

JAVIER MUGUERZA REVISITADO

(MISCELÁNEA DE INTERPRETACIONES POLI(É)TICAS)

Pablo Ródenas Utray
Universidad de La Laguna
prodenas@ull.edu.es

El filósofo Javier Muguerza falleció en Madrid el 10 de abril de 2019. «Callar acerca de nosotros mismos» era un lema con el que se identificaba aparejándolo a otro que recomienda «hablar poco de la filosofía que cultivamos». No sería adecuado en lo que sigue contravenir del todo su parecer.

Digamos, entonces –sin llegar al exceso aquel de «Aristóteles nació, vivió y murió» (atribuido a Heidegger, cuestionado por Jaspers y recordado por Muguerza)–, que este fue profesor en la Universidad de La Laguna desde 1972 a 1977 y que durante su no muy larga estancia en las Islas Canarias colaboró de forma relevante a que se crearan los estudios específicos de Filosofía en la ULL. A partir de entonces siempre mantuvo una intensa relación con la Facultad que le había acogido, dejando una estela de buen hacer que aún pervive justo medio siglo después. Fue nombrado doctor *honoris causa* por nuestra Universidad en 2007 y en su honor, a finales de 2011, se creó la Cátedra Cultural que lleva su nombre y viene funcionando a todo gas. Por último, en 2018 donó a nuestra Universidad los 9000 volúmenes de su biblioteca y las 1300 carpetas de su archivo personal.

Arrancando de estos escuetos datos trataré de visitar algunos aspectos de su trayectoria personal e intelectual con una miscelánea de fragmentos de algunos textos que fui escribiendo en diálogo con su filosofía, entremezclados con algunas de las palabras que él mismo nos dejó sobre su paso por las Islas y sobre algunas cuestiones filosóficas, todo ello necesariamente recortado por razones de espacio.

UN VIAJERO ILUSTRADO LLEGA A UNAS ISLAS PRETERIDAS

Sabiendo de su resistencia a los escritos autobiográficos, en la *laudatio* para su doctorado *honoris causa* me referí en primer lugar al compromiso público que desde muy joven había contraído en su filosofar:

Quando el profesor Javier Muguerza desembarcó en las Canarias no lo hizo al modo de nuestros antiguos conquistadores y posteriores colonizadores. Todo lo contrario. Era un joven treintañero de origen vasco-andaluz... que había vivido en Madrid y estudiado en los dispares colegios El Pilar y Estudio y luego en la Uni-



versidad Complutense, convirtiéndose en uno de los más aventajados alumnos del recordado profesor Aranguren. Al finalizar sus estudios de Licenciatura, pasó a ser sucesivamente profesor ayudante, encargado de curso y adjunto interino desde 1961 hasta 1971 en la Complutense y en la Autónoma de Madrid, con algunos periodos entremedios de forzosa cesantía o de voluntaria renuncia (por ejemplo, cuando Aranguren fue expulsado de la Universidad española).

Los libros de historia le citan como uno de los más jóvenes protagonistas de las democráticas revueltas estudiantiles contra la dictadura de la segunda mitad de los cincuenta, pues participó en muchas de las iniciativas democratizadoras que el franquismo trataba por todos los medios de sofocar (por ejemplo, convocando congresos de escritores jóvenes o de estudiantes... y reclamando elecciones libres en las universidades, etcétera). Como se echa de ver, eran «tareas más bien inofensivas», por decirlo como él mismo las ha calificado con ironía, pues pretendían «tan sólo derribar el régimen de Franco». Una de las crónicas sobre aquellos años le recuerda como uno de los estudiantes agredidos a primeros de 1956, cuando se iba a presentar el manifiesto-convocatoria de uno de aquellos congresos, ya firmado por más de tres mil estudiantes... Poco después, en 1958, entre muchos otros, el estudiante Javier Muguerza fue injustamente privado de libertad durante todo un año, acusado (sin juicio ni condena) nada menos que de «rebelión militar» (P.R.U., «Javier Muguerza en Canarias (El legado de una lección moral)», *Laguna. Revista de Filosofía* 22: 13-22, 2008).

Aquel joven ilustrado había llegado a Tenerife en el otoño del 72, recorriendo con su familia (y su casa y su biblioteca a cuestas) los casi 2000 kilómetros que separan a Madrid de la Isla. Y de forma inmediata ocurrió lo siguiente:

Nada más llegar y en solo un curso encandiló a estudiantes y profesores de toda la Universidad de La Laguna: sus informadas clases, sus abarrotadas conferencias, su impulso al innovador Seminario interdisciplinar, su apoyo decidido a las víctimas de todas las tropelías que por entonces eran habituales, dentro y fuera de la Universidad, y, por encima de todo, su lengua insobornable y su entereza democrática causaron una sensación entonces que todavía hoy es recordada con rendida admiración (*Ibid.*).

En aquel solemne acto de investidura –el único honor de aquellas características que, si no ando equivocado, se permitió aceptar, dada su «inclinación a la acracia», según allí mismo reconoció–, pronunció una disertación que llevaba por título «Una propuesta filosófica (Acompañando a una evocación)». Haciendo que la «evocación» precediera a la «propuesta», rememoró su estancia lagunera, pero no –como dijo– para «abundar en lo que yo haya hecho o podido hacer en, o por, la Universidad de La Laguna, sino en lo que la Universidad de La Laguna hizo por mí, o conmigo, que supera con mucho a lo anterior».

Antes de narrarlo, sin embargo, se preguntó: «¿Por qué no he seguido yo, en un caso como éste, el ejemplo de su obstinada negativa [la de su maestro José Luis Aranguren], presentándome por el contrario hoy ante ustedes como un ácrata sesentón e inconsecuente que a las primeras de cambio cede a los tentadores halagos de la Academia en lugar de mantenerse imperturbablemente fiel a sus princi-



pios?». Su contestación no deja lugar a dudas respecto a la calidad del vínculo que le unía a la ULL:

A decir verdad, la respuesta es muy sencilla: no he sido capaz de decir que no al afecto que me demostraba con su propuesta de nombramiento la Universidad que más he amado en mi vida, en la que más feliz he sido por encima o por debajo de cualesquiera dificultades que hayan podido presentarse y de la que nunca me debería haber marchado... por no añadir que siempre estaré dispuesto a venir a ella, como lo he hecho hasta ahora, cuando quiera que se me pida que lo haga (J.M., «Una propuesta filosófica (Acompañando a una evocación)», *Laguna, Revista de Filosofía* 22: 23-32, 2008).

Afectos como el mostrado por la Universidad lagunera, más los hechos vividos y evocados en los años de la transición a la democracia desde «aquella anacrónica dictadura» que estaba «dispuesta a prolongar su duración hasta frisar el milenio», hicieron que pudiese escribir sin ruborizarme:

¿Qué mejor se puede esperar de un maestro que el legado de una magistral lección moral sobre el buen saber estar en la vida? Estoy hablando de una lección de humanismo, que en los estertores de la dictadura permitió entroncar nuestra cultura, rota en mil pedazos, con lo mejor de la Ilustración europea junto con su prolongación en la herencia krausista de la Institución Libre de Enseñanza y con la buena ciencia y filosofía hispánica del primer tercio del siglo xx. Estoy hablando también de una lección de ciudadanía, que nos enseñó que las personas libres, autónomas y responsables pueden y deben adoptar actitudes democráticas, pluralistas y solidarias, más allá de los sórdidos intereses y cálculos particulares. Un legado ejemplar que ya no podremos olvidar nunca. Así ha sido el legado de Javier Muguerza a varias generaciones de jóvenes, estudiantes y profesores de ciencias y humanidades, y a muchas otras personas de todas las edades de nuestras Islas...» (P.R.U., «Javier Muguerza en Canarias», *ibid.*).

A su marcha de Canarias fue profesor de la UA de Barcelona, de la UNED de Madrid, director en funciones del Instituto de Filosofía del CSIC, director de *Isegoría*, coordinador de la EIAF y un largo etcétera más, en el que hay que incluir estancias en el extranjero, conferencias por medio mundo y la publicación de artículos y libros diversos, que le erigieron en «uno de los mejores filósofos morales del mundo hispano de la segunda mitad del siglo xx», tal y como reconozco en el artículo que dediqué a su polémica con Jürgen Habermas.

UNA FILOSOFÍA MORAL DEL DISENSO EQUITATIVISTA

En efecto, Javier Muguerza fue preferentemente un filósofo de la moral, pero no de una ética encerrada en sí misma sino fuertemente relacionada con las ciencias, el derecho, la política y la religión, entre otras disciplinas. Aunque, eso sí, siempre trató sus incursiones allende la ética desde una explícita contención. La filosofía de la moral cultivada por nuestro pensador fue denominada por él mismo como «individualismo ético» para subrayar su residencia en los fueros de la conciencia de





Javier Muguerza en un encuentro filosófico en Gran Canaria, en los años '90.
A su derecha Pablo Ródenas, autor del texto.

cada persona. En un encuentro filosófico en Las Palmas de Gran Canaria, en 2008, caractericé su filosofía de la siguiente manera:

Como es conocido, Javier Muguerza suscribe una ética liberal-libertaria a la que se podría denominar «filosofía del disenso moral». Su matriz es el individuo, al que se adscribe un valor intrínseco irrebable e irrenunciable llamado «dignidad». ¿Cómo justificar de forma argumentada, recurriendo a las «razones de la razón» (que es en lo que viene a consistir la tarea fundadora), ese fin-en-sí-mismo que sería el individuo-con-dignidad? Para el autor de *Desde la perplejidad*, en primer lugar, no recurriendo a la ética naturalista, ni al derecho natural. Porque, a su juicio, la argumentación en pro de la dignidad de los seres humanos debe transitar por otras vías. Debe conducir a una «moral del respeto recíproco», una moral que más que apoyarse en el «principio de universalización» lo haga en la «exigencia de autonomía» del individuo/persona. Y este será el meollo de la fundamentación «negativa» o «disensual»...

A su juicio, la moral del respeto recíproco consiste en «la resolución de no tolerar nunca ser tratado, ni tratar consecuentemente a nadie, únicamente como un medio». Y ha de entenderse *desde* la prioridad de lo primero («no tolerar ser tratado únicamente como un medio») *ante* lo segundo («no tratar a nadie únicamente como un medio»), ya que debería ser el *individuo*, de carne y hueso, de palabra y razón, quien se *tome* la libertad o el derecho-a-ser-respetado para autoafirmarse como *persona* que *asume* el deber-de-respetar a las demás (P.R.U., «Política, poli(é)tica, iuspoli(é)tica (En diálogo con Muguerza y Garzón Valdés)», cap. último de AA.VV., *Democracia y cultura política*, 2008).

Precisamente Ernesto Garzón Valdés, buen filósofo del derecho y buen amigo de Muguerza, sintetizó en cinco pasos su filosofía del disenso moral, que es una defensa del disenso equitativista que rechaza cualquier otro individualismo, por ejemplo, los de tipo «posesivo» o de tipo «metodológico»:

Los dos primeros pasos establecen las cotas máxima y mínima de las decisiones morales. El *primero* «fija un ‘límite superior’, a saber, la *condición humana*, ‘contra la que ninguna decisión colectiva podría atentar sin atentar contra la ética’, mientras que el *segundo* paso «establece asimismo un ‘límite inferior’, a saber, la *conciencia* de cada cual, que es la ‘que determina cuándo una decisión colectiva atenta contra la condición humana’. Como comenta Garzón Valdés, entre estos dos primeros pasos hay para Muguerza «una tensión que podría ser expresada también como la tensión entre igualdad y libertad o entre universalidad y autonomía», tensión que queda bien expresada en esta cita de *Desde la perplejidad*: «La ética aspira a legislar para todo hombre –en eso consiste la pretensión de universalidad de las leyes morales– y cada hombre aspira a ser un legislador, que es en lo que consiste su exigencia de autonomía».

El *tercer* paso afirma que «este poder de decisión individual confiere al individuo... ‘todo el protagonismo’, lo que permite defender un *individualismo ético* ‘por contraposición a cualquier tipo de versión holística o comunitarista de la ética’». Como hemos subrayado antes, lo que explícitamente dice Muguerza con esto es que «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 de modo que «la universalidad no sería ahora un presupuesto... sino algo por alcanzar que, si se alcanza, vendría a constituir el resultado de la *realización de un ideal*».

Los dos pasos siguientes se refieren a la autonomía moral y al imperativo de disenso que le dan fundamento. Así, el *cuarto* paso señala que el «individualismo ético es ‘la capacidad del individuo para negarse a aceptar los acuerdos mayoritariamente consensuados’ cuando así se lo exija su conciencia, cosa que el individuo lleva a cabo haciendo uso de su *autonomía moral* y convirtiéndose de esta manera en ‘disidente’». Y el *quinto* y último paso señala que «el ‘fundamento propiamente dicho’ de la propuesta habrá de ser buscado... en lo que dentro de ella se da en llamar el *imperativo de la disidencia*», imperativo que a juicio de Muguerza no es más que el imperativo categórico kantiano en su versión *fnalista*. Recordemos entonces que lo que viene a pedir este imperativo de los fines es: «Obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio». Así, podría decirse que la *autonomía fnalista* da pie a la *autonomía autodeterminista*, desde la que se transita ya a la que podría llamarse *autonomía universalista* (P.R.U., «Política, poli(é)tica, iuspoli(é)tica», *ibid.*).

El imperativo de la disidencia en la concepción de Javier Muguerza busca fundamentar «la posibilidad de decir ‘no’ a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad». Su elaboración partió de la polémica idea del ilustre iusfilósofo Felipe González Vicén, buen amigo suyo también



y colega de la ULL, que escribió que «mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí que hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia». Muguerza terció en la cuestión de la *desobediencia ética al derecho* apoyando a González Vicén frente a quienes sostenían (como, por ejemplo y entre otros, Elías Díaz) que hay simetría entre obediencia y desobediencia al derecho por razones morales. La argumentación muguerzana se puede resumir en dos puntos:

En primer lugar, hay que apoyar el punto de vista –kantiano, por demás, y defendido por González Vicén– que afirma que «la desobediencia ética no persigue, por definición, ninguna finalidad concreta» y que, por eso, no es susceptible de organización, ni busca medios para su eficacia. Así, a juicio de Muguerza, la desobediencia ética al derecho se fundamentaría –al contrario que la obediencia, que sería de índole contractual– en «la adhesión inquebrantable a un imperativo moral independientemente de cuáles sean sus consecuencias», de modo que aquella entraña «la desvinculación de la voluntad del individuo respecto de la voluntad colectiva, presumiblemente mayoritaria, plasmada en el Derecho»...

En segundo lugar, la desobediencia ética al derecho no debe ser confundida con otras manifestaciones de la disidencia (por ejemplo, con la «desobediencia civil»), que serían –en tanto que traten de reformar o derogar normas– disidencias político-jurídicas. Pero la desobediencia ética, respaldada por el imperativo de disidencia, sería «el denominador común de cualquier otro tipo de disidencia, desde la desobediencia civil a cualesquiera de las revoluciones que en el mundo han sido».

En última instancia, pues, el imperativo de disidencia «prescribe (o, cuando menos, autoriza a) decir no frente al Derecho injusto» (P.R.U., «Política, poli(é)tica, iuspoli(é)tica», *ibid.*).

SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO POLÍTICO DESDE LA ÉTICA

Mi diálogo con Javier Muguerza había empezado muy pronto, todavía siendo estudiante en un lejano segundo semestre de 1973, y se mantendrá mientras no abandone la escritura filosófica. Por ejemplo, en julio y agosto de 1995, en sendos cursos de verano en Maspalomas (Gran Canaria) y El Escorial (Madrid), con Aranguren y Muguerza de principales conferenciantes, tuve ocasión de replantear la ligazón de la *actitud moral* y la *acción política* desde mi propio enfoque poli(é)tico, como elementos básicos de la filosofía de la moral y de la filosofía de la política, y ello a propósito de sus «sujetos» específicos, el individuo entendido como *persona* y *ciudadano* y la sociedad como *comunidad* y *ciudadanía*, sujetos respectivos de la ética y la política.

Mi punto de arranque para construir la figura ideal del ciudadano era una figura intermedia, la del «intelectual» arangureniano-muguerziano, que se movía en el espacio de la ética (y no en el de la política, de la que era ajeno y cuyo espacio quedaba reservado al «ideólogo»). Mi proceder consistió en someter primero a crítica esta concepción «inorgánica» del intelectual (pero también la concepción «orgánica»,



para reformular esta figura desde la heterodoxia poli(é)tica), desplazando luego y generalizando ese enfoque hacia las figuras del ciudadano/a y la ciudadanía, dándoles un triple perfil democrático (social, ético y político): el *individuo/persona/ciudadano* concreto en una *sociedad/comunidad/ciudadanía* concreta:

La identidad ciudadana que buscamos no se va a centrar, pues, en el análisis directo de sus tres tópicos elementos constituyentes, derechos y deberes, identidad y pertenencia, participación y reconocimiento. Siguiendo la ruta trazada a partir del diálogo con Aranguren y Muguerza, nos encontramos, sin embargo, con que la identidad del intelectual hasta ahora prefigurado resulta ser «inorgánica» respecto al ejercicio del poder: el intelectual sería aquel ciudadano que se caracteriza porque sus respuestas al poder se desenvuelven a partir de un paradójico «Si, es decir, no», tal como el mismo Aranguren se encargó de señalar...

Con estas breves referencias a aquel debate sólo pretendía traer a colación algunas de las piezas del puzzle que me interesa armar, el de *cómo entender al individuo tardomoderno en su actual encrucijada ético-política*. ¿Debe ser «persona» y «ciudadano», o lo es ya?...

... tal como han sido insinuadas esas piezas categoriales de partida –el «intelectual», el «político» y el «ciudadano» en el plano del sujeto; la «ética» y la «política» en el de la praxis– permiten que se conforme un buen puzzle. A este propósito, me gustaría añadir que no me dejan del todo satisfecho algunos aspectos de la concepción arangureniano-muguerziana sobre el lugar que habría de ocupar el intelectual en la relación entre ética y política, un intelectual prototípico que podría oficiar, caso de que pudiésemos hacerlo realidad, de aplicación empírica del llamado «sujeto moral» de la metafísica moderna, entendido así como «ideal de ciudadano», pero ideal de ciudadano que se presenta –y he aquí el problema– ajeno a la política práctica y teórica, en su extrarradio.

Ese lugar destinado al común de los mortales, a los ciudadanos, sería un ámbito del espacio y el tiempo que, según lo dicho, se situaría «más acá» o «más allá» de la política, en una atalaya exterior a ésta desde la que se realizaría la «reflexión sobre la política misma». Mi insatisfacción no proviene de lo que tan sugerentemente explicita esta formulación, sino de lo que podría implicar. Pues cabe malinterpretarlo. A saber, que *entre* ese «más acá» y ese «más allá» que la ética bordea (y, por ende, la utopía) quede delimitado un espacio para la política (y la ideología) que por definición no sea más que un inhóspito lugar en el que se carece de suficiente distancia para la necesaria autorreflexión sobre lo que se hace y se dice. El filosofar político quedaría imposibilitado. De esa manera, definida en *negativo*, estaríamos condenados –aun si con el consuelo de la reflexión ética y suponiendo que ésta no viniese a aumentar nuestro desasosiego– a convivir de forma inapelable con ese *quehacer irreflexivo* que sería la política, del que no habría manera humana de desprenderse. El individuo tardomoderno quedaría atrapado en sus redes, sin solución de discontinuidad: el suyo sería para siempre un mundo totalmente administrado, una «jaula» burocrático-telemática. Se aceptaría así la doble tipología de individuos que está en el imaginario colectivo: los políticos, como individuos politizados (la llamada «clase política»), y los ciudadanos, como individuos despolitizados o, al menos, alejados de la política (P.R.U., «El ciudadano como sujeto de la política



(En diálogo con Aranguren y Muguerza)», cap. 8 de F. Quesada (ed.), *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*, Madrid, Ediciones UNED, 2002, pp. 221-258).

DESDE LA ACTITUD MORAL A LA ACCIÓN POLI(É)TICA

Mucho más adelante, en ese mismo escrito, se señalaba que, en la concepción del último Aranguren recogida por Muguerza, «la *actitud moral* apela a cada individuo y será este –en tanto que sujeto moral– quien haya de juzgar críticamente los contenidos de la moralidad dominantes en su comunidad», en contraste con la *estructura moral*, que los seres humanos comparten en virtud de la misma condición común a todos ellos. Por esta razón:

Tenía, pues, motivos sobrados Javier Muguerza en su terca insistencia tanto en concebir la racionalidad de forma desesperanzada y perpleja como en formular... el imperativo kantiano cual imperativo de disidencia, sobre todo después de haber explorado en *La razón sin esperanza* –con una paciencia y lucidez en su momento poco comprendida– muchos de los recovecos de la pantanosa relación ser-deber ser. De ahí que en *Desde la perplejidad* defienda, rompiendo con la temporalidad «horizontal» de toda filosofía escatológica de la historia lo mismo que con su correlato «inmediatista» en la ética de la responsabilidad, una concepción «vertical» de la utopía en la que ésta, tal como escribe, «incidiría más bien en perpendicular sobre el proceso histórico, esto es, sobre tal o cual momento dado de éste, reactualizando en cada uno de esos instantes el contraste entre la realidad y el ideal –la tensión entre el ser y el deber ser– y fragmentando, así, el cumplimiento de la intención utópica, que no hay por qué pensar que alcance nunca definitivo cumplimiento» (P.R.U., «El ciudadano como sujeto de la política», *ibid.*).

Cuestiones como esa son las que me llevaron a formular en el plano constructivo-normativo una relación fuerte, contrafáctica, entre los interrogantes filosóficos sobre la política desde sus vínculos con la ética (en este caso, la filosofía de la moral de Muguerza).

¿Cómo se puede replantear lo que podría ser una estrategia de profundización en la tensión entre actitud moral y acción política de cara al adecuado entendimiento –fáctico, actual y posible– de la repolitización del individuo de la tardo-modernidad? (P.R.U., «El ciudadano como sujeto de la política», *ibid.*).

Si la política se centra en el «poder» y la ética en el «deber», tal como las entiendo, en el caso de la política, la metapregunta básica siempre es «¿Qué *puedo* hacer?» y en el caso de la ética «¿Qué *debo* hacer?». De modo que la *pregunta poli(é)tica* fundamental resulta ser «¿Qué *debo poder* hacer?», pues ese es el interrogante que se sitúa en el espacio interseccional de la política con la ética. A su vez, para la teorización de la poli(é)tica hay que interrogarse sobre el *cómo*, el *dónde* y el *quién* («¿Cómo se hace ese deber-poder hacer?», «¿Dónde se hace ese deber-poder hacer?» y «¿Quién hace ese deber-poder hacer?»). Estos son interrogantes ineludibles para la redefinición de la *acción* poli(é)tica, de la *relación* poli(é)tica y del *sujeto* poli(é)tico,



es decir, son interrogantes que apuntan a la auténtica médula de la pregunta poli(é)tica fundamental. Limitándonos al «individuo poli(é)tico» en confrontación con el «individuo ético» muguerciano, el texto citado plantea:

Del ciudadano en tanto individuo poli(é)tico hay que predicar, entonces, una *voluntad* autónoma, cuya *autonomía* consista en el abordaje de los principales interrogantes existenciales de forma no unidimensional y sin necesidad, por tanto, de vincularse por principio a ésta o aquella concepción universalista del bien. De esta manera, la autonomía puede arrancar de una autenticidad (o sensibilidad reflexiva, tal como prefiero llamarla) que se concrete en la cuádruple capacidad política del individuo de adoptar un punto de vista descentrado (dimensión moral), de reordenar reflexivamente sus preferencias desiderativas (dimensión cognitiva), de realizar objetivos que sean medios adecuados a sus fines (dimensión técnica), y de hacerlo de forma artística (dimensión expresiva).

Esta *voluntad autónoma*, entendida como voluntad generadora y formadora del conocimiento de uno mismo y el reconocimiento de los demás, por una parte, y del portarse consigo mismo y el comportarse con los demás, por otra –a las que en sentido genérico podemos llamar autoconciencia y autodeterminación, respectivamente–, ya no puede ser *naturalmente* dada, sino *culturalmente* construida, en tanto que se ha constituido desde de la práctica de la razón práctica: por eso la he llamado *voluntad racional de poder*. Adelanto así, que si bien es cierto que el individuo tardomoderno nunca ha tenido a su alcance transmutarse realmente en aquel idealista «Preferidor Racional» que antaño defendió Muguerza como sujeto moral en *La razón sin esperanza*, siempre puede, en cambio, convertirse en ciudadano, en tanto que individuo poli(é)tico. Para ello, aún falto de la libertad, la información y la imparcialidad plena a la que aspiraba aquel arquetipo moral, sólo tiene que optar por la realización de preferencias razonables (en el sentido de Rawls) para la convivencia civilizada en sociedad. Dicho de otra manera, equivale a optar por la pertenencia cooperativa a esa comunidad poli(é)tica a la que llamé «comunipolis» en otro lugar.

Dado que el argumento del Preferidor Racional «descansaba –según escribió Muguerza– en la identificación de las condiciones extrínsecas de la preferencia racional entre diversos códigos morales con las condiciones de universalidad de los principios últimos que inspiran dichos códigos», el arquetipo desechado se asemejaba en parte a la persona rawlsiana con «velo de ignorancia» en la «situación originaria», como el mismo Muguerza reconoció al narrarnos las últimas aventuras del tal Preferidor Racional. Pero en tanto que los individuos poli(é)ticos resulten ser una suerte de «preferidores razonables», carece de sentido seguir dando por muerta la problemática del Preferidor Racional, problemática que, desplazada, emerge de nuevo, a partir de la reformulación pluralista de aquellos criterios de libertad, información e imparcialidad ahora ya no basados en principios últimos en condiciones de universalidad de los códigos morales.

Si el *Preferidor Racional* muguerciano –con mayúsculas y en singular– fue la «figura de cera» del sujeto moral que se guiaba por una perfecta racionalidad ética, los *preferidores razonables* –con minúsculas y en plural– habrán de ser las «figuras de carne y hueso a la vez que de palabra y razón» de los individuos que se guían por



una imperfecta racionalidad poli(é)tica, es decir, que aspiran a ser razonables, en el sentido del segundo Rawls, guiándose por la disposición a proponer y atenerse a los términos equitativos de la cooperación social entre iguales y orientándose también por el reconocimiento –y disposición a aceptar las consecuencias– de las cargas del juicio. El individuo poli(é)tico del siglo XXI –el que, por definición, establece de hecho sus preferencias públicas de forma razonable– no se puede permitir pensar que lo preferido (de forma pública individual) y lo preferible (de modo público societal) puedan coincidir en términos de universalidad, pues nada hay –ni puede, ni debe haber– que alcance a ser denominado *contenido único* de «lo preferible» en el sentido ético de «lo bueno» universalmente dado o construido (contractual o consensuadamente) –y aquí ya me he alejado de Rawls y acercado de nuevo a Muguerza (P.R.U., «El ciudadano como sujeto de la política», *ibid.*).

El diálogo continuó por los derroteros que exige una argumentación minuciosa. Hasta llegar a la propuesta filosófica de introducir el «imperativo poli(é)tico de resistencia» como complemento necesario del «imperativo ético de disidencia» propuesto por Muguerza.

LAS VÍAS DE LOS IMPERATIVOS DE DISIDENCIA Y RESISTENCIA

Ante la pregunta por el ¿qué se puede *hacer* entonces con el «qué hacer» de la política?, surge la posibilidad de recurrir a una *vía negativa de fundamentación*, que, evitando los problemas de todo fundamentalismo, nos ofrezca los apoyos necesarios para conjugar «lo que quiero, puedo y debo hacer» con lo que «no-debo hacer» y su deriva hacia lo que lo que también, en consecuencia, «no-quiero hacer» y, por tanto, deriva hacia un final no hacer «lo que no-debo-y-no-quiero-poder-hacer». Se trata de transitar dos vías: la vía que Muguerza llamó del *imperativo ético de disidencia*, que abre, orienta y da sentido, a su vez, a una segunda vía, la vía que denominé *imperativo poli(é)tico de resistencia*.

La primera de estas dos vías interrogativas (la que consiste en la transformación de la pregunta sobre «¿Qué *debo* hacer?» en la pregunta «¿Qué *no debo* hacer?»), da lugar a un *imperativo ético*, el imperativo de disidencia propiamente dicho (imperativo que no debe ser confundido con la mera disidencia, entendida como aquella discrepancia que no radique en la negativa a toda indignidad, desvergüenza o humillación)...

La segunda vía interrogativa surge cuando este imperativo ético es transformado en *imperativo poli(é)tico*. Es decir, cuando la respuesta concreta a todo «¿Qué *no debo* hacer?» es convertida en argumento moral para que el individuo responda por sí mismo a la pregunta política «¿Qué *no puedo* hacer?». Es la respuesta del «imperativo de resistencia», esto es, del automandato de oponerse a las políticas prácticas para el poder en las que prevalece –y porque prevalece– la ilegitimidad de la acción (imperativo que, a su vez, tampoco hay que confundir con la mera resistencia, entendida como aquella desobediencia que no consista en la negativa a toda injusticia, tiranía o esclavitud).



Como se sabe, lo que el imperativo de disidencia habría de fundamentar es más bien la posibilidad de decir «No» aquí y ahora a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad, es decir, el imperativo de decir «No» a lo que *no-debo-hacer* de ninguna manera. Su *principio*, pues, niega el *principio de irracionalidad*, que consiste en *hacer lo que no debo hacer...*

Desde esta negativa instancia ética puedo transitar como individuo de sensibilidad reflexiva al imperativo de decir «No» a lo que *puedo-pero-no-debo-hacer*, que es en lo que en rigor consiste el imperativo de resistencia. Se trata de un imperativo que me dice lo que *no-puedo-hacer* porque *no-debo-hacerlo* y, por tanto, *no-quiero-hacerlo* tampoco. Se basa, pues, en el que se puede llamar *principio* de negación del *principio de irrazonabilidad*, ese que me permite *hacer lo que no debo y no quiero hacer*. Es este imperativo de resistencia el que, por una parte, me obliga a restringir el conjunto de mis oportunidades de acción, pero, por otra, el que justifica de forma plausible, indirecta e incompleta, *negativa*, mis restantes opciones posibles y, entre ellas, las racionales y razonables (P.R.U., «El ciudadano como sujeto de la política», *ibid.*).

Ahora bien, la acción poli(é)tica debe tener finalmente un momento positivo, propositivo y sustantivo:

Además de mi disenso y de mi resistencia a hacer lo que *no-debo* (y ya *no-quiero* tampoco), ¿qué es lo que en términos constructivos, es decir, sustantivos *puedo hacer*? ¿Cuál es, además de mi *oposición*, mi *posición*, esto es, la «acción a favor de» por la que estoy? Estas preguntas sólo pueden ser respondidas de forma constructiva por individuos concretos en contextos concretos, porque realmente la codeterminación del hacer político no es doble sino triple: viene de parte del *deber*, por un lado, y del *querer*, por el otro, y también, por un tercer lado, de la instancia misma del *poder* del ciudadano adscrito a una sociedad de ciudadanos y afiliado a asociaciones con algunos de sus conciudadanos. En cualquier caso, ha de quedar claro que en este último momento, la meta-pregunta por el «¿Qué hacer?» ciudadano, que trata de llegar a una auténtica posición poli(é)tica, arranca ya de las nuevas disposiciones (o actitudes morales y psicológicas) de mi voluntad racional de poder, esas que están tratando de ligar mi *deber* y mi *querer* (como mis capacidades prescriptiva y desiderativa), con mi *poder* (como mi capacidad discursiva, deliberativa y realizativa), que son las que acaban por conformarme una identidad compleja como ciudadano en tanto que individuo público razonable.

El *imperativo de disidencia* y el *imperativo de resistencia* han resultado ser los dos imperativos principales de los ciudadanos en tanto que preferidores razonables. Como se observa, recapitulando, su importancia radica en que suponen una vía racional y razonable de acceso a la pregunta política fundamental: si de lo que *no-debo hacer* por irracional (imperativo de disidencia) puedo pasar a lo que *no-puedo hacer* por irrazonable (imperativo de resistencia), entonces este último imperativo hace factible que el individuo y la sociedad puedan encontrar razones plausibles para justificar algunas respuestas concretas ante sus principales retos. Y que sean aceptadas como justificadas de forma poli(é)tica. Porque la reducción-ampliación de los objetivos de la acción ciudadana es sinónimo de anclaje en la responsabilidad moral y política con la que se aborda aquello que inicialmente pensaba que haría.



Así, lo que finalmente hice como ciudadano, con sus *consecuencias* incluidas, de las que me hago responsable, no se movió sólo entre los meros extremos de la *regla impersonal* –que es un deber abstracto de tipo jurídico– y del *deseo arbitrario* –un querer concreto de corte bélico-crematístico–, sino que pudo ser modulado por la redefinición de mis valores, valores susceptibles de universalización poli(é)tica a partir de criterios públicos de razonabilidad, de cara a la construcción de una ciudadanía poli(é)tizada, pluricultural y plurinacional, es decir, autogobernada.

El «¿Qué hacer?» del ciudadano no es completamente ilimitado, y tampoco está absolutamente determinado. Su libertad se hace de esta manera situada, comprometida y responsable: críticamente resistente al «mal social» y críticamente constructiva del «bien social», esto es, resistente a la *barbarie bélica* y constructiva de la *sociedad civil(izada)* o «comunópolis» (P.R.U., «El ciudadano como sujeto de la política», *ibid.*).

En fin, Javier Muguerza ya no está entre nosotros, y sus interlocutores directos van desapareciendo también. Es tarea de los filósofos y filósofas de la actualidad subirse a sus hombros y continuar desarrollando la filosofía del disenso equitativista. Para terminar recojo lo que decía de forma expresiva (en una nota de este último trabajo que he venido citando) sobre aquel joven Muguerza de los años setenta del pasado siglo:

Aún recuerdo el lento y retardado impacto que me produjo la ardua lectura de «Otra vez ‘es’ y ‘debe’ (Lógica, historia y racionalidad)», en una gruesa copia mecanografiada que el autor [Muguerza] me pasó poco antes de su publicación, o el despiste (y encono) del debate que se realizó en el viejo Seminario de Filosofía de La Laguna de «Últimas aventuras del preferidor racional», textos que habrían de cerrar luego *La razón sin esperanza*. Aprovecho la ocasión aquí para agradecer de forma pública, desde una melancolía no disimulada, el estímulo que para el cultivo de la filosofía de forma no del todo aislada jugó Javier Muguerza en las dos décadas siguientes a su estancia en aquel inolvidable (e irrepitable, ¡ay!) Departamento de Filosofía lagunero (1972-1977) que él ayudó a fundar con la colaboración de muchos, en continuidad con la sorda labor filosófica anterior de Felipe González Vicén y Emilio Lledó, proseguida unos años más por Luis Vega Reñón (P.R.U., «El ciudadano como sujeto de la política», *ibid.*).

