

REGRESO AL IMPERATIVO DE LA DISIDENCIA DE JAVIER MUGUERZA: UNA REIVINDICACIÓN

Carlos Thiebaut
Universidad Carlos III de Madrid

Resumen

Javier Muguerza formuló el imperativo de la disidencia en el seno de una polémica sobre si hay obligaciones morales para obedecer el derecho y a lo que respondía en negativo. Dicho imperativo se fundamenta en una concepción del individualismo ético que necesita ser diferenciado de otras formas de individualismo político o económico. Pero también se formula a partir una crítica a los programas neokantianos del contractualismo y de la ética discursiva y, consiguientemente, sobre la interpretación de la kantiana de la ley moral y sobre la tensión entre autonomía y universalismo. El artículo se propone reivindicar la intuición del imperativo pero también mostrar los límites de las maneras como Muguerza lo fundamentó y entendió.

Palabras clave:

Muguerza, imperativo de la disidencia, autonomía, universalismo, protesta ética

Abstract

Javier Muguerza's imperative of dissidence was initially formulated in the context of a discussion whether there are moral reasons to obey the law, a question to which he answered in the negative. His imperative of dissidence is grounded in a type of ethical individualism that should be carefully differentiated from political or

economic individualism. But it also builds upon a critique to the Neokantian programs of neocontractualism and discourse ethics and, thus, implies a discussion concerning Kantian moral law and the tension between autonomy and universalism. This article vindicates the moral intuition underlying the imperative of dissidence whilst at the same time disagreeing with the ways in which Muguerza articulated its meaning and grounding.

Keywords:

Muguerza, imperative of dissidence, autonomy, universalism, ethical protest

Como solo de aquellos que cabe llamar propiamente maestros, de Javier Muguerza pudimos aprender su propio camino de aprendizaje. En mi caso eso sucedió, a la distancia escasa de una generación, con la publicación en 1977 de *La razón sin esperanza*. Tres años antes, su temprano –en la cronología hispana--, sobrio y lúcido trabajo de presentación y examen, *La concepción analítica de la filosofía*, acumulaba ya una concepción original y propia de la filosofía en diálogo con esa constelación teórica en cuyos esplendores y miserias nos había introducido. Pero en *La razón sin esperanza* hizo ya explícitos los límites de esa manera de hacer filosofía, la que él mismo había practicado, y se abrió a otras formas de discusión y de replanteamiento de la filosofía moral en un momento en el que también la filosofía analítica hasta entonces practicada se estaba cuestionando y superando a sí misma en la academia anglosajona. Muguerza planteaba una salida de los marcos analíticos del momento –especialmente del giro lingüístico y sus efectos, que ya Rorty, un pensador a quien siempre apreció, había criticado unos años antes— y abrió su reflexión a una reconsideración de lo que pudiéramos pensar que es y debería ser la razón práctica. Ese es el tema filosófico de fondo que late en toda su obra posterior, especialmente en *Desde la perplejidad*, de 1987. Si el primer libro citado contenía una crítica de la razón analítica,

éste segundo, y en sus propios términos, cambiaba ya de tercio y contendría una crítica de la razón dialógica, un paradigma que se había hecho relevante en el transcurso de la década. Si en aquel caso la razón práctica no se satisfacía en su reducción a lenguaje, en este segundo se resistía a su reducción a los procesos de comunicación entendidos, en su apreciación, en términos quizá predominantemente epistémicos. Hacia dónde, hacia qué salidas, apuntaban esas críticas no quedaba explícito en los libros citados, pero cabe sugerir que en una serie de trabajos de la siguiente década se perfiló la que estimo es la contribución más significativa de Javier Muguerza y que se contenía ya ensayada en *Desde la perplejidad*, sobre todo en la imaginaria conversación final del autor con Ignatius M. Lazantzandi, titulada "Perplejidades y obstinaciones"¹, un texto en el que hacía balance de su propio camino y de los nuevos problemas a los que se enfrentaba.

Así, a finales de los años ochenta, en el entrecruce de diversas polémicas y discusiones intelectuales, Javier Muguerza formuló el que denominó "imperativo de la disidencia" que ya aparece en el texto recién referido. El objetivo de estas líneas es visitar esas formulaciones muguerzianas y tratar de reivindicar su tono y su sentido ético y político, aunque eso signifique alejarnos de algunos de los argumentos de su autor, si bien en una línea que, estimo, no le sería del todo ajena. Esos argumentos obedecían a contextos teóricos epocales –básicamente, los de la fundamentación de los derechos humanos, por una parte, y a las maneras de concebir el punto de vista moral en la tradición kantiana, por otra—cuyas formulaciones filosóficas tal vez no se hayan mantenido inmunes. Y sospecho que las críticas de Muguerza a las teorías neocontractualistas y discursivas pesan distorsionadoramente sobre sus intuiciones filosóficas, esas que siempre perseguimos empecinadamente aún a pesar de lo limitado de nuestros instrumentos conceptuales. Sostendría, no obstante, que esas

¹ J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, F.C.E, 1990, pp. 661-695.

intuiciones perviven más allá de estas ubicaciones históricas y teóricas y que necesitan descubrirse con nueva fuerza.

Al mismo tiempo, aquellas formulaciones tenían carga contextual: tanto por las referencias históricas como por el impulso ético con el que las navega, el imperativo de la disidencia se ubicaba en una interpretación –que cabe resumir como ilustrada y progresiva– de los procesos históricos. Pero cuando muchas de las disidencias y protestas contemporáneas están mutando de signo –y la indagación de las razones por las que ello está siendo así se reviste de urgencia intelectual–, desde una defensa de los derechos humanos y de la democracia hacia un cuestionamiento del carácter universalista e inclusivo que tienen en la tradición ilustrada que Muguerza sostenía, es apremiante subrayar las *razones* de su disidente ético para evitar su confusión con otras protestas que apuntan, en un sentido contrario, hacia una desafección ante esa inclusión igualitaria. Así, el regreso al imperativo de la disidencia que estas líneas defienden a la vez que recupera y matiza el individualismo *ético* muguerziano lo separa nítidamente de las formas neoconservadoras del individualismo *político* y económico.

1. Un punto de arranque: La obediencia al derecho y una primera formulación del imperativo y del individualismo ético

En una de sus primeras formulaciones, el imperativo de la disidencia aparecía ya como un imperativo negativo que antes que fundamentar la obligación de obedecer ninguna regla, su cometido es el de autorizar a desobedecer cualquier regla que el individuo crea en conciencia que contradice aquel principio. Esto es, lo que en definitiva fundamenta dicho imperativo es el derecho a decir “No”, y de ahí que lo más apropiado sea llamarle, como opino que merece ser llamado, el imperativo de la disidencia.²

2 J. Muguerza, “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)”, *Sistema*, 70 (1986), 27-40, p. 37.

La cita proviene de un texto seminal con el que Muguerza interviene en una discusión entre, inicialmente, Felipe González Vicén y Elías Díaz sobre si hubiera razones morales para obedecer al derecho³. La resistencia de Muguerza a concebir que hubiera razones éticas para tal obediencia, y no solo jurídicas o políticas, alineándose con la posición de González Vicén, ubicaba a la ética en una dimensión distinta a esos otros ejercicios de la razón práctica, y específicamente del derecho. Quizá en la línea de los planteamientos kantianos –que en este punto no son así mencionados, Muguerza segregaba los ámbitos jurídicos, según los cuales el derecho regula las relaciones externas entre las personas, de la legislación ética que hace de los deberes el núcleo de su motivación. Como digo, Muguerza no emplea la, por otra parte, problemática diferenciación entre las regulaciones externas y las motivaciones internas a los deberes éticos, pero, quizá también en disputa con el resurgir del neocontractualismo (como el rawlsiano) o sus derivas en las éticas dialógicas, proponía una concepción distinta de las teorías del contrato social que tendrían límites que formulaba como irrebasables. El contraste entre la regulación externa y las motivaciones internas aparece en su planteamiento en forma de *otra* topología, ahora formulada como los límites, superior e inferior, de cualquier teoría del contrato. Si éste pudiera ser pensado como matriz para pensar aquellas obligaciones jurídicas, no puede ser recuperado en una interpretación de los deberes morales, y éstos

3 La polémica, en la que además de los dos autores señalados, intervinieron diversos iusfilósofos españoles, fue relatada por Juan Ramón de Páramo en "Obediencia al derecho: revisión de una polémica", *Isegoría*, 2 (1990) 153-161. Manuel Atienza, participante en la discusión, hizo una cuidada presentación del lugar de Muguerza en ella, y la amplió a la concepción del derecho de nuestro autor en "La filosofía del derecho de Javier Muguerza", *Diálogos con Javier Muguerza: paisajes para una exposición virtual*, (R.R. Aramayo, J.F. Álvarez, F. Maseda, C. Roldán (eds.)), *Isegoría*, CSIC, 2016, págs. 339-365. En este mismo número, Victoria Camps, Sonia Arribas y Eusebio Fernández intervinieron analizando la idea muguerziana de disenso. C. Gómez, en "Desidencia ética y desobediencia civil", en *El deber y la ilusión*, Madrid, Dykinson, 2020, pp. 21-43, ubica la intervención de Muguerza en la polémica y la enmarca en la más amplia cuestión de la desobediencia civil, a la vez que la diferencia de ella. J. de Lucas, en *Decir no. El imperativo de la desobediencia*, Valencia, Tirant lo Blanc, 2020, aunque recoge el impulso muguerziano en su comienzo también desarrolla esa misma diferencia.

limitarían de manera absoluta cualquier resultado pactado que –en la interpretación que estamos dando—regularían solo los comportamientos externos de las personas.

Decía Muguerza:

Volviendo a la teoría del contrato, la 'condición humana' sería su límite ad superius, pues ninguna decisión colectiva, por mayoritaria que fuese, podría legítimamente atender contra ella sin atender contra la Ética; mas la teoría tiene también un límite ad inferius y no menos irrebable, límite que descubriríamos al preguntarnos quién se halla en ese caso autorizado para determinar cuándo una decisión colectiva atenta contra la condición humana, pregunta a la que, en mi opinión, no cabe responder sino que la 'conciencia individual' y sólo la conciencia individual. Dicho de otra manera, los individuos acaparan todo el protagonismo de la Ética puesto que sólo ellos son capaces de actuar moralmente.⁴

Esta interpretación topológica (superior/inferior) de los límites del contrato contiene una peculiar asimetría: mientras el límite superior se refiere solo al *contenido* de los acuerdos posibles –la condición humana--, el inferior se refiere, por el contrario, solo a la *perspectiva del agente moral*: el insustituible sujeto que es el único *autorizado* para indicar si aquel límite superior ha sido o no violado. Este contraste entre un contenido y una autoridad podría haber tenido efectos más ambiguos, o al menos diferentes, a los que Muguerza deducía. Podría haber sustentado, por ejemplo, alguna suerte de argumento respecto a las *razones* que un sujeto moral pudiera tener para sostener sus propuestas morales o para considerarse a sí mismo, sencillamente, como sujeto moral. (Como veremos más adelante, esta apelación a las razones del sujeto es

⁴ Muguerza, 1986, op, cit, p. 34

central en la reivindicación del imperativo de la disidencia que aquí quisiera realizar⁵). Pero en el planteamiento de Muguerza –que veremos se desarrollará en una interpretación de la autonomía kantiana basada en la llamada segunda fórmula del imperativo, la del fin en sí—la autoridad del “límite inferior” queda autocontenida como “conciencia individual”, o como se irá formulando, como *individualismo ético*. No puede, en efecto, disputarse que solo los individuos son capaces de actuar moralmente, pero la cuestión crucial es cómo esa su autoridad se constituye en autoridad *moral*.

Quizá lo que la topología que Muguerza sugiere apunta a un lugar diferente: en vez de concebir que la autoridad moral se constituye por el contenido moral de la condición humana, los argumentos sobre este contenido son interpretados por él como un universalismo fruto del consenso, mientras que la conciencia individual es concebida, en contraste, como autonomía. En *Desde la perplejidad* lo formuló de manera tajante: “la autonomía del disenso frente a la universalidad del consenso”⁶. El contenido moral de la condición humana ha de entenderse, entonces, como aquel que se formula desde la autoridad del sujeto, pero ésta no podría articularse desde aquel contenido *si este ha de ser concebido como resultado necesario del consenso o como expresando la idea moral kantiana de la universalidad*. La posición de Muguerza, que formula toda la potencia de la capacidad disensual de las personas frente los regímenes normativos –por ejemplo, sobre aquello que consideran injusto aunque sea legal—pivota, entonces, sobre la insuficiencia de los mecanismos dialógicos, o contractuales, para definir el punto de vista moral o, por decirlo a inversa, sobre la irreductibilidad de la perspectiva moral de las personas, su autoridad moral, a los acuerdos posibles que pudieran realizar para ejercitar su sociabilidad.

⁵ Ese fue mi argumento ya en C. Thiebaut, “El sujeto moral y sus razones” en R.R. Aramayo y J.F. Álvarez, *Disenso e incertidumbre*, ob. cit., pp. 219-248.

⁶ *Desde la perplejidad*, ob. cit., p. 688

Como indicaba antes, en *Desde la perplejidad* se desarrolla toda la crítica de Muguerza a las éticas dialógicas. Nos distraería de nuestro objetivo el dar cuenta de ellas ahora, pero quizá puedan resumirse en una constatación y una sospecha. La constatación es que los acuerdos contractualistas y/o dialógicos pueden resultar, en su facticidad –en su positividad, diría Adorno—contrarios a aquel límite superior que indicábamos. Los acuerdos –los acuerdos jurídicos y los acuerdos políticos-- pueden ser, como suelen serlo en nuestras sociedades, insuficientes, injustos, ejercicios de dominación, etc. La sospecha es que concebir *contrafácticamente* acuerdos ideales – pensemos en la situación original de Rawls o en la situación ideal de diálogo de Habermas—los descarna de las realidades y experiencias de las personas, y son, en términos de Muguerza, diseños trascendentales que, como dice repetidamente en alusión directa a Karl-O Apel, “son el castillo de Irás y No volverás”.

Si bien no creo que quepa discrepar de aquella constatación, y aún conviene abundar en ella, como haremos, no me parece sostenible la sospecha: por limitarme a lo que él mismo trata, el argumento rawlsiano es, a mi entender, una modelización de los juicios --los razonamientos y las argumentaciones-- que podemos hacer los ciudadanos para pensar unas posibles estructuras básicas justas en y desde las injustas sociedades en las que vivimos, y la habermasiana situación ideal de diálogo es, más bien, el sistema de presuposiciones que ponemos en marcha, con tanto éxito como fracaso, en los procesos de comunicación y sin las cuales, estos procesos serían solo ejercicios de formas diversas de violencia. Pero no se trata de abundar en esa discusión ahora –una discusión crucial para entender, por ejemplo, como esas formas filosóficas han sido malentendidas tanto en nuestros ámbitos académicos como en otros. Más bien, se trata de entender aquí cómo la potente perspectiva de la disidencia se formuló en los términos de Muguerza y lo de ella cabe extraer.

Y lo hizo, estimo, con otra peculiar asimetría sobre la que nos llamó la atención y que da paso a su propia concepción de Kant y de la perspectiva moral, según Muguerza lo interpreta. Si me detengo en ello es porque pudiera ser interesante para lo que más adelante llamaré, con Luis Villoro y Javier Muguerza, la vía negativa. En su Tanner Lecture, "La alternativa del disenso (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos"⁷, Muguerza retorna a su sospecha de la insuficiencia de cualquier teoría consensualista de los derechos humanos y sugiere la alternativa de "una fundamentación "negativa" o "disensual" de ellos articulada como *imperativo de la disidencia*:

A diferencia del principio de universalización, desde el que se pretende fundamentar la adhesión a valores como la dignidad, la libertad o la igualdad, lo que ese imperativo habría de fundamentar es más bien la posibilidad de decir "no" a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad. Para decirlo en dos palabras, se trataría de preguntarnos si –tras tanta insistencia en el consenso, fáctico o contrafáctico, acerca de los derechos humanos—no extraeremos más provecho de un intento de "fundamentación" desde el disenso, esto es, de un intento de fundamentación "negativa" o disensual de los derechos humanos a la que llamaré "la alternativa del disenso"⁸.

Lo que considero más relevante es lo que la discusión que sigue a la cita aporta respecto a esa peculiar, nueva, asimetría. Muguerza recoge una salida a los límites del universalismo discursivo, la que había presentado Ernst Tugendhat. Tugendhat había formulado

⁷ Apareció inicialmente como J. Muguerza y otros autores, *El fundamento de los derechos humanos*, edición a cargo de G. Peces-Barba, Debate, Madrid, 1989, pp 19-79. El texto fue luego recogido en J. Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, ed. Argés, Madrid, 1998, con una respuesta de E. Garzón y una contrarespuesta de J. Muguerza. Citaré por esta segunda edición.

⁸ Ob. cit., p. 59

diversas críticas a lo que consideraba un sesgo excesivamente cognitivista en la ética dialógica habermasiana y había propuesto que el punto de vista moral se constituía, más bien, como lo que los sujetos consideramos igualmente bueno para todos e infería de ello la idea de respeto recíproco. Muguerza, cuyas reticencias a los modelos consensuales acentúan su carácter epistémico –y no sin acierto, pues, recordemos, como los he interpretado, Rawls modeliza en su teoría la argumentación ciudadana y Habermas sistematiza las presuposiciones comunicativas, rasgos ambos marcadamente epistémicos--, acuerda con esa corrección de Tugendhat, pero, frente a él, subraya la insuficiencia de la perspectiva o supuesto universalista que el autor de *Problemas de la ética* sostendría. Y aquí viene lo interesante, pues, argumenta Muguerza:

A mi modo de ver, la argumentación de Tugendhat se desenvuelve de manera que el imperativo de la disidencia tendría que presuponer el principio de universalización, ya que éste se halla a la raíz de su concepción de la moral del respeto recíproco, válida al mismo tiempo para uno que para todos. Pero quizá tal presuposición sea prescindible (subrayado mío, CT), pues el imperativo de la disidencia podría valer en principio para un solo individuo, a saber, el que disiente y hace suya la moral del respeto recíproco como la resolución de no tolerar nunca ser tratado, ni tratar consecuentemente a nadie, únicamente como un medio, esto es como un mero instrumento (donde la resolución de "no tolerar ser tratado únicamente como un medio" ostentaría de algún modo un prius (subrayado mío, CT) sobre la consecuente resolución de "no tratar a nadie como un medio", es decir, sería previa a la reciprocidad y no solo al principio de universalización). Aunque, naturalmente, de lo antedicho se desprende que el individualismo ético no equivale a imposible solipsismo ético y ha de admitir de

*buena gana la pregunta acerca de qué pasa con los restantes individuos.*⁹

Lo que considero interesante es la inversión muguerziana desde el mandato en mi conciencia de no tratar a nadie solamente como un medio –original en la segunda formulación kantiana del imperativo categórico—a “no tolerar *ser tratado* únicamente como un medio”, es decir, desde el punto de vista del agente kantiano al punto de vista del posible paciente de tal trato instrumental, desde el tiempo activo de la acción a la forma pasiva de sus efectos sobre mí. Veremos más adelante lo importante de esta diferencia, pues atañe a la interpretación misma de la kantiana ley moral. Pero, en lo que estábamos, pareciera que Muguerza está diciendo –de ahí su idea del *prius*—que *porque* no tolero ser tratado como un medio, tampoco *en consecuencia* –¿por un principio de coherencia, por una regla de argumentación?— habré de tratar a otros como medios. Cabe pensar que quizá haya dos maneras complementarias, no necesariamente antagónicas, de entender ese *prius*: podemos concebirlo, como hace Muguerza, en primera persona, como pacientes o como víctimas, como un ejercicio de resistencia, por ejemplo, a ser dominados o a ser dañados, y podemos concebirlo – y esto es, estimo más sugerente—como el rechazo que cualquiera que atienda percibe y escucha de las víctimas de esos tratos instrumentales, ahora desde su autoridad incuestionable de señalar aquel trato como negativo para ellas. Muguerza acentúa, entiendo, y hasta el punto de hacerla exclusiva, la primera de esas formas de entender el *prius* de la disidencia; pero, por mi parte, sostendría que la formación de la conciencia moral opera tanto así como, necesariamente también, con la segunda manera de entenderlo: precisamente porque atendemos a quien disiente, porque somos interpelados por su discrepancia y su resistencia, podemos pensarnos también en su lugar, cuando sea el caso. O, cuando no podemos ponernos, a riesgo de ser impostores, en su lugar –por

⁹ Ob. cit., p. 68

ejemplo, por diferencias de género, de clase, de cultura—podemos entender y suscribir esa ineliminable demanda moral que formulan. Creo que estas diversas formas de configuración de la conciencia moral —cuando alcanzan a formularse—son parte central de la potencia del imperativo de la disidencia. En cualquier caso, ambas formas de entender ese *prius* que le interesa a Muguerza —y recordemos, por medio del cual pretende diferenciar el *locus* del imperativo de la disidencia en la conciencia moral de sus supuestos o contenidos universalizadores (tanto en la argumentación de Tugendhat como en la anterior formulación de aquel límite superior de la “condición humana”)—centra su foco en quien cabe llamar *víctima, en quien padece injusticia o daño* y se resiste, y por ello protesta contra ellos y disiente, de manera categórica, de cualquier justificación de un orden normativo en el que esas formas de negatividad pudieran ampararse. Cabe pensar que la fuerza de la que se reviste el imperativo de la disidencia muguerziano recoge, en efecto, ese desplazamiento de la mirada desde el punto de vista de un actor —no solo de un actor instrumentalizador, sino incluso de un agente kantiano que dijera “compórtate de tal manera que...”-- al del que sufre y se resiste a los efectos de tales acciones, y precisamente porque su autoridad “pasiva” se convierte en la formulación paradigmática de la ética. Es esta una razón añadida para comprender el individualismo ético muguerziano como un individualismo negativo, como diré.

Tal vez pueda discreparse de esta propuesta de lectura que sugiero, pero quizá empiece a enterearse no sólo cómo operan las formas de la conciencia moral —en primera, en segunda y en tercera persona—, sobre las que regresaré más adelante, sino lo que está contenido en ellas. Por regresar a los planteamientos de Muguerza, quizá convenga detenerse en algo de ello, y atender a su interpretación de Kant y de las diversas fórmulas del imperativo categórico y sobre las que articula su “fundamentación”, si no resulta equívoco en exceso el término, del imperativo del disenso.

2. Hacia el individualismo ético: ¿una relectura de Kant?

La condición de posibilidad para formular ese *prius* de la conciencia individual (que acabo de formular como la autoridad de quien sufre injusticias y se opone a ellas) y considerarla no mero arbitrio o deseo, sino conciencia con alcance *moral* es, en los planteamientos de Muguerza, diferenciarla de una previa consideración de sus contenidos (los contenidos, por ejemplo, de su protesta y disidencia) como un enunciado que ha de ser pensado previamente como universalista. Frente a la idea de que la conciencia moral de las personas lo es porque deduce o especifica en un caso un previo contenido universal que, por serlo, sería moral, Muguerza nos está proponiendo, al contrario, que los contenidos universalizables serían una *consecuencia* de aquel previo, o más básico, rechazo de quien padece, decíamos, una injusticia o un daño. Ciertamente, y como señala en otros lugares, y con un sesgo sartreano, quien elige (o en nuestro caso disiente) lo hace para y por la humanidad entera¹⁰, y Muguerza se esforzará, en su respuesta a Garzón Valdés, por mostrar la continuidad entre ese fundamento básico de la autonomía, o el *prius* de la persona dañada, con esta dimensión universalista. Y, ciertamente, y si acentuamos la vía negativa en la que, como veremos, Muguerza mismo se sitúa, podríamos concordar con él que el “¡Nunca jamás!” que se expresa en los rechazos categóricos de la violencia, de la desposesión o del daño, y que formula ante todo quien los padece, pero también quien puede acompañarle (las dos versiones del *prius* que comentábamos hace un momento), contiene no solo un compromiso temporal –jamás— sino también un compromiso universal –a nadie—y aún cosmopolita –en ningún lugar--.¹¹ No es una exclamación ni un compromiso sólo referido al momento, al lugar y a la persona que padece, en ese

¹⁰ J. Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., p. 74

¹¹ Roberto Rodríguez Aramayo ha subrayado este componente kantianamente cosmopolita y utópico en “La sinrazón de la esperanza: el imperativo de la disidencia como fundamentación de una moral utópica”, en *Disenso e incertidumbre*, cit, pp. 41-71.

caso, injusticia; su alcance es, moralmente hablando, postulativamente, irrestricto.

Tal vez esa tensión muguerziana entre universalismo y autonomía, el meollo mismo –entiendo– de su posición que se expresa tanto en su topografía de los límites que antes comentamos como en su propuesta del *prius* que acabamos de glosar, pueda entenderse mejor acudiendo directamente a su interpretación de las fórmulas del imperativo categórico de Kant. En efecto, Muguerza hará pivotar sobre la interpretación de la llamada segunda fórmula del imperativo que impone el tratamiento de toda persona como un fin en sí misma y a todos como miembros de un reino de los fines, una consideración que lee desde lo que ya aparece como individualismo ético. Así, en “La alternativa del disenso” Muguerza vincula el imperativo de la disidencia con la llamada segunda fórmula del imperativo categórico kantiano, o del Reino de los fines. Y si tiende a contraponer esa fórmula a la primera que encarnaría el componente universalista de toda ética, se verá también llevado a reinterpretar, de manera interesante, si puede decirse así, ese universalismo desde la concepción del sujeto moral concreto, de las personas “con manos”, en la que se fija su individualismo ético. Muguerza no puede, por su concepción también kantiana de la ética, olvidar el universalismo (por ejemplo en los términos negativos en los que lo hemos glosado), pero, en primer lugar, y como apuntaba, criticará el entenderlo como una regla o una norma abstracta (quizá sobre todo cognitiva o epistémica) *anterior a la decisión moral* para derivar comportamientos morales y tendrá, en segundo lugar, que reinterpretar esa dimensión universal desde su propia posición individualista.

En su conversación con Ernesto Garzón Valdés, quien subrayaba el componente siempre universalista de la ética kantiana, Muguerza dice

Comencemos por la tensión entre universidad y autonomía, que alguna vez he resumido haciendo ver que es la tensión que, por lo menos desde Kant, parece registrarse entre la aspiración de la ética a legislar para todo hombre –en eso estriba la "pretensión de universalidad" de las leyes morales– y la aspiración de cada hombre a constituirse en un legislador, que es otra forma de referirnos a su "exigencia de autonomía" en tanto sujeto moral¹².

En la discusión subsiguiente con Garzón Valdés, Muguerza reconoce el nexo estructural entre el principio de universalización y la idea de autonomía en la filosofía moral kantiana, pero eleva la apuesta al cuestionarlo –con Kant, pero más allá de él-- en un punto central, la concepción misma del sujeto moral: no es el sujeto nouménico el que puede concebirse como sujeto moral, sino el sujeto concreto que es cada persona. Y de la misma manera que concebía, como vimos, las derivas trascendentales de la ética discursiva como atoladeros teóricos para pensar la razón práctica, el riesgo a evitar aquí es, para Muguerza, errar en quién es el sujeto que, para él, será cada uno de nosotros. Pero lo interesante, estimo, es que incluso partiendo de éste, el lugar del *prius*, el argumento final que cabe derivar del individualismo ético recupera, y no puede no hacerlo, una dimensión discursiva, dialógica y, por ende, potencialmente universalista. Atendamos a este recorrido con una cita, quizá algo extensa:

Lo que verdaderamente se contraponía al sujeto moral (nouménico para Kant) no es el sujeto empírico (fenoménico para Kant) sino ese sujeto ectoplasmático que vendría a ser el sujeto trascendental. (...) [E]se único sujeto que antes llamé "individuo de carne y hueso" no se agota, precisamente en tanto sujeto moral, en sus manifestaciones empíricas, pues los hombres aspiran en nombre de la ética a ser considerados como libres e iguales, y en consecuencia como dignos (...) De este modo, el

¹² *Ética, Disenso y Derechos humanos*, cit., p. 118

asunto se traslada del Hombre con mayúscula (...) a los hombres en plural y con minúscula. (Subrayado mío, CT). Es decir, a las manos de los individuos que protagonizan la ética de acuerdo con el individualismo ético. Aun si lastrada todavía bajo el peso de un agobiante trascendentalismo, o cuando menos, de un vergonzante cuasi-trascendentalismo, la ética comunicativa o discursiva contemporánea no ha tenido otro remedio que tomar nota de aquel desplazamiento a la hora de abordar por su cuenta el problema de la conciliación entre universalidad y autonomía que Kant dejó irresuelto. Y en esa dirección apunta, a mi entender, la oportuna reformulación discursiva del principio de universalización en los términos de Habermas-McCarthy: "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"¹³

Pudiera parecer que es paradójico, por una parte, criticar las presuposiciones trascendentales de las éticas discursivas y acabar, por otra, suscribiendo el horizonte universalista que no puede ni eliminarse de ellas ni de cualquier perspectiva que quepa llamar moral, al menos en la tradición kantiana en la que Muguerza se ubica. Cabe pensar que, para poder sostener la dimensión moral, o para poder dar cuenta de ella, lo que se ha alcanzado es sostener el vínculo entre universalismo y autonomía pero desde el polo de ésta, entendida como el conjunto de ejercicios morales, por así decirlo, de las personas individuales, concretas. El contraste entre Muguerza y sus críticos –en el caso de los textos que comentamos, Ernesto Garzón Valdés—no es, pues, radical y cabe entender la conversación como el despliegue, con diversidad de acentos y terminologías, de un camino de formulaciones que acaban acordando más que discordando. Pero aún así, no conviene, por respeto a Muguerza, minimizar las diferencias entre esas dos maneras de entender el

¹³ *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., pp, 122s.

lugar del principio de universalización. En ellas se formula lo más significativo del individualismo negativo, ético, de Muguerza. En "Perplejidades y obstinaciones", el texto de una conversación imaginaria con alguna suerte de alter ego suyo, Ignatius M. Zalantzamendi, como una conversación con ese otro que siempre va nosotros, Muguerza une sus sospechas contra el principio de universalización con la resistencia del individualismo ético, en la misma línea de lo que llamaba antes la forma topológica del *prius*:

Ninguna decisión colectiva podría atentar contra la ética. La versión del imperativo categórico de Kant realmente relevante a este respecto no es ya el principio de universalización, sino esa otra versión del mismo –en mi opinión bastante menos "formal" que la anterior (Agnes Heller la califica lisa y llanamente de "material")—que prescribe "Obra de modo tal que tomes a la humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro siempre al mismo tiempo como un fin y no solamente como un medio". A través de la historia, los seres humanos han sido tratados con harta y dolorosa frecuencia únicamente como medios, esto es, se han visto instrumentalizados al servicio de los fines políticos, económicos, sexuales, etc., de otros seres humanos, y lo que nuestro imperativo nos advierte es que ningún ser humano debe ser reducido jamás a la condición de un mero instrumento. (...)

No alcanzo a ver el cómo ni el porqué de una reformulación semejante [de reformular este segundo imperativo en términos discursivos]. Alguna vez he señalado que Kant se habría mostrado sorprendido si se le hubiera dicho que la dignidad humana –que es lo que en tal imperativo se halla en juego—necesita ser sometida a referéndum o a cualquier otro género de consulta popular. A llegar a este punto, no

*cabe remitirse ya a otra instancia que la de la conciencia individual.*¹⁴

Pero es que, quizá, el problema no es el conflicto, o la contraposición, entre universalismo y autonomía, y menos entendida como si lo fuera entre diversos imperativos en Kant. Rawls, como cabe argumentar que no puede no hacerse, ha propuesto una lectura de las distintas fórmulas del imperativo categórico como expresiones de *un mismo imperativo, una misma ley moral*¹⁵. Sugiere que los entendamos como las distintas *perspectivas* en las que expresamos la única ley moral; son las diversas perspectivas subjetivas que reflejan un mismo contenido práctico. En la primera fórmula –la del universalismo–, que como las otras no puede ser considerada como si fuera meramente formal, Kant nos ve como si “nosotros mismos estuviéramos sujetos a demandas morales, y quisiéramos ponderar si es permisible actuar de acuerdo con nuestra máxima”. En contraste, la segunda fórmula –la que le interesa a Muguerza– se dirige a que “nos veamos y veamos a otras personas en tanto afectados por la acción que nos hemos propuesto”, un rasgo éste que recuperé en mi interpretación del *prius* muguerziano. En la tercera fórmula, o la de la autonomía, volvemos al punto de vista del agente, pero ahora no como si le viéramos sujeto a demandas y requerimientos morales, “sino como a alguien que estuviera, por así decirlo, legislando una ley universal”. Como he indicado, se trata de leer las distintas fórmulas kantianas como expresiones de una misma ley moral para cuya comprensión y para cuyo enraizamiento en nuestras motivaciones es conveniente un proceso de aprendizaje reflexivo: primero vernos como actores, luego vernos como pacientes, por último vernos como legisladores. Vistas así, no es tanto que las fórmulas sean diferentes, que lo son, sino que al aplicar una perspectiva múltiple

¹⁴ Ob. cit., pp. 681 s.

¹⁵ John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, (ed. B. Herman), Harvard U. Press, 2000, pp. 181 y 183 para las citas que extraigo a continuación. No me detengo en otros aspectos de su imprescindible tratamiento.

comprendemos todo lo que está implicado en la idea misma de una ley moral categórica. Hay algo de esa ley que no puede dejar de concebirnos como radicalmente autónomos, pero al mismo tiempo como sujetos a tales formulaciones, y también como aquello que afectaría irrestrictamente a todos.

Quizá, como venía comentando, y a diferencia de la interpretación que nos ofrece Rawls, Muguerza resalta las diferencias, literalmente obvias, entre las tres fórmulas más que nada para resaltar la idea distinta de la *insustituibilidad del sujeto moral en términos de su irreductible individualidad*; es decir, quizá conciba más la *autonomía* del sujeto no tanto como *autolesgilador en el reino de los fines*, aunque no lo niegue, cuanto como la dimensión normativa que caracteriza a *ese irreductible e insustituible individuo*. Y si esa es la estrategia teórica de Muguerza, es decir, si su discusión con las éticas dialógicas tiene como objetivo y resultado esa llamada de atención a la insustituibilidad de todos, podríamos seguirle en la corrección que propone, si es que procediera; o, más precisamente, cabe recuperar el carácter negativo de la disidencia que anida, cuando consigue hacerlo, en los rechazos de las injusticias, las desposesiones, los daños que los sujetos expresan.

3. La vía negativa. De los movimientos de protesta al ideal inclusivo de la democracia.

Esa es una propuesta mayor. Se trata de pensar una vía negativa para comprender la fuerza moral contrafáctica de aquel “¡Nunca Jamás!” al que antes me refería, una fuerza que tiene, como indicaba, carácter irrestricto y cosmopolita, y que se formula en la perspectiva en primera persona de quien sufre y rechaza injusticias y también en la perspectiva en tercera persona de los que se sienten concernidos por esos daños. Como he argumentado en otro lugar, esa vía negativa es una interpretación tanto de los procesos históricos, entre ellos los de la generación de los derechos, como una comprensión –a la que llama la atención Muguerza– de la

formación y el ejercicio de la conciencia moral en las perspectivas agenciales que acabo de indicar.¹⁶

En uno de sus últimos textos, Muguerza formula así su preferencia por la vía negativa:

Por lo que a mí concierne, declararí­a mi preferencia por la "vía negativa" –propuesta conjunta, pero independientemente, por esos dos grandes filósofos lationamericanos que son Luis Villoro y Ernesto Garzón Valdés—consistente en luchar por ideales como la paz, la justicia o la democracia "jugando a la contra", es decir, oponiéndonos a las guerras, tratando de erradicar las injusticias y rebelándonos contra las tiranías. Pero si por ventura se instaurasen un día en nuestro mundo una paz, una justicia y una democracia ampliamente extendidas y medianamente estables, nada habría a pesar de ello capaz de conjurar los retrocesos, el retorno de la humanidad a la barbarie y su despeño en la disutopía (sic).¹⁷

En diversos lugares Muguerza atendió a esta vía negativa como "fenomenología histórica de la lucha política por la conquista de los derechos humanos (...) [que] parece haber tenido algo que ver con el disenso de individuos o grupos de individuos respecto de un consenso antecedente –de ordinario plasmado en la legislación vigente—que les negaba de un modo u otro su pretendida condición de sujetos de tales derechos"¹⁸. Tras referirse a algunas de esas luchas históricas que, en el presente se presentan en movimientos

¹⁶ C. Thiebaut, "Vía negativa (daño e injusticia). *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 20, pp. 215- 228.

¹⁷ J. Muguerza, "La vigencia del pensamiento utópico", en *Valores e historia en la Europa del Siglo XXI* (Plaza y Valdés, Madrid, 2006, pp. 350-351), p. 351, cita recogida también por R.R. Aramayo, a quien agradezco la referencia, en "La sinrazón de la esperanza" en *Disenso e incertidumbre*, cit., p. 71.

¹⁸ *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., p. 60.

sociales como el pacifismo, el ecologismo y el feminismo, Muguerza señala que quiere evitar que la propuesta que defiende del imperativo de la disidencia pueda ser acusada de “falacia” genética, de corte historicista o sociologista, y procede, por ello, a la argumentación filosófica que hemos presentado en los apartados anteriores de este trabajo.

Pero la vía negativa no tiene por qué renunciar a mostrar su fuerza en la reconstrucción de los procesos históricos. No lo hizo Judith Shklar, quizá la mejor abanderada de esta comprensión, ni lo hizo tampoco Barrington Moore, a quien Muguerza cita, y cuyas intuiciones, compañeras de las de Shklar, van en el camino de mostrar que muchas de las intuiciones y formulaciones de lo que consideramos justo nacen de la prioridad experiencial e histórica de la injusticia misma.¹⁹ Y quizá no quepa abandonar esa reconstrucción porque con ella, como cabe argumentar que hizo la teoría crítica frankfurtiana, se reconstruyen también los conceptos –entre ellos los de derechos humanos– con los que las resistencias a las injusticias se han ido formulando y precisando en la historia. Pero no solo eso: Shklar mostró significativamente que aquella relevante alteración del punto de vista moral que atiende a las perspectivas de las víctimas y a las que antes aludía en la formulación negativa del imperativo de la disidencia y en la interpretación rawlsiana de la segunda fórmula del imperativo categórico, aparece históricamente –en su análisis, en Montaigne y en Montesquieu– y, por lo tanto, es la adquisición histórica de lo que luego, por ejemplo, encontramos en la moral ilustrada kantiana. No se trata, por lo tanto, de hacer valer los argumentos y las razones, difícilmente negables a no ser que se abandone la filosofía misma, de la ética frente a su carácter histórico –pues la acción siempre es en el presente y requiere las decisiones en el presente-- sino de

¹⁹ Muguerza acude a Barrington Moore en *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., p. 81. Para ulteriores referencias a Shklar y a la vía negativa tal como aquí se recoge, cfr. mi trabajo citado en la anterior nota 16 que arranca del libro de Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, FCE, México, 2007.

mostrar que los procesos históricos, como los de protesta que señala Muguerza, son el lugar y la forma de construcción de conceptos normativos de los que la humanidad no dispondría si no hubieran tenido lugar o si, como Muguerza mismo advertía, pudieran olvidarse haciéndonos sucumbir en las distopías que tanto abundan en la cultura popular del presente. Por eso, la reivindicación de esos movimientos de protesta y resistencia en la segunda mitad del siglo pasado y en lo que llevamos de este no es solo la de acudir a ellos como *ejemplos* de un imperativo de la disidencia, que alguna forma –ahora, de nuevo– erradamente trascendentalizante de filosofía pudiera concebir como un rasgo inherente a la condición humana sino de mostrar que en ellos se crea, se realiza y se modifica ese mismo imperativo.²⁰ Precisamente por su carácter intramundano –o “sublunar” como en algún momento lo refiere Muguerza en alusión a esa forma de denominar lo humano del pensamiento clásico—la razón práctica opera siempre, entre fracasos y resistencias, en el terreno de las experiencias históricas y sociales de los seres humanos. Y por eso mismo, la razón práctica, como cualquier forma de razón, es falible; la ética no es inmortal.

Pero el centro de la forma en la que Muguerza practica la vía negativa es el individualismo ético que hemos analizado en los apartados anteriores. Son los individuos, o los grupos de individuos quienes han ejercido en la historia sus disidencias y resistencias, como repite con frecuencia. Ese individualismo ético no es solipsismo, insistía, e incluso afirmaba que dado que incorpora una dimensión irrestricta, no se trataría de “*disentir por otros*, sino de *disentir con otros*”²¹:

Por más que el disidente sea siempre un individuo, su disenso requiere inexcusablemente de la compañía de otros

²⁰ El punto crucial es cómo se articula. Los términos relevantes son, en términos políticos y jurídicos, las formas que adoptan y que configuran y materializan el punto de vista moral en los derechos de protesta y de desobediencia civil. Cfr. las obras de C. Gomez y J. de Lucas citadas en n. 3.

²¹ *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., p. 143.

*individuos, incluidos en dicha compañía tanto aquellos individuos a los que el disidente decida asociar su actividad cuanto, y no menos, aquellos otros contra los cuales decida ejercitarla.*²²

Ya hemos mencionado algunos motivos para no olvidar esta referencia al individuo que disiente: el carácter insustituible de su protesta ante la injusticia. Igualmente cabe pensar que ese carácter tiene también el rostro complementario de hacer responsable a cualquiera que pudiera cometerla y, por complejas que sean las atribuciones de responsabilidad en procesos estructurales de injusticia, desposesión, explotación o violencia, es oportuno estar atentos a que el carácter estructural de tales procesos no se conviertan en excusas de las acciones posibles de las personas que hubieran podido realizar para evitar dichas injusticias, pues somos responsables de nuestras omisiones y de nuestras desatenciones, por no decir de nuestras complicidades. Pero, como muestran esos mismos casos, muchas veces borrosos por la complejidad de la atribución de intencionalidad a los actos de las personas en estructuras de acción colectiva, el individualismo puede toparse con serios límites. Ciertamente, el individualismo ético muguerziano, como insiste en varios lugares, no es ni individualismo económico o individualismo metodológico –por ejemplo, al concebir la acción colectiva como agregaciones de preferencias--, ni tampoco es un individualismo político que desconoce los efectos y las responsabilidades de la acción individual en el ámbito de lo público. Estas formas de individualismo son hoy dominantes en nuestra cultura, y más desde el momento en que se convirtieron en el modelo neo-liberal dominante en nuestras sociedades. Por eso, entonces, es crucial precisar cómo ese individualismo ético pueda ser el punto de vista relevante para pensar el orden de lo común y la oposición a estas formas hegemónicas de individualismo.

²² *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., p. 144.

Muguerza concluye su diálogo con Ernesto Garzón Valdés formulando las dimensiones de este individualismo recogiendo las ideas de su maestro, José Luis López Aranguren, sobre la dimensión *transpersonal* de la ética:

A mi modo de ver, sería por estas o parecidas vías como la ética ha de recuperar la universalidad, una universalidad, por así decirlo, de facto y no solo de iure (...) A diferencia de lo que suele hoy conocerse como "neoindividualismo" (que es una "ética del individuo puro y duro", además de egoísta, rapaz e insolidario, sobre la cual no cabe cimentar ética alguna "transpersonal" (...)), el individualismo ético bien entendido no opone obstáculo al acceso desde la autonomía a la universalidad a través del reconocimiento mutuo de los individuos y la solidaridad entre ellos. Pero, a diferencia del tratamiento que acostumbra a dispensarle la ética comunicativa o discursiva, la universalidad no sería ahora un presupuesto, algo en definitiva resultante de una previa idealización de la realidad, sino algo por alcanzar que, si se alcanza, vendría a constituir el resultado de la realización de un ideal.²³

No creo que acierte Muguerza con la caracterización que hace del lugar los presupuestos normativos –las pretensiones de validez, por ser exactos—en las éticas comunicativas, como tampoco, estimo, acertaba en la que realizaba en *Desde la perplejidad*. Pero no es ése mi objetivo ahora, sino tratar de recuperar su imperativo de la disidencia incluso discrepando de su propia interpretación del individualismo ético o, mejor, de lo que él entendía que contenía de ese individualismo de rechazo a las interpretaciones discursivas de la vida moral.

Y es que el individualismo ético tiene un problema si se desentiende de la conformación social de la conciencia moral individual misma,

²³ *Ética, disenso y derechos humanos*, cit., p. 150.

es decir, de su conformación política. Los individuos disienten, cuando consiguen hacerlo, en estructuras de redes, en formas colectivas y solidarias de apoyo y de resistencia. Por lo que sabemos de los movimientos de resistencia mismos –por ejemplo, en la lucha por los derechos civiles—las personas que disintieron (y el ejemplo paradigmático es Rosa Parks) lo hicieron en estructuras que tanto configuraban su propia posición moral y política como la posibilitaban.²⁴ No se trata, entiendo, ni de perder el foco en el individuo que padece –el individualismo negativo que mencioné anteriormente—ni de disolver, “genéticamente” los imperativos morales de las conciencias de las personas, sino de mostrar que el individualismo ético, por serlo y para serlo, tiene que asumir, dentro de sí mismo, los componentes públicos de la propia conciencia. No sólo nos hacemos *con otros*, sino que nos hacemos –y es nuestra responsabilidad saber y poderlo hacer—*de otros* y sin los cuales sencillamente no seríamos.

Que no estoy disolviendo “genéticamente” los fueros de la ética se hace más claro y agudo cuando, como ahora, los tiempos de la revuelta han mutando de signo, como indicaba al comienzo.²⁵ Las disidencias contemporáneas, muchas veces pertrechadas también de individualismos –el de la libertad, el de la conciencia de los propios intereses—lo son ahora contra los órdenes políticos democráticos en los que frágilmente se anidan los ideales de libertades iguales, de inclusión y de solidaridad que tienen en su centro a los derechos humanos. Pero, entonces, el carácter *político* del individualismo ético que venía indicando pasa al centro del escenario. Como indiqué al comienzo, el individuo ético muguerziano se ve apremiado a expresar, y a expresar públicamente, con otros y ante otros, *las razones de su disidencia*, por ejemplo, pero ante todo, ante la devaluación de esos mismos

²⁴ Estoy haciendo alusión a multitud de análisis en este sentido, pero sobre todo a la reconstrucción de esta conciencia de resistencia en José Medina, *The Epistemology of Resistance*, Oxford University Press, 2012

²⁵ Aludo al análisis descriptivo, pero militantemente lúcido, de Donatella Di Cesare, *El tiempo de la revuelta*, Madrid, Siglo XXI, 202.

ideales de inclusión, de igual libertad y de solidaridad. Y lo que está en jaque son precisamente estos ideales, no el *locus*, la conciencia, desde los que se formulan y desde los que se expresan. Y pensar las razones de esta disidencia –una disidencia ética y política contra las disidencias que ocupan los espectáculos y los escenarios de las políticas mundiales—reclama, estimo, poner en el centro mismo de la conversación su condición de posibilidad, el único terreno en el que pueden formularse: el terreno de la democracia; las razones de la disidencia requieren basarse y ejercitarse en una concepción anti-elitista de una democracia participativa y deliberativa²⁶. Las razones de la disidencia ética, pero también política, de los individuos son *ese mismo* terreno. Quizá como nunca antes, al menos en la historia inmediata, la posibilidad de la ética está apremiantemente ligada a la forma política de nuestra convivencia. Los disidentes éticos muguerzianos tendremos, como tenemos, que disentir no solo de las injusticias que los órdenes económicos, políticos, siguen perpetuando sino también, quizá de manera urgente, de las disidencias --que por honestidad teórica y cívica no podríamos descalificar como *pseudo*-disidencias, por mucho que nos irriten— que se presentan en las nuevas guerras culturales y políticas en las que se dirime el futuro inmediato de la igualdad y de la inclusión democráticas. Y, por ello, quizá también tengamos que discrepar de Muguerza mismo en uno de sus empecinamientos, que las citas que he traído han reiterado, a saber, su desconfianza ante los procesos discursivos en los que no sólo se dirime la posibilidad política de la convivencia de los diferentes sino también la ética personal e interpersonal a las que acude siguiendo a su maestro Aranguren.

²⁶ Esta concepción de la democracia es la que sostiene Cristina Lafont, *Democracia sin atajos*, Madrid, Trotta, 2021.