

Entrevista a Javier Muguerza

**María Herrera
y Carlos Pereda**

El conocido filósofo español Javier Muguerza es Catedrático de Ética en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, después de haberlo sido en las universidades de La Laguna (Tenerife) y Autónoma de Barcelona. Ha fungido también como director del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y, en la actualidad, continúa dirigiendo la revista *Isegoría* de dicho Instituto. Entre sus múltiples publicaciones queremos destacar *La razón sin esperanza* (Madrid, 1978) y su monumental *Desde la perplejidad* (Madrid, 1990).

¿Cuándo “decidiste” —si se puede usar una palabra tan fuerte— ser filósofo? ¿Qué “impulsos” te llevaron a tomar ese camino?

Prefiero, desde luego, hablar de “decisión” que de “destino”, aun cuando —como Dilthey sabía bien— la fatalidad siempre juega algún papel, junto con el azar y el carácter, en el curso de nuestras vidas. Pero no estaba, vaya, predestinado a ser filósofo desde el claustro materno, ni tampoco el ambiente familiar me predisponía especialmente a ello: en casa, a lo largo de mi adolescencia, cayeron en mis manos algunos libros de filosofía —que recuerdo especialmente, los *Pensamientos* de Pascal, textos de un Nietzsche leído como un clásico más de los noventayochistas españoles y, por supuesto, *El sentimiento trágico de la vida* de Unamuno o la primera edición de *Obras* del Ortega anterior a nuestra Guerra civil—, pero para mí se trataba por entonces de un género indiscernible de la “literatura”, que era como supongo que mi familia catalogaba tales libros. Y en cuanto a la filosofía que se enseñaba en el colegio de curas en que estudié, la verdad es que no consiguió despertar en mí ningún “impulso” irresistible —como no fuera el de la huida— ni otra “decisión” que la de estudiar en el futuro cualquier cosa con tal de que no tuviera nada que ver con aquello.

Pese a lo cual te decidiste un día a estudiar filosofía.

Bueno, veréis. Del colegio de curas me expulsaron, poco antes de terminar el bachillerato, por un motivo más o menos remotamente emparentado con la filosofía. Por elección de mis compañeros de curso, yo era el presidente de la Congregación de alumnos y se me ocurrió proponer como lectura de espiritualidad al concluir las clases por la tarde un libro de Aranguren, *Catolicismo día tras día*, publicado a mediados de los años cincuenta —se trataba de una autocrítica del catolicismo que, andando el tiempo, le acabaría pareciendo excesivamente tímida al propio Aranguren, pero que para el “nacional-catolicismo” de la España de la época resultaba la viva imagen de la heterodoxia—, en lugar de *Camino* de monseñor Escrivá, el fundador del *Opus Dei*, a quien el Superior del colegio, adelantándose en varios lustros al Papa Wojtyła, tenía por un santo (yo no sabía gran cosa de él por esos años, pero bastaba hojear aquel prontuario de piedad meliflua y agarbanzada, con su famosa exhortación a practicar la “santa intransigencia”, para convencerse de que su autor era, en el mejor de los casos, un majadero, y en el peor un tipo realmente peligroso). Total, que me destituyeron como congregante y me echaron del colegio. Y gracias a eso pude descubrir que la filosofía era otra cosa que lo que allí enseñaban bajo dicho nombre.

¿Te ayudó alguien a descubrirlo?

Sí, claro. Como, tras mi expulsión, ningún otro colegio religioso de Madrid me habría abierto sus puertas, mi familia accedió a regañadientes a enviarme al único colegio liberal que debía de haber entonces en la ciudad y, si me apuráis, en todo el país, un colegio semiclandestino regentado por profesores supervivientes de lo que fuera en otro tiempo la Institución Libre de Enseñanza. El profesor de filosofía, de quien pronto me hice amigo, era un discípulo de Ortega (que, además de con éste, había estudiado con Gaos, Zubiri y García Morente en la excelente Facultad de Filosofía madrileña de los años treinta y cuya prometedora carrera profesional se había visto truncada por la dictadura de Franco). No voy a hacerle al bueno de Antonio Rodríguez Huéscar responsable de mi vocación filosófica, pero lo cierto es que le debo el haberme familiarizado con los clásicos de la filosofía y, sobre todo, el haber hecho que lo que comenzara siendo una afición a ésta se transformase en vicio, que es el punto de no retorno en el que te das cuenta de que no puedes ya dejar de dedicarte a eso. La prueba de que había contraído semejante vicio es que ni siquiera la Facultad de Filosofía de la posguerra que me tocó en suerte padecer, y donde la filosofía que se enseñaba era una versión corregida y aumentada de la del colegio de curas, conseguiría desarraigármelo.

¿Cómo era esa Facultad?

Un horror, para decirlo resumidamente. Muertos o exiliados, en el exterior o en el interior, los mejores profesores con que la Facultad había contado anteriormente, ésta se vio invadida por ignaras turbas de escolásticos que —como más de una vez he recordado— no parecían tener otra misión que erradicar de nuestras mentes “la funesta manía de pensar”, por servirme del lema que el franquismo heredaría gustosamente de nuestro contrailustrado rey Fernando VII. Mi primera reacción fue, nuevamente, la de huir de ese ambiente, olvidándome de la Facultad salvo a efectos de exámenes y marchando durante el curso a estudiar a Alemania, adonde anduve y viniendo por espacio de un año y pico (en Francfort alcancé a oír a Adorno y Horkheimer, pero aún no estaba en condiciones por mi parte de calibrar su auténtica importancia; de Habermas ni tan siquiera supe por esas fechas que existiera, pues debía de andar doctorándose en Marburgo; y, ya véis lo que son las cosas, un popperiano como Albert me llegó a interesar por algún tiempo bastante más que todos ellos juntos). Lamentablemente, las idas y venidas fuera de España se acabaron bien pronto con la retirada de mi pasaporte —que no recuperaría hasta después de muerto el general Franco— a causa de las turbulencias estudiantiles del momento, que incluso dieron con mis huesos en la cárcel. Y al salir de ésta —en la primera mitad de los sesentas— la maldita Facultad de Filosofía se me habría hecho insoportable de no haber vuelto a tropezar con Aranguren, quien, esta vez desde su cátedra de Ética, representaba ya lo que cabría llamar “la resistencia filosófica” a la dictadura y se convirtió desde entonces en mi maestro. Cuando le separaron de la cátedra en 1965, hacía sólo unos meses que había empezado a trabajar con él como ayudante y abandoné también la Facultad, a la que no he querido volver nunca jamás.

En los inicios de tu trabajo filosófico, te formaste en la filosofía analítica: ¿qué rescatarías —si es que hay algo que rescatar— de esa etapa de tu pensamiento?

Yo alguna vez he dicho que publiqué *La concepción analítica de la filosofía* tratando de utilizarla como un arma arrojadiza contra la filosofía escolástica dominante en España hasta bien avanzada la década de los setentas (lo que de paso explicaría que filósofos analíticos y filósofos marxistas, a diferencia de lo que solía ocurrir en América Latina, nos lleváramos aquí bien, por encima o por debajo de nuestros rifirrafes teóricos, puesto que tanto unos como otros luchábamos contra un enemigo común), al igual que he dicho que dejé de cultivar la filosofía analítica tras comprobar que esta última se cultivaba ya hasta en la opusdeísta Universidad de Navarra. Pero, evi-

dentamente, se trata de sendas *boutades*, pues la filosofía analítica me ha interesado por sí misma y no sólo en función de semejantes intereses filosóficamente espurios. Para centrarme sólo en eso, su contribución a la imposición del “giro lingüístico” en la filosofía contemporánea no ha sido precisamente un grano de anís y bastaría para asegurarle un capítulo importante dentro de la historia de aquélla: si se quiere, cabría apuntar que la metáfora del giro —como la de la “revolución”, que comparte con ella un mismo origen astronómico (pensemos en *el giro o la revolución* “copernicanos” de Kant)— tiene sin duda algo de engañoso; mientras que un giro de 180 grados entrañaría un cambio notable de posición, cabe también la posibilidad de pasarse de rosca y desde luego un giro de 360 grados vendría a *dejarlo todo tal como está* (¿a qué me suena eso de “dejarlo todo tal como está?”); y por mi parte ignoro si Rorty —que fue, como sabéis, quien acuñó en definitiva la expresión hace un cuarto de siglo (*the linguistic turn*)— gusta tal vez por esta razón de decir ahora que el giro lingüístico se redujo a “una tempestad en la tetera académica”. Pero, de cualquier modo, se trataría asimismo de una *boutade*, género en el que Rorty es reconocidamente un virtuoso. Pues el giro lingüístico, en mi opinión, ha sido decisivo para el pensamiento de nuestros días, aunque, eso sí, hay que señalar que se halla lejos de constituir en exclusiva un patrimonio de la filosofía analítica, tanto por lo que se refiere a sus orígenes cuanto a sus prolongaciones (para citar un ejemplo eminente, Wittgenstein no fue, o por lo menos no fue sólo, un filósofo analítico, como tampoco lo son hoy, salvando las distancias, un hermeneuta como Apel o un teórico crítico como Habermas), cosas que yo mismo me cuidaba de apuntar en mi Introducción a *La concepción analítica de la filosofía*.

A continuación publicaste La razón sin esperanza, un título sin duda provocativo y algo pesimista. ¿Consideras que hay algo de que desdecirte en ese libro? O, dicho de otra manera, ¿hay afirmaciones en él que no suscribirías ahora?

Es un libro de finales de los setentas, reeditado tal cual en los ochentas, que abordaba una discusión de la teoría de la razón práctica en el contexto de la filosofía moral de inspiración analítica, o, si no resulta pretencioso decirlo así, una crítica de la ética analítica entendida como una “crítica de la razón práctica” en tal contexto. En este sentido, procedía a discutir con las etapas y corrientes más significativas de aquella ética, como el “emotivismo”, el “prescriptivismo”, la ética de las “buenas razones”, etcétera. Y pretendía hacer todo eso desde un cierto *fair play*, es decir, metiéndome “en” la ética analítica al menos tanto como “con” ella o “contra” ella, pues nunca me ha gustado eso de estar de vuelta sin haberse tomado uno la molestia de estar

antes de ida. Así las cosas, el intento —que hoy día no emprendería, porque mis intereses van por otros derroteros— me sigue pareciendo válido, siempre que dicha validez se circunscriba a las concretas circunstancias en que fue escrito el libro. Como todo lo que escribo, lo escribí *sub specie instantis*, y las fechas explican, por ejemplo, que sea un libro inserto en el giro lingüístico pero obviamente anterior a lo que luego se ha llamado la “generalización” de dicho giro en otras direcciones y con otros propósitos que los de la filosofía analítica. Por ejemplo, creo que el mío era una de los primeros en lengua española que extendían la discusión a la obra de Rawls, pero el pensamiento de este último enfocaba allí desde las tradiciones que lo originaron y no, naturalmente, desde las que él mismo contribuiría más tarde a originar, de idéntica manera que en el libro se incluye un capítulo entero dedicado a Habermas y a las relaciones entre ética analítica y marxismo, pero era, claro, el Habermas previo a la instauración del celebrado “paradigma de la razón dialógica”, que todavía no había llegado a producirse. A la pregunta, pues, acerca de lo que seguiría hoy suscribiendo de aquel libro, os respondería lo que un colega a quien le preguntaban qué era lo que asumía de su obra pasada: “Con la fecha debajo, casi todo; sin la fecha debajo, casi nada”.

Del paradigma de la razón dialógica te ocupas en tu reciente libro Desde la perplejidad.

Así es. Se trata de un libro escrito a lo largo de los ochentas y publicado en el noventa, que prosigue la reflexión en torno a la razón práctica pero en un contexto ya postanalítico y, muy concretamente, en discusión con la hermenéutica y, sobre todo, la teoría crítica habermasiana, es decir, en discusión con *la ética comunicativa*. La parte central del libro, que es un libro en sí misma, se titula precisamente “Para una crítica de la razón dialógica”. Y pretende, como la anterior crítica de la ética analítica, ser honesta para con la ética comunicativa, esto es, hacerse cargo por igual de lo que entiendo que son *sus posibilidades y sus límites*. Al menos, eso es lo que he intentado con el libro.

¿Cómo describirías ahora tu relación con la ética comunicativa? ¿Cuáles son tus deudas para con ella y cuáles tus críticas?

Pienso que, así como el gran acierto del giro lingüístico consistió en subrayar la necesidad de traducir el vocablo clásico *lógos* por “razón” y “lenguaje” a un mismo tiempo, lo que la ética comunicativa aporta al giro lingüístico, y se trata de una aportación realmente crucial, es el hincapié en la necesidad de comprender que el *lógos* —como sucede presumiblemente ya con ciertos usos de la razón “teórica” pero es, desde luego, el caso de ciertos usos de la razón “práctica”— ha de constituirse en *diálogos*. Si Dios

precisara echar mano de la racionalidad con la finalidad de aclararse acerca de qué sea la justicia, la racionalidad para él podría tal vez proceder con exclusividad bajo la forma de un “monólogo”, pero los seres humanos no contamos con otra vía que la del “diálogo” si es que queremos aclararnos acerca de lo que tener por “justo”. No es un descubrimiento absolutamente novedoso, pues desde el Sócrates de Platón sabemos sin duda algo de eso, pero era oportuno recordarlo y desarrollarlo en estos tiempos en que se tiende a confundir “la práctica de la razón teórica” con “la teoría de la razón práctica” o la ética, confusión de la que procede la confusión entre determinados usos monológicos de la racionalidad instrumental y la estratégica —que no son sino aplicaciones de la razón teórica— y el ejercicio moral de la racionalidad dialógica o comunicativa —ejemplificación, a su vez, de la razón práctica—, que es en lo que consiste, a fin de cuentas, la confusión entre *técnica y praxis*, cuya inmediata consecuencia de orden político vendría a ser, por ejemplo, la suplantación tecnocrática de la democracia.

Sin embargo, me parecen exageradas las ilusiones que los cultivadores de la ética comunicativa acostumbran a hacerse acerca de las virtualidades de la razón dialógica, lo que les lleva a olvidar, con más frecuencia de la deseable, los humildes orígenes socráticos de esta última. Los diálogos socráticos exhiben una racionalidad nada enfática y, por eso, no es un desdoro para los interlocutores cerrarlos de manera inconcluyente, lo que sería indudablemente inaceptable si se da por supuesto que el “entendimiento” (*Verständigung*) entre aquéllos entraña ya —si es que no significa lo mismo que— “llegar a un entendimiento” (*Einverständnis*), esto es, a un acuerdo o un consenso (*Konsens*), como a veces parece suponerse en el contexto de la ética comunicativa. El énfasis de esta última en la razón dialógica lleva a sus partidarios punto menos que a escribirla con mayúscula (y no porque en alemán *Vernunft* se escriba así, como el resto de los sustantivos), razón ésta con mayúscula concebida —en la peor estela de la Ilustración, que ha dejado por descontado otras mejores— como el atributo de un Hombre asimismo escrito con mayúscula, que en la tradición trascendentalista de la filosofía germánica de marras se asemejaría sospechosamente al viejo Sujeto Trascendental. Pero los protagonistas de la ética comunicativa, como de cualquier otra ética, no pueden ser sujetos “trascendentales” ni “cuasi-trascendentales” —así sea que éstos constituyan, para salvar el escollo solipsista que acecha desde siempre al trascendentalismo, una “comunidad ideal de comunicación” (*ideale Kommunikationsgemeinschaft*)—, sino que, si han de ser auténticos sujetos morales, serán seres humanos de carne y hueso y por ende investidos de una razón escrita con minúscula, de la que, desgraciadamente, ni siquiera es seguro que se hallen dispuestos a hacer en todo momento y lugar un uso óptimo. Como alguna vez se ha dicho, el diálogo resultaría

superfluo en situaciones en las que por definición reinase la racionalidad perfecta y, consiguientemente, la claridad teórica y la concordia práctica, que es lo que determina que la imperfecta racionalidad de los diálogos socráticos tenga bastante más que ver con nuestra condición humana que el ambicioso racionalismo de algunos teóricos contemporáneos de la razón dialógica y la ética comunicativa.

Quisiéramos ahora considerar algunas de las consecuencias y posibles problemas de la recuperación del individualismo ético que propones. ¿En qué medida el privilegiar el momento de la decisión moral supone una forma de reduccionismo? O dicho de otra manera ¿se han considerado de modo suficiente las mediaciones intersubjetivas de las decisiones de esos sujetos que no son, después de todo, el centro del mundo ni en su actuar, ni en su reflexión sobre la vida?

La propuesta de un *individualismo ético* necesita de una mayor y no me cabe duda que mejor elaboración que la que he podido dispensarle, pues el libro (*Desde la perplejidad*) se ocupaba asimismo de otras cosas, desde el problema metafilosófico de la perplejidad —los títulos, después de todo, nunca se ponen en vano— al de las relaciones entre ética y filosofía de la historia, pasando por unos cuantos más. Esa es la razón de que actualmente ande dándole vueltas a la cuestión del individualismo. De modo que estoy a vuestra disposición.

Para comenzar, podríamos preguntarte sobre las relaciones de ese individuo un tanto enfático que propones, con su comunidad (o comunidades) y con la sociedad en general. Además de expresar la duda sobre un posible resabio metafísico en esa concepción del sujeto. ¿Qué responderías a esto?

No necesariamente. Cualquier recuperación del individuo que se proponga hoy tiene que serlo de un individuo que ha pasado por esa saludable cura de modestia que supusieron las purgas del estructuralismo, la teoría de sistemas y demás, por no hablar del psicoanálisis o las deconstrucciones de la identidad, las cuales, sin embargo, no han conseguido —si es que alguien pretendió alguna vez tamaño disparate— extirparle de raíz su subjetividad y, muy concretamente, su subjetividad moral, la subjetividad llamada a permitirle decir en un momento dado: “Decido hacer, o no hacer, tal cosa”. Por lo demás, uno no puede sino estar de acuerdo con Norbert Elías cuando afirma que *el individuo es un producto social* tanto como la sociedad es producida por los individuos. Lo único que el individualismo ético sostendría a este respecto es que, por más que la individuación se produzca por socialización, de ahí no se sigue para nada la socialización de nuestras decisiones morales,

pues los sujetos morales no pueden decidir sino individualmente. Por otro lado, los comunitaristas tienen razón cuando afirman que el individuo en tanto que sujeto moral se halla invariablemente inmerso en el seno de una comunidad, lo que no es sino otra forma de decir que *el individualismo ontológico es imposible*, pero tampoco de ahí se sigue que las decisiones morales de los individuos hayan de venir dictadas por el *ethos* comunitario o que aquéllos no puedan distanciarse de este último y hasta enfrentarse a él si llega el caso, es decir, no se sigue que la *moralidad* se reduzca a *eticidad*, que es todo lo que el individualismo ético vendría a sostener en este punto. Y queda finalmente concederle a Habermas que la recuperación del individuo no necesita comportar un retorno de la metafísica, aun cuando a mí me gusta repetir que, al fin y al cabo, un poco de metafísica al año no hace daño. Para el individualismo ético, *el sujeto moral no es un sujeto metafísico*, esto es, no es el yo substancial ni tan siquiera el yo nouménico en cuanto diferente del fenoménico, distinción que no estamos obligados a preservar para asegurar al sujeto moral la libertad de decisión que Kant, justificadamente, quería asegurarle a todo trance. Los sujetos morales son sujetos corrientes y molientes a los que cabe incluso conceder el beneficio de la causalidad, esto es, hablar de ellos en tercera persona y tratar de explicarnos sus actos causalmente concediendo así, por ejemplo, que Fulano no pudo actuar de otra manera que como lo hizo, una disculpa de la que, ello no obstante, no nos es dado echar mano cuando hablamos de nosotros mismos en primera persona, puesto que, como antes veíamos, un individuo siempre puede —y en ocasiones hasta tiene la obligación moral de— decir: “Decido hacer, o no hacer, tal cosa o tal y tal otra”. El individualismo ético no pediría más que eso, pero tampoco se contentaría con menos que eso.

¿Supondría esta filosofía del sujeto una recuperación de la filosofía de la conciencia?

Bueno, lo que está en juego aquí no es tanto la conciencia o, para el caso, la “autoconciencia” cuanto la *autodeterminación*. Cuando decimos que conocemos a alguien, lo que conocemos de ese alguien es lo que ha hecho en el pasado, lo que está haciendo ahora, lo que suponemos que tal vez hará, es decir, una serie de acciones, presumiblemente respaldadas, al menos en ciertos casos, por sus correspondientes decisiones. Pero eso es también lo que sucede cuando digo “Yo me conozco”, pues lo que vendría a conocer acerca de mí mismo pasa por el relato que me hago de mis acciones pretéritas, por la autocomprensión de mis acciones presentes y por mis proyectos de acción en el futuro, tras todo lo cual se esconden asimismo decisiones, pues la diltheyana conjunción de azar, carácter y destino de que hablábamos al comienzo no me excusaría de decidir, comenzando por la

decisión de proseguir narrándome esa mi vida en lugar de dar la narración por cancelada al suicidarme, que sería en todo instante otra posible decisión. Como Tugendhat ha argumentado brillantemente, *la autoconciencia pasa por la autodeterminación*, esto es, nos vamos “conociendo” en la medida en que nos vamos “haciendo” al actuar, un actuar más o menos presidido por la deliberación racional pero asimismo más o menos racionalmente “decidido” desde la subjetividad en última instancia libre en la que consistimos. Todo lo cual nos remite, como vemos, al mundo de la acción, que naturalmente se resuelve en “interacción” tanto como la subjetividad lo hace en “intersubjetividad”. La ética comunicativa ha insistido acertadamente en esto, que no deja de ser un corolario de la crítica a la filosofía de la conciencia desde la filosofía del lenguaje que vino a reemplazarla tras el giro lingüístico. Pero ni lo intrasubjetivo tiene por qué quedar anulado por lo intersubjetivo ni el ocaso de la filosofía de la conciencia entrañar la ruina de toda filosofía del sujeto, que es lo que vendría a ser la reflexión acerca de un sujeto como el sujeto moral, quien, para serlo, necesita ser concebido como *autónomo*.

Pero Tugendhat concede también un lugar de importancia al tema del reconocimiento, esto es, a una autonomía “acotada” por la necesidad del reconocimiento y los deberes para con otros.

Un “sujeto autónomo” *no* es un sujeto *autárquico*. La autarquía moral es sencillamente imposible —la isla de Robinson no se convierte en “espacio moral” hasta la aparición de Viernes—, tanto como la autonomía es moralmente imprescindible. Pero, cuando hablaba de la *irreductibilidad de lo intrasubjetivo a lo intersubjetivo* (por acudir a una atinada fórmula arangueniana), lo que quería era hacer valer los fueros del individuo frente a los de la comunidad, incluso si no concebimos a esta última al modo toscamente parroquialista de ciertos comunitarismos sino con todas las sofisticaciones universalistas que adornan a la comunidad de comunicación de los teóricos de la ética comunicativa. Al menos en ocasiones, pero ocasiones no infrecuentes, da la impresión de que para ésta las voluntades individuales —cuya autonomía, ciertamente, no se niega— están ahí no más que para dejarse engullir en el proceso de formación discursiva de una “voluntad general” encargada de determinar el interés asimismo general. Y yo no voy a entrar ahora a discutir si la voluntad general es o no algo más que la “voluntad de todos”, pero, por si las moscas, me parece importante salvaguardar la autonomía de la voluntad de *cada individuo*.

Se nos ocurre ahora preguntarte —si como sugiere Carlos Pereda— ¿encontrarías alguna afinidad entre tu postura y la del joven Sartre?

En la idea de una decisión individual no exenta de un componente trágico.

No tendría demasiado de extraño, puesto que filosóficamente eché los dientes con el “existencialismo”, un talante este último que tampoco me extrañaría ver resucitar en los aciagos tiempos que ahora corren. Pero, puestos a eso, yo ahora no invocaría al respecto a Sartre, con su alambicada ontología de la posibilidad del en-sí y la negatividad del para-sí. Me bastaría con invocar a Camus, para quien un individuo siempre tendría al alcance de su mano la posibilidad de rebelarse y decir “No”.

En tu concepción del disenso puede apelarse a una idea de justicia compartida aunque no realizada —o sólo imperfectamente— ¿pero no se desvincula en ella al individuo de sus deberes para con otros?

Quiero pensar que en modo alguno. Yo he hablado, por ejemplo, del disenso ante los atropellos de la propia dignidad como el paso fundamental en que se basa cualquier reivindicación de derechos humanos por parte de un individuo, que sólo con afirmar “soy un ser humano” se haría acreedor a esos derechos. Pero, naturalmente, quienquiera que afirme tal cosa tendrá *eo ipso* que dejar abierta semejante reivindicación a cuantos hagan aquella afirmación o la harían si tuvieran voz, en cuyo caso, claro, también cabe la posibilidad de disentir por, o en nombre de, quienes no pueden hacerlo por sí mismos. El subrayado de la autonomía no excluye el de la *universalidad* a través del reconocimiento mutuo, pero, por más que me gustaría que fuera así, no estoy seguro de que ese reconocimiento constituya un dato primario de la experiencia moral de la gente. Me temo que Hegel no pecaba sino de realista cuando describía la lucha por el reconocimiento (*der Kampf um die Anerkennung*) como una lucha a muerte (*bis zum Tod*), una lucha que siglos de civilización apenas si han conseguido atemperar en raras ocasiones y escasos lugares de este mundo. Comoquiera que sea, la universalidad de los derechos humanos que interesa garantizar no es tanto la universalidad *de iure* de sus bienintencionados teóricos cuanto una universalidad *de facto* para cuyo establecimiento no sobra aunque dudo que baste, la educación moral y se requiere el concurso de todos, comenzando por los propios interesados que están en situación de resistirse a ser tratados inhumanamente. Y otro tanto es lo que, *a fortiori*, me parece que sucede con la solidaridad, que el individualismo ético, a no confundir con el “egoísmo racional” y no digamos el “individualismo posesivo” del neo(paleo)liberalismo económico, tendría que ser el primero en proclamar que es menester articularla políticamente y no tan sólo a golpes de exhortación moral. El individualismo ético, como véis, tampoco es incompatible con una buena dosis de realismo.

Volviendo, para concluir, a la ética comunicativa, ¿qué balance harías de ella desde el individualismo ético?

No osaría hacer ningún balance, pero, puesto que me le pedís, me aventuraría a emitir una opinión de conjunto y, por lo tanto, más bien ayuna de matices. Aranguren ha distinguido alguna vez entre tres niveles de la ética, a saber, la “ética individual” o personal —que se hallaría a la base de toda otra ética—, la ética interpersonal que llama “ética de la alteridad” (la cual se ocuparía de la interacción entre los individuos, donde cada otro es concebido como un *alter* no menos personalizado que cada *ego*) y la ética impersonal a la que da el nombre de “ética de la aliedad” (donde el otro tenido en cuenta, más que un otro personalizado, vendría a ser un innominado *alius*). Pues bien, se diría que la ética comunicativa —hablo ahora, en particular, de la habermasiana— se ha ocupado bastante poco del primero de esos niveles, se ha centrado con preferencia en el segundo (abordándolo un tanto abstractamente, como con suma agudeza ha puesto de relieve Seyla Benhabid al reclamar una mayor atención hacia los “yoes” *situados* y los “otros” *concretos*, a lo que añadiría que asimismo es preciso atender a lo que en un contexto diferente se ha dado en denominar las diversas “posiciones de sujeto” que a los individuos les es dado adoptar: quien diga “soy un ser humano”, puede asimismo decir “soy una mujer”, “soy negra”, “vivo en un país del Tercer Mundo”, “estoy siendo explotada en mi puesto de trabajo” o “mi marido me oprime en el ámbito familiar”, de suerte que la multiplicidad de tales *posiciones de sujeto* multiplicaría por así decirlo las oportunidades de autodeterminarse de los individuos, aunque no necesariamente su capacidad real de autodeterminación) y ha relegado, finalmente, el tercero de ellos al cajón de sastre del orden del “sistema” en cuanto contrapuesto al “mundo de la vida”, constituido a su vez cada día más en algo así como reserva india de la propia ética. Para un individualismo ético bien entendido —lo que quiere decir, seamos francos, como yo lo entiendo—, la primacía de la ética individual habría de ser tomada al pie de la letra (pues incluso la protagonizada por “grupos de individuos” lo sería invariablemente por “grupos de *individuos*”) pero, a diferencia de otros individualismos para los que no cabe más ética que la del individuo puro y duro (ni lugar, por lo tanto, para ninguna “ética transpersonal”, ni interpersonal ni impersonal), dejaría abierto el camino a la elaboración no sólo de una ética de la *alteridad* sino asimismo de una ética de la *aliedad* o ética de la política, a la que, si se prefiere entender como una política penetrada de sentido ético, cabría llamar acaso “poli(é)tica”, según gustan de hacer Pablo Rodenas y mis amigos canarios que en el archipiélago editan la revista *Disenso*. Pero de todo esto, si os parece, mejor hablamos otro día, ¿no?