FF 50 282

Saludos a todos. Continuáis en el Tiempo de la UNED y esto que va a sonar a continuación es Revista de Filosofía. Ante todo, buenas noches.

Y por si alguien todavía no lo sabe, Revista de Filosofía es un programa de la Facultad de Filosofía de la UNED que coordina Francisco Martínez y Antonio Santos Márcez y que os acompaña todos los miércoles lectivos a esta misma hora. Los que nos hayáis acompañado el pasado miércoles, ya sabréis que vamos a continuar hoy con la cuestión que iniciábamos entonces, especialmente dirigida hacia la ética y la religión. Partíamos de un trabajo reciente de Carlos Gómez, profesor de ética de esta universidad y colaborador habitual, además, de Revista de Filosofía, que va a continuar, comentando hoy, Carlos Gómez, decíamos, con Antonio Santos Márcez, ese trabajo suyo titulado Ética y religión, una relación problemática.

Y vamos a comenzar intentando hablar sobre la nueva forma de fundamentación de la ética. Carlos Gómez, Antonio Santos Márcez, buenas noches. Buenas noches, tenemos hoy con nosotros también, como nuestro último programa, al profesor Carlos Gómez, y vamos a seguir dialogando con él sobre este trabajo tan interesante, que acaba de publicar, Ética y religión, una relación problemática, publicado por la editorial Salterre, en colaboración con el Instituto Fisiocularia.

Este trabajo que recomendamos especialmente a todos los alumnos de la Facultad de Filosofía, pero, singularmente, quizás, a los alumnos de ética, de historia, la ética, de filosofía, la religión, de filosofía, la historia, porque, en todas esas materias, está vinculada a las cuestiones de las que aquí se trata. Para aquellos de nuestros alumnos y de nuestros oyentes que siguieron el último programa, verían que en él hablamos de lo que significaba, en el contexto cultural que surge a partir de la Ilustración y que está presidido por la muerte de Dios, los esfuerzos que ha habido de fundamentación de la moral. Hablamos del intento kantiano y de sus límites, hablamos también del alegato de Kolakowski, el alegato de Kolakowski producido, que ha provocado una gran polémica sobre la posibilidad de fundamentar la moral o la forma como Kolakowski recoge el alegato de Dostoyevsky, de si Dios no existe, todo está permitido, y, frente a eso, la argumentación nos quedaba un poco ahí, antes de pasar a la conexión entre ética y religión, pues, un poco, la nueva forma de fundamentación, quizás una fundamentación ya menos fuerte, una fundamentación más débil, a partir de la ética comunicativa, de las éticas del discurso, que, bueno, quizás nuestros oyentes lo conocen porque lo hemos seguido en debates en este programa, al hablar de la obra de Javier Muguerza, de la corpina, de Apel, de Habermann, pero como también Carlos Gómez le dedica un espacio, queríamos plantearle, en primer lugar, esa cuestión, ¿qué medida la ética discursiva es una nueva forma de fundamentar la moral después de la muerte de Dios? Bueno, yo diría que es nueva hasta cierto punto, es decir, que el intento de las éticas discursivas, probablemente, es uno de los más importantes, si no el que más de intentar fundamentar la ética hoy día en un mundo, pues, de multiculturalismo, en donde la historia, por primera vez, se ha hecho planetaria, y, por lo tanto,

nos encontramos con una diversidad de culturas y de valores evidentes, e incluso dentro de nuestra propia sociedad, pues, esa pérdida del monoteísmo medieval y, en gran medida, moderno, pues, ha llevado a un pluralismo asiológico, que es al que las éticas discursivas tratan de responder.

¿Cómo se podría fundamentar unas normas morales que pretenden ser universalmente válidas, es decir, válidas para todos, cuando se comparten o cuando se tienen visiones del mundo y valores muy diferentes? Yo creo que es a ese problema o a esa situación en la que nos encontramos, al reto al que intentan responder las éticas discursivas, y, en ese sentido, su intento me parece importante, podemos entrar, quizá, brevemente luego en él. Sin embargo, ese intento tiene también sus límites, y yo era lo que intentaba señalar para acabar concluyendo que todo intento de fundamentación que hoy nos podamos plantear será, en todo caso, una fundamentación débil. Es decir, yo quería evitar ahí dos escollos o dos extremos, el que pretende una fundamentación plenamente irracional, que a mí me parece un ideal inasequible, no creo que se pueda dar, pero porque no se pueda dar esa fundamentación última absoluta, sin embargo, yo no querría que nos arrojáramos de bruces en el irracionalismo, que supone hacer de la ética un asunto de puras preferencias subjetivas.

Como el primer extremo me parece imposible, y el segundo me parece peligroso y arruinaría la objetividad o la racionalidad de los juicios morales, a los que, sin embargo, no sé si es difícil renunciar, me parece que seguir hablando de una fundamentación, aunque solo sea en un sentido débil, es suficiente para evitar tanto la pretensión de absolutismo que puede tener alguna gente, como, por eso, la caída pura y simple en el relativismo que nos hace cuestión de la dificultad de estas cuestiones. Y ese es el intento, lo valioso del intento, y, por otra parte, los límites, que es lo que yo trato de señalar ahí, pero en un hilo que no he desarrollado, sino el hilo que a mí me ha guiado, que es lo que me interesaba resaltar ahora desde el intento de las éticas discursivas. Pero no es inevitable el relativismo.

Entonces, no es que se produce ya el politeísmo, el pluralismo, pues ahí tenemos un momento decisionista donde cada uno pone sus valores y a lo sumo pone un criterio, una regla para intentar no llegar a la colisión, que puede ser la regla de las mayorías, pero ¿cómo se puede ir más allá de eso? Tú ya sabes que los franfurtianos lo que procuran es distinguir entre racionalidad estratégica y racionalidad comunicativa. La racionalidad se pregunta por qué medios son más idóneos para un fin que previamente no se ha estipulado, sin discutir si es la legitimidad o no del fin, mientras que la racionalidad comunicativa, que es a la que Habermas da primacía, estaría orientada no hacia el éxito de los fines que nosotros tratamos de perseguir, sino hacia el entendimiento. Y parece que, efectivamente, es a través de la racionalidad comunicativa como nosotros nos socializamos.

Caeríamos en contradicciones performativas evidentes si al tratar de argumentar algo a alguien le estuviéramos diciendo que, con nuestra argumentación, no tratamos ni de hacernos inteligibles, ni de hacernos entender, ni, además, de procurar que el otro nos entienda. Es decir, cuando argumentamos en serio, procuramos que nuestras formulaciones sean

inteligibles, en primer lugar, y, además, procuramos convencer al otro de las razones que nos asisten. Y, bueno, parece que, efectivamente, cuando entramos en una argumentación en serio, el presupuesto de que quizá nos pudiéramos llegar a entender es un presupuesto que no podemos esquivar.

Nos podemos llegar a entender, y, sin embargo, no llegar a un acuerdo, no llegar a un entendimiento. Ahí yo creo que la crítica de Javier Muerza a la necesidad del consenso de la ética discursiva defendido por Javier Mas, me parece que esa crítica es correcta. Es decir, que podemos no llegar a un entendimiento, pero sí presuponemos al argumentar que podemos llegar a entender al otro.

Porque es que, si no tenemos esa presuposición, pues toda conversación estaría de sobra. Tener en cuenta ese presupuesto que la dimensión pragmática del lenguaje conlleva me parece que es uno de los grandes aciertos de la ética discursiva. ¿Y por qué se supera en eso? Es decir, porque cada uno puede intentar argumentar, argumentar con las mejores razones, con los mejores argumentos, intentar buscar el apoyo del otro, pero, más allá de eso, él tiene una opción propia, el otro tiene otra opción, hay que buscar algún criterio donde se defina cuál debe ser el principio que regule la convivencia en sociedad, la mayoría es la que ahí tiene que tener la última palabra, con el mayor respeto a la minoría, como que son mayorías reversibles.

Pero no hay... Es decir, más allá de eso, eso no sería una fundamentación no relativista, más bien, incluso, desde el punto de vista de Kelson, por ejemplo, esa sería la apuesta del relativismo. Hay democracia porque hay relativismo. Solo gracias a ese relativismo puede haber democracia.

Bueno, yo diría que, en parte, lo que dice sí, pero solo hasta cierto punto. Porque... Defendiendo o poniéndose del lado de Habermas en un primer momento, aunque esto pueda ser criticable, tú sabes tan bien que él distingue entre valores y normas. Es decir, una cosa sería lo puramente evaluativo y otra, lo normativo.

Las cuestiones de cómo lograr la felicidad o los valores últimos que nos rigen en la construcción que cada uno tiene que hacer de su vida, sería un asunto de las preferencias de cada grupo o cada individuo. Pero lo que Habermas insiste es que las normas que nos refieran, normas referentes a lo justo, a los principios que todos debemos seguir para que cada cual haga después de la construcción individual o colectiva de su vida o de su grupo, el asunto que mejor prefiera, sin embargo, sí que tendría que haber normas compartidas por todos. ¿Cómo se encontrarían esas normas? Pero además de cómo se encontrarían, lo que se alcanzaría sería una ética mínima.

Sí, claro, sería el cuadro mínimo de referencia que permitiría un juego de pluralidades valorativas que, sin embargo, no necesariamente entrarán en colisión. El procedimiento ya se sabe que sería proceder a la discusión por parte de todos los afectados de todas aquellas normas que se pueden referir a ellos, de tal manera que no fuera cada uno de nosotros el que legislara en función de los demás, sino que viéramos en una discusión irrestricta entre todos

los implicados cuáles de los intereses que nosotros tenemos se pueden universalizar. Bueno, a mí me parece que ese intento no es ninguna tontería, independientemente de la posibilidad de cómo podríamos llegar a un tipo de conversación así, que eso se refiere a cuestiones fácticas que son importantes, pero que no afectan en principio al núcleo de la argumentación.

Ahora, indudablemente, lo que sucede es que a mí me parece que la separación entre lo bueno y lo justo, o entre valores y normas que pretende Habermas, no es quizá tan limpia, tan nítida, como él pretende. Y, entonces, diferentes concepciones del mundo y diferentes valores van a llevar también a situar en la agenda de la discusión, por ejemplo, distintas cuestiones, y es posible que la discusión no desemboque en un consenso, aunque entendamos al otro. Le podemos entender y no llegar a un entendimiento con él.

Bueno, cuando no se llega a un entendimiento con el otro, habría, por lo menos, dos posibilidades. Que llegáramos no a un consenso, no a un entendimiento, pero sí a un pacto, a un acuerdo, y que, por ejemplo, decidiéramos seguir la regla de las mayorías. Yo no estoy de acuerdo con lo que se vota, pero prefiero seguir lo que la mayoría dictamina.

Bueno, esa puede ser una posibilidad. Posibilidad que yo creo que siempre podríamos seguir en la medida en que eso no afecte a cuestiones que para nosotros sean de principio. No le podríamos decir, bueno, es que aunque lo haya dictaminado una mayoría, pues yo no voy a seguir esa norma.

Por ejemplo, se puede pensar una mayoría que oprimiera a una minoría racial y que alguien dijera, bueno, aunque lo haya dictado la mayoría, yo no voy a seguir esa norma porque afecta a mis principios. Ahí todavía se pueden hacer dos cosas. Hacerse un disidente de la ley y cargar con las consecuencias, o, si da el caso, quizá cuando los conflictos sean irresolubles discursivamente, pues claro, es que está la cuestión de la violencia, que desgraciadamente no se puede suprimir.

Sí, pero antes de entrar en eso... Y entonces sí que habría choque... Ya, pero antes de entrar en eso, imaginemos que, digo yo, el común de los mortales, haya dentro de los mortales un sector bastante amplio que esté dispuesto a aceptar esta ética mínima, esta ética vinculada a las reglas, a los procedimientos, con las reglas a las cuales debamos comportarnos, y que plantee que, por lo menos ahí, hay la posibilidad de alcanzar un tipo de normas de convivencia. Entonces, toda la otra zona a la que se dedicaba la ética, donde estarían los valores, la idea de bien, la idea de felicidad, esa zona, ¿en manos de quién queda? ¿Del puro irracionalismo? ¿Queda en manos del retorno de las religiones? ¿Queda en manos de quién? Bueno, yo diría que la ética es tan mínima, y la otra zona es tan amplia, ¿en manos de quién queda eso? Un campo de pulsiones desbocadas, ahí sí que cabría el campo del irracionalismo, tendríamos una racionalidad procedimental en el campo, digamos, de lo legal, de lo normativo, pero en el otro campo... Bueno, se podrían hacer algunas reflexiones a lo que dices, ¿no? Que creo que vendrían de varios frentes. Una, yo te decía hace un momento que la distinción entre normas y valores, o entre lo bueno y lo justo, o entre la felicidad y el deber, no es tan tajante como

Habermas pretende.

Cuando él dice que el postulado de la universalidad funciona como un cuchillo que separa lo bueno de lo justo, bueno, pues quizá el cuchillo corte mal. No me parece que se pueda distinguir entre concepciones del mundo, tradiciones de sentido, valores en los que uno cifra la felicidad, la simbología en la que uno se encuentra incierto, y las normas que discursivamente pudiéramos ejeclar. Me parece que esa separación no es tan clara.

Y, por lo tanto, como yo no recogería la distinción tan nítida, pues recojo parte de eso. Pero, por otro lado, me parece que sí se puede distinguir entre una serie de normas entre los sujetos y los ideales de felicidad a los que cada cual se afectó y que, por las tradiciones de sentido en las que se quiere insertar y del mundo de símbolos que uno vive. ¿Y ahí la razón es qué puede ser? Bueno, la razón ahí, yo diría, que lo que puede mostrar la plausibilidad de proyectos que todos hubiéramos podido aceptar, pero en la medida, en vida buena, no afectaran esa norma comúnmente colegializada, por eso es que tendríamos que aceptar.

Lo que sucede es que yo creo que sí podría llegar a haber choques. Pero cada uno estaría por motivos de una especie de decisión, de opción, igual que veíamos en el programa anterior, si son dos formas de verlo, pues uno piensa que el mundo está guiado por un sentido, presidido por un dios, el otro piensa que está por un absurdo, cada uno tiene su propia lógica, y a partir de ahí, pues cada uno opta. Esas son opciones últimas... Hombre, las maneras de encontrar la felicidad, efectivamente, yo creo que son muy poco sometibles a programación, e incluso a una normativa universal, porque la manera de encontrar la felicidad depende no solamente de las tradiciones en las que cada cual está, sino que incluso dentro de una misma tradición, pues depende de biografías absolutamente particulares.

Pero ahí la razón, la razón, digo yo que... ¿Qué puede hacer ahí la razón? ¿Qué puede hacer? ¿En qué sentido? Pues que puede orientar la vida, por ejemplo Ortega decía que la filosofía era saber a qué atenerse, es decir, puede tomar las decisiones radicales, la vida es una realidad radical, donde uno está condenado a decidir, está condenado a elegir, entonces, la razón es un instrumento para determinar la finalidad que uno tiene en su propia vida, o no, pero claro, ¿qué tipo de razón es la que puede determinar la vida de cada cual? Bueno, lo que sucede es que entonces se estaría hablando de otro tipo de razón, ¿no? Es decir, una sería la razón procedimental a la que nos estábamos refiriendo, que es una razón muy escueta y muy sobria, y otra, cómo puede funcionar la razón en la confesión del mundo que cada cual tenga y en función de la cual oriente sus últimos valores, sus ideas de realización. Bueno, yo creo que eso no es un simple asunto, o no es un mero asunto de la razón, la razón lo que puede llegar ahí es a dictaminar qué es lo que es razonable o no, pero más allá de lo que la razón muestre, las preferencias individuales quizá no tienen por qué ser compartidas, y aquello que no es compartido no es que sea irracional, pero tampoco es estrictamente racional, lo racional es lo que puedo compartir a través del lenguaje. Entonces, bueno, una preferencia individual, por ejemplo, por un determinado modo de vida, no tiene por qué ser compartida, pero en ese sentido no tiene por qué ser estrictamente racional, lo cual no quiere decir que sea irracional.

¿Pero por qué elegir el bien y no el mal? Ah, bueno, ¿cómo que por qué elegir el bien? No, no, ¿en qué sentido usted lo dice? Lo digo porque siempre que elegimos elegimos… No, lo digo que hay dos planteamientos, de una ética intersujetiva y de una ética intrasujetiva, como en tu folleto, tú planteas el problema de lo que significa, por ejemplo, el tema de la culpa y de lo que significa el tema, pues hay toda una idea de que la desaparición de una fundamentación moral fuerte, pues plantea que la gente se encuentra sin una atadura de valores, y bueno, pues hay algunos incluso… Bueno, en ese sentido, en ese sentido, volvemos… …el círculo del deber y cosas de esas, ¿no? Volvemos entonces al problema de la fundamentación, sólo que yo diría que de una manera más fuerte, porque claro, ¿por qué elegimos el bien? Bueno, siempre equivocándonos o no, elegimos su ratio negón, y por eso no sabía a qué apuntaba tu pregunta. Ahora, ¿por qué elegimos por el deber, o por hacer lo debido en vez de lo indebido? A mí me parece, te decía antes, que se puede fundamentar hasta un cierto punto, una fundamentación débil, pero yo creo que hay una dosis de decisionismo que no nos podemos saltar, porque nadie obra bien por un simple proceso de argumentación racional. El proceso de argumentación racional nos puede llevar a ver que no es absurdo obrar así, que incluso puede ser más adecuado, más racional, pero hay un componente de decisión del que la moral no puede dejar de tener en cuenta.

Es decir, yo puedo ver que este es un determinado camino, que es el camino que a mí me parece debido, y, sin embargo, no se divide ese camino, y hay un proceso de decisión que es el proceso mismo de la decisión de la vida moral. Y ese componente decisionista, pues sí que tiene una zona, a mí me acabaría de gustar decir, racional, porque parece que entonces da lo mismo de todo, pero yo diría no colonizado del todo por la razón. Hay un componente de decisión el que decide seguir una vida moral puede dar buenas razones hasta cierto punto, pero es que la vida moral entraña esa dosis de decisión.

¿Y qué papel juega ahí el tabú? Bueno, pues quizá en última instancia… Claro, por ejemplo, volviendo a la argumentación de Kolakowski, independientemente de la tesis más fuerte del libro, él dice que nosotros no seguimos las normas morales porque estemos convencidos de su racionalidad o no, sino que seguimos las normas morales porque nos sentimos culpables si dejamos de acatarlas. Es decir, que nadie lleva una vida moral porque racionalmente se haya convencido de unos determinados principios, sino que respetamos determinados principios morales porque si no los acatamos, lo que sucede es que nos experimentamos culpables y que la culpa no es simplemente transgredir una ley, sino que es transgredir un tabú. Claro, la palabra tabú es muy fuerte porque nos lleva directamente al reino, si se quiere, un poco de lo irracional, porque el tabú es lo que erige determinadas prescripciones sin dar razones para ello.

De caer en mano de los tabúes, como Kolakowski, no en el libro al que nos referimos, sino en la modernidad, siempre aprueba… Argumento a mí me parece peligroso porque habría que decir, bueno, ¿de qué tabú es? Hay tradiciones diversas y cada una ha erigido tabúes diferentes y, por lo tanto, yo no querría echar a la razón de ese mundo. Lo que sucede es que, efectivamente, las últimas inspiraciones morales… Pero esos tabúes que han provocado… Las últimas

inspiraciones morales… …como burda prohibición que diría Nietzsche… Está provocándome. …que diría Nietzsche, Dios como burda prohibición, la muerte de la inocencia, la vida ya ha perdido todo sentido, el goce de la inocencia y de la moral.

La muerte de la inocencia depende, porque sabes que a Nietzsche, como se lo pueden pelear para un roto y para un descosido, si la muerte de la inocencia es seguir siendo, en cierto sentido, humanitarista, pues diría que yo prefiero seguir siendo humanitarista y, aunque comprendo la ironía de Nietzsche cuando se dirige a Voltaire diciendo que es imbecilidad, bueno, cuidado con esas imbecilidades. Por ejemplo, ¿por qué tenemos compasión por las víctimas? ¿La solidaridad es un valor, un plus? Yo diría que la solidaridad no es un plus, sino que está en la entraña de la moral. Y que sin solidaridad no hay moral.

Y, bueno, eso no creo que acabe de ser justificable racionalmente. Tampoco digo que sea irracional, creo que hay ahí un proceso de decisión… ¿Es una cuestión humanitaria? Bueno, pero está ya directamente en tono provocativo. Esa es una frase que Javier Muerza ha tomado en autor y que nosotros hemos repetido aquí en varias ocasiones.

Bueno, es claro que la toma de decisión, por ejemplo, a favor de una moral de la solidaridad no se acaba de legitimar racionalmente. Entre la moral universalista kantiana y la ascisión nichiana entre señores y esclavos, que se entienda esa distinción como se entienda, yo creo que hay una ruptura. Y por mucho que a mí me interese la crítica nichiana, como desde luego me interesa, pues, indudablemente, me parece que entre… lo que él predica de una compasión normalmente despreciable, y si acaso le aprecias la compasión de los señores a los que se adheran con gusto, pues los débiles, los oprimidos, los animales y ese tipo de seres, y una moral como la kantiana que impide tomar a cualquiera de los hombres como un medio para nuestros fines, habría que tomarlo siempre como fines en sí, me parece que hay una ruptura.

Que no es una vagatela las razones que se pueden dar, pero que no se acaba de argumentar. Y que ahí, si se quiere decir, bueno, pues funciona de alguna manera tabú. ¿Tabú es en qué sentido, diría yo? En el sentido de que la razón no acaba de fundamentar.

Pero eso no quiere decir que vaya contra la razón, puede ser algo que no conculca lo que la razón dice, aunque la razón no agote ahí ese campo de la moral. Álvarez Belmer tiene en Ética y Diálogo unos párrafos que a mí me parecen enormemente interesantes en este sentido. Y él dice, esto no es abandonar al mundo de la razón, es no hacernos una idea totalitaria de la razón que no la conculca, simplemente tiene más en cuenta sus límites, lo cual es ser mucho más racionalista que un racionalismo enfático.

Bueno, en esa línea sería la que a mí me gustaría ir. Ha llegado el límite ya de nuestro programa y del tiempo. Bueno, y de las provocaciones que ibas haciendo, porque a este paso… Agradecemos a Carlos Gómez su presencia, que invitamos a nuestros oyentes a la lectura de este magnífico trabajo, Ética y religión, una relación problemática, publicado por Editorial Salterre.

Yo te agradezco su entrevista. Aquí vamos a tener que dar por finalizado el tiempo que hemos dedicado estas dos últimas semanas al trabajo de Carlos Gómez sobre Ética y religión, cuestiones a las que volveremos, sin duda, porque Carlos Gómez volverá también a pasar por estos micrófonos muy pronto. Gracias, Carlos Gómez, Antonio Santos Mases, y el miércoles estaremos de nuevo aquí con otras cuestiones.

Buena semana.