

EL DEBATE DE JAVIER MUGUERZA CON JÜRGEN HABERMAS

(A PROPÓSITO DE LA RELACIÓN IUSPOLI(É)TICA
ENTRE INDIVIDUO Y SOCIEDAD)

Pablo Ródenas Utray

Universidad de La Laguna

prodenas@ull.edu.es

RESUMEN

Se explora en este trabajo el debate filosófico entre Muguerza y Habermas, a partir del encuentro de ambos en el verano de 1994 en Madrid. Para ello se interpretan y apostillan algunos de los aspectos medulares de sus respectivos pensamientos éticos y jurídicos, tanto en sus acuerdos como en sus desacuerdos. El texto se centra en la controversia entre dos de sus tomas de posición, en apariencia irreductibles. A saber, la «primacía de la conciencia moral del individuo», defendida por Muguerza, y la «primacía de la ley jurídica de la sociedad», preconizada por Habermas. El trabajo concluye sugiriendo un tercer enfoque, que metódicamente atempere la controversia, en referencia a la dualidad del «individuo» constituido en-relación-intra-societal, y la «sociedad» instituida por individuos-en-inter-relación.

PALABRAS CLAVE: Habermas, Muguerza, ética discursiva, individualismo ético, filosofía jurídica, consenso, disenso, iuspoli(é)tica.

JAVIER MUGUERZA'S DEBATE WITH JÜRGEN HABERMAS

(ABOUT THE *IUSPOLI(É)TICA* RELATIONSHIP BETWEEN INDIVIDUAL AND SOCIETY)

ABSTRACT

This paper explores the philosophical debate between Muguerza and Habermas, starting with the meeting of the two in the summer of 1994 in Madrid. To this end, some of the core aspects of their respective ethical and legal thoughts are interpreted and apostilled, both in their agreements and in their disagreements. The text focuses on the controversy between two of their apparently irreducible positions. Namely, the “primacy of the moral conscience of the individual”, defended by Muguerza, and the “primacy of the legal law of society”, advocated by Habermas. The paper concludes by suggesting a third approach, which methodically tempers the controversy, in reference to the duality of the “individual” constituted in-intra-societal relationship, and the “society” instituted by individuals-in-inter-relationship.

KEYWORDS: Habermas, Muguerza, discursive ethics, ethical individualism, legal philosophy, consensus, dissent, *iuspoli(é)tica*.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.50.03>

REVISTA LAGUNA, 50; julio 2022, pp. 65-100; ISSN: e-2530-8351





Nos situamos en este trabajo frente a Javier Muguerza, uno de los mejores filósofos morales del mundo hispano de la segunda mitad del siglo xx, apostado ante Jürgen Habermas, a su vez uno de los más grandes filósofos sociales de los ámbitos germano y anglosajón, por no decir del mundo entero. Ambos se encontraron en 1994 en un diálogo general y pormenorizado sobre la obra de este último –recién cumplidos los sesenta y cinco años y a punto de jubilarse y pasar a profesor emérito–, diálogo que se realizó en los cursos de verano de la Universidad Complutense. La conferencia inaugural de Habermas se tituló «El nexo interno entre Estado de Derecho y Democracia», en consonancia con el volumen que había publicado poco antes, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. De ese gran libro de 1992 puede decirse –tal y como escribe Stefan Müller-Doohm en su biografía– que «el primer plano lo ocupa la cuestión de cómo hay que concebir un ensamblaje de democracia y Estado de derecho a través del sistema de los derechos, de tal modo que no quepa servirse del Estado de derecho para enfrenarlo a la democracia ni a la inversa»¹.

Pues bien, en aquella ocasión el conjunto de la obra habermasiana fue analizada y comentada por José Antonio Gimbernat, que a su vez se encargó de organizar aquel curso y de editar el libro que lo recoge, *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas* (1997)², en compañía de una nómina filosófica de lujo: Thomas McCarthy, Lutz Wingert, Ignacio Sotelo, Fernando Vallespín, Albert Wellmer, Cristina Lafont y el propio Muguerza. El diálogo, que duró una semana, fue cerrado con unas «Consideraciones finales» del propio Habermas centradas casi exclusivamente en su réplica a Muguerza, cuyo borrador de conferencia le había sido dado a conocer con anterioridad (también respondió en breve a McCarthy en la disputada cuestión de la llamada «única respuesta jurídica»). El propósito de estas líneas es, pues, recordar (muchas veces recogiendo las propias palabras de ambos interlocutores) y al tiempo apostillar aquel «porfía» entre un «zorro» y un «erizo» –que fue tan memorable como luego relegada–, puesto que sigue siendo crucial para el filosofar del presente.

Habermas en su conferencia inicial defendió la idea de que el vínculo conceptual entre el Estado de derecho y la democracia se fundamenta en el derecho moderno, siempre y cuando el derecho se base en la igual autonomía, privada y pública, de toda la ciudadanía, y no en un supuesto «derecho superior». En síntesis se podría decir que la tesis de Habermas establece *la primacía de la ley jurídica de la sociedad frente a la conciencia moral del individuo*, que es una tesis que asoma por debajo de la cuidada ambigüedad con que la recubre en *Facticidad y validez*. Diré entonces que más que una tesis podría ser una prolija preferencia teórica y tal vez también una actitud práctica. Muguerza, por su parte, apenas si se refirió en su conferencia a ese libro, ni tampoco a lo expuesto *in situ* por Habermas sobre la

¹ Una buena exposición de la trayectoria vital e intelectual del pensador germano es la de Stefan MÜLLER-DOOHN, *Habermas. Una biografía*, publicada en alemán en 2014 y en español en 2020.

² El curso de 1994 en El Escorial –con la conferencia de Habermas incluida, en traducción de Gimbernat– se publicó en 1997. Un año antes se había publicado en alemán como capítulo 10 de *La inclusión del otro* (para la versión española, de 1999, se usó una nueva traducción).

potencia fundamentadora del derecho, sino que se centró en presentar –bajo el título «De la conciencia al discurso: ¿Un viaje de ida y vuelta?»– algunas de las objeciones que desde tiempo atrás venía haciendo a la filosofía del consenso discursivo habermasiano desde la filosofía del disenso moral que él suscribía³, todo ello con un *fair play* de muy alto nivel entre los dos pensadores. Podría decirse entonces que su tesis, por el contrario, establece *la primacía de la conciencia moral del individuo ante la ley jurídica de la sociedad*, algo que más que una tesis es también una preferencia y actitud que mantendrá de manera consciente y explícita frente a Habermas. De esta manera, el diálogo y la controversia quedaban servidos⁴.

Así pues, las cuestiones que intentaremos explorar en el amplio marco de una crítica a algunos excesos de la filosofía habermasiana se ciñen a esas dos «tesis» (ya sean «preferencias» y/o «actitudes»), en apariencia contrapuestas. Se trata de preguntarnos ¿cómo justifica Habermas en su obra la primacía de la ley societal?, ¿de qué manera la impugna Muguerza en nombre de la conciencia individual? y ¿puede establecerse una ligazón entre ambos enfoques sin caer en el predominio de uno sobre otro o, por el contrario, en un eclecticismo teórico que sería inadmisibile? La respuesta a lo principal de cada una de estas cuestiones será por mi parte afirmativa, aunque será crítica en aspectos derivados, dado que ambas tesis son muy valiosas en sí mismas –y, por tanto, necesarias para comprender la irreductible dualidad individuo/sociedad–, pero siempre y cuando ambos enfoques posicionales se desplacen hacia un tercer enfoque situacional que los abarque⁵.

LA DISCURSIVIDAD COMO MARCO POSTMETAFÍSICO COMPARTIDO

Decía Manuel Sacristán (y alguna vez así lo escribió) que «en filosofía, el matiz es concepto». En la discusión entre Javier Muguerza y Jürgen Habermas la cuestión debatida parece de entrada solo de *matices*, pero de salida resultó ser una controvertida cuestión *conceptual* de alta densidad filosófica que con creces satis-

³ En *Desde la perplejidad*, de 1990 (y también en la versión inglesa reducida, *Ethics and Perplexity*, de 2004), Habermas es después de Kant el autor más citado y, desde luego y con mucho, el más comentado y discutido. Ya antes, en *La razón sin esperanza*, de 1977, Muguerza había dedicado un capítulo a Habermas.

⁴ Por supuesto, ninguno de los dos, que yo sepa, expresó con tanta contundencia y sencillez (o simplismo, según se quiera ver lo que digo) el rasgo fundamental que he planteado para caracterizar el acento principal de sus concepciones de la relación de moralidad y legalidad. El mismo Habermas, sin embargo, escribió en el «Epílogo a la cuarta edición» de *Facticidad y validez* que «un autor solo se entera de lo que ha dicho con su texto por la respuesta de los lectores». Por su parte, Muguerza, como lector e interlocutor de Habermas, trató de facilitar ese entendimiento entre ambos desde el diálogo, al margen de que no creyese viable el acuerdo respecto a la primacía del derecho societal sobre la moral individual.

⁵ Véanse mis textos de 2004 y 2012 «Defensa de la poli(é)tica», en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 30 y «El filosofar iuspoli(é)tico equitativista (Una tentativa de filosofía política de la moral y el derecho)», en *Laguna. Revista de Filosofía* 30, ambos disponibles en Internet.



facía el *dictum* sacristaniano. Mi versión completa del lema, lo adelanto, vendría a decir que «en filosofía teórica, el matiz es concepto, y en filosofía práctica, concepto y compromiso». Este es el caso de ambos pensadores, que aspiraban a que sus ideas pudieran tener concreciones mundanas y no se circunscribiesen solo al supramundo de la «comunidad de los santos». Y esto a pesar de que uno y otro sabían bastante bien –sin hacerse falsas ilusiones– que «entre el dicho y el hecho hay un trecho».

EL COMPROMISO PÚBLICO EN EL FILOSOFAR DISCURSIVO

Empecemos, pues, por el compromiso público de ambos filósofos. En la magnífica conferencia de Ignacio Sotelo «El pensamiento político de Jürgen Habermas», recogida en el libro editado por Gimbernat, queda bien explicitado el *compromiso público* del germano frente al nazismo y la muy contaminada filosofía heideggeriana, que se acompañó del inicio de una reflexión filosófica continuada –a la vez académica y crítica, «reformista radical», como ha dicho en ocasiones–, que le distanciará de forma progresiva no solo del radicalizado movimiento estudiantil de los sesenta, sino también y poco a poco de la dialéctica solo negativa de los primeros filósofos frankfortianos, como asimismo de la empobrecida filosofía marxiana y de algunas de las concepciones más avejentadas de la muchas veces gobernante socialdemocracia alemana. No han sido pocos los sinsabores y las críticas recibidas (por la derecha y por la izquierda) que en su país, no tanto fronteras allende, le han acarreado sus constantes tomas de posición e intervenciones públicas.

En este país, por su parte, Javier Muguerza vivió una situación en cierto modo parecida, aunque mucho más difícil, dado que la vida, y no digamos ya el compromiso público y el filosofar académico, dista mucho –muchísimo– de ser igual en el marco de una democracia que en una dictadura. Baste recordar que por su oposición al régimen franquista tuvo que pagar un alto precio (desde el encarcelamiento hasta los intentos de silenciamiento). Sus pronunciamientos no fueron pocos, pero más como ciudadano resistente ante una administración corrupta y represiva –siempre como «compañero de viaje» (como gustaba decir) de todo tipo de causas justas– que como analista filosófico-político. Como en una señalada ocasión tuve la posibilidad de dar cuenta de una parte de su trayectoria académica y vital no me extenderé ahora en ello. Tan solo recordaré como botón de muestra que, cuando aterrizó semideportado en Canarias, «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»⁶.

⁶ Comenté una parte de su peripecia pública y académica cuando la Universidad de La Laguna le investió como doctor *honoris causa* en 2007 (véase «Javier Muguerza en Canarias (El



Para el caso de Habermas pondré solo el ejemplo de su repulsa del nazifascismo. La inercia antiautoritaria y antidogmática de su compromiso público le llevaron –desde aquel primer momento hasta la presente actualidad–, con modulaciones a lo largo del tiempo, a cuestionar la Alemania de la posguerra, dado que –como escribió Sotelo– se trata de un país que «ha rehuido sistemáticamente hacer explícita la tradición intelectual que desemboca en el fascismo, así como ha evitado con muy pocas excepciones (la más sobresaliente, la del digno Karl Jaspers) una confrontación directa con las causas y consecuencias del nazismo» (pág. 161 del libro editado por Gimbernat). Habermas, en 2001, mucho después de su participación crítica en la «disputa de los historiadores» (en 1986, cuando algunos de ellos trataron de blanquear al nacionalsocialismo), todavía continuaba insistiendo en que «las heridas del holocausto seguían abiertas», como recogió una información de *El País* (15-10-2001). Por entonces, al recibir el Premio de la Paz de la Asociación de Libreros y Editores de Alemania, en la Paulskirche de Fráncfort, dijo que lo más inquietante era «la irreversibilidad de los sufrimientos del pasado –la injusticia infligida contra personas inocentes, que fueron maltratadas, degradadas y asesinadas–, sin que el poder humano pueda repararlo»⁷.

Sin embargo, a pesar de sus intermitentes contribuciones al debate comprometido en esta y otras muchas cuestiones públicas, Habermas no se desvió del desarrollo persistente de su proyecto filosófico a partir de sus propias intuiciones y conceptualizaciones. Dado que su realización se ha extendido durante más de seis décadas, las inflexiones y cambios no han sido pocos (incluidos el «giro ético» y el posterior «giro jurídico»). En este sentido, somos partidarios de interpretar que la obra que va desde los primeros ochenta a los primeros noventa –es decir, desde la «primera» madurez a la «plena» madurez, o desde *Teoría de la acción comunicativa* a *Facticidad y validez*– ha de ser la guía definitiva para estudiar el conjunto de su pensamiento, excepto en los casos en que los textos anteriores sean valorados en sí mismos y en relación con momentos históricos y a temáticas concretas, como pueden ser entre otros *Historia y crítica de la opinión pública* (1961), *Conocimiento e interés* (1968) y *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (1973). Lo mismo cabe decir para los textos posteriores, ya en el nuevo siglo⁸.

legado de una lección moral)», *Laguna. Revista de filosofía* 22, pp. 13-22, 2008). Esa *laudatio* antecedió a la intervención del propio Muguerza «Una propuesta filosófica (Acompañando a una evocación)», pp. 23-33).

⁷ En ocasión de la aceleración de las perspectivas de reunificación alemana, Habermas terminó por manifestarse «contra el alemanismo» –como lo llama Müller-Doohm–, entendida esa actitud como rechazo del resurgimiento de las viejas pretensiones de unidad étnica y hegemonía nacionalista en Europa (¿cómo contrasta esta actitud con las de nuestra intelectualidad doméstica –y domesticada–, casi incapaz de pronunciarse contra la epidemia de desfasado «españolismo» actualmente en alza en España!).

⁸ Por eso, en ocasiones sus tardíos prólogos, epílogos y textos aclaratorios o de síntesis adquieren un gran valor interpretativo.



Con los años, Jürgen Habermas se vio impelido a salir una y otra vez de sus zonas de confort interpellando a muchos pensadores, cultivando otras disciplinas filosóficas y rectificando sus puntos de vista. Por ejemplo, además de su propia filosofía de la sociedad (con incorporaciones y articulación de muy variadas teorías sociológicas) y de sus ensayos políticos (realizados en coyunturas muy diversas del mundo occidental), ha investigado la historia de la filosofía moderna (desde su propia tematización, en el marco de la «inacabada» modernidad), la filosofía del lenguaje (a partir de la pragmática y de las teorías de la comunicación y la argumentación), la filosofía de la moral (como ética discursiva o «teoría discursiva de la ética», que es como prefiere llamarla) y, finalmente, como colofón del proyecto, la filosofía del derecho (en tanto que teoría discursiva del derecho, que incluye la democracia y el Estado democrático de derecho, en un «giro jurídico» que aquí tendremos muy presente)⁹.

Todo ello lo agavillará en un conjunto de textos casi inabarcable, con fuertes tendencias –como se ha dicho– «a la oscuridad y al hermetismo»¹⁰, ciertamente de escritura algo descuidada y desmesurada (sobre todo si se la compara con la más refinada y menos abundante de Javier Muguerza), que no obstante le ha servido –al margen de los muchos reconocimientos y premios recibidos– para ser considerado el «Hegel de nuestro tiempo». En nuestro contexto filosófico no hay opción de más garantía para caracterizar el núcleo de la red de aportaciones habermasianas que hacerlo con palabras del propio Javier Muguerza. Escribió este allá por el año 1986: «con Habermas, la ‘teoría crítica’ romperá con el paradigma de la filosofía de la conciencia y, por ende, con el modelo teórico y práctico de la relación sujeto-objeto, que pasará a ser sustituido –dentro ahora del paradigma de la filosofía del lenguaje– por un modelo en que las relaciones de conocimiento y acción son concebidas como relaciones entre sujetos; y ello acabará dando pie a una transformación del ‘pensamiento utópico’ que lo enderece a interesarse por la utopía de la comunicación»¹¹.

Significa esto que la base en la que se sustenta el proyecto postmarxista habermasiano consiste en un arduo *desplazamiento* problemal, disciplinar y metodológico. El abandono de la filosofía del sujeto-objeto, concebida al estilo de la filosofía prekantiana y kantiana, es sustituido por una filosofía de los sujetos, pensados

⁹ Las permanentes tomas de postura de Habermas en asuntos políticos, analizando y teorizando muchas cuestiones relevantes, al modo de los «zorros» filosóficos (por ejemplo, la esfera pública, el capitalismo tardío, la democracia deliberativa, el Estado de derecho...), no le llevaron hacia una filosofía política que arrancase de su filosofía de la sociedad y se desarrollase en paralelo a su filosofía de la moral y del derecho (algo similar ocurrió con Muguerza, con la diferencia de que en su caso hubo una abstención consciente y voluntaria, que es una actitud más propia de un «erizo» filosófico que respeta los propios límites disciplinares que se ha autoimpuesto).

¹⁰ Al decir de Stefan Müller-Doohm. En cierta ocasión también Javier Muguerza se refirió con cierta mordacidad a «su inmoderado afán de figurar en todas las procesiones sin por eso dejar de repicar en ninguna de ellas» (véase «Ética y metafísica», de 2009, p. 36).

¹¹ En *Desde la perplejidad*, 1990, pp. 630-31, anticipado como «Prólogo» al libro de Adela Cortina sobre la Escuela de Fráncfort (1986, p. 12).

en interacción comunicativa y lingüística. Se da un paso desde la relación discursiva sujeto-sujeto hacia la construcción normativa de la razón pública en el ámbito preferente de la sociedad¹². En vistas a nuestro debate, significa también que Javier Muguerza, por entonces filósofo postanalítico y también buen conocedor del giro lingüístico, tenía sus propias y buenas razones para coincidir con el desplazamiento paradigmático de Habermas¹³. Pero para concretarlo en su propio pensamiento ético, el referido a la moral «personal» con derivación a la moral «transpersonal» (la moral «interpersonal» y la «impersonal»)¹⁴. No está ahí, pues, el nudo de la discrepancia en el debate de ambos filósofos.

Sin embargo, Jürgen Habermas, al pretender desarrollar la discursividad desde el giro de la subjetividad a la intersubjetividad en todos los espacios disciplinares a su alcance, incrustó la racionalidad práctica en la dialéctica de la interacción humana, situando a esta en el centro de su universo conceptual, pero, ¡ay!, concibiéndola –en exclusiva– como acción comunicativa desplegada solo en el mundo societal (e invalidándola –casi podría decirse– como acción concienzial realizada de forma discursiva desde el mundo individual). Es aquí donde aparece la «limitación», finalmente acentuada en el «giro jurídico» habermasiano, que dará pie a la divergencia de Javier Muguerza, que precisamente por eso elige convertir al filósofo germano en el principal interlocutor de sus diálogos¹⁵.

¹² Otra cosa es que mientras la sociedad se convierte en el gran objeto de estudio de Habermas, el individuo deje de serlo (una opción que no dejará de acarrear consecuencias indeseables). Juan Carlos Velasco, el mejor de los intérpretes jóvenes de Habermas en el mundo hispano, no ha dejado de reconocer que «de la noción *situación ideal de habla*, clave en el pensamiento habermasiano, resulta criticable no tanto su carácter excesivamente irreal, sino que descansa en un perfil extremadamente empobrecido de los sujetos individuales» (en *Para leer a Habermas*, de 2003, p. 46).

¹³ En fecha relativamente temprana Muguerza escribió bajo un título tan significativo como el de «La sociedad como lenguaje» que «El giro lingüístico ha venido a poner de relieve que la realidad que conocemos y en la que actuamos es una realidad lingüísticamente mediada. Que nos enfrentamos a ella a través y por medio del lenguaje. Que su misma sustancia es de urdimbre lingüística» («Prólogo» al libro de Raúl GABÁS *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, de 1980, p. 9).

¹⁴ Esa distinción entre morales es propiamente de José Luis López Aranguren, de quien Muguerza la toma. El desplazamiento discursivo en su ética afecta también a las relaciones con el modo de pensar la sociedad, la política, el derecho, la ciencia y la religión, ámbitos en los que nunca dejó de hacer incursiones exploratorias e interpretativas. Respecto a su concepción de la ética pública, centrada en la moral interpersonal e impersonal, puede verse «Derechos humanos y ética pública (seguido de diez tesis más una undécima)», en el diálogo con Elías Díaz, *Ética pública y Estado de derecho, 1999-2000*, seminario de la Fundación Juan March, comentado por Antonio García-Santesmases, Francisco Laporta y Carlos Thiebaut.

¹⁵ No hay diálogos sin monólogos, dado que tanto los monólogos como los diálogos forman parte de los discursos, haya convergencias o divergencias, acuerdos o desacuerdos. Thomas McCarthy, uno de los más cualificados intérpretes de Habermas, escribió que lo que Habermas buscaría «es una noción de identidad del yo que se centre en la capacidad para realizarse uno mismo bajo las condiciones de una intersubjetividad comunicativamente compartida» («Epílogo» sobre la *Teoría de la acción comunicativa*, incluido en la versión española de 1987, p. 461, de *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, de 1978).



Habermas dedicó al estudio de la acción comunicativa en las sociedades complejas de la modernidad la que resultó ser su obra magna, a pesar de que da la impresión de que es un «ecléctico rompecabezas», como se ha dicho. Me refiero a la archiconocida *Teoría de la acción comunicativa*. El texto que culmina su primera madurez fue publicado en dos volúmenes, en 1981, tras largos estudios tentativos, algunos de los cuales fueron recogidos luego con el subtítulo de *Complementos y estudios previos*, en 1984. Mirando hacia su obra anterior, casi una década después, escribió que lo que había surgido en la *Teoría...* era «el concepto a dos bandas de sociedad, como mundo de la vida y sistema», con la tendencia «colonizadora» del segundo respecto al primero, algo que a su juicio tendría «consecuencias decisivas para el concepto de democracia»: en adelante el objetivo habría de ser «la contención democrática de los abusos colonizadores de los imperativos sistémicos sobre los ámbitos del mundo de la vida»¹⁶.

A lo largo de los años Habermas prosiguió esos estudios, cubriendo vacíos o tratando de resolver anomalías que otros, o él mismo, habían ido descubriendo con el paso del tiempo (desde *Pensamiento postmetafísico*, de 1988, pasando por *Facticidad y validez*, de 1992, hasta *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, de 2001, libro en el que trató de «clarificar el concepto realizativo de 'idealización' que opera en la acción comunicativa o en la argumentación»). Además, precisó su teoría discursiva con nuevos desarrollos para la ética. Por ejemplo, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, en *Escritos de moralidad y eticidad*, en *Aclaraciones a la ética del discurso* y en *Verdad y justificación*, que son de 1983, de 1984-86-87, de 1991 y de 1999, respectivamente. En el primero de estos libros, Habermas, recapitulando también, concretó que el concepto de *acción comunicativa* estaba «orientado hacia el entendimiento» (y no «hacia el éxito»), siendo el entendimiento un «mecanismo de coordinación de la acción», en una situación de «consenso y ejecución del plan de acción», con el «trasfondo» del mundo de la vida (en *Conciencia moral...*, págs. 157 y ss. de la versión española).

La *acción comunicativa* (en resumen de Manuel Jiménez Redondo) era «la acción social en que los planes de acción de los distintos agentes quedan coordinados a través de 'acciones de habla', en que los hablantes pretenden 'inteligibilidad' para lo que dicen, 'verdad' para el contenido de lo que dicen..., 'rectitud' para sus acciones de habla en relación con el contexto normativo vigente..., y 'veracidad' para sus actos de habla como expresión de lo que piensan». Añadía el introductor y traductor del ger-

¹⁶ «Prefacio» a la edición de 1990 de *Historia y crítica de la opinión pública*, de 1962, pág. 24 de la versión española de 1994. La teorización *dual* (como sistema y mundo de la vida) de las sociedades complejas propias de la modernidad, sobre todo en la *Teoría...*, *conflictiva* (es decir, tensionada) y *crítica* (por colonizada), conlleva una *diferenciación de órdenes* en tanto que «subsistemas de acción (racional con arreglo a fines)» y «esferas (culturales) de valor». La *moralidad* (ética) y la *legalidad* (derecho) serán algunos de estos órdenes, pero su conceptualización *discursiva* dará frutos de muy distinto alcance, un alcance restringido, en el primer caso, y expandido, en el segundo.



mano que «Las pretensiones de ‘verdad’ y ‘rectitud’ las entiende Habermas como una *promesa* de posible desempeño por medio de ‘razones’ cuando ello resulte necesario, es decir, cuando la ‘pretensión’ quede en tela de juicio»¹⁷. De este modo, se puede apreciar cómo toda la posible *racionalidad práctica* contenida en los conocimientos, actitudes y acciones de un sujeto moral pasa a ser concebida por Habermas en tanto que *racionalidad comunicativa* con «pretensiones de verdad y de rectitud» –es decir, con «pretensiones de validez»– contenidas de suyo en la *acción comunicativa* entendida, a su vez, desde la pragmática del lenguaje y la teoría de la argumentación.

Desde 1981 Habermas ya había planteado que «Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas» (*Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, pág. 27 de la versión española). En párrafos como este se observa la ambigua tendencia a lo que –dicho en términos hegelianos– sería saltar «de lo real a lo racional y de lo racional a lo real», y que en los de Habermas sería más bien (a partir de la enfatización conceptual posterior) saltar «de lo fáctico a lo válido y de lo válido a lo fáctico»¹⁸. Pues menciona un *modelo idealizado* de «generar un consenso racional argumentado» (lo válido) que surgiría de la *realidad concreta* de la «motivación, experiencia y capacidad» de los hablantes (lo fáctico), como si ya ahí, en algún lugar de esa realidad compuesta (entre mundanal y sistémica), apareciesen, a la vista y claramente distinguidos, los discursos válidos (por haber sido acordados) y los que no lo son (por falta de acuerdo)¹⁹.

¹⁷ En la «Introducción» a *Escritos de moralidad y eticidad*, de 1991, pp. 9 y 10, subrayado PRU. «El ‘discurso’, es decir, el efectivo desempeño –continuaba Jiménez Redondo– por medio de argumentos de las pretensiones de verdad y rectitud que el hablante no puede menos de entablar en los contextos de acción, es una ‘prosecución’ de la acción comunicativa en un *plano reflexivo*; es, pues, una ‘*forma de reflexión*’ de la acción comunicativa» (subrayados PRU).

¹⁸ No es extraño, pues, que Habermas llegue más adelante a defender incluso la «fusión» de facticidad y validez de los mundos de la vida en las sociedades tradicionales. Y que también afirme que mucho después, con el giro lingüístico en el siglo XX, quedará «superada la oposición clásica entre idea y realidad», oposición que fue «primero interpretada en términos ontológicos y después en términos de filosofía de la conciencia» (*Facticidad...*, pp. 84-86 y 96).

¹⁹ Thomas McCarthy trató en su momento de suavizar lo anterior: «Lo que simplemente muchos críticos han pasado por alto –escribió– es el hegelianismo de izquierdas de Habermas. Habermas no está tratando de demostrar conceptualmente que lo que es racional es (o será) real ni que lo que es real es (o será) racional, sino de identificar las posibilidades empíricamente existentes de encarnar estructuras de racionalidad en formas de vida concretas» (McCarthy, 1987, 464, nota 12). Pero olvida que esa *identificación* de una posible *racionalidad ideal* a la vez que *realmente encarnada* se hará suponiendo de forma implícita que, en esta, los acuerdos y consensos generados yacen visiblemente separados de los desacuerdos y disensos existentes, adjudicando a los primeros una racionalidad discursiva que se niega a los segundos. La posibilidad de la discrepancia y la controversia ético-política de las personas en un desacuerdo «postconvencional» (del estilo del seña-

Desde el vaivén entre lo fáctico y lo válido, Habermas reconoció, a partir de 1992, su «renuncia» a la *razón práctica* y su «sustitución» sin ambages por la «razón comunicativa» (*Facticidad y validez*, pág. 71). Todo su intento –en definitiva– está radicado en el enunciado crítico con el que se abre esta obra de plena madurez: «El concepto de razón práctica como *capacidad subjetiva* –escribe– es una acuñación moderna» (pág. 63, subrayado PRU). A partir de ahí, siendo como es esta categoría, la de «subjetividad», médula de la tradicional filosofía de la conciencia (con Descartes y Kant como protagonistas principales), Habermas se ratificará en su voluntad de desplazarla en tanto expresa una no fiable cognición, disposición y actuación de las personas (su confianza procedimental en la intersubjetividad discursiva, real e ideal, por el contrario, no decaerá jamás)²⁰.

Al tiempo, Habermas, en su plena madurez, descubrió y nos advirtió de lo siguiente: «En mis estudios publicados hasta ahora sobre ‘ética del discurso’ no he diferenciado suficientemente entre ‘principio de discurso’ y ‘principio moral’²¹. Expresaba así, de una manera no muy explícita, un nuevo «giro», esta vez hacia lo jurídico, que en parte menoscaba su anterior «giro ético». El párrafo continúa así: «El principio de discurso solo explica el punto de vista desde el que pueden *fundamentarse imparcialmente* normas de acción, para lo cual parto de que el principio mismo *se funda en las relaciones simétricas* de reconocimiento inscritas en las formas de vida comunicativamente estructuradas» (*Facticidad...*, págs. 173-174, segundo subrayado PRU). Es decir, el *principio discursivo* ‘D’, que antes solo era «principio moral» y venía a reformular los imperativos categóricos kantianos, ahora (con la aparición de la teoría discursiva del derecho) se hace más abstracto aún, estableciendo que solo son válidas aquellas normas de acción (ya no se precisa en qué ámbito) a las que todos aquellos que puedan verse afectados por ellas puedan prestar asentimiento como participantes en discursos racionales²². De esta manera el principio

lado por Lawrence Kohlberg) se evapora en una intersubjetividad consensual que no hace sino discriminar (en la teoría y en la práctica) a quienes no forman parte del acuerdo ni lo consienten.

²⁰ Todo eso a pesar de que en *Conocimiento e interés* (1968) muestra ya su desconfianza en modos de conocer que pretendan ser «positivos» y «objetivos» sin tener cuenta los intereses humanos de tipo «técnico», «práctico» o «emancipatorio», que los rigen y que venían a conformar la que podría llamarse su primera «teoría social del conocimiento», la que abandonó tras la apuesta por el enfoque de la racionalidad de la interacción comunicativa.

²¹ En este punto resulta llamativo, sin embargo, que la advertencia sobre la confusión, que Habermas se propone resolver, entre el «principio de discurso» y el «principio moral» no se extienda asimismo –en paralelo– a la necesidad de distinguirlo también de un «principio jurídico» (y al mismo tiempo de un «principio político»), que –al contrario que el «principio moral»– parecen no existir para él. En las notas posteriores se abrirá el interrogante de cómo habría que postular estos principios y plantearé los motivos por los que no aparecen o aparecen sustituidos y transmutados en la «forma jurídica» y el «principio democrático».

²² Muguerza manifestó en una entrevista: «La filosofía yo la veo como un conjunto de tensiones irresueltas, y una de las que más me han preocupado es la que existe entre la pretensión de *universalidad* de cualquier propuesta ética y la exigencia de *autonomía* de los sujetos morales, esto



discursivo, retocado, sigue expresando «el sentido de las exigencias postconvencionales de fundamentación», pero «se mueve a un nivel de abstracción que, pese a su contenido normativo, es *todavía neutral frente a la moral y el derecho*» (*Facticidad...*, pág. 172, subrayado PRU).

Este principio en su formulación anterior, nueve años antes, aparecía referido –en exclusiva– a la filosofía moral. Venía decir que «la *misma ética del discurso* se puede reducir al escueto postulado ‘D’ según el cual: únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico». Y se precisaba a continuación: «La fundamentación bosquejada de la ética discursiva evita confusiones en el uso de la expresión ‘principio moral. El principio moral único es el fundamento citado de la generalización que sirve como regla de argumentación y pertenece a la lógica del discurso práctico» (*Conciencia moral y acción comunicativa*, pág. 117). Así, pasados los años, el principio discursivo continúa siendo *imparcial* en los juicios prácticos, como lo era desde el principio de su formulación; también *simétrico* en las relaciones que surgen de las formas de vida; pero a partir de los noventa pasa a ser también *neutral* ante el par moral/derecho (tal como se señala en *Facticidad...*, pág. 172 y ss)²³. Aunque parece un cambio poco relevante, no lo es. Tras él aparece una restricción de la ética y una expansión del derecho.

EL RESTRINGIDO ALCANCE DE LA ÉTICA DISCURSIVA

La *moral*, para el Habermas de *Facticidad y validez*, es un «saber». Un saber que «lo considera todo a la luz de la universalizabilidad» y que «flota en el plano de la cultura», a la que se ha «retraído». Conforman así una «esfera cultural de valor», pero –al contrario que el derecho– no es un «sistema de acción». Por tanto, «sirve de orientación a la acción», pero «no dispone de por sí a la acción correcta» pues «permanecerá virtual» (*Facticidad...*, pág. 179).

es, entre la aspiración de la ética a constituirse en una ‘legislación universal’ y la de cada sujeto a constituirse en un legislador autónomo... Se trata, sin duda, de una reformulación interesante [la del principio discursivo]. Pero tras ella alienta la idea de Peirce de que, si todo el mundo razonara correctamente, todo el mundo habría de llegar, siquiera sea a la larga, a una y la misma conclusión, idea que no sé si será o no sostenible en el ámbito de la epistemología, pero que me parece harto difícil de sostener en el de la ética» (Mauricio LANGÓN, «Entrevista a Javier Muguerza», *Relaciones*, serie «Entredichos», 1993, Uruguay).

²³ Resulta extraño que Habermas no advierta que al referir el «principio de discurso» a una normatividad de tan idealizadas aspiraciones, está echando mano –como recurso constructivo, sin señalarlo– de las ideas de justicia y democracia, que son las que aportan a este principio general esos valores de imparcialidad, simetría y neutralidad. Esto hace ver que la justicia y la democracia –ideas políticas donde las haya– no son tan solo una *consecuencia* de la racionalidad (de la acción) comunicativa, sino también su *antecedente* para prefigurar una «situación ideal de habla» o una «comunidad ilimitada de discurso».



¿Qué rol juega en ella, entonces, el «principio moral» antes referido? Teniendo en cuenta que «las normas generales de acción *se ramifican* en reglas morales y reglas jurídicas», complementarias pero independientes, el *principio moral* desempeña el papel de «una regla de argumentación para la decisión racional de cuestiones morales» y se extiende «a todas las normas de acción que *solo* pueden justificarse con ayuda de argumentos morales» (pág. 172, 175-176, subrayados PRU)²⁴. De forma recortada, la ética discursiva será destinada en exclusiva al estudio de la validez y fundamentación de las «cuestiones morales» (disputas sobre lo justo) en la esfera pública. Así pues, nos encontramos con que (dado que los argumentos morales de la ética discursiva únicamente valen para *justificar* normas de acción que estén implicadas en cuestiones morales, pero no para disponer a la acción) la *moralidad* –o la «eticidad», en la terminología hegeliana que Habermas usa a veces– conforma una muy restringida esfera de valor del mundo de la vida en su teoría de la sociedad²⁵.

También en 1991, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, libro de elaboración casi paralela a *Facticidad...*, Habermas declara que, al ocuparse únicamente del «deber categórico de los mandatos morales», la ética discursiva se dirige a la libre voluntad de cada persona; pero no de la persona que actúa –á la Kant– con arreglo a leyes que se ha dado a sí misma desde una «universalidad falsa, meramente pretendida», sino a la voluntad de la persona que actúa –á la Habermas– «de una nueva manera», tratando de «aclarar una identidad colectiva» que tiene que dejar sitio a «la pluralidad de agentes» y «la multiplicidad de proyectos de vida individuales» («Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», en *Aclaraciones...*, págs. 118 y ss. de la versión española). De esta manera, la validez de una norma moral con pretensiones de verdad y rectitud no es aceptada mientras no forme parte y sea asumida en el intercambio lingüísticamente mediado de los sujetos.

Años antes, en el «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», trabajo de 1983 que antes citamos, Habermas ya había planteado que «De conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen (o pueden conseguir) ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico en que dicha norma es válida. Este *principio ético discursivo*, sobre el cual he de volver –dice Habermas– en referencia a la fundamentación del *principio de universalidad*, ya presu-

²⁴ En paralelo al «principio moral» que rige las «cuestiones» y «argumentos» *morales* creo que habría que postular –como he adelantado– tanto un «principio jurídico» como un «principio político». El primero debería desempeñar el papel de una regla de argumentación para la decisión racional de las cuestiones jurídicas y extenderse a todas las normas de acción que solo puedan justificarse con ayuda de argumentos jurídicos. Y lo mismo el «principio político», centrado en las «cuestiones políticas» que dependan de «argumentos políticos». Dado que Habermas no se refiere a ellos, queda abierta de momento la pregunta sobre el porqué.

²⁵ Al interpretar a Habermas, Muguerza llama con acierto a la «eticidad» hegeliana «moralidad social estatalmente institucionalizada», en el sentido de «políticamente institucionalizada», para remarcar la tendencia de Habermas a «politizar la moralidad» en vez de «moralizar la política» (en «De la conciencia...», pp. 92-93).

pone que se *puede* fundamentar la elección de normas»²⁶. De ahí surge la concepción de la ética discursiva como quehacer que tiene nada menos que «carácter procedimentalista, formalista, cognitivista, deontológico y universalista», como señala Juan Carlos Velasco (en *Para leer a Habermas*, pág. 64).

Ese cognitivismo, formalismo y procedimentalismo postulado para la validación de la ética discursiva y de la racionalidad comunicativa en general, ya sea concienzual o comunicacional, no solo ha sido objetado por Javier Muguerza, como más adelante veremos, sino por muchos otros pensadores relevantes, no escépticos, pero tampoco cognitivistas, formalistas y procedimentalistas, entre los que sobresalió John Rawls²⁷. El propio Velasco concede que «No hay autonomía moral si no existe un cierto margen de incertidumbre en la elección. Si esto es así, no estaría del todo fuera de lugar caracterizar a la ética discursiva como una ‘moral carente de alma’, en la medida en que en Habermas resulta patente la tendencia a convertir la moral en derecho y, en definitiva, a judicializar los asuntos morales» (págs. 64-65).

Este es el motivo de que Habermas aduzca sin dudarlo que, dadas las restricciones e insuficiencias de la ética discursiva en el terreno de la interacción comunicativa, «el problema de la exigibilidad de los mandatos morales motiva el *paso* de la moral al derecho» (*Aclaraciones...*, pág. 125, subrayado PRU)²⁸. Cabe recordar que la «excesiva separación» de la moral y el derecho es una vieja querencia habermasiana. Más de tres lustros antes, en los primeros setenta, ya propugnaba: «que desaparezca la dicotomía entre moral interna y derecho externo, que se relativice la oposición entre los campos regulados por la moral y los regulados por el derecho, y que la validez de todas las normas dependa de la formación discursiva de la voluntad de los interesados potenciales» (*Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, de 1973, versión española, págs. 150-151)²⁹. Pero lo que ya en los noventa se plantea Habermas con el «giro jurídico» (en *Aclaraciones...* y en *Facticidad...*) es el «paso» de la moral al dere-

²⁶ En *Conciencia moral...*, p. 86, con pequeñas modificaciones en la traducción.

²⁷ El caso de Ronald Dworkin tal vez sea excepcional, pues en su tardía *Justicia para erizos* (2011) defendió lo que podría considerarse un «cognitivismo débil» pero muy diferente al de Habermas: se apoya en una concepción del «derecho como una parte de la moral política», con base en la «unidad del valor» y en las «verdades morales», desde una «teoría interpretativa de la verdad».

²⁸ Y agrega a continuación que «la implementación de fines y programas» deberá conducir, por su parte, «a la transmisión y a la utilización neutral del poder político». De este modo Habermas se procura también el paso del derecho discursivo a la política discursiva. No podría ser de otra manera, presupone el pensador germano, porque «el problema del entendimiento mutuo entre partes cuyas voluntades e intereses chocan entre sí se traslada al plano de los procedimientos institucionalizados y de los presupuestos comunicativos de las argumentaciones y negociaciones que sea preciso desarrollar realmente».

²⁹ El argumento continuaba de esta forma: «Esto no excluye la necesidad de establecer normas obligatorias, pues nadie sabe (hoy) en qué grado se podría reducir la agresividad y alcanzar el libre reconocimiento del principio discursivo de justificación. Solo en este nivel, al principio solo construido, la moral se volvería universal en sentido estricto, con lo cual, al mismo tiempo, dejaría de ser ‘meramente moral’ en el sentido de su diferenciación respecto del derecho».



cho, pero no a la inversa, el «paso» del derecho a la moral³⁰. Este es el motivo por el que hay que examinar las bases teóricas de dicho «giro» hacia lo jurídico.

EL EXPANDIDO ALCANCE DE LA TEORÍA DISCURSIVA DEL DERECHO

Desde la perspectiva discursivo-comunicativa, el *derecho* no es concebido por Habermas de forma tan restringida como la moral, como un limitado orden específico del trasfondo vital, sino todo lo contrario. De manera expansiva, lo considera desbordando su propia singularidad de orden jurídico. Pues el *derecho* «no es solo un sistema de símbolos, sino un sistema de acción» que «cobra obligatoriedad en el plano institucional» (*Facticidad...*, pág. 172), y, por tanto, se ha de propagar por todos los órdenes de una sociedad. Es un sistema que complementa la moral racional de forma eficaz para la acción justo por la vía de la institucionalización. A diferencia de la ética, «el derecho es ambas cosas a la vez: un sistema de saber y un sistema de acción» (pág. 180), desde el enfoque de la teoría de las sociedades complejas de Habermas (que es una teoría «a dos bandas», como mundo de la vida y sistema, en relaciones de colonización del mundo de la vida por el sistema)³¹.

Resumiéndose a sí mismo (en el «Epílogo» de 1994 a la cuarta edición de *Facticidad...*), Habermas presenta el derecho como la «forma jurídica» de las normas y como «un sistema de normas coercitivas, positivas y —esta es al menos su pretensión— garantizadoras de la libertad» (pág. 645 y ss.). A esto se añade una presunta justificación (surgida del procedimentalismo, formalismo y cognitivismo de la discursividad habermasiana): «Las propiedades formales que representan la coerción y la positividad se unen con la pretensión de legitimidad: la circunstancia de que las normas provistas de amenazas de sanción estatal provengan de las resoluciones cambiables de un legislador político, queda vinculada con la expectativa de que garanticen la autonomía a todas las personas jurídicas por igual» (subrayados PRU). Una montaña rusa de facticidad y validez, de validez y facticidad.

Cabe preguntarse, entonces, ¿de dónde surgen las normas producidas por el legislador parlamentario? Es obvio que la respuesta no puede ignorar que los consensos fáctico-legislativos en un régimen democrático surgen de la actividad política y están limitados por condicionantes de poder, blando o duro. No obstante, para

³⁰ Lo mismo ocurre con el «paso» del derecho a la política, pero silenciando el «paso» de la política al derecho. Así, la supuesta «mediación» entre moral, derecho y política es unívoca: el derecho será determinante pero no determinado.

³¹ Este puede ser el primer motivo de por qué el pensador germano no postula un *principio jurídico* que, en paralelo al principio moral, desempeñe el papel de *regla de argumentación para la decisión racional de cuestiones jurídicas* y se extienda a *todas las normas de acción que se justifiquen con la ayuda exclusiva de argumentos jurídicos*: el derecho, para Habermas, queda privilegiado desde el momento en que no es una mera esfera de valor cultural que orienta la acción (pero no dispone a ella, como le pasa a la moral), sino un *sistema de acción instituyente que se extiende por, y se aplica en, todos los subsistemas sociales: política, economía, etcétera*.

Habermas, como vemos, pesan más las *potencialidades* puramente jurídicas que los impuros *actos* político-jurídicos, esto es, cuentan más las implícitas *expectativas* de autonomía pública igualitaria, con *pretensiones* de libertad y *pretensiones* de legitimidad (que solo son *suposiciones performativas*, sin garantías de que sean ejercitadas), que las explícitas *amenazas* de sanción pública (que son *proposiciones reguladas* de obligado cumplimiento). Así, para nuestro filósofo, el reconocimiento de la incertidumbre *fáctica* de la aplicación política del derecho, promulgado en condiciones institucionalizadas, no logra desteñir ni un ápice su virtual *validez*, fruto tan solo de condiciones ideales.

Con bastante acierto, el iusfilósofo Manuel Atienza, en *Filosofía del Derecho y transformación social*, libro de 2017, después de distanciarse de algunos aspectos del pensamiento habermasiano (estilo filosófico, separación de normas y valores, procedimentalismo, idealización excesiva del derecho —«en términos más clásicos: el derecho puede ser injusto»—, etcétera), hace una lectura favorable de la concepción jurídica general de Habermas, tal como aparece vinculada a los derechos humanos y al Estado democrático de derecho. Su planteamiento destaca estos cuatro puntos: (1) el derecho es la «única instancia» que puede cumplir un papel de integración social en las sociedades complejas; (2) el carácter «mediador» del derecho explica su ambivalente doble dimensión de facticidad social y validez normativa; (3) entre derecho y moral hay una relación de «complementariedad»; y (4) hay una interdependencia entre política, derecho y moral que evita que ninguno de estos tres elementos asuma un «rol dominante» sobre los demás (págs. 337 y ss.). Se trata de una síntesis atinada de la aportación de Habermas, pero que además expresa también —creo que más allá de la propia posición de Atienza— el exceso habermasiano en la caracterización del derecho³².

En efecto, la filosofía jurídica de Habermas, curándose en salud *á la* Hegel, pretende que el derecho sea una categoría «mediadora» entre facticidad y validez en «el triángulo de la racionalidad práctica configurado por la ética, el derecho y la política» (descripción de Velasco en su monografía *La teoría discursiva del derecho* (2000, pág. 79)³³. Velasco dedica sesenta y seis pormenorizadas páginas a describir

³² Porque el primer punto de los destacados parece contradecir al cuarto: el derecho como «única instancia» de integración social indica que el derecho asume en Habermas precisamente un «rol dominante» sobre sus concepciones de la política y la moral, al contrario de lo que afirma el cuarto punto (y en cierto modo también el segundo y tercero, que añaden «mediación y «complementariedad» a la «interdependencia»). Precisamente lo que criticamos es el *rol dominante* que juega el derecho como única instancia de integración social en la teorización habermasiana (que calificamos al inicio como una preferencia y actitud teórica favorable a la primacía de la ley jurídica de la sociedad ante la conciencia moral del individuo).

³³ De subtítulo *Sistema jurídico y democracia en Habermas*. Se trata de la reelaboración de su tesis doctoral, dirigida por Javier Muguerza, asimismo prologoísta del libro, en el que Velasco expone por extenso el contexto filosófico del tránsito de Habermas «del mundo moral al sistema jurídico», que es el asunto concreto que en definitiva aquí nos importa.



el contexto teórico del tránsito argumental de la moral al derecho (págs. 77-139)³⁴. Pero, sin embargo, Muguerza en el «Prólogo» a ese mismo libro considera –de forma bastante crítica– que «Habermas no solo encapsula a la Moral en el Derecho, sino también a este en la Política, construyendo de esa manera una especie de extravagante muñeca rusa que amenaza con asfixiar en su interior al sujeto moral» (pág. XIII).

Aunque, en lo que a mí respecta, no podría estar de acuerdo con la segunda parte de esa expresión de Muguerza (sobre el encapsulamiento del derecho y la moral en la política)³⁵, frases como esa parecen querer decirle al lector que lo que hace Habermas es, *primero*, restringir la validez universalizable de la argumentación moral a costa de expansionar la validez institucionalizada del discurso jurídico y, *después*, disolver esta en la facticidad realizativa de la acción política³⁶. Por eso el filósofo continuador de la Escuela de Madrid afirmó, desde una crítica externa al filósofo continuador de la Escuela de Fráncfort, que el procedimiento jurídico discursivo se caracteriza por el «acriticismo de las convenciones sociales» y que la crítica moral acaece en el «diálogo con uno mismo», de un modo disensual, subjetivo y monológico, no desde el consenso a través del entendimiento intersubjetivo y dialógico («Prólogo», págs. XIII y XIV).

LA JURIDIZACIÓN DE LA POLÍTICA (Y DE LA JUSTICIA, LA DEMOCRACIA Y EL ESTADO)

En cualquier caso, la subsunción de la moral en el derecho (o su juridización, tal como plantea Muguerza) queda al descubierto cuando Habermas escribe: «Pues en las sociedades complejas la moral solo puede tener efectividad allende el ámbito

³⁴ De esta manera, Velasco trata de salvar de un modo ecléctico los eclécticos excesos del discursivismo habermasiano en lo referente a la moral en su relación con el derecho, repitiendo términos (que a veces usa Habermas) como «mediación», «complementación», «homología», «coincidencia», «paralelismo», «interconexión», «entrelazamiento», «similitud», «semejanza», etcétera. A mi juicio, esos términos no logran, sin embargo, encubrir la primacía que finalmente tiene para Habermas la tan estimada discursividad intersubjetiva y dialógica de las normas jurídicas respecto a la subjetiva y monológica discursividad de las actitudes morales, que quizá el pensador germano desestima innecesariamente (olvidando que la subjetividad forma parte de los discursos y dista tanto del subjetivismo como –por ejemplo– la relatividad del relativismo).

³⁵ Desde mi punto de vista lo que hace Habermas es más bien juridizar también la política (y, en consecuencia, juridizar la justicia y la democracia). Hay que señalar que una argumentación previa y más matizada por parte de Muguerza se puede encontrar en «La alternativa del disenso», texto recogido en *El fundamento de los derechos humanos* (editado por G. Peces-Barba en 1989, p. 36 y ss.) y luego en *Ética, disenso y derechos humanos* (1998, pp. 44 y ss.), con dos textos de Muguerza y uno de Ernesto Garzón Valdés.

³⁶ El mismo Muguerza ya había apuntado años antes de ese «Prólogo» de 2000 que proceder como ese de la complementación en el caso de la ética y el derecho puede que incurran en la «eticización del Derecho y juridización de la Ética» (en «Primado de la autonomía», texto de 1993 con varias publicaciones [la primera en *Laguna. Revista de Filosofía* 2, 1993-94], que en 1998 formó parte de *Ética, disenso y derechos humanos*, p. 137).



de lo próximo si queda traducida al código jurídico o código ('justo jurídico'/'injusto jurídico') con que funciona el derecho» (en *Facticidad...*, pág. 175, subrayado PRU). Como se aprecia, una vez más, la moral, que primero era complementaria, finalmente queda vaciada en el derecho. La teoría discursiva del derecho –agrego por mi parte– no solo vacía la moral, sino también la política. Pues, al considerar finalmente lo justo como un valor específicamente jurídico (y no genuinamente político, como debiera ser)³⁷, está concibiendo también lo democrático como valor que culmina el derecho (y no como valor que culmina la política).

Habermas, tal como dijimos, diferencia el «principio de discurso» del «principio moral» (pág. 172), pero no lo diferencia –sorprendentemente– de unos plausibles «principio jurídico» y «principio político», como cabía esperar³⁸. No los diferencia y no los postula porque –primero– el *ausente* principio jurídico está *presente* con la denominación política de «principio democrático», pero –segundo– el principio democrático es *juridizado* aun conservando esa denominación estrictamente política. Son las dos caras de cada uno de estos dos principios, el jurídico y el político, fusionados bajo la única denominación de «democrático»: el innominado *principio jurídico* adquiere la *forma* explícita de «principio político» (llamado «democrático») siendo un precepto de naturaleza jurídica, y el innominado *principio político* adquiere el *contenido* implícito de un «principio jurídico» (llamado «democrático») sin ser un precepto de tal naturaleza.

Además, esto es así solo en parte, porque con cierta circularidad, muy hegelianamente de nuevo, el *principio de democracia* o *principio democrático*, como antes dijimos, ya había sido empleado desde el inicio de la fundamentación de la interacción social –aunque de forma implícita– para justificar la validez de la racionalidad (de la acción) comunicativa. Porque esta no es discursivamente «igualitaria» por arte de birlibirloque, sino –entre otros motivos– por su recurso a una deliberación de rasgos muy específicos: rasgos de *justicia* y de *democracia* en una «situación ideal de habla» (o una no muy diferente «comunidad ilimitada de discurso»), que son los

³⁷ Habermas se refiere en muchas ocasiones a la justicia de manera juridizada, confundiendo con la «administración de justicia» (un ejemplo es el apartado «Justicia y legislación: sobre el papel y legitimidad de la jurisprudencia constitucional», en *Facticidad...*). Pero la justicia es en su instancia decisiva un valor político, al menos para muchos pensadores, desde Aristóteles a Rawls. Respecto a este último y la justicia, véase su famosa conferencia «Justicia como equidad: política, no metafísica», de 1986 (que aparece refundida al inicio de *El liberalismo político* [1993] bajo el título de «Ideas fundamentales»). Allí el filósofo de Harvard expone los tres rasgos característicos de «una concepción política de la justicia», que se refieren a su objeto, a su presentación y a su contenido (págs. 33 y ss. de la versión española de 1996).

³⁸ Por una parte, dado que las «normas generales de acción» son abstracciones que –a su juicio– se «ramifican» en «regla moral y regla jurídica», parece que deberían dar lugar no solo al *principio moral*, sino también a un *principio jurídico* también diferenciado del «principio de discurso» (y eso olvidando que la *regla moral* resulta ser una norma de acción restringida, solo con efectividad si queda «traducida» al código del derecho, como ha quedado dicho). Y, por otra parte, Habermas no puede postular un *principio político* diferente del «principio de discurso» dado que concibe la política como mera facticidad juridizada.



que exigen precisamente las condiciones de *equidad* e *igualdad* entre los participantes en el ideal del discurso jurídico³⁹. ¿Cuál es el problema? Uno muy sencillo: a mi juicio, como he dicho, el «principio democrático» no es un principio jurídico, sino que es –por antonomasia– un principio político⁴⁰. Este principio político general solo de forma derivada puede dar lugar a un principio jurídico específico –y debe hacerlo, añadido, para que el derecho (como «código» y como «núcleo de un sistema de derechos») pueda ser antes democrático que autocrático, y para que el Estado pueda ser transformado en Estado democrático de derecho. Pero esta es una cuestión que solo trataré de forma lateral.

La juridización que Habermas hace de la política le autoriza a presentar el principio jurídico como principio democrático, el derecho como democracia y el Estado de derecho como Estado democrático de derecho, de forma errónea, a mi parecer, casi prescindiendo de la política. Al respecto escribe: «Mientras que el principio moral desempeña el papel de una regla de argumentación para la decisión racional de cuestiones morales, el principio democrático presupone ya la posibilidad de decidir racionalmente las cuestiones prácticas, y, por cierto, la posibilidad de *todas* las clases de fundamentaciones efectuables en discursos (y en negociaciones efectuadas por procedimientos), a las que se debe la legitimidad de las leyes» (*Facticidad...*, págs. 175-176). Con ello expande el orden del derecho al de la política a la vez que restringe el orden de esta. Con ello valida como jurídicas las negociaciones políticas e incluso las decisiones políticas. Y todo ello porque está convencido de que «el principio democrático está cortado a la medida de las normas jurídicas», que han de ser diferentes al «resto de normas de acción». Tres consideraciones más parecen convenientes.

³⁹ Sobre la problemática de la deliberación en general y también de la deliberación democrática y la democracia deliberativa pueden verse Luis VEGA REÑÓN, «Deliberando sobre la deliberación. Una revisión», en *Lógoi. Revista de filosofía* 38, pp. 166-200, de 2020; y Jon ELSTER (comp.), *La democracia deliberativa* (1998), Barcelona, 2001. En «Patologías de la deliberación», Susan Stokes trata de «identificar contextos en los cuales la deliberación produce resultados que son perversos desde la perspectiva de la teoría democrática», dado que incluso la deliberación no siempre tiene en su práctica los «buenos efectos que los teóricos le atribuyen» en –cabe decir– las situaciones ideales de habla o en las comunidades ilimitadas de discurso (*ibid.*, cap. 5, págs. 161-181 de la versión española).

⁴⁰ El «principio de democracia» es iuspoli(é)tico porque la democracia no se fundamenta en el derecho, como pretende Habermas, sino en los valores de *la igual libertad para toda la ciudadanía*, que hay que exigir *moralmente*, reconocer *jurídicamente*, realizar *políticamente*, materializar *económicamente*, sostener *ecológicamente*, etcétera (lo mismo ocurre con el que podemos denominar «principio de justicia», basado en los valores de *la igual equidad para toda la ciudadanía*). Y esto porque todos los «órdenes» se legitiman desde la autodeterminación democrática de la ciudadanía que los conforma, precisamente como Habermas afirma con rotundidad aunque solo lo haga para el orden legal: «desde una perspectiva de teoría del derecho, los órdenes jurídicos modernos sólo pueden obtener ya su legitimación de la idea de autodeterminación: en todo momento los ciudadanos han de poder entenderse también como autores del derecho al que están sometidos como destinatarios» («Épílogo» a la cuarta edición de *Facticidad...*, pág. 647). Lo mismo cabe decir para el resto de órdenes (moral, político, económico, ecológico, etcétera) de los que la ciudadanía también debe ser autora democrática. Para constatar la naturaleza fundamentalmente *política* (y no jurídica) del principio democrático basta echar un vistazo, dentro de la inmensa bibliografía sobre esta temática, a *La democracia y sus críticos*, de Robert Dahl, síntesis publicada por primera vez en 1989.



Por una parte, si se postula, como hace Habermas, un «principio moral» (que opera sobre cuestiones morales conformando un orden moral que las delimita en el conjunto de lo social), debería postularse también que un innominado «principio jurídico» labora, a su vez, sobre las cuestiones jurídicas que conforman el respectivo orden jurídico. Dicho de otra manera, debería poderse decir (en paralelo a lo que se dice del principio moral) que *el principio jurídico ejerce el papel de regla de argumentación para la decisión racional de cuestiones jurídicas*. Pero Habermas no lo dice (como quedó claro párrafos atrás): en vez de principio jurídico habla de la «forma jurídica» de las normas discursivas de acción. Y al tiempo, postula algo así como que este innominado principio jurídico desborde su propio orden –con razón, a mi juicio (como también he señalado)– en su función regulatoria de los órdenes restantes, penetrando en sus respectivas autonomías precisamente como «forma jurídica» democrática. Sin embargo, este *desbordamiento*, que de hecho ocurre en su teorización discursiva del derecho (y en casi todas las teorías democráticas del derecho), debería darse también en los demás órdenes que se distinguen con sus respectivas funciones específicas. Por ejemplo, el principio moral desborda –a mi juicio– su propio orden y penetra en los restantes, en su función de exigencia ética (es decir, de creencia –o suposición– y actitud –o disposición– moral) en el devenir de toda realidad social cívicamente conformada.

Por otra parte, la argumentación de Habermas para diferenciar el «principio moral» y el «principio democrático» (como innominado principio jurídico y vaciado principio político) resulta también inadecuada. Porque si se admite la juridización de la política, y por ende del principio político, parece que su función de realización (esto es, de decisión y ejecución) en toda clase de cuestiones teóricas y prácticas –como señala nuestro autor– no es una cuestión estrictamente política, como resulta y debe ser, sino una cuestión jurídica (y, en última instancia, lo que es peor aún, judicial, alentando inconscientemente así lo que se ha llamado «el gobierno de los jueces»). Porque el principio político –y específicamente, el principio político-democrático– desborda a su vez el propio orden convencional de la política, esto es, el orden de la estatalidad (gubernamental y administrativa) y penetra en los restantes órdenes con su función decisoria y ejecutiva en cualquier tipo de cuestiones (que afecten a los agentes individuales y societales, y a las esferas públicas y no públicas, es decir, ecológicas, económicas, tecnológicas, militares, culturales, jurídicas, morales, etcétera): se trata de realizaciones políticas específicas en esos órdenes⁴¹.

⁴¹ Hay muchos otros elementos conceptuales que pueden explicar la carencia que tiene Habermas de una filosofía política. Uno que resulta clave –y que se convierte para él, a mi juicio, en un obstáculo insuperable– es la consideración general que hace de que la teoría del derecho y la teoría de la política están «escindidas y desgarradas» entre validez y facticidad, situando a la política únicamente en el campo de lo fáctico (véase *Facticidad y validez*, p. 68), y concibiéndola como una mera derivación de la práctica jurídica. Otro elemento deficitario es su concepción de la racionalidad estratégica –fundamental para todo filosofar iuspoli(é)tico–, racionalidad que es entendida de modo reduccionista, arrancada a la teoría de juegos para desvincularla de esta y aplicarla en su propio marco teórico (de impronta weberiana) a acciones individuales orientadas al éxito (y, por tanto,



Por último, la juridización habermasiana de la política y de su principio político en versión democrática se prolonga también en la presentación *juridizada del Estado democrático*, para justificar que sea el Estado quien desarrolle y aplique el derecho positivo y lo legitime como «equivalente» de la validez normativa. De nuevo, el espectro hegeliano (y weberiano) se sobrepone al kantiano en la obra de Habermas a partir de los noventa. El Estado se hace *receptor* de lo válido, y luego *emisor* de validez, haciéndose a la vez Estado de derecho, *impregnando* de legitimación sus discursos jurídicos y sus prácticas políticas. «Consideramos la *validez* de una norma jurídica –escribe Habermas– como *equivalente* a la explicación de que el Estado garantiza al mismo tiempo la aplicación *fáctica* del derecho y la creación *legítima* del derecho» (en *La inclusión del «otro»*, pág. 249 de la versión española de 1999, subrayados PRU, en el capítulo que fue la conferencia impartida por Habermas en el curso de Aranjuez). El otorgamiento genérico de validez a un Estado, que ya era ético-jurídico para Hegel y monopolio legitimado de la violencia para Max Weber, reaparece con impronta formal y procedimental, sin necesidad de atender a los contenidos y sustancia concreta de las prácticas estatales, gubernamentales y administrativas⁴².

Queda así abierta una grieta por la que el presunto «imperio de la ley», que había de determinar *juridicamente* al Estado, puede convertirse en «imperio del poder», con la opción de que ese poder determine *políticamente* a la legalidad estatal según intereses no precisamente democráticos, sino oligocráticos⁴³. Estamos de esta manera ante la concepción estándar –poliárquica– de las democracias representativas de Occidente en un «desorden mundial» que además hace tiempo que dejó de lado (si es que no ha ocurrido siempre) el derecho internacional⁴⁴. Y resulta obvio,

consecuenciales y similares a las instrumentales), acciones que solo buscan los medios adecuados para unos fines presuntamente dados. Se obvia así la posibilidad y la necesidad política de que los fines –a realizar y a respetar– sean socialmente contruidos de forma argumentada en relación con valores, principios y normas. Ese es el punto de contacto de las racionalidades teleológica y deontológica, punto de contacto de ética, derecho y política. Podríamos continuar con otros elementos obstaculizadores (por ejemplo, la concepción legalista de la legitimidad ético-política), pero baste con lo dicho.

⁴² Ciertamente, la ambigüedad en Habermas se hace en ocasiones eclecticismo conceptual. Así, escribe: «el proceso de juridificación... tiene que *extenderse asimismo* a ese poder político que el propio medio que es el derecho presupone ya», tanto en su «producción» como en su «imposición». Y, además, de este modo pretende que derecho estatal y poder político se constituyen cooriginariamente y se entrelazan conceptualmente conforme a un modelo de dos niveles, de los que opta por el segundo: el de la «posición de un juez-rey que monopoliza funciones» políticas y el de la «institucionalización jurídica de un *staff* de dominación» (en *Facticidad...*, pp. 199 y ss.). Pero la juridificación en una dirección sin politización en la contraria es subordinante y contradice cualquier cooriginalidad constitutiva y entrelazamiento conceptual.

⁴³ Afortunadamente, Habermas no se priva de defender algunos principios sustantivos para el Estado de derecho, que al margen de su más o menos acertada presentación, son los principios de soberanía popular, protección de derechos individuales, vinculación de la justicia al derecho vigente, legalidad de la administración, prohibición de la arbitrariedad y separación de Estado y sociedad (*Facticidad...*, pp. 237 y ss.).

⁴⁴ La teoría discursiva del derecho poco puede decir sobre la legitimidad de los Estados de derecho realmente existentes para validar un derecho internacional que incumplen por sistema. Como he redactado estas líneas antes y durante la guerra militar, económica y cultural que se ha cebado con



a mi juicio, que Habermas no cuenta con una *filosofía política* crítica y posconvencional para cuestionar ese estándar y proponer una alternativa contrahegemónica, esto es, una *teoría discursiva de la política* equiparable a sus teorías discursivas de la sociedad, de la ética y del derecho.

LA PRIMACÍA DE LA CONCIENCIA INDIVIDUAL

Es hora de volver entonces al curso del verano del 94 en El Escorial, dedicado a «la filosofía moral y política de Jürgen Habermas». El debate planteado por Javier Muguerza en su conferencia (recogida en un extenso trabajo de casi cincuenta páginas) a duras penas se expresa, dada su complejidad, en el título que llevaba, «De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?», ni con el aclaratorio subtítulo, «Algunas reflexiones en torno a la teoría de los usos de la razón práctica de Jürgen Habermas». El debate incluyó tanto la crítica al enfoque habermasiano (que hemos visto ya en parte, desde este y otros textos suyos) como la presentación de su propio enfoque (subido a hombros de un Kant no formalista, enfoque asimismo presente en esos otros trabajos)⁴⁵.

En el curso madrileño no le correspondía a Muguerza ocuparse de la recién publicada por entonces *Facticidad y validez*, libro que al igual que *Teoría de la acción comunicativa* confesó que le decepcionaban por el escaso papel que en ellos juega la ética. No obstante, en un «Apéndice» de su conferencia, agregó una observación a esa obra en relación con la tendencia habermasiana a adherirse a la discutida tesis de la «única respuesta jurídica correcta» (cap. V.II de *Facticidad...*)⁴⁶. En ese «Apén-

el pueblo ucraniano y demás pueblos del mundo afectados, al inicio de 2022, después de tres décadas del siglo XXI largo, con las potencias imperiales imponiendo incesantes contiendas en el actual «desorden mundial», las apelaciones al derecho internacional de los voceros oficiales de los Estados de derecho suenan más a hipocresía que a otra cosa (véase al respecto de la teorización de la guerra mi «Una perspectiva geopolítica de la violencia belicista», de 2015, AAV. V., *Democracia y violencia*, Las Palmas de Gran Canaria). Y los tardíos y probables «consensos discursivos» serán *resultados* inequitativos obtenidos desde *procesos* comunicativos nada ejemplares, es decir, muy distorsionados por los belicistas poderes fácticos y en absoluto expresión de la «voluntad de todos».

⁴⁵ Una apretada síntesis del punto de vista muguerciano, en contraste con el habermasiano, se puede encontrar en el breve escrito de Juan Carlos VELASCO «Javier Muguerza y su diálogo con Habermas», en *Isegoría* 56, de 2017. Al respecto puede verse también mis trabajos «El ciudadano como sujeto de la política (En diálogo con Aranguren y Muguerza)» y «Política, poli(é)tica, iuspoli(é)tica (En diálogo con Muguerza y Garzón Valdés)», recogidos en los libros colectivos *Historia y naturaleza de la ciudadanía hoy* (2002) y *Democracia y cultura política* (2008).

⁴⁶ Es una tesis defendida por Ronald Dworkin, que Habermas trató en su réplica a Thomas McCarthy (en las «Consideraciones finales» que realizó para cerrar el debate). Puede verse respecto a esa discusión iusfilosófica el artículo de Manuel ATIENZA «Sobre la única respuesta correcta» (2009), en el que se confrontan sobre todo las posiciones de Ronald Dworkin y de Aulis Aarnio. También «la tesis de la única respuesta correcta de Ronald Dworkin», de Giorgio RIDOLFI (2021). Habermas dijo en sus «Consideraciones finales» que es «racional» pensar que las cuestiones de justicia *solo admiten una respuesta*, pero pensar que *esa solución no es alcanzable* es «realista», dado que no



dice» Muguerza asumió, como no cabía más que esperar, que «el imperio de la ley es, desde luego, una de las más trascendentales conquistas que nos ha legado la modernidad», como Habermas y él habían defendido a lo largo de toda su vida⁴⁷.

Pero —inmediatamente antes— el pensador hispano había reafirmado la existencia de un conflicto entre «las leyes y nuestra conciencia moral», conflicto que ineludiblemente formaba parte —para Kant y para los protagonistas de nuestro debate— de la condición humana misma. En tiempos como los actuales de crisis civilizatoria (de crisis ecológico-económica, sanitario-demográfica y bélico-política), la perspectiva general de Javier Muguerza, nucleada en aquel debate de hace un cuarto de siglo, con sus desarrollos posteriores, que también exploraremos, se presenta ante nuestros ojos con más vigencia y necesidad que nunca⁴⁸. Para comprobarlo, el lector o lectora queda invitado a leer «El individuo ante la ética pública» (*Éndoxa* 12, 2000), en el que Muguerza defiende un «nuevo paradigma político», pero enfocado a una necesaria «política no-institucional» en el marco «transmodernista» de su «ética pública», esa que a veces él mismo llamaba «poli(é)tica».

EL NÚCLEO CONCIENCIAL DE LA ACCIÓN SOCIAL

A juicio de Javier Muguerza, el *derecho* no se debe reducir a una mera silogística (algo que desde luego no pretendía que Habermas haga), sino que debería ser abordado, desarrollado y realizado desde argumentaciones jurídicas diversas, que resultan ser tanto «intersubjetivas» como «intrasubjetivas», a partir de las cuales se han de tomar las «decisiones existenciales» que nos comprometen a todos, en tanto personas o sujetos morales, y no solo en cuanto sujetos jurídicos o jueces. De ahí que Muguerza señalara al final de su conferencia que «la conciencia, la conciencia moral, del juez no es algo que éste pueda colgar en el perchero, como hace con el abrigo, al vestirse la toga y pasar a la sala donde aplica la ley». Por el contrario, el juez decide discrecionalmente —según dice— ante la posibilidad de una única respuesta

siempre se puede llegar a un acuerdo a su debido tiempo por las restricciones a que estamos sometidos. De ahí que sea conveniente introducir «procedimientos jurídicos» de decisión «neutrales», como la regla de la mayoría, que permitan decidir de forma razonable (*La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, pp. 270-71).

⁴⁷ También Atriencia escribió un texto bajo el título de «La filosofía del derecho de Javier Muguerza», en el que expone (aun reconociendo la desmesura de ese rótulo, pues no parece que Muguerza pretendiese elaborar una filosofía del derecho) las diversas intervenciones de Muguerza sobre las difíciles relaciones de ética y derecho, contrastándolas al tiempo con su propia perspectiva postpositivista y objetivista sobre el derecho (se puede encontrar en *Diálogos con Javier Muguerza*, volumen de homenaje de *Isegoría* editado por el CSIC en 2016, pp. 339-65).

⁴⁸ De ese «nuevo paradigma político» Muguerza destacaba tres rasgos: negatividad, fragmentarismo y disenso (*Éndoxa* 12, 2000, pp. 799 y ss., accesible en Internet), concepción que hace inviables todas aquellas «operaciones» que pretendan honestamente «integrar» a Muguerza en preconcepciones pseudoconservadoras o socialdemocratizantes, alejado como estaba de toda «tempestad en la tetera académica» provocada por «administrativistas y teóricos del Estado» cultivadores del «poder pastoral».

correcta, o más de una, o ninguna, desde su conciencia moral como persona pero en el amplio marco interpretativo de la ley jurídica («De la conciencia...», pág. 109).

Además, la *conciencia*, como dimensión moral, constituye al sujeto desde una escala concreta —el ser humano particular, la *individualidad*— hasta una abstracta —el ser humano genérico, la *humanidad*—. En ese mismo «Apéndice» Muguerza había recordado que «La tensión, y a veces el conflicto, *entre la ley y la conciencia* es de índole *muy distinta* que la que según Habermas se da *en el interior del derecho mismo*», porque «lo que vendría entonces a distinguir al discurso moral del discurso jurídico-político no sería sino, por así decirlo, el ‘universo del discurso’: la humanidad para el primero, esta o aquella comunidad para el segundo» (pág. 100)⁴⁹. Es decir, uno y otro, Muguerza y Habermas, están respectivamente enfatizando el acontecer en dos ámbitos distintos, para la moral el ámbito del individuo concreto o abstracto, para el derecho el de la comunidad concreta o abstracta. Aunque ambos reconocen su interrelación, tal vez haya que preguntarse si postulan también una cierta reducción, la de la comunidad al individuo (Muguerza) o la de este a aquella (Habermas). Es lo que iremos tratando de examinar.

No es de extrañar que el viaje ético de ida y vuelta que propugna el filósofo hispano sea el inverso del viaje *jurídico* del alemán (que parte de la sociedad y realiza su recorrido normativo por la vida de los individuos para terminar volviendo a la de la sociedad). Por el contrario, el trayecto de la ética muguerziana parte del individuo de carne y hueso para realizar su itinerario por la comunicación social y regresar a los fueros de su conciencia individual. Es decir, arranca de la *razón práctica* de las personas —«razón» que hay que escribir con minúsculas— expresando las actitudes surgidas de su *monológica conciencia* discursiva en el espacio de la *dialógica comunicación* discursiva, para finalmente volver —habiendo transformado sus disposiciones morales o no, con acuerdo o sin él— a su reducto en esa *conciencia* de la que los individuos habían partido (al tiempo y por el camino, los individuos habrán podido también aceptar o no las *normas jurídicas* impuestas y realizar o no las *acciones políticas* propuestas que *creían moralmente* que debían hacer).

El deber moral en la discursividad es, por ende, tanto un deber moral *individual* de carácter monológico-discursivo (en una moral *personal* en tanto que creencia y actitud *conciencial*) cuanto un deber moral *societal* de carácter dialógico-discursivo (en una moral *interpersonal e impersonal* en tanto que creencia y actitud *comunicacional*). Así, en el texto de su conferencia, Muguerza escribe: «Obrar en conciencia, podría decir un *iusfilósofo*, no es lo mismo que ‘obrar como es debido’ ni tan siquiera desde un punto de vista moral, pero un *filósofo moral* podría a su vez responder a esa aseveración que —aun cuando nadie posea jamás la absoluta seguridad de estar haciendo lo que moralmente debiera— *hacer lo que en conciencia cree que debe hacer* es lo más lejos que le es dado ir a un individuo cuando pretende cumplir con su *deber moral*, por lo que, en lo concerniente a tal deber, no se divisa ya otra instancia más allá de la

⁴⁹ La «humanidad» es para Muguerza tanto *principio moral* (el principio de humanidad como un fin en sí) cuanto ámbito moral (el ámbito de los individuos en una comunidad de comunidades de individuos).



conciencia individual» («De la conciencia...», pág. 94, subrayado PRU). Lo que nuestro autor hace es una interpretación libre de la distinción de Aranguren entre «moral como estructura», «moral como contenido» y «moral como actitud» (págs. 80-81). La *moral como actitud* entronca con lo que para Kant era la «buena voluntad» y es una moral precisamente guiada por la «conciencia moral», como acertadamente este señaló.

Ratifico aquí la matización *expansiva* que Muguerza hace a la perspectiva *restrictiva* de la ética habermasiana, que es en sí misma toda una conceptualización. Se trata de una perspectiva capital para entender los *usos éticos y morales* tanto monológicos como dialógicos de la *razón práctica*: «La decisión –escribe Muguerza– de hacerlo así [considerando los *finés* propios de forma racional y los *finés* de otros de forma razonable], esto es, la decisión de pasar de un *uso* meramente *instrumental*⁵⁰ a un *uso moral* de la razón práctica tendría que ser con toda probabilidad una *decisión ética* de los individuos. Y eso sería también, con toda probabilidad, lo que habría que decir del *ulterior paso* que les lleve desde un *uso* simplemente *moral* a un *uso moral-discursivo* de la razón práctica –esto es, *de su uso monológico o intrasubjetivo a su uso dialógico o intersubjetivo*» («De la conciencia...», págs. 70-71, subrayados PRU)⁵¹. Muguerza postula, según creo, ese «ulterior paso» para diferenciar su propia perspectiva de los usos de la razón práctica de la perspectiva de los de Habermas. Pero, por mi parte, no estoy seguro de que la distinción entre «uso moral» y «uso moral-discursivo» de la razón práctica sea necesaria, sobre todo si se tiene en cuenta que, de suyo, todo contenido concienical se ha de expresar de forma lingüística y todo diálogo se ha de componer, siempre, de monólogos intrasubjetivos de personas concretas, monólogos argumentalmente entretnejidos en diálogos intersubjetivos en comunidades concretas de personas⁵².

⁵⁰ Cito como «uso instrumental» de la razón práctica el que Muguerza llama «uso instrumental-estratégico» por los motivos que aduzco en una nota anterior sobre la «racionalidad estratégica», pues esta no solo se asemeja, sino que también se diferencia –y mucho– de la «racionalidad instrumental» (en realidad, Muguerza, a su vez, se había permitido traducir *pragmatischer Gebrauch* como «uso instrumental-estratégico», y no como uso pragmático, para evitar confusiones entre el uso de Kant y los usos en la pragmática contemporánea). Así, aunque resuelve un problema, crea otro. Porque la racionalidad estratégica, a mi modesto juicio, en tanto que *mesológica* es instrumental y teleológica, pero en tanto que *finalista* es valorativa y deontológica puesto que se ha de referir a los fines a respetar (que son los «fines en sí», esto es, los propios seres humanos) y también a los fines a realizar (que no son otros que los que materializan la dignidad de los seres humanos –«pongamos por ejemplo, el bienestar o la felicidad», como escribe en algunos lugares Muguerza siguiendo a Kant–).

⁵¹ Según Muguerza, cada uno de los tres usos –*instrumental* (lo adecuado), *ético* (lo bueno) y *moral* (lo justo)– del ejercicio de los imperativos kantianos cuando tratamos de respondernos a la pregunta ¿qué debo hacer? «procedería *monológicamente*, esto es, sería llevado a cabo por el individuo *in foro interno* o según el platónico modelo del ‘diálogo del alma consigo misma, mientras que su ejercicio en lo tocante al imperativo moral-discursivo requeriría que procediese *dialógicamente*; o, por decirlo en la terminología propuesta entre nosotros por Aranguren, el ejercicio ‘monológico’ de la razón práctica se movería en el plano de lo ‘intrasubjetivo’ en tanto que su ejercicio ‘dialógico’ lo haría en el de lo ‘intersubjetivo’» (pp. 66 y ss.).

⁵² Hay que recordar que Muguerza, para diferenciar su uso del de Habermas y evitar confusiones, traduce *ethischer y moralischer Gebrauch* distinguiendo entre un «uso (simplemente) moral»

En cualquier caso, en «El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal», trabajo complementario realizado en los mismos días que «De la conciencia...», Javier Muguerza expone con amplitud su pensamiento ético en relación con el derecho. Y empieza recordando que Kant definía la *conciencia moral* como «juez o tribunal de nuestros actos... invocando el tribunal interno al hombre de San Pablo ante el que sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí» (en *Doxa 15-16*, 1994, pág. 535)⁵³. La *conciencia moral* es, pues, un tribunal que nos juzga interiormente y, por tanto, en sentido kantiano, es *autoconciencia*: es la «estructura *reflexiva* de nuestra subjetividad», desdoblada en el *sí mismo* que actúa y en el *otro* que juzga según la *ley moral* que se autolegislara para sí. Así, su principal atributo es la *autonomía*, autonomía que hay que extender en sentido postmetafísico incluso –haciéndonos libres y responsables– a la autónoma aceptación, o no, de los heterónomos códigos morales vigentes⁵⁴.

Como bien expresa el título del trabajo que hemos traído a colación, Muguerza no solo se ocupa en él de la conciencia *como* tribunal sino también de la conciencia *del* tribunal, es decir, del *juez en tanto que juez* de todo orden legal, aunque contemplándolo desde la ética. Las leyes jurídicas no son causales, al contrario que todo aquello que pueda ser ley natural o social, y pueden en libertad ser desobedecidas puesto que son normas de coacción (incluso –señala Muguerza– «en ocasiones esa desobediencia descansa en ‘objeciones de conciencia’, lo que remite al tribunal de la conciencia del objeto, si bien lo que nos interesa ahora no es ya, el

de la razón práctica en el marco kantiano y suyo y un «uso moral-discursivo» en el de Habermas. Pero es algo que a la vez que evita confusiones, a mi juicio, se excede en la diferenciación entre su punto de vista y el de Habermas (no hay necesidad de ello puesto que el «uso moral» de la razón práctica desde el individuo se realiza siempre de forma concienzuda y monológica en un marco discursivo de comunicación dialógica). El caso de los monólogos y diálogos es también el de los soliloquios y coloquios (recuérdese el famoso soliloquio de Hamlet: «Ser o no ser, esa es la cuestión: / si es más noble para el alma soportar / las flechas y pedradas de la áspera Fortuna / o armarse contra un mar de adversidades / y darles fin en el encuentro. Morir: dormir, / nada más. Y si durmiendo terminaran / las angustias y los mil ataques naturales / herencia de la carne, sería una conclusión / seriamente deseable. Morir, dormir: / dormir, tal vez soñar.... / La conciencia nos vuelve unos cobardes, / el color natural de nuestro ánimo / se mustia con el pálido matiz del pensamiento, / y empresas de gran peso y entidad / por tal motivo se desvían de su curso / y ya no son acción...»).

⁵³ Muguerza continúa diciendo que Kant describe la conciencia «en términos escalofriantes» en la *Metafísica de las costumbres*: «Todo hombre –cita– tiene conciencia moral y se siente observado, amenazado y sometido a respeto –respeto unido al temor– por un juez interior; y esa autoridad que vela en él por las leyes no es algo producido arbitrariamente por él mismo, sino inherente a su ser. Cuando pretende huir de ella, le sigue como su sombra. Puede, sin duda, aturdirse y adormecerse con placeres y distracciones, más no puede evitar volver en sí y despertar de cuando en cuando tan pronto como percibe su terrible voz. Puede incluso, en su extrema depravación, llegar a no prestarle atención, pero lo que no puede en ningún caso es dejar de oírla». A lo que de su cosecha añade: «no deja de resultar dudoso que la voz de una conciencia moralmente ineducada consiga no ya hacerse oír, sino ni tan siquiera romper a hablar, de la misma manera que, sin la educación moral que habitúa al hombre a prestarle oídos, parece hartamente improbable que este llegue a escuchar jamás la voz de su conciencia» (p. 536).

⁵⁴ No se puede considerar postmetafísico a Muguerza al estilo de Habermas y, menos aún al estilo de Rorty. Véase su escrito «Ética y metafísica», de 2009, al que aludimos más adelante.



‘juez de la conciencia’ sino por el contrario la ‘conciencia del juez’ («El tribunal de la conciencia...», págs. 544 y ss.). Porque la ley con la que el juez juzga procede del Estado y juzga en su nombre. Pero, teniendo en cuenta que es un sujeto moral, «¿cabe pensar –se interroga Muguerza– que el juez no tenga ‘problemas de conciencia?’». Su conclusión, después de la exploración de la pregunta, ya la hemos adelantado: el juez no puede desprenderse de su conciencia moral, dado que para aplicar la ley «no puede colgar su conciencia en el perchero al ponerse la toga», pues de la *voz de la conciencia* «no podemos prescindir más que al precio de volvernos inhumanos». Sería ir precisamente en contra del *principio de humanidad* como fin en sí: «el fin (que el hombre es en sí mismo) no habría de concebirse como un fin a realizar, sino como un fin independiente y por tanto de modo puramente negativo, a saber, como algo contra lo que no debe obrarse en ningún caso», escribe Muguerza (en «De la conciencia...», pág. 82) citando al Kant de la *Fundamentación*.

EL ALCANCE DEL INDIVIDUALISMO ÉTICO Y DEL DISENSO EQUITATIVISTA

En ocasiones, cuando a Javier Muguerza se preguntaba, u otros lo hacían, por el «individualismo ético» que él mismo sostenía, no dudaba en aludir de inmediato a su alcance, que no es otro que el que va de lo concreto a lo abstracto, o de lo particular a lo general: «Individuo y humanidad vendrían a ser como dos polos extremos, entre los cuales cabe... una indefinida gradación de comunidades intermedias. Pero ninguna de ellas, como tampoco la humanidad en tanto que comunidad, estaría moralmente legitimada si no se la entiende como una comunidad de individuos. Una comunidad, cualquier comunidad, se deslegitimaría si arrollase las diferencias individuales» (Langón, «Entrevista a Javier Muguerza» anteriormente citada). En cierta ocasión, cuando se le inquirió en otra entrevista por el balance que hacía de la ética comunicativa desde el individualismo ético, manifestó que la ética habermasiana se había centrado sobre todo en una sola de las dimensiones que importan, la de la ética de la alteridad (y abordándola «un tanto abstractamente», con poca atención a los «yoes» situados, los «otros» concretos y las distintas «posiciones de sujeto»). Y que en cambio se había ocupado poco de las otras dimensiones a tener en cuenta, la ética individual, lo que era muy significativo, y la ética de la aliedad, relegada «al cajón de sastre del orden del ‘sistema’ en cuanto contrapuesto al ‘mundo de la vida’, constituido a su vez cada día más en algo así como reserva india de la propia ética» (María Herrera y Carlos Pereda, «Entrevista a Javier Muguerza», en *Theoría*, 1995, pág. 93, México).

En esas mismas declaraciones subrayó un aspecto central del «individualismo ético bien entendido», a lo que agregó una observación. El aspecto señalado consistía en reafirmar que «la primacía de la ética individual habría de ser tomada al pie de la letra (pues incluso la protagonizada por ‘grupos de individuos’ –decía cambiando las cursivas– lo sería invariablemente por ‘grupos de *individuos*’). Y la observación radicó en decir que, por su parte, «dejaría abierto el camino a la elaboración no solo de una ética de la *alteridad* sino asimismo de una ética de la *aliedad* o ética política, a la que, si se prefiere entender como una política penetrada de sentido ético, cabría



llamar acaso ‘poli(é)tica’» (pág. 103)⁵⁵. Con ello no solo hacía un guiño a quien esto escribe, sino que mostraba la consciencia y autocontención que tenía de los límites que cada filosofar ha de mostrar, que no es algo fácil de encontrar en los filósofos de amplia creatividad. Por eso, en diferentes ocasiones recordaba que lo que asumía de sus propia obra era «con la fecha debajo, casi todo; sin la fecha debajo, casi nada».

En su conferencia del curso del 94, Javier Muguerza presentó una síntesis de lo que entendía por «individualismo ético», ya que no siempre era bien entendido (aunque el propio Jürgen Habermas –en sus «Consideraciones finales»– no llegó a cuestionar frontalmente la concepción muguerziana de la ética de la individualidad, sí presentó tres importantes objeciones que más adelante iremos viendo)⁵⁶. En síntesis, para el filósofo hispano el *principio de la humanidad*, como fin en sí, «se presta mejor que cualquier otra versión del imperativo categórico kantiano a la interpretación *negativa* y en definitiva *individualista*... en el bien entendido de que dicho individualismo nada tendría que ver para nosotros con ningún género de individualismo posesivo y podría incluso merecer la calificación de ‘individualismo ético’, como propondré por mi parte que lo denominemos» («De la conciencia...», pág. 82, subrayados PRU)⁵⁷. La «clave» está en que «Bajo su apariencia gramaticalmente afirmativa, lo que el principio ‘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’ viene a prescribirnos es, en rigor, *lo que no debemos hacer*» (*idem*, subrayado PRU).

Con esto introdujo el que llamó «imperativo de disidencia», que, al prohibirnos que tratemos a los demás solo como medios a nuestro servicio, legitima la opción –de nuestra conciencia moral como tribunal que rige nuestros actos– de decir que «no» en todos aquellos conflictos en los que predomine cualquier iniqui-

⁵⁵ Sobre su relación con la filosofía política Muguerza manifestó en uno de sus últimos escritos lo siguiente: «Contra lo que pueda hacer pensar el título de mi intervención [«Los rostros de la igualdad en la cultura política contemporánea»], no soy ni me considero un filósofo político. Pero sí es cierto que siempre me ha interesado la filosofía política, siquiera sea como lector devoto de lo que escriben mis amigos y amigas que se dedican a ella; y cuando, a instancias suyas, he incursionado alguna que otra vez en sus aledaños, siempre lo he hecho con pudor bajo la alegación de estarme dedicando a la ética pública, una especie de disciplina anfibia que nos permite a los filósofos morales entrometernos por nuestra cuenta y riesgo en el así llamado ‘espacio público, espacio público que los filósofos políticos comparten con politólogos, sociólogos y otras gentes de mal vivir, por lo común bastante más divertida que los austeros y con frecuencia un tanto espiritados colegas de uno» (*Laguna* 30, 2012, p. 12).

⁵⁶ A mi juicio, la denominación elegida por Muguerza para su concepción de la ética –«individualismo» adjetivado de «ético»– tiene un factor de precisión junto a otro de provocación que, sin embargo, ha dificultado su comprensión, divulgación y uso. A pesar de las aclaraciones que siempre hizo su proponente, a la más mínima mención se corre el peligro de identificarlo con otros individualismos realmente muy errados y nocivos, antes que a diferenciarlo. El mismo Habermas no está exento de esta sospecha, como veremos.

⁵⁷ El párrafo continúa afirmando: «El propio Kant nos suministra la clave para semejante interpretación cuando establece que el fin (que el hombre es en sí mismo) no habría de concebirse como un fin a realizar, sino como un fin independiente y por tanto *de modo puramente negativo*, a saber, como *algo contra lo que no debe obrarse en ningún caso*» (subrayados PRU).



dad en el trato entre personas (es decir, que prevalezca la indignidad, la ilibertad y la desigualdad en la interacción social). Por eso, por mi parte, lo denomino «principio de disenso equitativista». Precisamente para diferenciarlo de las creencias, actitudes y acciones de negación, confrontación, e incluso de rebeldía, que aspiran sin justificación razonable alguna a imponer una «libertad de los postmodernos» – como la denominaba Muguerza (medio en serio y medio en broma), a la que hoy, en tiempos de *posverdad* y nueva *revolución conservadora*, cabría llamar «libertad de los neoliberales» o «ultraliberales», como prefiero apellidarla–. Una libertad basada, en cualquier caso, en la «cultura narcisista», el «auge de la privacidad» y el «declive de lo público», como critica Muguerza; porque, así, de hecho, se arroja a los individuos reales, de carne y hueso y de palabra y razón, en tanto que sujetos morales, al saco de un «individualismo posesivo» que está en las antípodas de los fueros de la persona defendidos por el *individualismo ético* muguerciano.

A este respecto, Muguerza considera desafortunada «la descalificación que Habermas prodiga a los citados fueros», pues este afirma (en *Aclaraciones a la ética del discurso*, pág. 177 de la versión española) que «en virtud de las relaciones intersubjetivas inscritas en las normas morales, ninguna norma, lo mismo da que envuelva deberes y derechos positivos que negativos, podría ser privadamente justificada o aplicada a partir de una solitaria conversación del alma consigo misma». En su conferencia Muguerza continúa recordando que Habermas apunta que «Kant podía pasar por alto este detalle porque, como sabemos, asumía... una abstracta igualdad de intereses entre personas individualizadas concebidas, al modo del individualismo posesivo, como propietarias de sí mismas». Y el filósofo hispano pasa a defenderse contraatacando: «Quien, como el que esto escribe –plantea–, ha tenido ocasión de lamentar alguna vez que Isaiah Berlin sustentara una concepción excesivamente ‘positiva’ de la libertad negativa y excesivamente ‘negativa’ de la libertad positiva, bien podría ahora lamentar que en Habermas parezcan haberse invertido los términos del exceso» (en «De la conciencia...», págs. 74-5). Sin embargo, por su parte, Habermas respondió a la protesta de Muguerza reafirmando en su punto de vista de que Kant, y con él Muguerza mismo, erraba en su excesivo aprecio a la libertad negativa (en la primera de sus «Consideraciones finales»).

Antes de entrar en la argumentación habermasiana a ese respecto, conviene recoger otros aspectos del individualismo ético de Muguerza, que se nuclea –como hemos visto– en la conciencia moral de los individuos. Aspectos como, por ejemplo, la revalorización de la «autonomía» ante el «universalismo», un universalismo muy valorado por Habermas. Para Muguerza, el principio moral de humanidad, concretado en principio de disenso equitativista (o imperativo de la disidencia), tiene que ver más con el desacuerdo que con el acuerdo, más con el disenso que con el consenso, aunque no haya que descartar que este «se produzca ulteriormente». Como repitió en multitud de ocasiones: «El papel del disenso en la historia de la conquista de los derechos humanos es difícil de exagerar, puesto que dicha historia es una historia de disidencias, es decir, una historia de los esfuerzos de individuos que lucharon por ellos integrados en movimientos disidentes: primero, la burguesía emergente; luego, las clases trabajadoras; después, los pueblos colonizados; más tarde, las minorías étnicas de las metrópolis; hoy, en fin, las mujeres, los homosexuales y otros sec-



tores marginados de la sociedad, etc.; un proceso en marcha, a lo largo del cual el objetivo del disenso ha sido siempre la ruptura de algún consenso antecedente con vistas a lograr, sobre sus ruinas, la edificación de nuevos consensos». En consecuencia, «la reivindicación de cualquier clase de derechos humanos, comenzando por el derecho a ser sujetos de esos mismos derechos» debería fundamentarse disensualmente descansando «sobre la pura y simple autonomía de los sujetos concernidos» («De la conciencia...», pág. 83)⁵⁸.

No obstante, Muguerza –consciente de contra qué lucha– insiste en que no se trata tanto de defender el *primado de la autonomía* del sujeto disidente –que también– ante el universalismo ético «cuanto de ponernos en guardia contra la operación de signo inverso auspiciada por ‘falsos universalismos’» –en una lucha contra la pretensión de imponer el *primado del universalismo*–. Muguerza no llega a adjudicar abiertamente a Habermas la defensa de ese primado. Pero su protesta le incita de inmediato a preguntar ¿en qué consiste un «auténtico universalismo»? Porque la soñada «situación ideal de habla» a la que habrían de aproximarse los diálogos, sustituida después por la «comunidad ilimitada de discurso» en el espacio social y el tiempo histórico, en la que se plantearía el principio de universalidad habermasiano, no deja de seguir adoleciendo de algunos rastros del mismo idealismo anterior («De la conciencia...», págs. 84 y ss.).

Los discursos teóricos y prácticos cobrarían su sentido desde las pretensiones de validez representadas por las análogas «verdad» y «rectitud», tras las que supuestamente se alcanzaría el consenso racional habermasiano, resalta críticamente Muguerza (pág. 86)⁵⁹. Porque no se puede ignorar que el *reconocimiento* de la universalidad de los derechos humanos –en tanto que derechos (y no ya simples exigencias éticas o morales)– ha de ser construido desde la *autonomía* ejercida por los individuos y concretada como *universalidad* sociohistórica consensuada, lo que «obliga a salir del estricto ámbito de la ética o la moralidad para entrar en el ámbito jurídico y a fin de cuentas político», mediante una especie de «función de pasillo», es decir, mediante la hegeliana «superación de la mera moral», tal como ya hemos explorado páginas atrás. Por el contrario, «la idea de un ‘desacuerdo razonable’ –concluye Muguerza– nos

⁵⁸ Sin embargo, Muguerza tiene claro que «Por descontado, la importancia del disenso en la génesis del reconocimiento de los derechos humanos no autoriza en sí misma la atribución a ese disenso de pareja importancia en lo tocante a la justificación de tales derechos, pues no es cosa de confundir a este respecto los llamados ‘contexto genético’ y ‘contexto justificatorio’» (también en pág. 83).

⁵⁹ «En sociedades crecientemente multiculturales como las nuestras, y no digamos en la sociedad mundial a escala internacional, resulta muchas veces improbable –escribe Muguerza– que las mismas razones tengan el mismo peso para distintos individuos y grupos de individuos con sistemas asimismo distintos de valores –pensemos, por ejemplo, en cruciales cuestiones de vida o muerte como las del aborto y la eutanasia–, lo que torna extraordinariamente problemático el paso de ‘yo quiero al ‘nosotros queremos’ del consenso habermasiano racionalmente motivado y sugiere la posibilidad, o mejor dicho la necesidad, de contentarnos con consensos menos exigentes, exclusivamente limitados a la común aceptación de un orden social tenido por el momento como justo y susceptible de acoplar en su seno los desacuerdos que no cuestionen aquel acuerdo básico, como en el caso del rawlsiano ‘consenso por solapamiento’» («De la conciencia...», p. 90).



permite dejar sin decidir las correspondientes pretensiones de validez al tiempo que seguimos sosteniendo su carácter incondicional». Por eso, frente a la *verdad* epistémica y la *corrección* moral, le parecen preferibles la «*tendencia a la verdad*» (la «buena voluntad» a la que llamamos «veracidad») y la «*tendencia a la rectitud*» (la «veracidad» a la que llamamos «autenticidad»), sin caer en «el punto de vista de Dios» («De la conciencia...», págs. 86-87 y 90).

LA CONFRONTACIÓN DE HABERMAS CON MUGUERZA

Muguerza acaba su descargo de esta manera: «Más que forzar, para concluir, posibles coincidencias [con Habermas], lo que me interesaría es *descartar cualquier equívoco* que pudiera dar pábulo a innecesarias discrepancias: la *reivindicación del individuo en tanto que sujeto moral*, con la subsiguiente *recuperación de sus problemas de conciencia*, no tiene por qué dar la espalda al pensamiento postmetafísico ni entrañar por lo tanto ningún retorno a la filosofía de la conciencia misma» (pág. 96, subrayados PRU). Conciencia no es autoconocimiento (como pretende –desde Descartes– la filosofía metafísica del conocimiento): «nuestra autoconciencia está indisolublemente unida a nuestra autodeterminación, puesto que nuestra vida al fin y al cabo se halla amasada a base de decisiones, cuyo carácter *racional* no las apea, sin embargo, de su condición de *decisiones*»⁶⁰. ¿Cómo afronta Habermas las objeciones de Muguerza desde este elaborado individualismo ético con su desembocadura en el disenso equitativista?

De entrada se plantea una pregunta sobre su propia concepción: «¿no descuida la ética del discurso, con su preocupación por las relaciones interpersonales justas, una dimensión más esencial, a saber, la de *la relación del sujeto agente con él mismo y con su propia vida*, en tanto que esta dimensión es relevante para la reflexión *sobre* y la resolución *de* cuestiones prácticas?». Y lo concreta en dos interrogantes más: «la libertad en sentido enfático ¿no se encuentra enraizada en una subjetividad... que, por decirlo así, no se agota en la red de relaciones intersubjetivas ni se desvanece en

⁶⁰ Y se plantea Muguerza a continuación la relación vicaria entre identidades individuales y colectivas: «A lo que se podría añadir ahora que cuanto acaba de decirse acerca de una ‘identidad individual’ forjada en y por la autodeterminación vale asimismo acerca de las *identidades colectivas*, siempre que la ‘autodeterminación’ de dichas colectividades se haga consistir sin exclusiones en la autodeterminación de los individuos que las integran e interaccionan en su seno, comenzando por su ‘interacción comunicativa’, en virtud de la cual cada uno de ellos tenga por igual voz para expresarse libremente y nadie se vea obligado a decir lo que no quiere o suplantado en su voz propia por voces ajenas a la hora de manifestar sus deseos, necesidades e intereses». Pero los derechos de los individuos no declinan: «Las nacionalidades o los pueblos, las culturas y las clases sociales pueden generar formas genuinas de solidaridad entre los hombres y oficiar como auténticas comunidades de comunicación...; pero, precisamente en la medida en que respeten la individualidad de sus integrantes, han de dejar la puerta abierta a su integración en comunidades más vastas cuyo límite sólo puede encontrarse a la comunidad humana entendida como una *comunidad (de comunicación) de (comunidades de) comunicación*» («De la conciencia...», págs. 98-99).



la esfera de lo público? ¿No debe afirmarse, frente a las sutiles coacciones argumentativas del discurso, un núcleo de decisión existencial?» («Consideraciones finales», pág. 263, primer subrayado PRU). Esto le lleva a hacer a su vez dos observaciones críticas a las objeciones de Muguerza, que son objeciones que le «convencen poco», y una tercera que le «conviene más». En cualquier caso, como se puede apreciar, Muguerza, con su *desacuerdo razonable*⁶¹, puso a prueba el *consenso racional* habermasiano en este debate, que quizá era la tesis que quería mostrar, como por otro lado suele ocurrir en gran parte de las auténticas controversias filosóficas. Veamos las observaciones contracríticas de Habermas, al que le damos la última palabra en este crucial debate de entonces y, a mi parecer, de ahora.

La primera se centró en el papel de las libertades negativas y de la legislación autónoma, y por ende, el papel de la subjetividad del individuo. En efecto, según Habermas, lo que Muguerza querría es «privilegiar las libertades negativas como un núcleo de la moral que asegurase al individuo una esfera inviolable de lo privado», y también desearía «que la autonomía –en el sentido kantiano de la expresión– no se desvaneciese en la actividad legisladora (en el sentido de ley moral)». Habermas reconoce que al introducir su reformulación del imperativo kantiano de universalidad ‘U’ en términos discursivos, con el principio de discurso ‘D’, se corre el peligro de que se «pierda la individualidad de esta subjetividad moral, reconvertida ahora en participante en el discurso; lo que explica el intento [de Muguerza] de mantener separados, de forma más clara, autonomía y actividad legisladora». Pero, a este respecto, Habermas expresa su desacuerdo porque «las libertades negativas no tienen su sede genuina en la moral sino en el derecho. Se necesita –añade– un medio tan singular como el derecho moderno, coactivo y positivamente establecido, para poder concebir los derechos subjetivos de la forma en que subyacen a todos nuestros ordenamientos jurídicos. Los derechos subjetivos –continúa Habermas– privilegian los derechos frente a las obligaciones, mientras que en la moral pienso que se da una simetría completa entre derechos y obligaciones» («Consideraciones finales», págs. 263-264)⁶².

⁶¹ En dos palabras, puede decirse que un «desacuerdo razonable» sería para Muguerza un *disenso equitativista* basado en el *principio de irrazonabilidad* (véase al respecto «Razonabilidad», en Pedro CERESO (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca Nueva, 2005). Para Muguerza, la idea de «acuerdo racional» es «francamente rechazable», porque, en la estela de Ernst Tugendhat, un acuerdo es más el resultado de una *decisión* que de una *deliberación*, más asunto de *voluntad* de los individuos que de *racionalidad* (de la voluntad) colectiva» habermasiana. Y lo que «cuenta en un acuerdo (por ejemplo, el acuerdo alcanzado a través de un proceso electoral) es el acuerdo mismo (esto es, la decisión política mayoritaria), acuerdo que no tenemos ningún derecho a desconsiderar por no pasar de ser un mero ‘acuerdo fáctico’» («La lucha por los derechos», *Revista Internacional de Filosofía Política* 15, 2000, p. 52).

⁶² Un poco más adelante Habermas se explica (recojo la explicación por extenso, dada su importancia y lo controvertido que puede resultar): «El sentido preciso de las libertades negativas –plantea Habermas– es propiamente un sentido jurídico, y éste es el sentido al que apela el profesor Muguerza para articular sus reparos –absolutamente legítimos– frente a las estrecheces de la ética del discurso; a saber, [el sentido de] los derechos subjetivos. Estos reconocen esferas privadas en las que cada uno puede hacer y dejar de hacer lo que desee, esferas de lo discrecional. Pero creo que si la moral es precisamente tan penetrante, tan ‘impertinente’ es porque mediante las reglas



La *segunda observación* habermasiana, en conexión con esto, se refirió directamente a la *autonomía* en su relación con la *obligatoriedad social de las leyes*. Porque Habermas afea a Muguerza un exceso de «separación» de autonomía y universalidad (no en vano en *Facticidad y validez* se refería repetidamente a la distinción de «autonomía privada» y «autonomía pública», para enlazar ambas y luego a esta última con la discursividad *universalista*. Así, en sus «Consideraciones finales», comenta que «El concepto de libertad moral no es el lugar correcto donde poder separar el rasgo de la autorización —aquello que nos hace personas capaces de tomar iniciativas— del momento de la universalización». Y continúa: «en mi opinión, estos dos elementos de autonomía y universalización no pueden separarse tanto como infiero del escrito del profesor Muguerza» («Consideraciones finales», págs. 265-66). Habermas juzga que Muguerza quiere salvar la individualidad a cualquier precio (kantiano), pero a su juicio las relaciones de reconocimiento se encuentran en la acción comunicativa, de modo que a los demás los reconoce cada uno al mismo tiempo en tanto que persona y que comunidad⁶³.

Como tercera observación, Habermas se arrancó diciendo que «Sin embargo, sí me parece convincente la fuerte acentuación del ‘poder-decir-no’ de Muguerza. Su argumentación partió del acuerdo en que de la idea la disidencia, el «decir no», entrelaza siempre momentos cognitivos y volitivos. Pero inmediatamente introduce un matiz de desacuerdo: en la decisión en conciencia, solos ante el mundo con nuestra protesta existencial —señaló—, alcanzamos legitimidad y dignidad únicamente por la fuerza de «las razones concretas que, en principio, también deberían poder convencer a otros, incluso a pesar de que in actu todos hicieran oídos sordos». Pues las protestas radicales son ambiguas porque «no podemos discernir si realmente se trata de razones buenas y morales» o no («Consideraciones finales», págs. 267-68). Habermas lo ilustra con cuatro casos históricos, que remiten indirecta o directamente a la interacción comunicativo-discursiva en el orden de lo jurídico, que es la instancia de la que, a su juicio, brotan esa legitimidad y dignidad (dos ejemplos antes y dos después del Estado de derecho): antes, Lutero (frente a la Dieta de Worms) y

morales en realidad se abarca todo. Bajo el punto de vista moral no hay esfera privada alguna que se halle a salvo de la insistente pertinacia del deber-ser. Esta moral, toda moral, es penetrante porque cualquier acción puede ser juzgada bajo el punto de vista moral (y las acciones privadas con más razón). Entiendo la intención del profesor Muguerza; *mi duda se refiere exclusivamente a si esta intención puede realmente hacerse efectiva apelando a la —digamos— ‘preeminencia de las libertades negativas’*. Pienso que las libertades negativas tampoco ocupan ninguna posición preeminente cuando se cree —cosa que yo no hago— que con el imperativo categórico únicamente se podrían fundamentar preceptos negativos (como ‘no debes matar, ‘no debes mentir, etc.) —lo que, sin embargo, en este lugar no quiero analizar más allá» («Consideraciones finales», pág. 265, subrayado PRU).

⁶³ Por eso Habermas añade que «Más bien creo que su deseo [de Muguerza], totalmente legítimo, de no dejar sucumbir la individualidad de cada persona en el remolino discursivo puede satisfacerse mejor... si uno se representa la cuestión... del modo siguiente: en el imperativo categórico en realidad se moviliza exclusivamente el contenido normativo de las relaciones de reconocimiento que, como yo diría, hallamos siempre ya en la acción comunicativa; relaciones de reconocimiento que, sin embargo, se caracterizan de dos maneras, a saber, por el hecho de que cada uno reconoce al otro en una doble cualidad: como miembro de una comunidad y como individuo insustituible. De ahí que Wingert se refiera a una ‘moral del doble respeto’» (p. 267).



Rousseau (en las Confesiones); y después, Luther King (y su famosa protesta) y la objeción de conciencia (al servicio militar)⁶⁴.

Se puede pensar que Muguerza, en textos posteriores al debate del verano del 94, contestó a estas consideraciones habermasianas. Pero en realidad las respuestas las había anticipado años antes, por ejemplo, en «Para una crítica de la razón dialógica», que es la parte III (un auténtico «libro dentro de un libro», con más de 350 páginas) de *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, de 1990, en el que se recogen gran parte de sus escritos de los primeros ochenta sobre Habermas. También en otros, como «La alternativa del disenso», conferencia Tanner de 1988, publicada un año después, que llevaba precisamente como subtítulo «En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos». Son textos que tal vez el francfortiano desconociese, en los que el filósofo hispano le dedica, junto con otros filósofos del derecho y de la moral, un generoso espacio. En textos posteriores al curso en cuestión, Muguerza no solo se ratificó en sus puntos de vista, sino que siguió desarrollándolos. Por ejemplo, conversando con Elías Díaz en la conferencia «Derechos humanos y ética pública (seguido de diez tesis más una undécima)», de 1999 (publicada poco después)⁶⁵. Incluso, en conversación con Ernesto Garzón Valdés, se reeditó el escrito «Primado de la autonomía (¿Quiénes trazan las lindes del coto vedado?)», de 1998.

A mi juicio, de su producción posterior en relación con la ética discursiva cabe destacar –además de los mencionados «El individuo ante la ética pública» (2000) y «Los rostros de la igualdad en la cultura política contemporánea» (2012)– trabajos como «La lucha por los derechos (Un ensayo de relectura libertaria de un viejo texto liberal)» (2000), «¿Convicciones y/o responsabilidades? (Tres perspectivas de la ética en el siglo XXI)» (2002), «Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?). La lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo» (2004), «Verdad y razón práctica: Los estragos de un equívoco» (2012) y, sobre todo, «Ética y metafísica (Una reconsideración de la cuestión)», que fue la XVI Conferencia Aranguren (2009). Si en los primeros de estos textos Muguerza ensancha y pormenoriza su considera-

⁶⁴ En el primer caso, la figura de *Dios* hace de interlocutor; en el segundo, la *posteridad* a la que el ilustrado se dirige; en el tercero, la remisión a los *procedimientos constitucionales* (que hasta ese momento no se habían utilizado); y por último, las «buenas *razones jurídicas* en tanto se remitieran a las bases legitimatorias de un Estado secular» («Consideraciones finales», p. 268). Habermas, por cierto, de pasada manifiesta que por «razones jurídicas» es partidario de los «ejércitos profesionales», argumento que –en la coyuntura belicista europea, a partir de la guerra rusa contra Ucrania, junto con el nuevo abandono español del pueblo del Sahara, de la primavera de 2022–, se debería prestar a discusión en relación con lo que podría ser la mejor autodefensa de una sociedad democrática cuando es agredida (o defensa «válida», en los términos de Habermas).

⁶⁵ Con Elías Díaz ya había dialogado Muguerza desde tiempo atrás. Hay que resaltar aquí dos de sus textos, «La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)» y «Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (Un anticipo)», publicados en *Sistema 70* (1986) y en *Doxa 4* (1987), respectivamente, en los que –desde el punto de vista ético– interviene en la polémica entre Díaz y Felipe González Vicén.



ción de las morales inter- e impersonales (éticas de la *alteridad* y de la *aliedad*)⁶⁶, en los dos últimos citados radicaliza su antiognitivismo moral y matiza su antimetafísica⁶⁷. En concreto, en las magníficas conferencias «Ética y metafísica», dedicadas a su respetado José Luis López Aranguren, se retoma en serio su provocador e irónico lema «Un poco de metafísica al año no hace daño», para defender –como «sistema de preguntas»– una «metafísica (de la) moral», no especulativa, no escatológica, no naturalista y no positivista, consistente en hacerse una y otra vez preguntas de «cercañas», de «media distancia» y de «lejanías», es decir, «preguntas por lo real», «preguntas por lo posible» y «preguntas sin respuesta» que los metafísicos profesionales «se empeñan inútilmente en contestar», aun siendo preguntas metafísicas «últimas» –«abiertas» e «incontestables»– «por el sentido de la vida» (*Isegoría* 41, págs 11-68).

⁶⁶ Por ejemplo, en «El individuo ante la ética pública» se marcan distancias ante el neo-contractualismo de Rawls y, sobre todo, ante el de Habermas, sin por ello aceptar el postmoderno «repliegue y auge de la privacidad», para *propugnar* una concepción del «ámbito de lo público» como «un continuo que abarcaría *por este orden* la *sociedad civil no-institucionalizada*, las *instituciones jurídico-administrativas* y la *política institucional* propiamente dicha» (*Endoxa* 12, pp. 794 y ss y 804, subrayados PRU). De «¿Convicciones y/o responsabilidades?» es interesante recordar que Muguierza hace suya tanto la distinción rawlsiana entre lo «racional» y lo «razonable» como las sugerencias de Ruth Zimmerling de traducir la expresión kantiana «ser racional» como «ser razonable» y de denominar su «racionalidad práctica» como «razonabilidad» (*Laguna* 11, p. 35). En «Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?)», Muguierza señala que la «meritoria reformulación» habermasiana del imperativo categórico kantiano, «que nos hemos permitido retocar a nuestra vez someramente... presenta innegable interés, pero sólo mejora hasta cierto punto la originaria formulación de Kant». Se refiere a que «el adverbio ‘discursivamente’ que aparecía en la reformulación habermasiana del imperativo de Kant no admite aquí otra interpretación posible que la basada en su traducción por medio del adverbio ‘democráticamente’, en cuyo caso nuestro imperativo se resolvería en la expresión de la obligación que a todos nos alcanza de respetar la regla democrática de las mayorías. Pero, por lo demás, es harto disputable –añade– que el recurso a la ‘regla de las mayorías’ pueda garantizar –además de la legalidad del acuerdo o consenso resultante que efectivamente garantiza– algo tan decisivo para lo que en este punto se halla en juego como lo sería su moralidad, la moralidad, esto es, de la correspondiente decisión mayoritaria. Y es que, en definitiva, la decisión mayoritaria podría ser ‘una decisión injusta’, como en los casos de una mayoría que decidiese oprimir a una minoría esclava o condenar a un inocente, por citar sólo un par de ilustraciones no precisamente desconocidas en la historia» (*Dáimon* 33, pp. 150-51).

⁶⁷ En la conferencia «Verdad y razón práctica: Los estragos de un equívoco» Muguierza empieza por definir con sencillez el «cognitivismo ético», tarea no ociosa dado que Habermas, entre muchos otros pensadores, lo asume. «Por cognitivismo ético acostumbra a entenderse aquella posición que dentro de la filosofía moral defiende ‘el carácter veritativo de nuestra prácticas». La argumentación muguierzana pasa por ratificarse en que la sofisticación habermasiana del cognitivismo ético no contribuye a mitigar los estragos suscitados por el equívoco de confundir el discurso práctico con el teórico en lo que Habermas llama idealistamente «consenso racional». Aunque ello no hace que abrace el «consenso razonable» rawlsiano, pese a las ventajas que le reconoce. En fin, Muguierza terminó su conferencia con bastante buen humor declarando que «en cuanto a la *verdad*, no hay que olvidar que –lejos de hacernos libres– puede también esclavizarnos cuando la usamos mal y sin venir a cuento, convirtiéndose en una rémora para el sano ejercicio de la *razón práctica*» (copia mecanografiada, véase una referencia a la conferencia en: <https://www.ull.es/portal/noticias/2012/muguierza-visita-la-universidad-de-la-laguna-para-hablar-de-los-usos-de-la-verdad-y-la-razon-practica/>).



LA RELACIÓN IUSPOLI(É)TICA DE INDIVIDUO Y SOCIEDAD

En fin, llegamos, para terminar, al prometido tercer enfoque en la interpretación del debate Muguerza-Habermas, aunque su presentación tenga ya que ser brevísima para no alargar más este escrito. Se trata de atemperar esta controversia de tanto calado presentando un enfoque *situacional* que procure desplazar y abarcar los enfoques *posicionales* de Habermas y de Muguerza, sin incurrir al tiempo en una tramposa perspectiva ecléctica.

Pensemos por un momento en la siguiente hipótesis, que convertiré en tesis, y que en síntesis dice: *tanto la preferencia habermasiana por la «primacía de la ley societal» como la muguerziana por la «primacía de la conciencia individual» no se contraponen* –como parecería que se desprende del debate al que hemos asistido– *sino que se complementan*. Se trata tan solo de interpretar que el debate puede componer una única *perspectiva analítica* –de manera abierta e inconclusa, claro está– que se asiente en la *distinción metódica* entre «sociedad» e «individuo», distinción que especifica una *dualidad conceptual* –que para nada arma una concepción dualista del mundo– referida a dos entidades irreductibles entre sí, pero que se construyen *en relación*, como «sociedad de individuos» y como «individuo en sociedad», tanto para la teoría como para la práctica.

Jürgen Habermas ha enfocado toda su obra postmarxista desde una misma *posición*: la perspectiva de una *sociedad* instituida por *individuos-en-inter-relación*, cuyo medio de ligazón en última instancia es la *comunicación*, como elemento sistémico base de la *discursividad dialógica*. Por su parte, Javier Muguerza suscribió en todos sus escritos postanalíticos una *posición* distinta a la de Habermas: su perspectiva fue la del *individuo* constituido *en-relación-intra-societal*, cuyo medio de vinculación en última instancia es la *conciencia*, como elemento sistémico diferencial en la *discursividad monológica*. Al tiempo, debo ratificar aquí la capital importancia que tienen en la filosofía del último cuarto del siglo xx y primer cuarto del xxi la *filosofía del consenso habermasiano* y la *filosofía del disenso muguerziano*, elaboradas esforzadamente a partir de enfoques diferenciados, pero integrables, desde sus respectivos énfasis en lo societal, lo comunicacional y lo jurídico, por una parte, y en lo individual, lo concienical y lo ético, por la otra.

Al contemplar la *situación* filosófica que conforman ambas *posiciones* no hay más «primacía» que la que surge de la voluntad de elección de un objeto de estudio específico para el análisis (empírico, teórico y práctico) –ya sea la sociedad-de-individuos o el individuo-en-sociedad– con los recursos metódicos que cada uno de esos dos focos de investigación e interpretación demandan (y que para nada exigen que haya necesariamente que empeñarse en reducir a una única entidad ontoepistémica predominante esa dualidad). Al mismo tiempo, es posible convertir en objeto de estudio específico «lo social» entendido desde la relación de sus dos vertientes, la *individual* y la *societal*, lo que a su vez lleva al estudio de las relaciones de lo *conciencial* y lo *comunicacional*, y de la *autonomía* y la *universalidad*, desde la perspectiva política, ética y jurídica.

A mi juicio, en el debate, la política –como oportunamente he ido señalando– ha sido filosóficamente mal interpretada tanto por Habermas como por



Muguerza en algunos de sus elementos fundamentales. Pensar la política, y hacerla congruente con la praxis que se realiza, es uno de los aspectos menos atendidos –y subordinados– de las teorizaciones ambos pensadores. Toda praxis política mantiene unas relaciones fuertes –de forma consciente o inconsciente– con alguna concepción concreta de la moral y del derecho. Es del todo necesario explicitar esos vínculos en el marco de unas *filosofías críticas de la política*, como he sugerido. Es lo que entiendo bajo la denominación de *iuspoli(é)tica* general y de *iuspoli(é)tica equitativista* particular. Se trata, en definitiva, de analizar la presencia de la *actitud moral* y de la *norma jurídica* en la *acción política*.

Por mi parte, he considerado que las relaciones de la política con la ética y el derecho pueden ser representadas de una forma romboidal más que triangular, en virtud de la duplicidad de rasgos *constituyentes/instituyentes*, por un lado, y *constituidos/instituidos*, por otro, de lo político respecto a las diversas concepciones de lo moral y lo jurídico. Además, en relación con «lo peor fáctico» y «lo mejor posible» de la acción humana, construidos desde la interpretación de lo real según *modelos de validez y viabilidad ejemplar*, negativa y positiva, creo necesario reformular la categoría de «autonomía» en sus versiones *iuspoli(é)ticas autodeterminista, pluriversalista y finalista*, tanto en la vertiente *societal* (en la que sobre todo se sitúa Jürgen Habermas) como en la *individual* (como es el caso de Javier Muguerza). De esta manera emerge la propuesta de una particular *filosofía iuspoli(é)tica equitativista* que pivota sobre las categorías de *legitimidad, dignidad, autonomía y equidad*⁶⁸, propuesta que a buen seguro me permite poner aquí la rúbrica final, agradeciendo la paciencia del improbable lector o lectora que hasta aquí haya llegado.



⁶⁸ Es lo que hice, entre otros textos, en «El filosofar iuspoli(é)tico equitativista (Una tentativa de filosofía política de la moral y el derecho)», trabajo que ahora hace innecesario y me exime de alargar este autorresumen.