de la medicina de Galeno, donde refiere a lo que ayuda al cuerpo a secretar, o sea a responder.

⁴⁷En palabras de Ernst Bloch: "Hoffnung einer besseren Welt", "la esperanza de un mundo mejor".

⁴⁸Laín Entralgo. *La espera y la esperanza*, 2ª ed. Madrid 1958, pgs. 214ss, cit. por Muguerza, *op. cit.*, pg. 62.

⁴⁹Kant no tenía dificultad en grabar y primar el platillo de la "esperanza de futuro", aunque sólo fuese con "ligeras consideraciones", *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, I, c.4.

esperanzada, recordando al maestro Abelardo para insistir en lo irrenunciable de la utopía ética: "La meta es aquella sociedad en la cual el deseo alcance realidad y el éxito no sea menor que su anhelo"⁵⁰.

Aun secularizada, la esperanza le parece a Muguerza seguir siendo "virtud teologal", don divino, y "ningún soplo de gracia parece haberla regalado a la filosofía analítica, mezquinamente recelosa ante su vanidad". Con este análisis crítico del análisis aséptico (meta-moral), árido y prosaico del Análisis y del "giro lingüístico", pretende nuestro filósofo malagueño "avivarle el aliento de una cierta esperanza en la razón"⁵¹. Para Kant, la cuestión de la esperanza es práctica y teórica a un tiempo y refiere a la felicidad, bien como satisfacción de nuestras inclinaciones (regla pragmática de prudencia), bien prescindiendo de ellas. Esta es la ley moral o ley ética, que nos prescribe qué hemos de hacer para merecer la felicidad y se limita a considerar la libertad de un ser racional en general en orden a la distribución de la felicidad según principios⁵², entre los cuales es muy relevante el de *universalizabilidad*. Pero una razón pura que legisla a priori, que prescribe en términos absolutos y se halla por completo libre de motivaciones, y aún de la principal que es la búsqueda de la felicidad, parece tan sobrenatural o antinatural como el leibniciano "reino de la gracia". Sin embargo, es cierto que la felicidad dista de ser el bien completo de la razón, pues la razón *no quiere* disfrutarla sin merecerla⁵³. Esta es la impecable voluntad de la genuina Razón ilustrada, y "nada hay que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad"⁵⁴, como sin duda lo fue la de Javier Muguerza, que en paz descansa o Dios lo tenga en su gloria.

⁵⁰"Terminus est illa civitas, ubi non praevenit rem desiderium nec desiderio minus est praemium", cita tomada de Bloch. La traducción es nuestra.

⁵¹*Op. cit.*, pg. 64.

⁵²*Crítica de la razón pura*, B834.

⁵³*Ibidem*, B841.

⁵⁴Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Cap. I.