

# A vueltas con la idea de un progreso moral

Around the idea of a moral progress

Javier MUGUERZA

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Recibido: 12/01/2013

Aprobado: 23/04/2013

## Resumen:

El título de este texto es el de *A vueltas con la idea de un progreso moral*, donde la expresión “progreso moral” apunta por un lado a la *filosofía moral* o la *ética*, así como, por otro, apuntaría más bien a la *filosofía de la historia*. En cuanto a lo primero, la idea de un progreso moral es cuestionada a través de la triple distinción de Aranguren entre *moral como estructura, contenido y actitud*. En cuanto a lo segundo, la idea de progreso moral remite al *pensamiento utópico*, dentro del cual se aborda la *problemática de los derechos humanos* y su ubicación en el contexto de lo que cabría llamar la “democracia como moral”.

*Palabras Clave:* Progreso moral, filosofía moral, filosofía de la historia, Pensamiento utópico y derechos humanos.

## Abstract:

The title of our text reads *Around the idea of moral progress*, where the expression “moral progress” points out on the one hand to *moral philosophy* or *ethics* and on the other hand to the *philosophy of history*. As for the first one, the idea of a moral progress is questioned here through the Aranguren’s threefold distinction between *morals as*

*structure, content and attitude.* For the second one, the idea of moral progress refers to *utopian thought*, which assails *the problems of human rights* in the context of what could be called “democracy as morals”.

*Keywords:* moral progress, ethics, philosophy of history, utopian thought and human rights.

## **I. Ética y filosofía de la historia**

El título de esta conversación, como gustaba de llamar a sus conferencias un querido colega mexicano, es el de *A vueltas con la idea de un progreso moral*, donde la expresión “progreso moral” apunta por un lado –por el del término “moral”– a la *filosofía moral* o la *ética*, mientras por otro lado –por el del término “progreso”– apuntaría más bien a la *filosofía de la historia*.

De ambas cosas nos vamos a ocupar en lo que sigue, comenzando para nuestros efectos por esta última, es decir, por esa hija de la Ilustración que fue en su día, allá por el siglo XVIII, la “filosofía de la historia”. Aunque, si hemos de ser precisos, por padre de la misma se suele hacer pasar a un pensador anterior a la Ilustración, llamado Giambattista Vico, que vivió a caballo entre aquel siglo y el siglo XVII. Autor de unos *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Vico hacía descansar a su “ciencia nueva” –frente al conocimiento científico-natural propugnado por el pensamiento filosófico de Descartes– en la postulación del principio *verum ipsum factum*, esto es, el principio de que “lo verdadero” es siempre “lo hecho” por “el sujeto” cognoscente, de suerte que la Naturaleza sólo podría en rigor ser verdaderamente conocida por Dios, que es quien se suponía que la habría hecho, mientras que a los seres humanos nos estaría en cambio reservado el conocimiento de la historia, toda vez que se supone que somos nosotros quienes la hacemos aun sin por ello descartar la tutela de la Providencia. El principio que identifica lo verdadero con lo hecho no carece sin duda de interés, pero lo cierto es que Vico no alcanzó la culminación de su influjo en el pensamiento europeo sino con el romanticismo, ya en pleno siglo XIX, y lo hizo a través de pensadores como Herder o Hegel, pasada, pues, la Ilustración. Y de ahí que en ésta se tendiera a atribuir la paternidad de la filosofía de la historia al ilustrado François Marie Arouet, más conocido por Voltaire, quien acuñó la denominación de “historia filosófica” para designar a una historia reflexiva distinta tanto de la mera acumulación de acontecimientos sin orden ni concierto cuanto de un relato del desenvolvimiento de la historia presidido por la idea de su inspiración en la *Ciudad de Dios* agustiniana a la manera de Bossuet u otros historiadores eclesiásticos.

Mas, comoquiera que ello sea, hoy parece reinar un amplio acuerdo en atribuir el origen de la reflexión propiamente filosófica acerca de la historia –esto es, de la auténtica filosofía de la historia sobrevenida con la Ilustración– al pensamiento de Immanuel Kant.

Como alguna vez ha sido señalado, Kant no solía servirse a tal respecto de la voz *Historie* –que alude sin más a la “historia pasada” de que se ocupa la historiografía– sino que echaba mano para ello de otro vocablo (el vocablo *Geschichte*) que en su idioma designa al “acontecimiento histórico” sin acepción de tiempo, es decir, referido tanto al pasado como al presente o al futuro, de suerte que la *Geschichtsphilosophie* kantiana –la “filosofía de la historia” de Kant–, lejos de constreñirse a una historia pretérita, se habría de aprestar a la consideración de la “historia universal” o mundial (la *Weltgeschichte*)

como *un proceso en curso* y, por lo tanto, tampoco clausurado en su despliegue temporal sino preñado incluso de lo que Kant daría en llamar la *Hoffnung der Zukunft* –esto es, preñado de “esperanza de futuro”–, que será lo que emparenta, como habremos de ver más adelante, a la reflexión kantiana sobre el “progreso” (el *Fortschritt*, literalmente “el paso adelante”) con lo mejor del llamado “pensamiento utópico”.

Pero no adelantemos acontecimientos y detengámonos por un momento en el pensamiento de Kant como *pensamiento ilustrado*, esto es, como representante de aquel tipo de pensamiento que hubo de caracterizar a la modernidad. ¿Qué es, o qué era, un “ilustrado”? o, si lo preferimos, ¿qué fue, o qué quiso ser, la *Ilustración*?

Es probable que nadie haya sabido encarar esta cuestión mejor que el propio Kant lo hizo en un texto de 1784 precisamente titulado “¿Qué es Ilustración?” (*Was ist Aufklärung?*). Pregunta ésta a la que Kant respondería en los siguientes términos: “Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta *minoría de edad* entraña la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Y *uno mismo es el culpable* de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y de valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. *Sapere aude!* (¡Atrévete a saber!) ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! (O, lo que viene a querer decir lo mismo, ¡atrévete a hacer uso de tu propia razón!). Tal es el lema de la Ilustración”. De donde se colige que la Ilustración fue, ante todo, un acto de confianza en sí misma de *la razón humana*.

Por otro lado, pero en estrecha conexión con lo anterior, la Ilustración constituyó uno de esos momentos estelares de la historia de la humanidad en los que ésta se atreve a acariciar “el sueño de la emancipación”, la emancipación, por lo pronto, de los prejuicios y las supersticiones que atenazaban a la razón humana –y en primerísimo lugar de ese prejuicio o esa superstición que vendría a ser “el miedo a la razón”–, pero también, y consiguientemente, la emancipación de las tiranías con que “contra toda razón”, o por lo menos contra aquella razón tenida por liberadora, los diversos poderes de este mundo han oprimido una vez y otra a los seres humanos a lo largo de los siglos (la Ilustración, no lo olvidemos, encerraba dentro de sí la semilla ideológica de aquellas revoluciones modernas que fueron la Revolución norteamericana o la francesa, así como en su estela otras revoluciones europeas y de igual modo las que aseguraron la independencia de los países de Latinoamérica), todo lo cual haría confluír semejante sueño ilustrado de la liberación de la humanidad en lo que dio en llamarse sin más *el sueño de la razón*.

Mas si pensamos ahora en ese soberbio grabado de Goya que el pintor rotuló con la leyenda de que “El sueño de la razón produce monstruos”, tal vez podamos explicarnos en qué estriba esa crisis de la herencia ilustrada que desde la segunda mitad del siglo XX se ha venido denominando la *postmodernidad*, así como también la “postilustración”. Como se recordará, en el grabado de Goya un hombre duerme, momentáneamente transpuesto al parecer, acodado sobre su mesa de trabajo –la mesa, digamos, de un intelectual o, como se habría dicho en el siglo XVIII, un *philosophe*– mientras que, en la penumbra de la estancia, le rodean y le sobrevuelan una serie de repugnantes, peludos y alados monstruos, los monstruos que se suponen producidos por el sueño de la razón. Y, según los comentaristas del grabado, éste admitiría cuando menos tres posibles y diferentes *interpretaciones* que a continuación paso a exponer.

En una *primera* interpretación del mismo, que calificaríamos de “premoderna” o preilustrada y a la que cabría incluso calificar de contrailustrada –era la favorita, por ejemplo, del colegio de curas en que uno se educó–, los monstruos del grabado habrían

de ser atribuidos al delirio racional del hombre, es decir, a su olvido de las sanas doctrinas de la tradición en aras del empeño de “ponerse a pensar por cuenta propia”. En cambio, para una *segunda* interpretación que merecería ya el calificativo de plenamente “moderna” o ilustrada –y que sería, con toda probabilidad, la que el propio pintor habría hecho suya–, los monstruos en cuestión serían el producto no de la ensoñación o el sueño activo, sino del sueño por así decirlo pasivo de la razón humana, esto es, de la razón no cuando “sueña” sino cuando “se duerme” y cuyo perezoso dormitar dejaría abierta la espita de las tinieblas del oscurantismo. Pero hay todavía una *tercera* interpretación posible de nuestro grabado, a la que no sería del todo improcedente ver ahora calificada de “postmoderna” o de postilustrada, de acuerdo con la cual el sueño de una razón excesivamente ambiciosa –la arrogante Razón a la que algunos ilustrados deificaban, llegando incluso a veces a “escribirla con mayúscula”– podría haberse acabado volviendo, paradójicamente, contra los mismos postulados emancipatorios que en otros tiempos lo alentaron y que hubieron por el contrario de dar paso a nuevas e impensadas formas de esclavitud como las que jalonan esa crónica de horrores en que devino el siglo XX bajo la pesadilla, que no el sueño, representada por Auschwitz, el Gulag o Hiroshima, por no citar sino tres jalones significativos.

¿Por cuál de estas tres interpretaciones del “sueño de la razón” se habría inclinado Kant en caso de hallarse familiarizado con la obra de don Francisco de Goya?

En un cierto sentido, el ilustrado que fue Kant habría adherido sin reservas a la segunda de ellas, la interpretación moderna e “ilustrada”, y en ningún caso adheriría a la primera o “contrailustrada”, por no llamarla a secas reaccionaria, de los curas de mi colegio. Pero, y ésta sería una prueba de la indudable *actualidad de Kant* pese al par de siglos largos transcurridos desde su muerte, tampoco le habría estado vedado hacerse cargo de la tercera interpretación –la postmoderna o “postilustrada”– a diferencia en ello de esos impenitentes optimistas que fueron otros ilustrados como, pongamos por ejemplo, los enciclopedistas franceses, desde un Diderot a un Condorcet. Para esta última especie de ilustrados, la evidencia de un progresivo desarrollo de la racionalidad social no ofrecía resquicio alguno a la duda, lo que les inducía a mostrarse absolutamente seguros de que el Hombre –un hombre al que asimismo deificaban en ocasiones, escribiéndolo de nuevo con mayúscula– alcanzaría algún día en su plenitud los que llamara Kant *los fines esenciales de la razón humana*, a saber, el conocimiento exhaustivo del mundo natural y la perfecta ordenación de la praxis humana dentro de él. Es decir, los enciclopedistas se hallaban convencidos no sólo del progreso de la *razón teórica* –el progreso innegable de la ciencia y la técnica, por mencionar un par de instancias señaladas–, sino también de que un progreso de esa índole llevaría ineluctablemente aparejado un comparable progreso moral, es decir, un progreso en el orden de nuestra *razón práctica*. Y es precisamente la fe en semejante progreso parigual de ambas manifestaciones de la razón lo que se ha cuarteado con la postmodernidad o, si se prefiere decirlo así, llamamos justamente “postmodernidad”, esto es, postilustración, ni más ni menos que al cuarteamiento de dicha fe en la razón.

El postmoderno sería entonces aquel que en nuestros días postilustradamente desconfiaba de que el progreso, ya se dijo que innegable, de la ciencia y la técnica haya de comportar indefectiblemente un progreso moral. Y tras el siglo de Auschwitz, del Gulag o de Hiroshima sobran razones, desde luego, para una tal desconfianza. Con lo que la actitud del postmoderno se halla más que justificada y, en este sentido, todos somos de un modo u otro postmodernos a menos de ser ilusos o, lo que todavía sería peor que abandonarse a la ilusión alimentada por la ingenuidad, a menos de ser cínicos.

Por lo demás, la desconfianza característicamente postmoderna acerca de la imparable propagación de las “luces de la razón” está muy lejos de ser nueva. Había ya sido preludiada a partir del malfamado siglo XIX por aquellos maestros de la llamada “filosofía de la sospecha” que fueron Marx, Nietzsche o Freud, maestros a su vez de esos maestros de *la suspicacia postilustrada* que –como Habermas ha visto bien (y subrayado un tanto maliciosamente en sus habituales invectivas contra los postmodernos)– resultaron ser sus precursores en la Escuela de Francfort, es decir, los autores, Adorno y Horkheimer, de esa obra que lleva por título el de *Dialéctica de la Ilustración* y constituye un intento de mostrarnos las dos caras de la misma o más exactamente aún, y por decirlo con la lúcida exactitud que aquéllos adeudan a Max Weber, *su cara y su cruz*, a saber, lo que la Ilustración tuvo a un tiempo de capacidad de liberación pero asimismo de sojuzgamiento. Y, como ya he adelantado, el preludio de la postmodernidad así entendida se remonta todavía más atrás hasta llegar al propio siglo XVIII, esto es, a la propia Ilustración, esto es, al propio Kant, si es que no antes aún a su mentor Rousseau.

Kant figura, en efecto, a la cabeza de aquellos ilustrados avisados, si no incluso autocríticos, que se habían dado prisa en poner de manifiesto que las exigencias de la razón práctica no coinciden sin más con las de la razón teórica, que el avance de nuestros conocimientos no garantiza por sí solo que hayamos de comportarnos más decentemente o ser mejores, y que en el reino de la razón no sólo hay “luces” sino asimismo “sombras”, dependiendo en definitiva de nosotros que estas últimas no prevalezcan sobre aquéllas.

Pero –sin perjuicio de retornar en algún momento al siglo XVIII antes de dar por concluida nuestra conversación– considero oportuno preguntarnos qué hay de esa *herencia de la Ilustración* en nuestro propio siglo XXI, para lo que proseguiré con nuestra reflexión sobre el tema del progreso moral que nos ocupa tomando como punto de referencia ahora al pensador contemporáneo de estirpe kantiana Ernst Tugendhat, autor de un incisivo ensayo sobre “La moral en perspectiva evolucionista” del que, junto con otros textos con él conexos recogidos en sus *Aufsätze 1992-2000* (traducidos al español bajo el título de *Problemas* en 2003), pasamos a ocuparnos a continuación.

## II. ¿A qué llamamos “progreso moral”?

Tugendhat parte en todos esos textos de un célebre pasaje del comienzo de la *Política* de Aristóteles donde éste distingue entre la “voz” (la *phoné*) y el “lenguaje” (el *lógos*). El ser humano comparte con los animales la voz, esto es, la posibilidad de emitir sonidos (sonidos que les permiten por igual expresar sensaciones de placer o de dolor), pero en el pasaje aristotélico se nos dice también que el ser humano –a diferencia en esto del resto de los animales– es el único “animal que dispone de *lenguaje*” (el único *zoon lógon éjon*, expresión esta última que, en virtud de la conocida anfibología del vocablo griego *lógos* por la cual ese idioma se sirve de él para aludir tanto al “lenguaje” como a la “razón”, admitiría ser indistintamente traducida o bien por *homo loquens* o bien por *homo rationalis*, es decir, por “el hombre que habla” a la vez que por “el hombre que razona”). Y es ese *lógos* lo que permite al hombre distinguir no ya –como en el caso de los animales– entre el placer y el dolor, sino también entre lo conveniente y lo perjudicial y, en última instancia, entre “lo justo y lo injusto” (*tó díkaion kaí tó ádikon*).

El gran error de los llamados filósofos morales “emotivistas” (como Charles Stevenson a mediados del pasado siglo) consistió, según Tugendhat, en tomar la afirmación de que algo “es justo” o “es injusto” como equivalente a una interjección que simplemente expresara agrado o desagrado (así, *¡olé!* o *¡uf!* para indicar respectivamente que algo

nos gusta o nos disgusta), lo que en definitiva acabaría por reducir el comportamiento humano a conducta animal, privándole, pues, del *lógos* (esto es, de la expresión de “por qué” uno cree que algo es justo o es injusto) y otorgándole sólo la *phoné*.

Como Tugendhat lo interpreta, lo que el pasaje aristotélico daría entonces a entender es que el lenguaje humano es *lenguaje enunciativo* o “proposicional”, es decir, se halla dotado de una conformación que le permite expresar como *proposiciones* tanto *opiniones* cuanto *deseos* (por ejemplo, “Opino que tal y tal cosa es justa” o “Deseo que tal y tal cosa se realice, esto es, deseo que se haga justicia”). Y eso obliga a quien se sirve con tal propósito del lenguaje a *deliberar*, o sea a “dar razón” (*lógon didónai* que decían los griegos, como Sócrates y Platón aún antes que Aristóteles) de lo que opina o de lo que desea, ya sean razones *en pro* de tales opiniones o deseos, ya sean razones *en contra* de nuestro interlocutor si éste deniega a aquéllas, es decir, si no opina que esa cosa sea justa o no desea que se realice. Así entendido, añade Tugendhat, “el lenguaje representa una ventaja evolutiva” –le estoy citando– “y se puede interpretar como la base de una evolución propia que no sería ya genética”. En cuanto a lo primero (la evolución genética de nuestro lenguaje), la hipótesis más plausible acerca de la *filogénesis del lenguaje* apunta hoy a una maduración lenta y gradual de las capacidades cognitivas de nuestro *phylum* biológico acompañada de “un salto último” acontecido con nuestra especie, en la que el hecho de contar con un aparato fonador muy preciso permite a sus especímenes realizar enlaces fonético-semánticos de *doble articulación*, esto es, echando mano de una *primera* articulación que nos permite transformar “series de sonidos” (consonantes y vocales) en “palabras” y de una *segunda* articulación que –tras haber dotado a estas palabras de significado– nos permite transformar luego “series de palabras” en “frases”. Todo lo cual persigue, desde luego, “un propósito comunicativo”, pero donde la *comunicación* (o algún tipo de comunicación, al menos) se da también, naturalmente, en otros animales, y *lo verdaderamente específico* del lenguaje humano –es decir, de *todo* lenguaje humano, puesto que todas las lenguas responden a “una conformación básica” común de acuerdo con la lingüística chomskiana– sería, desde un punto de vista *sintáctico*, la posibilidad de generar una cantidad virtualmente infinita de mensajes a partir de elementos finitos (como nuestro vocabulario y una serie de reglas gramaticales), mientras que desde un punto de vista *semántico-pragmático* se añadiría a ello el hecho de posibilitar –a través de la introducción del pensamiento deliberativo– *un desarrollo de la racionalidad* que *no se halla ya genéticamente condicionado* y abre paso a “una evolución cultural” que no admite tampoco parangón con las llamadas “culturas animales”.

A la base de semejante racionalidad humana se encuentra el hecho de que, como le gusta recordárnoslo a Tugendhat, los seres humanos no somos “de alambre rígido” (no somos *hard-wired*) y, cuando abordamos racionalmente una opinión o un deseo (y, consecuentemente, una acción), nos encontramos siempre ante una diversidad de opciones (por lo pronto, la del *sí* y la del *no*), lo que nos lleva a “autoconcebirnos como libres”, siquiera en el sentido de que nuestra conducta no responde a ningún rígido determinismo causal, ni innato ni adquirido mediante aprendizaje.

Y ello, naturalmente, reviste una importancia crucial para la *moralidad*. Por interesante que sea el estudio de la “filogénesis de la moral humana” –que ha dado pie a algunos sociobiólogos a subrayar (y a exagerar o, más exactamente, extrapolar) la continuidad entre ciertos patrones de comportamiento animal y humano o, lo que es más, a correlacionar fenómenos como los llamados “egoísmo y altruismo evolutivos” o “genéticos” con lo que de ordinario solemos entender por egoísmo o altruismo *en sentido moral*–, lo cierto es que ni los genes son sujetos morales capaces de actuar egoísta o altruistamente en tal sentido

ni la moral humana, que en alguna medida admitiría efectivamente ser descrita como un resultado adaptativo de la selección natural según antes veíamos, podría ser exhaustivamente explicada, ni mucho menos justificada o fundamentada, en términos filogenéticos. Es decir, no cabe dar filogenéticamente cuenta de todos los aspectos, ni por lo pronto de los más importantes, de ese fenómeno complejo que es la moral humana, comenzando por un aspecto tan decisivo de la misma como el de la *normatividad*, de la que no parece haber siquiera el menor rastro en esos primos hermanos nuestros que son los grandes simios, como hoy lo reconocería el mismísimo Peter Singer cuando justicieramente abanderara la reclamación del reconocimiento legal de sus derechos sin pedir de su parte compromiso ninguno de obligarse en reciprocidad.

Desde el punto de vista de la vida emocional, quizás los chimpancés, los gorilas o los orangutanes no tengan mucho que envidiar a los seres humanos en punto a manifestaciones de la misma que discurren desde la compasión a la agresividad, pero de lo que desde luego no parecen capaces es de actuar por sentido del deber ni de experimentar remordimientos en caso de no hacerlo, lo que sin duda los convierte en inocentes en una medida en la que nosotros nunca alcanzaremos ya a serlo, sea para bien o para mal, al cabo de milenios de civilización.

En el pasaje de Aristóteles invocado por Tugendhat, el filósofo griego relaciona allí el *lógos* con esas *formas de comunidad* que son “la casa” (el *oikos*) y “la ciudad” (la *pólis*). Y, en esa misma vena, Tugendhat va a insistir también en la importancia de semejantes “formas de comunidad”, la familiar y la política, para la *génesis*—la *génesis social*, no ya la puramente natural—de la moral, pero dando ahora un paso más y buscando también en ellas su *justificación* filosófica, lo que a mi juicio le lleva a confundir uno con otro los que cabría llamar ahora el “contexto genético” y el “contexto de justificación” de la moralidad. La contraposición entre ambos tipos de contexto—el *contexto genético* (también llamado “contexto de descubrimiento”) y el *contexto de justificación*—fue propuesta hace aproximadamente medio siglo por Hans Reichenbach en el ámbito de la filosofía de la ciencia con el propósito de distinguir entre los “descubrimientos científicos” propiamente dichos (supongamos, el azaroso descubrimiento por Kekulé de la fórmula hexagonal de la estructura molecular del anillo del benceno imaginando la distribución de sus seis átomos de carbono como una serpiente que se mordía la cola temblorosa mientras él dormitaba amodorrado frente a la chimenea encendida de su estudio) y la “justificación” o prueba de dichos descubrimientos mediante el ulterior proceso de experimentación llamado a corroborarlos. Trasladando la distinción de Reichenbach al ámbito de la filosofía moral, se diría ahora que—por lo que se refiere al contexto genético o de descubrimiento—*sin comunidad humana no hay lugar a hablar de moralidad*: al Robinson de Defoe no se le suscitan problemas morales hasta la aparición de Viernes en la isla, pues no parece que la convivencia con una cabra plantee problemas de esa índole salvo al protagonista de la última obra de tal título (*She-goat*, “La cabra”) del dramaturgo Edward Albee. ¿Pero qué hay del contexto de justificación? Por lo que hace a este último, Tugendhat se inclinaba a atribuir el respeto a las normas—“lo normativo”, ya lo hemos dicho, constituye por todos los indicios un fenómeno exclusivamente humano—a sentimientos sociales de vergüenza y/o de culpabilidad que impedirían al individuo transgredir *el código moral de la comunidad*. ¿Pero qué pasa cuando esos sentimientos no se dan? En trabajos anteriores al que estamos ahora comentando, Tugendhat ha llegado a hablar de lo que llama un *lack of moral sense*, esto es, una “falta de sentido moral” que descalificaría al individuo como sujeto moral. Pero la expresión *moral sense*, de la que Darwin se sirvió en su libro sobre *El origen del hombre* (*The Descent of Man*), no puede aquí tener un sentido puramente

biológico, en cuyo caso carecería de relevancia moral. Y si se trata con ella de aludir a un *resultado de la presión social* (la presión de la moral comunitaria, que es lo que Tugendhat parece tener *in mente*), no hay que pasar por alto el hecho de que en no pocas ocasiones parece revestir mayor valor moral el desafío a la presión social por parte del individuo que su sometimiento a los dictados de la misma. Que es la lección que la historia de la literatura nos invita a extraer desde la *Antígona* de Sófocles a *El enemigo del pueblo* de Ibsen, por citar sólo un par de casos ejemplares de rebeldes morales conocidos.

Cuando se habla de justificación o fundamentación de la moral, por consiguiente, no suele quedar claro –y tampoco lo está, a mi parecer, en el caso de Tugendhat– si con el término “moral” nos referimos o bien, en primer lugar, a una pauta de comportamiento de la especie humana; o bien, en segundo lugar, al código de conducta vigente en una determinada comunidad socio-históricamente dada; o bien, en tercer lugar, a los imperativos de la conciencia moral que han de regir las acciones individuales de cada quien. Pero el caso es que esas tres diferentes acepciones de la moral se hallan bien claramente distinguidas en un clásico de la filosofía moral en nuestra lengua como José Luis Aranguren (véanse sus obras *Ética*, 1958; *Ética y política*, 1963; *Propuestas morales*, 1983) por medio de su triple categorización de aquélla en tanto que *moral como estructura*, *moral como contenido* y *moral como actitud* respectivamente. Y en lo que resta de este segundo apartado de nuestra conversación, voy a tratar muy sumariamente de pasar revista a esas tres dimensiones de la moralidad en orden a preguntarnos cuál resulta ser la medida en la que quepa que hablemos en ellas de “progreso”. La noción de “moral como estructura” será, para empezar, la que mejor recoja lo que cabría llamar tal vez en términos de Tugendhat la *hard-wiredness* o ausencia de la condición de “alambre rígido” que caracteriza a nuestra especie desde un punto de vista moral. Para expresarlo a nuestra vez de acuerdo con Aranguren, diríamos que el esquema estímulo-respuesta no basta con su rigidez o su automatismo para dar cuenta del comportamiento humano por más que se empeñen en ello los conductistas radicales, puesto que los seres humanos no se hallan meramente gobernados por estímulos biológicos o *ferencias*, sino que les es dado “ordenar” a estos últimos jerarquizándolos o convirtiéndolos en *pre-ferencias*. Y hoy en rigor sabemos, gracias a Harry Frankfurt, que hasta podemos “preferir nuestras preferencias” recurriendo para ello a preferencias de diverso orden. Por ejemplo, yo puedo preferir fumar a no fumar en lo que atañe a mis apetencias (preferencia de primer orden), pero pensándolo mejor –y por razones de salud– tal vez preferiría, no obstante, la abstinencia al tabaquismo (preferencia de segundo orden) si es que prefiero (preferencia esta última de tercer orden) demorar por un tiempo, en lugar de precipitarla, mi despedida de este perro mundo. Y el hecho de que tengamos preferencias, lo que presupone la libertad de preferir esto o lo otro, determina que el ser humano sea estructural o constitutivamente *moral* y que –salvo en casos patológicos, como un rapto de locura que anule su capacidad de decidir por cuenta propia– no pueda dejar de serlo, esto es, *no* pueda ser *a-moral* a la manera en que los animales son, como ya sabemos, amorales. Para decirlo en términos más clásicos, eso es lo que los escolásticos llamaban la *moralitas in genere* o el *genus moris*, es decir, la moralidad que genéricamente se contrapone a la amoralidad, contraposición ésta previa a la ulterior contraposición, más específica, entre moralidad e inmoralidad.

Pero con esto ya pasamos a la “moral como contenido”. Como acaba de decirse, por el hecho de preferir en virtud nuestra estructuración o constitución moral los seres humanos nos tenemos por libres y, de este modo, nos convertimos en sujetos morales. A partir de ahí, sin embargo, nuestras preferencias podrían recaer tanto sobre “contenidos morales” como sobre “contenidos inmorales”, pues en eso, si en algo, consiste nuestra libertad. Y



mientras que nuestra estructuración o constitución moral permanece en sus grandes rasgos invariable tras haber sido conquistada al cabo de largos siglos de evolución natural, los contenidos morales o inmorales de que ahora hablamos han solidado y suelen variar de unas épocas a otras, así como de unos lugares a otros, toda vez que –en tanto que usos y costumbres morales, o códigos morales, o formas morales de vida, etcétera– dichos contenidos se hallan, como adelantábamos, *sociohistóricamente condicionados*. Cuando Tugendhat aseguraba que nuestras normas morales nos vienen dadas “a través de la comunidad” de la que formamos parte, Tugendhat estaba hablando, según dije que pienso, de esta moral como contenido en cuanto un paso más allá de la moral como estructura, esto es, estaba hablando de los contenidos (morales o inmorales) que aprendemos por el hecho de vivir en esa comunidad: según es bien conocido, lo que para los conquistadores peninsulares de América era inmoral, como la práctica de la antropofagia por ciertas tribus indígenas, era moral para los miembros de estas últimas que saciaban así su hambre, mientras que para ellos era probablemente inmoral el desperdicio de alimentos resultante de la quema de herejes por la Inquisición sin que sus verdugos se los comieran a continuación. Pero lo que sucede es que nosotros, que no somos de “alambre rígido” *por naturaleza*, tampoco lo somos –salvo que pertenezcamos a la subespecie de los fanáticos, desgraciadamente más revigorizada que extinta en nuestros días– *por la presión social*. Y podemos, por tanto, rechazar esos contenidos si queremos y “desobedecer las normas” que nos imponen su observancia hasta lograr su abolición, como de hecho se acabó haciendo en el pasado con las prácticas de la antropofagia y del castigo en la hoguera de las herejías. Y con ello, tras haber pasado por el nivel de la especie humana (moral como estructura) y el de la comunidad socio-histórica (moral como contenido) llegaríamos al nivel irreductiblemente individual que se halla a la base de toda moralidad. Es decir, al nivel de la moral como actitud en que todo el protagonismo de la vida moral pasa a corresponder a los “individuos”, puesto que ellos encarnan, y sólo ellos podrían hacerlo, la condición que antes se mencionaba de “sujetos morales”.

¿Y qué es, pues, la “moral como actitud”? La libertad de la que hablamos nos daba, como hemos visto, la oportunidad de preferir, esto es, de elegir entre contenidos morales o inmorales, pero también la de *equivocarnos moralmente* en esa nuestra elección. Y sin por ello exonerarnos de responsabilidad por nuestros errores morales, como individuos tenemos también derecho a ser juzgados –y hasta a juzgarnos a nosotros mismos (lo que naturalmente implica con gran frecuencia el riesgo del autoengaño o, cuando menos, el de la autoindulgencia)– por la honesta *intención* con que tratamos de aproximar nuestra voluntad a lo que creemos que es la ley moral. La moral como actitud sería, pues, otro nombre de lo que Kant acostumbraba a llamar *la buena voluntad*. Una voluntad que, más acorde con lo que se suele entender como voluntad de potencia que con la nietzscheana voluntad de poder, cabría tal vez llamar ahora “voluntad de moralidad”.

La pregunta que se impone a continuación es la de cómo habrían de articularse entre sí los tres niveles morales que se acaban de reseñar, esto es, la moral como estructura, como contenido y como actitud. Y, en relación con ella, trataría de encontrar un buen ejemplo que nos permita aventurar una respuesta. Ejemplo que no va a ser otro, como veremos a continuación, que la cuestión que nos viene ocupando relativa a la posibilidad o la imposibilidad de un progreso moral.

Alguna vez se ha dicho, a propósito de este último, que *la cota más baja* en tal progreso se alcanzó cuando un hombre mató a otro, mientras que *la cota más alta* se alcanzó cuando un hombre dio su vida por otro. Y que los dos acontecimientos tuvieron lugar *simultáneamente*, a saber, en el Paleolítico. Dicho de otra manera, una vez alcanzado el

plano evolutivo de la moral como estructura, no parece que puedan registrarse ya grandes cambios en la constitución moral de los seres humanos, que es lo que, a fin de cuentas, nos permite que sigamos hoy entendiendo no sólo el Paleolítico, sino también, pongamos por caso, la tragedia griega, y hacerlo incluso sin necesidad de incurrir en *anacronismos*.

La alusión a los anacronismos viene a cuento porque tampoco es cosa de que nos suceda lo que relata en una anécdota el escritor español José María Pemán. Pemán, intelectual más bien mediocre y poco agraciado, aunque gracioso a ratos, perpetró un día –por expresarlo piadosamente– una versión del *Edipo Rey* de Sófocles que se estrenó en Madrid hacia mediados de siglo, en plena dictadura del general Franco. Y con motivo de dicho estreno no se le ocurrió cosa mejor que invitar a su palco a otro general, asimismo bien conocido por su brutalidad y escasas luces, que regentaba a la sazón el Ministerio de Gobernación u Orden Público. Según cuenta Pemán en un libro de memorias titulado *Mis almuerzos con gente importante*, el invitado iba poniéndose cada vez más nervioso y más inquieto conforme avanzaba la representación, restregándose las manos y revolviéndose en su asiento, hasta que en un momento dado no pudo aguantar más y, asiendo por un brazo a su anfitrión, exclamó con los ojos fuera de las órbitas: “¡Pero Pemán, este hombre, Edipo, resulta que está casado con su madre!”. A lo que el bueno de Pemán, no sabiendo muy bien cómo salir del trance, respondió cachazudamente: “Tranquilícese usted, mi General, que lleva así unos cuantos siglos ya”.

Pero por muchos siglos que hayan transcurrido desde los *Edipos* de Sófocles, y no digamos desde el Paleolítico, de ahí no se sigue que nada haya cambiado a partir de entonces hasta llegar a nuestros días. Dejando a un lado a Edipo y a Yocasta, así como a nuestras respectivas evaluaciones del incesto, algo ha cambiado ciertamente desde nuestros congéneres del Paleolítico a nosotros que somos hoy sus herederos. Como ya sabemos, la *moral como estructura* entrañaba la presunción de la libertad humana. Y el primitivo ahormado por su horda era sin duda menos libre que nosotros tanto cuando se ejercitaba en la ayuda mutua como cuando lo hacía en la mutua destrucción, por no añadir que asimismo han evolucionado en el transcurso de los siglos los medios con que contamos para llevar a cabo una cosa u otra. De la misma manera, pues, que ha habido un indudable progreso científico-técnico que hoy nos permite tanto salvar como destruir millones de vidas de nuestros semejantes, también parece haber habido un “progreso de la libertad” a la hora de decidimos a elegir o preferir entre ambos cursos de acción, el cooperativo o el destructivo; y ése acaso sea el progreso que quepa registrar en el plano de la *moral como contenido*, es decir, el progreso de los contenidos de la moral que por ejemplo se registra a través de la progresiva implantación –desde la Ilustración en adelante– de las diversas generaciones de *derechos humanos* que se han venido sucediendo, como los derechos civiles y políticos, los económico-sociales, los culturales o los medioambientales, etc. (esto es, derechos tales como los derechos de libertad de expresión, asociación y participación; o los derechos a la salud, el trabajo y la educación; o los derechos a la lengua y a la cultura propias; o los derechos a un agua y un aire no contaminados; y así sucesivamente). Pero, si ha habido un tal progreso, de lo que no se trata, por supuesto, es de un progreso irreversible, pues no se halla excluida la posibilidad de retrocesos, de los que hemos tenido muestras abundantísimas en un siglo como el pasado, plagado –como llevamos dicho hasta la saciedad– de catástrofes o, mejor dicho, de calamidades, si se acepta la muy oportuna distinción entre “catástrofes (naturales)”, por un lado, y “calamidades (sociales)” por el otro, calamidades éstas cuya responsabilidad nos incumbirá siempre moralmente, sea por acción o por omisión, a los seres humanos. Y, como ya antes se apuntó, nuestro progreso o nuestro retroceso dependerá de nuestra voluntad de moralidad y, por lo tanto, de la

individuación de esa moralidad, es decir, de los individuos que son los habitantes de este tercer nivel o plano que es la *moral como actitud* y que, por habitarlo, sabemos ya que son en tanto que individuos los únicos que merecen la condición de sujetos morales, esto es, la condición de auténticos e insustituibles protagonistas de la vida moral.

Como corresponde a un progreso de la libertad, los individuos o sujetos morales somos más libres hoy, en efecto, pero tanto para obrar el bien cuanto para obrar el mal, con lo que tal progreso –al igual que *el progreso moral mismo* que se apoya y descansa en él– tendrá un futuro incierto y no hay que hacerse ilusiones, como muy bien lo sabía el Kant por el que comenzaba yo esta exposición, sobre *un progreso indefinido hacia lo mejor*.

Y de ahí que en un texto que lleva por título nada menos que el de “Replanteamiento de la pregunta acerca de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” –incluido en su libro *Der Streit der Fakultäten (El conflicto de las Facultades)* de 1798– el propio Kant concluya ironizando sobre la mejoría envuelta en el supuesto progreso de la humanidad: “Erase una vez un médico” –escribe– “que consolaba día tras día a sus pacientes con la promesa de una inminente curación, diciéndole al uno que el pulso le latía mejor, al otro que la expectoración indicaba una mejoría, a un tercero que el sudor prometía junto con la mejora una pronta recuperación, etc. De modo que, así las cosas, al visitar a uno de sus amigos y preguntarle que cómo le iba con su enfermedad, éste le respondió: ¿Y cómo quieres que me vaya? ¡Me estoy muriendo de tanto mejorar!”

Comoquiera que sea, y Kant sería el primero en reconocerlo así, *la pregunta por un mundo mejor* resulta irrenunciable para la ética, que coincide en ello con el llamado “pensamiento utópico” del que asimismo hablábamos al comienzo y sobre el que, por tanto, habremos de decir algo antes de dar por concluida esta sesión.

### III. Derechos humanos y pensamiento utópico

Por lo que a la ética se refiere, la distinción entre “el estado *actual* del mundo” y “un *posible* mundo mejor que el actual” acostumbra a hacerse coincidir con la distinción entre el “mundo del *ser*” y el “mundo del *deber ser*”. Pero no hay que pensar en modo alguno que este segundo mundo constituya *un mundo allende el mundo real*. Los llamados “movimientos altermundistas”, por ejemplo, no descartan la posibilidad de “un mundo otro” o “un otro mundo”... pero siempre que dichos mundos “estén en éste”, como tendría que estarlo el supuesto “mundo del deber ser” que –según gustaba de decir Antonio Machado por boca de su heterónimo Juan de Mairena– no es ningún *ultramundo*, sino sencillamente la expresión de “nuestro descontento con lo que el mundo *es* o *hay* en el mundo”, así como su contraste con lo que pensamos (o deseamos, o soñamos, etcétera) que el mundo *debiera ser* o *debiera haber* en el mundo.

Y en ese capítulo de la ética o la filosofía moral es en lo que consiste el llamado *pensamiento utópico*, cuyo máximo representante en el siglo XX –a saber, el pensador marxista Ernst Bloch– se empeñó, sin embargo, en concebirlo a la vez como un capítulo de una filosofía escatológica de la historia dominada por la idea hegeliana del “final de la historia” misma. En efecto, Bloch hacía culminar marxistamente a dicha historia con un “punto final” o un *éschaton* (de donde procede el término “escatología”), el cual sería además un *happy end* o “final feliz” coincidente con la consumación de la Revolución Social en el mundo (lo que llamaría Bloch el *utopissimum*), con cuyo logro la historia podría considerar al fin conclusa su ardua travesía tras haber coronado para siempre la lucha de la humanidad por conquistar la plenitud en el desarrollo de sus potencialidades, realizando así lo que Bloch entendía por utopía. A decir verdad, Bloch fue lo

suficientemente clarividente como para reconocer –bastantes años antes de la caída del Muro de Berlín y el subsiguiente colapso de la Unión Soviética– que el llamado “socialismo real” (que siempre tuvo bastante más de “real” que de “socialista”) se hallaba lejos de constituir el mejor escenario sobre el que proceder a representar la materialización de ninguna utopía, y de ahí su negativa a digerir “utopemas” del calibre del Gulag u otros productos semejantes de los años de plomo del estalinismo, así como su ruptura con el régimen de la Alemania del Este y su refugio en la del Oeste.

(De los tres malos sueños o *pesadillas de la razón* en el siglo XX de que hablamos en nuestro primer apartado, el Gulag fue en definitiva la más deplorable en tanto que supuso una malversación de “la herencia de la Ilustración”, confirmándose de este modo el dicho de que *corruptio optimi pessima*, esto es, de que “la corrupción de lo mejor equivale a la peor de las corrupciones”: Auschwitz fue el fruto de una ideología demoníaca que sencillamente identificamos con “el mal”; y Hiroshima un resultado de la aplicación de esa “lógica del mal menor” que también nos repugna moralmente por su utilitarismo; pero el Gulag fue aún peor por cuanto entraña la absoluta traición de ideales que pasaron un día por nobles y avivaron lo mejor de las esperanzas de sus partidarios, que luego habrían de verse defraudados hasta la desesperación).

Y en cuanto al pensamiento utópico, ¿qué habremos de entender por “utopía”, entendiéndose lo que entendiéndose Bloch por ella?

Como todo el mundo sabe, Thomas More (Tomás Moro) compuso irónicamente el título de su obra así llamada *Utopía* a base de los vocablos griegos *ou* y *tópos*, a traducir por “en ningún sitio”, *Nowhere* en la traducción inglesa del texto latino del propio siglo XVI o “no hay tal lugar”, como, en el XVII, traduciría Quevedo entre nosotros. Alguna vez se ha dicho, afirmación sin duda discutible, que si el único sentido del término “utopía” fuese su sentido literal, la *utopía* sería indiscernible de la *ucronía*, pues decir de algo que no ha tenido, tiene ni tendrá jamás lugar vendría a ser lo mismo que decir que está fuera del tiempo. Y ello explica la tendencia, cuando no a confundirlas, al menos a asociar “utopía” y “ucronía” como igualmente ajenas y hasta *contrarias a los hechos*, que se suponen todos temporales.

El término “ucronía” fue en efecto utilizado por algún filósofo del siglo XIX como Charles Renouvier para referirse a la posible –o, mejor dicho, imposible– desviación del curso de la historia por obra de acontecimientos que no han llegado de hecho a producirse, como cuando se habla de “lo que hubiera pasado si...” –por ejemplo, “lo que hubiera pasado si Stalin no llega a hacerse con el poder en la Unión Soviética”– dando pie, de esta suerte, a la construcción de los llamados *condicionales contrafácticos* (literalmente, “contrarios a los hechos”) del tipo de “Si Stalin no llega a hacerse con el poder, entonces...”.

Excepción hecha acaso de los cultivadores de la llamada “historia virtual” actualmente tan en boga a título de divertimento, los historiadores han solido desconfiar de semejante *contrafacticidad ucrónica*, considerándola una fuente de especulaciones ociosas sobre un pasado irreversible. Y ello constituiría ya una razón de cierto peso para procurar distinguirla de la *contrafacticidad utópica*, en la cual el acento se desplaza del pasado al futuro, es decir, de la reflexión sobre “lo que hubiera pasado si...” a la reflexión sobre “lo que pasaría si...”. Pero si, dando ahora un paso más, atenderíamos a lo que se ha dado en llamar “el concepto intencional de utopía”, esto es, a la *intención utópica* que anima cualquier proyecto de transformar el mundo, habría que conceder que la reflexión sobre “lo que pasaría si...” pudiera estar guiada –como lo ha señalado, entre otros, Arhelm Neussüs– por consideraciones relativas a “la realización de determinados ideales sociales” que, además

de implicar inexcusablemente a la *ética*, inducen a pensar que, tanto o más que por su “contrafacticidad”, la utopía vendría a dejarse caracterizar por su *sed de facticidad* y apunta de este modo a nuevos *tópoi* (esto es, a “nuevos lugares”) que, además de deseables, se presumen asequibles o cuando menos se está lejos de considerar por principio inasequibles, por más larga y dificultosa que haya de ser la ruta que nos conduzca hasta ellos.

Todo cuanto acabamos de decir es muy cierto y campea a lo largo de la obra de Bloch – desde su primer libro *Geist de Utopie (El espíritu de la utopía)* de 1918 a su obra capital *Das Prinzip Hoffnung (El principio (de la) esperanza o La esperanza como principio)* de 1954 –, pero insisto por mi parte en advertir contra el peligro de que la utopía blochiana degeneren en *utopía escatológica*.

Etimológicamente hablando, la *utopía* o lo “u-tópico” se opone a la *topía* o a lo “tópico”, esto es, a lo consabido o lo consolidado, a lo incuestionablemente dado, a lo tenido por inamovible, frente a todo lo cual la utopía abriría la historia a la irrupción en ella de la novedad. Pero Bloch, a quien nadie se atrevería a negar su sensibilidad para lo *novum*, acabará por identificarlo con un *ultimum* (que es lo que en latín significa el vocablo griego *éschaton*). Con lo que la utopía así entendida –esto es, entendida como “utopía escatológica”– vendría a resultar infiel a su mismísima etimología y supondría ni más ni menos que el cierre de la historia, tanto si el *tópos* que constituye su final resulta ser un final feliz (una *eu-topía*) como si resulta ser un final aciago (una *dys-topía* o “disutopía”).

Frente a semejante degeneración de la utopía, la *ética* tendría que proponer la insistencia en concebir a la historia como un proceso no sólo *inconcluso*, sino muy presumiblemente *inconcluíble*, de acuerdo en ello con la popular metáfora del “horizonte utópico” que –como todo otro horizonte– se aleja de nosotros en la medida en que nosotros nos esforzamos por llegar hasta él pero sin acabar no obstante nunca de alcanzarlo... que viene a ser sin más lo que sucede con los que cabría llamar ahora *ideales utópicos no-escatológicos*, es decir, aquellos ideales que perseguimos a lo largo de la historia entendida como un proceso que no podemos aspirar a “controlarlo en su totalidad”, salvo que nos arriesguemos (como más de una vez le ha sido reprochado al marxismo o, por lo menos, a un cierto marxismo) a confundir *predicciones con profecías*, por un lado, y *planificaciones racionales* de la acción con *taumaturgias* por el otro: a diferencia de las “profecías”, las predicciones o “pronósticos” formulan conjeturas empíricamente controlables acerca de la evolución de determinadas tendencias sociales observadas, pero siempre a lo largo de un período de tiempo *limitado*; y a diferencia de las “taumaturgias” que prodigiosa o milagrosamente remiten a la consumación de los tiempos, las planificaciones o “programaciones” racionales de la acción confeccionan a su vez propuestas a seguir con la finalidad de proveer los medios más adecuados para el logro futuro –sea a corto, medio o largo plazo, pero un plazo de nuevo temporalmente *limitado*– de una serie de objetivos políticos.

Ahora bien, tanto la predicción o la *prognosis* como la planificación o la *programación* son tareas que forman parte de esa actividad conocida como “ingeniería sociopolítica” (*social and political engineering*) y que –por muy respetables que sean, como no hay duda que lo son– no bastan sin embargo, sostengan lo que sostengan Karl Popper y sus discípulos, para reemplazar o hacerse siquiera cargo de las funciones a desempeñar por aquellos “ideales utópicos no-escatológicos” anteriormente mencionados, los cuales no necesitan remitir al fin de los tiempos para gozar de una implantación temporal más distendida, más dilatada y más duradera que la de esas otras expectativas y metas, tácticas o estratégicas, de carácter un tanto más puntual o ingenieril. Y de ahí, en mi opinión, la no demasiado apropiada titulación de un libro inteligente de un autor asimismo inteligente como mi colega –y, a pesar de ello, buen amigo– Juan Antonio Rivera, titulación que

reza *Menos utopía y más libertad*... sin reparar en que la libertad social y política no deja a su vez de ser un ideal utópico inexhaustible en tanto que no-escatológico, pero asimismo irreductible a un objetivo puro y simple de la ingeniería sociopolítica, como vendría a ser la reducción de impuestos o la subida de la tasa de interés (y lo que acaba de decirse del ideal de la libertad cabría también decirlo del ideal de la igualdad).

Pero, por si la diferencia entre una cosa y otra no quedase del todo clara, vayan aquí tres ejemplos más de tales ideales utópicos no-escatológicos.

El primero de ellos sería el de la *paz*, que constituye en efecto una utopía y no es nada seguro que algún día podamos disfrutarla en plenitud ni mucho menos a perpetuidad. Como es bien sabido, la única paz verdaderamente perpetua sería la de los cementerios y no es casual que la inspiración del título de la célebre obra de Kant se debiese al grabado de un camposanto que acompañaba al rótulo de “La paz perpetua” en la fachada de una posada holandesa. En cuanto al texto de Kant, su título exacto no era ése sino “Hacia la paz perpetua” (*Zum ewigen Frieden*), como dando a entender que la paz perpetua es algo por conquistar más bien que una conquista consumada. Y de ahí que la traducción más adecuada del título de Kant sea la de mi colega latinoamericano Carlos Pereda cuando le hace decir “Hacia la paz, perpetuamente”. La paz, en resumidas cuentas, no es un *factum*, sino un proceso *in fieri*.

Nuestro segundo ejemplo sería el de la *justicia*. O, si lo preferimos, el de la justicia en cuanto diferente del Derecho. A diferencia del Derecho, que es un hecho institucional –el “hecho del Derecho” de que hablan libros como *Law as Fact* de Olivecrona (o, a su modo, *Faktizität und Geltung*, esto es, “Facticidad y validez jurídica” de Habermas)–, la naturaleza de la justicia tampoco es *fáctica* sino *utópica*. Cuando le preguntaron a un poeta –habida cuenta de que según antes veíamos las utopías, como la línea del horizonte cuando andamos, mantienen imperturbable su distancia ante nuestros intentos de aproximación– que para qué servían entonces las utopías, nuestro poeta respondió, tan acertada como bellamente, que sirven “para hacernos caminar hacia delante”. Y, de análoga manera, a la pregunta de que *para qué sirve la justicia* habría que responder que sirve “para hacer avanzar al Derecho”, es decir, para hacerlo *más justo* cada día. Un proceso cuya mejor ejemplificación la tendríamos, de unos siglos a esta parte, en la perseverancia de la lucha también antes mentada en pro de los derechos humanos, que antes de conquistados sólo eran “exigencias morales” acompañadas de la justa demanda de un “reconocimiento legal” que hasta entonces les había venido siendo negado por los tribunales. De donde la improcedencia de afirmar que “los jueces se encargan de *impartir justicia*” cuando lo que habría que decir en su lugar es que “se encargan de aplicar el Derecho vigente”, como también resulta improcedente hablar de *Ministerios de Justicia* cuando lo más correcto sería hacerlo de “Ministerios de Asuntos Jurídicos” u otra denominación más modesta por el estilo de ella.

Y tampoco la *democracia*, nuestro tercer y último ejemplo, sería un hecho sino que habría más bien que ver en la democracia otra utopía. O, por lo menos, eso es lo que sucede con lo que Aranguren gustaba de llamar “la democracia como moral”. Como acostumbraba a sostener, la *democracia como moral* no es “democracia establecida”, porque lo establecido es “lo hecho ya” a diferencia de “lo propiamente moral”. A diferencia, esto es, de “lo que está aún por hacer” y constituye todavía “una exigencia incumplida”. La democracia como moral, por consiguiente, no será nunca *érgon*, un producto acabado, sino constitutivamente *enérgia*. Y por eso Aranguren añadía que es más una “aspiración” que una “posesión” y hay que entenderla como “una conquista ético-política de cada día”, que sólo a través de una “autocrítica” permanente podría ser mantenida. Para

dejarle a él mismo la palabra, “la democracia es –como afirmaba Kant de la moral en general– *una tarea infinita* en la que, si no se avanza, se retrocede, pues incluso lo ya ganado ha de volverse a reconquistar otra vez de nuevo cada día”.

Y mientras quede todo eso por hacer con ideales como la paz, la justicia o la democracia, así como con tantos otros *ideales de la humanidad* a los que no nos es dado ahora atender, no creo que nos hallemos en situación de jubilar al pensamiento utópico. Aunque, naturalmente, ello nos obliga a no confundir –como advierte Thomas MacCarthy invocando las kantianas Ideas de la Razón– los “ideales” con las “ilusiones”, ni mucho menos con los proyectos disparatados y estafalarios como el de aquel utopista decimonónico que pretendía transformar el agua de los océanos en limonada. Y, sobre todo, habría que saber combinar dosificadamente la perspectiva de la idealidad utópica con el aquí y ahora de la realidad –*the view from nowhere* con *the view from somewhere*, por así decirlo– si se quiere dotar a nuestra lucha por los ideales de una mínima eficacia.

Por lo que a mí concierne, declararí mi preferencia en este punto por la “vía negativa” –propuesta, conjunta pero independientemente, por esos dos grandes maestros del pensamiento filosófico hispánico que son el mexicano Luis Villoro y el argentino 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; y si por ventura se instaurasen algún día en nuestro mundo una paz, una justicia y una democracia ampliamente extendidas y razonablemente estables, tendríamos además que ser conscientes de que nada ni nadie habría a pesar de ello capaz de conjurar los retrocesos, el retorno de la humanidad a la prehistoria o su despeño en la disutopía. Es decir, nada ni nadie habría capaz de conjurar la conversión de los sueños de la razón en pesadillas... a no ser el consejo –con el que desearía cerrar nuestra conversación– que da título al último libro del poeta Mark Strand y recomienda *Sleeping with one eye open* (“Dormir con un ojo abierto”). Esto es, “dormir (y hasta soñar) cuanto queramos, pero siempre que lo hagamos con un ojo abierto”. Con un ojo abierto *por lo menos*... Y por mi parte muchas gracias a cuantos, a lo largo de esta conversación, no cerraron ni por un rato los dos a un mismo tiempo.

## Bibliografía

- Aramayo, R. R., *Crítica de la razón ucrónica*, Prólogo de J. Muguerza, Madrid, 1992.
- Aramayo, R. R. - Muguerza, J. - Roldán, C. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración (A propósito del bicentenario de “Hacia la paz perpetua”)*, Madrid, 1996.
- Aramayo, R. R. - Ausín, T. (eds.), *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*, Madrid-México, 2006.
- Aranguren, J. L. L., *Ética*, Madrid, 1958 (recogida en *Obras completas*, ed. de F. Blázquez, Madrid, 1995, vol. II).
- *Ética y política*, Madrid, 1963 (recogida en *Obras completas*, cit., Madrid, 1995, vol. III).
- *Propuestas morales*, Madrid, 1983 (recogida en *Obras completas*, cit., vol. II).
- Brenner, P. J. (ed.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3 vols. Stuttgart-Tubinga, 1992.
- Bloch, E., *Geist der Utopie*. Gesamtausgabe, 16 vols. Francfort del Main, 1959, vol. I.
- *Das Prinzip Hoffnung*. Gesamtausgabe, V/1 y V/2 (trad. esp. de F. González Vicén, 3 vols., Madrid, 1977; reedición de F. Serra, Madrid, 2004).

- Garzón Valdés, E., *Derecho, ética y política*, Madrid, 1993.
- *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*, México, 2000.
- *Calamidades*, Barcelona, 2004.
- Gomá, J., “¿Existe el progreso moral?”, *Revista de Libros*, 139-140, 2008, pp. 33-5.
- Gómez Caffarena, J. (ed.), *A favor de Bloch*, Madrid, 1979.
- Gómez Sánchez, C., *Freud, crítico de la Ilustración*, Barcelona, 1998.
- Imaz, E., *Topía y Utopía*, México, 1946 (reedición de J. A. Ascunce, San Sebastián, 1989).
- Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Werke, Akademie Ausgabe, AK VIII, pp. 33-42 (trad. esp. en R. R. Aramayo, ed., *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, 2004).
- *Der Streit der Fakultäten*, AK VII, pp. 1-116 (hay trad. esp., entre otras, de R. R. Aramayo con Introducción del mismo, Madrid, 1999).
- *Zum ewigen Frieden*, AK VIII, pp. 341-86 (trad. esp., entre otras, de J. Muñoz con Introducción del mismo, Madrid, 1999).
- McCarthy, T., *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, Mass., 1991 (trad. esp. de A. Rivero, Madrid, 1992).
- Mannheim, K., *Ideology and Utopia. Introduction to the Sociology of Knowledge*, 2ª ed., Londres, 1963 (trad. esp. de E. Terrón, Madrid, 1968).
- Moro, T., *Utopía*, trad. esp. e Introducción de R. Rodríguez Santidrián, Madrid, 1993.
- Muguerza, J., “Kant y el sueño de la razón”, en C. Thiebaut (ed.), cit., pp. 9-38.
- “Razón, utopía y disutopía”, en *Desde la perplejidad*, Madrid-México-Buenos Aires, 4ª ed., 2006, cap. VIII, pp. 377-441.
- *Ética, disenso y derechos humanos* (En conversación con Ernesto Garzón Valdés), Madrid, 2000 (2ª ed. en prensa).
- “En torno a la vigencia del pensamiento utópico”, en Aramayo, R. R. y Ausín, T. (eds.), 2006, cit., pp. 337-53.
- “Adolfo Sánchez Vázquez y el pensamiento utópico”, en *Homenaje al Prof. Adolfo Sánchez Vázquez en su nonagésimo cumpleaños*, U.N.A.M., México, 2009, Ed. Ambrosio Velasco, Epílogo, pp. 287-320.
- Neussüs, A., *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied, 1978 (trad. esp. de M. Nolla, Barcelona, 1981).
- Orsi, R., *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid-México, 2007.
- Pereda, C., “Sobre la consigna: Hacia la paz, perpetuamente”, en Aramayo, R. R., Muguerza, J. y Roldán, C. (eds.), 1996, *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, cit., pp. 77-100.
- Roldán, C., *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Prólogo de J. Muguerza, Madrid, 1997.
- Sánchez Vázquez, A., *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, 1975.
- *Entre la realidad y la utopía (Ensayos sobre Política, Moral y Socialismo)*, México, 1999.
- Thiebaut, C. (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, 1991.
- Tugendhat, E., “Moral in evolutionstheoretischer Sicht”, en *Aufsätze 1992-2000*, Francfort del Main, 2001, pp. 199-224 (trad. esp. de R. Cuartango y otros, Barcelona, 2001).
- *Anthropologie statt Metaphysik*, Munich, 2007 (hay trad. esp. de D. Gamper y otros, Barcelona, 2008).
- Serrano, P., *Vasco de Quiroga. Utopía y Derecho en la Conquista de América*, Madrid-México, 2001.
- Villoro, L., *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, 1997.
- “Sobre el principio de la injusticia: La exclusión”, VIII Conferencias Aranguren, *Isegoría*, 22, 2000, pp. 103-42.
- *Los retos de la sociedad por venir*, México, 2007.