FF 50 138

Hola, buenas noches y un saludo a todos desde la última emisión por este año de Revista de Filosofía, un programa de la sección de Filosofía de la UNED que coordinan Francisco Martínez y Antonio García Santes Mases. Miércoles 20 de diciembre y todos preparándonos ya para estas vacaciones de Navidad que tenemos prácticamente encima. Como os anunciábamos la semana pasada, hoy nos acompaña de nuevo Victoria Camps, catedrática de ética de la Universidad de Barcelona y autora de varios libros, pragmática de lenguaje y filosofía analítica, los teólogos de la muerte de Dios, la imaginación ética, ética retórica y política y que está trabajando además ahora en una historia de la ética en tres volúmenes del que ya ha salido el primero.

El pasado programa lo dedicamos a ética, retórica y política. Hoy nos vamos a ocupar de la crítica de los paradigmas éticos. Hablaremos de la tensión entre la felicidad y la justicia.

Trataremos también sobre la ética como insatisfacción frente a la realidad y la esperanza en su transformación. Liberalismo y socialismo, recuperación de la retórica para la discusión ética y política y emotivismo y persuasión retórica. Por nuestra parte, nada más.

Os dejamos ya con Antonio García Sánchez Máses. Buenas noches, tenemos hoy con nosotros otra vez a Victoria Camps, a la que agradecemos su presencia en este programa y queríamos comentar su libro, Ética, Retórica y Política y seguir con el debate que habíamos tenido la semana pasada. En este libro, en la página 136, hay un texto muy bello de Victoria Camps donde dice, Seneca, Espinosa, Nietzsche, Wittgenstein, todos ellos desconfían de la posibilidad de cambiar el mundo.

El mundo es como es y así está bien. Sólo cabe comprenderlo y creerlo. En lugar de proponer un ideal de perfección o de felicidad, apuestan por el empeño individual claro de gozar a pesar de todo.

Entonces, en este libro de Victoria Camps hay una tensión muy interesante entre la felicidad y la justicia, donde se dice, se termina el libro con un texto de Borges, también enormemente bonito, de Borges dice, al cabo de los años he observado que la belleza como la felicidad es frecuente, no pasa un día en que no estemos un instante en el paraíso. Entonces, quisiéramos comenzar este programa hablando de esos instantes en los que se está en el paraíso y por qué piensa Victoria Camps que la felicidad es frecuente. Yo no tengo la receta de la felicidad.

De todas formas, me parece que una dosis de optimismo para hacer ética y de esperanza tiene que haberla. No estoy de acuerdo con la razón sin esperanza de Javier Muguerza, sino que me parece que hay que mirar el futuro con ojos optimistas. Yo distingo entre la felicidad colectiva, que sería la justicia, y la felicidad individual por dos razones.

Una, porque me parece que la ética contemporánea, y eso lo explico en el libro, lo hace de una forma bastante sistemática. Ahí cito a Rawls, cito a Agnes Heller, cito también a Habermas, que distinguen entre eso, entre la justicia como algo que podemos programar y para lo cual

podemos tener una normativa, y otros bienes, que son los bienes del individuo, los bienes de la vida privada, los estilos de vida privados, que no solo no podemos, sino que no debemos programarlos. Y además me parece que es bastante importante insistir en eso, sobre todo aquí, en España, donde durante mucho tiempo hemos identificado la moral con un moralismo de vida privada, es decir, con un moralismo de virtudes y vicios, que lo podemos tipificar con las virtudes de los vicios y los pecados capitales.

Todas esas virtudes de la autoabnegación, del sacrificio, de la templanza, de la diligencia, todas esas virtudes que afectan únicamente a un estilo de vida, a un ideal de perfección individual que parece que es el que lleva la felicidad y que no es verdad que lleva la felicidad. Pero tú insistes, de nuevo en la misma página, al hablar de la vida feliz, que esta vida sin estar cubiertas las necesidades de primer orden, es impensable. Hablar de riqueza, amistad, familia, salud, buena suerte, pero que una vez que estén cubiertas, eso es una condición necesaria pero no suficiente, porque de alguna forma, ahí entran problemas que no solamente son de orden material, sino también de orden psíquico, del buen ánimo, de las ganas de vivir, de la vida activa, y también de intentar tener una buena praxis frente a los malos vientos y al mal inevitable.

Entonces, claro, aquí se plantean como dos cuestiones. Una, cuál es el modelo que permite resolver esas condiciones materiales que permitan que haya salud, que haya condiciones donde todo el mundo pueda acceder a la felicidad, del que hablaremos después. Pero otra cosa es, ¿cuál es ese talante, digamos, que permite tener esa buena praxis, es decir, esa buena vida, esas ganas de vivir, esa vida activa frente a la vida reactiva que diría Nietzsche? Yo me temo que... No digo como un problema individual.

No, no, pero... ¿Cómo se plantea? Buena vida o vida buena. Good life. Se suele traducir por buena vida y habría que traducirlo por vida buena, que es una cosa más modesta.

Probablemente las dos cosas, ¿no? O las dos cosas. Pero yo creo que ese es uno de los problemas que la ética no puede resolver. Y por eso la felicidad individual es algo que debe predicar, pero que no debe dar recetas de cómo se resuelve.

Y yo me temo que, en fin, que la única respuesta es la estoica. La estoica que no es solo la resignación, que es como el estereotipo de la moral estoica, pero sí que hay grandes desgracias en la vida y la muerte es, bueno, la fundamental, para los que no ni la ética ni la filosofía tiene respuesta. Pero ¿y el goce, el saber adquirir el goce del instante? Yo creo que la felicidad no es un estado al que se llegue, sino que la felicidad tiene momentos fugaces, ¿no? Y que esos momentos fugaces hay que disfrutarlos.

Porque la condición de la felicidad es gozar el instante sin dormirse en él. Llegas a decir. Bueno, todo esto es bastante aristotélico.

La idea de que el fin de la vida virtuosa es la felicidad ha sido siempre un problema de la ética porque no precisamente los virtuosos han sido los hombres aparentemente más felices, con

buena suerte y, en fin, una vida realmente agraciada. Entonces todos los filósofos han tenido que resolver ese problema. Cómo se sintetiza la vida virtuosa y la vida buena, que es la vida feliz.

Y Aristóteles me parece que lo dice bastante bien cuando entiende la felicidad como algo que es una obligación, el ser feliz. Llevar una forma de vida especial. Sí, yo en este tema que estáis hablando y que me interesa, y la verdad es que el último artículo de este libro tuyo me ha gustado porque, bueno, Adorno ya decía que una de las constataciones más tristes en la historia de la filosofía es ese odio a la felicidad que casi todos los filósofos han tenido.

Entonces que alguien como tú, y en estos tiempos de recesión, pues se atreva, porque yo creo que hace falta tener un cierto valor para defenderlo, a decir que la felicidad es frecuente me ha parecido enormemente bello y enormemente positivo. Tendría, de todas maneras, dos o tres preguntas en torno al tema. Tú has dicho que esta idea de la ética como persiguiendo la vida buena y la buena vida, en el doble sentido aristotélico, es precisamente muy aristotélica, pero sin embargo acaba remitiendo esta idea de la felicidad mucho más a los románticos y a una felicidad como instante.

A mí me recuerda mucho esto de que cada día estamos un instante en el paraíso a las experiencias de lo sagrado de las que hablan los fenomenólogos de la religión. Experiencias en las que uno se siente como plenamente autentificado, aunque son precisamente tan plenas que el ser humano no puede permanecer ahí y recae una y otra vez en el mundo de lo profano. Sin embargo Aristóteles creo que no defiende esta felicidad como instante, sino que defiende la felicidad como una cosa más duradera, porque la felicidad proviene en parte de la virtud, y una golondrina no hace verano por decirlo con él, ¿no? Entonces una de las preguntas sería esta, ¿felicidad como instante o felicidad como permanencia? Pero además de esta pregunta yo te querría decir, ya que hemos hablado de la razón sin esperanza que defendía Javier Mugerza, ¿qué hace la ética no solamente ya frente al presente y frente al futuro, sino respecto a esa estela de miserias que la vida humana ha ido arrojando? Todos los muertos en el dolor, en la esclavitud, en la injusticia, esos son causas perdidas, pero no solo ya para el futuro, sino irremediablemente perdidas.

Y sin embargo, por citar otra vez a Adorno, quizá una vida con sentido y con sentido ético sería erradicar el mal que pasó irrevocablemente. ¿Tiene la ética respuesta para esto? Entonces serían las dos preguntas. A ver, empiezo por lo último porque me has preguntado demasiadas cosas.

Bueno, yo no sé si tiene la respuesta, pero lo que debe hacer la ética es intentar encontrar una respuesta a todo eso. Yo siempre he definido la ética como la insatisfacción frente a la realidad y la esperanza de poder cambiar esa realidad. Me parece que si no se dan esas dos cosas, o sea, un sentimiento de rechazo de la realidad que no es… El mundo no es mi mundo, eso que dice Wittgenstein, ¿no? Y que me parece que tiene un sentido ético también en el caso de Wittgenstein.

O sea, el mundo es mi mundo, el mundo lógico es mi mundo, es el real, pero el mundo ético no es el mío porque yo no puedo transformar el mundo. Esa es la postura de Wittgenstein. Pero esa idea de que el mundo no es mi mundo, esa especie de tensión de distancia con la realidad crítica es el punto de partida de la ética.

O dicho de otra forma, el punto de partida de la ética es el conflicto con una realidad que no acaba, o el conflicto entre elementos de esa realidad. El ejemplo de Antígona, por ejemplo. El conflicto con una ley que no es la ley que yo considero que debería ser.

Entonces ese es el punto de partida, pero al mismo tiempo, a ir acompañado de la esperanza de cambiar alguna de esas cosas. Porque claro, si va acompañado de la desesperanza, entonces es el nihilismo. Pero ahí tienes, cuando ya hablas, además de insatisfacción y de esperanza, un poco la clave que tu libro respira.

Es cuando insistes en que estamos en un momento de, digamos, de persistencia o de predominio del liberalismo frente al socialismo. Hay toda una interpretación del socialismo como vinculado a un modelo de sociedad más cerrada, más perfecta, vinculado a una teoría más cercana a la tradición marxista y más dogmática. Y después frente a eso dices, bueno, pues el liberalismo aparece como un planteamiento donde se va más a lo formal, a lo procedimental.

No se entra tanto en los contenidos. Se prima la idea de libertad sobre la igualdad. Por eso el valor más importante es el de la tolerancia.

Pero claro, esto tiene muy poco que ver con algunas interpretaciones del liberalismo. Que si insisten en contenidos y no solo en procedimientos. Si especifican… Pero en contenidos económicos.

Contenidos económicos y en contenidos militares. Es decir, si especifican, por ejemplo, que la sociedad abierta para ser tal pues tiene que plantear una política de disuasión nuclear o de defensa de Occidente frente a cualquier intento de bajar la guardia que puede ser planteado como una debilidad del propio Occidente. Pues estoy pensando en obras como la de Aron, en obras como la de Popper.

Y la propiedad de la eficiencia económica. Es decir, si especifican más los contenidos. No se queda en una cosa puramente vacía, sin contenidos.

Donde insiste simplemente en los procedimientos a través de los cuales podemos llegar a un acuerdo más o menos racional, ¿no? Yo creo que no. Que el liberalismo… O sea, de hecho sí hay unos contenidos liberales. Pero son contenidos de liberalismo porque son los contenidos que han surgido del dejar hacer del liberalismo, ¿no? Pero la tesis del liberalismo es dejar hacer.

Es decir, que salga lo que salga. O sea, que no impone una forma de hacer. Bueno, pero dejar hacer al mercado, por ejemplo.

Bueno, sí. Dejar hacer a lo que sea. Al mercado a lo que sea.

Ya, pero si dejas hacer al mercado, dejas hacer a una sociedad, bueno, que hoy lleva a unos niveles de desigualdad entre unas zonas del planeta y otras enormes. A unos niveles de injusticia o a unos niveles de deterioro ecológico. Ahí te plantearíamos también incluso el problema del papel del Estado.

Pero lo que me interesa sobre todo subrayar es que en ese planteamiento tuyo hay un momento donde, bueno, pues planteas incluso una referencia al comienzo del libro, comentábamos anteriormente al hablar de Bátimo, ¿no? Dice que el descubrimiento del lenguaje y de la intersubjetividad como centro de interés filosófico irrumpe en un modo de pensar, tiene razón Bátimo, al tiempo que pretende ignorar la diferencia entre ideología y verdad. Se encuentra inmerso en el terreno de la ética. Pero claro, si no planteamos ninguna diferencia entre ideología y verdad, digamos, en relación al problema del Bátimo.

Es verdad que si hay alguien que tiene la capacidad de distinguir totalmente entre la ideología y la verdad, entre la apariencia y la esencia, eso puede tener el peligro de dejar la existencia de una casta de mandarines que logra ver lo que los demás no ven, que son omniscientes y que es una élite vanguardista. Pero si nadie lo ve, si todos dejamos de hacer, entonces, bueno, pues el problema es decir que nunca veo yo que esas condiciones materiales serán erradicadas para que incluso se pueda llegar a ese temple vital más o menos cercano a una vida felicitante. Es decir... Sí.

No, yo, bueno, es que son dos cosas distintas. Yo me parece que ahí en ningún momento me pongo del lado del liberalismo contra el socialismo, sino que más bien digo, bueno, un poco lo que dice ese artículo de Fukuyama que se ha divulgado tanto, pero yo no llegaría tan lejos, decir, bueno, hemos llegado al final de la historia porque ya todos estamos de acuerdo en haber aceptado el liberalismo como la ideología, que es la negación de cualquier ideología. Pero un poco, pues la tendencia es esa.

Y entonces eso yo creo que la ética debería contrarrestarlo, intentando volver a pensar el socialismo que es una de las... que en fin, que es una preocupación que se ha abandonado un poco desde la filosofía moral. Todas las filosofías son demasiado liberales. La de Rawls, incluso la de Habermas.

Entonces, bueno, la distinción ideología-verdad. Hoy me parece que tenemos bastante la convicción de que todo es ideología. O sea, que nadie tiene la verdad.

Incluso la propuesta que yo hago en el libro anterior de una ética imaginativa es contra una ética de una pieza totalmente racional. Una ética totalmente racional solo la podemos enunciar a un nivel muy abstracto que nos deja desarmados a la hora de ponerla en práctica, porque no sabemos de qué forma hay que ponerla en práctica. En ese sentido, no hay hoy una distinción clara entre ideología y verdad.

Ahora, eso no quiere decir que ya que todo es ideológico, que todo valga. Es decir, yo veo que hay una contradicción en mi propuesta. De decir, bueno, pues no podemos partir del supuesto de que todo vale, pero por otro lado tenemos que aceptar que todo es ideología.

Pero bueno, dentro de ese todo es ideología, me parece que sí que tenemos unas pautas... O sea, tú no quieres ser panóptico, pero tampoco quieres caer en el puro relativismo, digamos. Exacto. No en ese relativismo que nos lleva al escepticismo.

Es decir, bueno, todo vale, y por lo tanto, si todo vale, pues ya no tenemos ni que optar por unos valores o por otros. ¿Te queda esa opción? En relación con esto, o sea, con la dificultad de distinguir entre la esencia y la apariencia, o entre la verdad y la ideología, yo creo que uno de los elementos más importantes de tu obra, precisamente, y además que una de las primeras veces que la planteaste fue aquí mismo en la UNED, hace ya muchísimos años, es la recuperación de la retórica del arte de la argumentación racional, pero en la cual también intervienen elementos persuasivos, elementos, digamos, entre comillas irracionales, como el modelo fundamental de la discusión ética y política. Yo creo que eso es interesante, sobre todo porque se ha tratado poco, sobre todo en este país, fuera sí, fuera se ha recuperado, sobre todo en la obra de Perelman, la importancia fundamental de la retórica.

Pero en este país yo creo que tú has sido una de las pioneras. Sigues creyendo que la retórica, digamos, o al menos algunos elementos retóricos, pueden ser una especie de salida para lograr esa especie de necesidad de argumentación que no sea puramente racional, porque como bien sabe Habermas, prohíbe precisamente los argumentos retóricos y persuasivos. El argumento tiene que ser exclusivamente racional, puro, incontaminado.

¿Cómo defiendes tú esa necesidad de recuperar la retórica como el elemento fundamental de la ética y la política? Sí, yo no solo la defiendo, sino que la defendería ahora más que antes, porque hay otros teóricos que cuando yo escribí esa conferencia sobre ética y retórica no se les conocía, como John Elster, que proponen una concepción de la racionalidad que tiene muchas fisuras y muchos huecos y muchas desviaciones. Es decir, no somos de una pieza como pensaba, por ejemplo, Aristóteles. La conducta racional es una conducta que tiene una sola dirección, sino que para conseguir un fin determinado quizá la estrategia pasa mucho por la irracionalidad.

El ejemplo de Ulises y las sirenas, Ulises sabe que no debe ir detrás de las sirenas, no quiere hacerlo, pero sabe que no es capaz de hacerlo y pide que le aten al mastil para evitar eso. Y esa es una estrategia que no es del todo racional. Es irracional, es un autoengaño.

Entonces, quiero decir, y yo insistiría todavía más en eso por esa razón, porque me parece que la racionalidad hoy se entiende de otra forma, y además porque yo suscribo bastante la filosofía moral emotivista, que es no tanto como negación de argumentaciones racionales en un sentido fuerte a favor de opciones éticas, sino como la conversión de la ética primero como la opción por unos valores, es decir, yo apruebo tal cosa o desapruebo tal otra, y por otra parte, y esa es la parte más importante, la obligación, no solo necesidad, sino la obligación, eso que

está implícito en el juicio de valor, de persuadir al otro de que aquello que yo estoy defendiendo vale la pena que el otro también lo defienda. Y eso no hay forma de demostrarlo lógicamente, que debe ser así. Porque cuando se habla de retórica, en el sentido de Perelman, es la argumentación retórica contrapuesta no tanto a racional como a lógica.

No puedes construir un silogismo que concluya en un juicio de valor que es evidente porque se deduce de unas premisas, sino que optas siempre ya por unas premisas valorativas. Claro, hay elementos fundamentales, digamos, de tipo pragmático, tanto en la reconstrucción, por ejemplo, que hacen del silogismo práctico aristotélico, que supone un salto, como en lo que hizo aquí, por ejemplo, Hierro y tal, la recuperación de los silogismos pragmáticos. Yo creo que eso es un campo muy importante.

Y además, sobre todo, que como dices, se basa en una idea de la racionalidad que asume elementos que la modernidad, a través de la crítica de las ideologías, a través del psicoanálisis y tal, ha asumido completamente. Es decir, digamos que nuestra racionalidad está transida, está envuelta, está, digamos, fisurada por elementos que en un principio, desde una lógica deductiva, se llaman irracionales, pero que en realidad son otro tipo de racionalidad, o elementos más, digamos, más débiles, dicho entre comillas. Y además, espera un segundo, déjame decir una cosa.

Volvemos a lo que decíamos antes, ¿no? O sea que hace falta una argumentación retórica porque el punto de partida, o sea, no hay juicios neutros sobre la realidad, juicios importantes neutros sobre la realidad, puramente descriptivos. El punto de partida ya es una valoración. Si yo decido, por ejemplo, que no debo fumar, puedo decir que no debo fumar porque me perjudica la salud.

Pero es que además me puede preguntar, bueno, ¿y por qué yo debo hacer algo que me perjudica la salud? Es decir, ¿por qué no quiero estar enfermo? Esa es una pregunta absurda, ¿no? No hay modo de demostrar por qué yo debo cuidar por mi salud, cuidar mi salud, ¿no? O por qué debo cuidar el medio ambiente, ¿no? Es algo que, como decía, lo que decía antes, ¿no? ¿Por qué hay que ser solidarios? O sea, ya hay un momento en que esa pregunta ya no tiene una respuesta racional. Racional. O sea, si somos humanos y si tenemos una idea de lo que significa la dignidad humana, aceptamos esos valores de que el medio ambiente no tiene que degradarse, de que yo persigo la salud y no persigo la enfermedad, etc.

Y eso es un juicio de valor previo que ya no hay forma de justificarlo racionalmente. Porque la razón es aceptarlo. La racionalidad consiste en aceptarlo.

¿Una metafísica de las costumbres sin fundamentar? ¿O fundamentar en un factum de fernún, que es un hecho? Bueno, es que yo creo que Carlos fundamenta, sí. Lo fundamenta como un hecho, claro. Pero Antonio me parece que quería para acabar... Bueno, me da la impresión que ya no nos queda tiempo.

Y simplemente vamos a terminar agradeciendo a Victoria Khan su presencia aquí,

recomendando vivamente ese libro para que nuestros oyentes puedan tener al menos el gozo instantáneo, aunque frecuente, de poder estar un momento en el paraíso, igual que hemos estado nosotros durante estas noches con Victoria Khan. Nada más y muchas gracias. Bien, pues, como siempre, se nos ha acabado el tiempo.

Revista de Filosofía volverá a estar de nuevo con vosotros en la segunda semana de enero. Y ya nada más, os dejamos ahora con la información. Felices vacaciones a todos.