Gracias. Gracias.

Emisiones educativas de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Agradecimientos a los estudiantes de la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Las emisiones de los martes de la UNED se centran en ofrecerles a ustedes espacios correspondientes a la carrera de filosofía y ciencias de la educación. Hoy vamos a comenzar con un tema de filosofía, concretamente de ética, que nos va a ocupar los próximos 45 minutos. Se trata de una ponencia presentada en el primer Congreso Nacional de Ética e Historia de la Filosofía celebrado en la UNED. En este congreso, la profesora adjunta de la Universidad Autónoma de Barcelona, doña Victoria Campos, disertó sobre el tema ética y retórica, del cual precisamente vamos a pasar a dar lectura a un extracto de los puntos más fundamentales que la profesora Campos en esta ocasión explicó. Tal vez parezca desconcertante, incluso escandaloso, que la profesora Campos en este congreso se haya hecho la primera en la historia de la filosofía.

que, como pretexto para introducir el tema ética y retórica, acudamos a un texto de Spinoza, cuya ética estuvo motivada y dirigida por la ilusión de alcanzar más que un mundo feliz, un mundo conocido como racional. Spinoza, que intentará material y formalmente encauzar su discurso según los patrones de la razón deductiva, no significa que lo consiguiera, ni que evitara poner de manifiesto las incoherencias y ambigüedades de una vida más caracterizada por sus limitaciones que por su capacidad de conocer y actuar. Y son esas incoherencias, precisamente, las que plantean las preguntas éticas más persistentes, derivadas, todas ellas, de eso que Spinoza llama la servidumbre humana o la fuerza de los afectos, y que es objeto de la parte cuarta de su ética. En ella se encuentra la proposición que podemos tomar como punto de partida, y dice lo siguiente. El conocimiento verdadero es el conocimiento de la verdad. El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede ser el conocimiento de la verdad.

puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino en la medida en que es considerado él mismo como un afecto. Es decir, por sí sola la verdad carece de poder suficiente para superar los afectos. Estos únicamente son vencidos por otros afectos más fuertes. No en tanto es verdadero, sino en tanto se produce como afecto de alegría o de tristeza, el conocimiento del bien y del mal es capaz de dominar las pasiones. De este modo, la ética espinozista, que muy bien puede ser calificada como una ética del poder, por cuanto establece como su fin propio el conocimiento de lo que puede un cuerpo y la subsiguiente activación de esa potencialidad, no suscribe la tesis socrática de que conocer el bien implica realizarlo. Conocer el bien no basta, aun cuando el conocimiento de lo que puede un cuerpo es capaz de dominar las pasiones. El conocimiento es verdadero, por dos razones fundamentales.

Primera, porque la verdad ha de presentarse a la imaginación con una fuerza especial Segunda, porque el poder humano es finito Y su actuación se ve obstaculizada por una pluralidad de cosas externas a él que le sobrepasan Dos problemas que se entrecruzan y remiten el uno al otro Si el poder humano careciera de límites, no habría necesidad de adornar la verdad con retórica Si el conocimiento del bien motivara la acción ética Aristóteles no hubiera escrito un libro entero de su ética a Nicómano para explicar el fenómeno de la acrasia Incontinencia o debilidad de la voluntad Y Freud no se hubiera manifestado tan angustiosamente pesimista

a propósito del malestar de la cultura Pero detengámonos un poco más en la lectura de Spinoza Parece que del conocimiento racional, del conocimiento de lo que es útil para el hombre Debería deducirse el deseo de la acción ética De alcanzar lo conveniente

Pero no ocurre así. De la teoría no se deduce la práctica. Del debe no se infiere el es. Porque la razón es abstracta, se nutre de nociones comunes o ideas de la naturaleza humana en general, no materializadas en lo particular de un modo total, convincente y reconocible. La verdad ética es ambigua porque es abstracta. En la ética, decía Aristóteles, se da a conocer la verdad de una manera un tanto burda y sumaria. Lo cual tiene un aspecto positivo, señalado, por ejemplo, por un teórico de la jurisprudencia a propósito del lenguaje jurídico, Kalinowski. El derecho, escribe, es una regla de vida y esta es movimiento y cambio, evolución o revolución. Por esta razón, la ley debe ser elástica. El derecho debe adaptarse a las circunstancias. A estos efectos, los conceptos jurídicos y, por consiguiente,

los juicios jurídicos, normativos u otros, deben ser en muchos casos suficientemente imprecisos como para poder ser interpretados de diversas maneras. Es el tejemaneje de la interpretación jurídica lo que permite al derecho adaptarse a la vez a la vida y a la justicia. ¿Cuándo y en qué medida los conceptos y por tanto los juicios jurídicos deben ser más o menos difusos? No corresponde determinarlo a la lógica sino a la prudencia, es decir, al saber práctico del jurista. Lo mismo cabe decir del lenguaje ético, cuyos conceptos y juicios son más vagos e imprecisos aún que los de los juristas, por lo que exigen también una mayor libertad de interpretación. De no ser así, no podría hablarse, como lo hace el autor citado, del ejercicio de la prudencia como saber propio de la moral. Saber que, dicho que, no es un ejercicio de la prudencia, sino que es un ejercicio de la moral. Dicho sea de paso, debe volver a ocupar el lugar central que le dio Aristóteles.

en su filosofía moral. Por la ambigüedad e indeterminación que flexibiliza la realización de los juicios de valor, tienen además del aspecto positivo enunciado una vertiente negativa. Las nociones confusas, como lo son por ejemplo los derechos del hombre, hacen posible el acuerdo básico de un diálogo que es esencialmente conflictivo, porque la falta de precisión y rigor lingüístico, la falta no ya de referencia sino incluso de sentidos inequívocos, produce interpretaciones a menudo incompatibles de los valores que se aceptan como verdaderos y fundamentales, lo cual implica que ninguna interpretación es la correcta. La supuesta e indiscutible verdad de los valores abstractos, la paz, la solidaridad, la emancipación, el amor, acaba en perplejidad cuando se quiere aplicar a situaciones empíricas. El ideal que de por sí tiene poder de convicción queda demasiado lejano.

y impreciso para imponer sacrificios. De nuevo se nos presenta el mismo problema en sus dos dimensiones. O el bien se nos muestra con poca fuerza, los juicios de valor están desprovistos de magnetismo, o la voluntad es débil y hace lo que no quiere. Spinoza piensa que la verdad, al formularse en ideales generales y ausentes, nos habla de lo que no es, del pasado o del futuro, en cualquier caso, de lo contingente, y todo eso nos afecta con menor vigor que el presente y lo experimentado, lo probable tiene menos fuerza que lo necesario. Así, cuanto más abstracta sea la razón, más alejada se encontrará de la práctica, entre el deseo racional y el comportamiento racional media en ocasiones un abismo. El deseo que brota del conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto

que versa sobre cosas contingentes, puede ser rechazado por el reprimido con mucha mayor facilidad aún por el deseo de las cosas que no son.

están presentes. De ahí que el alma consciente tenga que lamentarse, vide o meliora, provoque, deteriora secuor, o suscribir la máxima del eclesiastés. Quien aumenta su ciencia, aumenta su dolor. Aunque Spinoza aclara que no digo estas cosas con el objeto de inferir que es mejor ignorar que saber, o que no hay diferencia alguna entre el tonto y el inteligente a la hora de moderar sus afectos, sino porque es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza para poder determinar lo que la razón puede y lo que no puede por lo que toca al dominio de los afectos. Demasiado se ha escrito y discutido sobre la falacia lógica del es al debe, cuando la deducción realmente difícil de resolver es la inversa, no la que va del es al debe, sino la que va del debe al es. Ideales, utopías, valores, deberes no faltan, lo que no se ve

por ninguna parte es su verificación. La realidad que vivimos desmiente la convicción de Marx de que el hombre sólo elabora proyectos que es capaz de realizar. Todo lo contrario, las teorías sobre la justicia, la libertad, la democracia, la convivencia, las necesidades básicas están ahí, pero no se realizan en la práctica. ¿Por qué motivo? Por ignorancia de los medios o por debilidad de la voluntad. Spinoza puso especial énfasis en lo primero. Aristóteles tendió a subrayar lo segundo, pero sin dejar de insistir en que la ética es más práctica que teórica. Nuestra aspiración, leemos en la ética a Eudemo, no es saber qué es la justicia, sino ser justos. Y en la ética Nicomaquea afirmaba que no basta conocer la virtud, sino que se ha de procurar tenerla y practicarla. El que conoce el bien pero no lo practica es el acratés, quien

como el que duerme o está borracho, posee un saber pero no lo activa. Es, especifica Aristóteles, como una ciudad que tiene decretos juiciosos y buenas leyes, pero no las pone en práctica. El inconsciente actúa sin atender a razones, irracionalmente. Pero, ¿por qué no atiende a razones? ¿Por qué sencillamente no las tiene o por qué las que tiene no son suficientes? Y si es esto último, que las razones no le motivan suficientemente, ¿no habrá que culpar a las razones de su comportamiento? Si las pasiones o los deseos son más fuertes que las razones que tratan de superarlos, si éstas carecen de poder para motivar y transformar la práctica, ¿no habrá que pensar en poner la razón al servicio de los sentimientos y los deseos? Al fin y al cabo, Spinoza no negó jamás que el deseo fuera la esencia del hombre, lo cual explicaría tal vez por dónde hay que interpretarlo. Y así es como se puede interpretar el texto anterior.

la mente haya pensado y dicho. Lo cierto es que la historia de la filosofía moral se nos muestra como la constante reproducción de una serie de antinomias insuperables, naturaleza y ley, sentimiento y razón, ser y deber ser, super yo y ello, orden y conflicto, etcétera, etcétera, para afirmar que lo ético es la ley, la razón, el deber, el orden. Con lo cual se desvaloriza y menosprecia el poder estimulante y motivador de la otra parte, el sentimiento, el conflicto, etcétera. No es de extrañar que Nietzsche, Marx y Freud hayan coincidido en repudiar a la ética por un mismo motivo, el de haberse constituido en productora y legitimadora de una estructura de dominio que aplasta e inmoviliza el ser del hombre. No estará de más recordar que del famoso párrafo de Hume, donde por primera vez se advierte de la peculiar relación entre el es, y el debe, se ha tendido a omitir o silenciar la conclusión que la conclusión de la conclusión

que propugna la subversión de todos los sistemas al uso de la moralidad, con el fin de mostrar que la distinción entre vicio y virtud no es ni enteramente empírica ni racional. Si la ética es una disciplina normativa, práctica y no puro metalenguaje teórico, debe desarrollar un tipo de argumentación que persuada y mueva a la acción. El conocimiento del bien y del mal, por verdadero que sea, carece de eficacia práctica, de fuerza estimulante. Por ello, puede pensarse que los filósofos emotivistas no se equivocaban al decir que es función de la ética no sólo expresar y suscitar sentimientos y emociones, sino provocarlos y suscitarlos. ¿Por qué ha de ser menos ético arrastrar emocionalmente que convencer racionalmente, sobre todo si asumimos el supuesto de que el discurso racional es tanto más abstracto, más alejado de la realidad,

cuanto más riguroso y exacto quiere ser. Se admite como válido que la convicción dirigida a la razón es superior a la persuasión dirigida a la voluntad, o que el razonamiento deductivo es superior a la sugestión, sin tener suficientemente en cuenta que todo argumento no científico, es decir, al que le está vedado apoyarse en la exactitud del experimento o en la necesidad de la ley, es de carácter persuasorio, como lo es, y no dudamos en reconocerlo, la argumentación política, propagandística, etc. No se explica que la ética vea disminuido su poder sólo porque se contempla con malos ojos el uso de unas artes perfectamente válidas en la mayoría de los campos de actuación humana. La ética debería desembarazarse del prejuicio de que el arte de persuadir es innoble y vergonzoso. En cierto modo, difunde tal opinión Pascal cuando escribe,

entran en el alma por dos vías que son sus potencias principales, el entendimiento y la voluntad. La más natural es la del entendimiento, pues nunca deberíamos consentir sino ante las verdades demostradas. Pero la más ordinaria, aunque contraria a la naturaleza, es la de la voluntad, pues todo hombre tiende a creer no como consecuencia de la prueba, sino porque encuentra gusto en ello. Esta vía es baja, indigna y extraña, todo el mundo la desprecia, todos hacen profesión de no creer ni amar sin merecerlo. Sólo en cierto modo, pues Pascal descalifica el método de agradar, ya que tras el párrafo citado se apresura a añadir que sólo respecto a las verdades de la geometría se puede llegar a un acuerdo razonado y demostrado. Si abandonamos un racionalismo riguroso, tenemos que admitir que la adhesión de los espíritus a la

a las ideas, incluyendo por supuesto la autoadesión, depende de una serie de pruebas, argumentos, ejemplos, lugares comunes, técnicas retóricas, que no pertenecen a la lógica, ni es justo tildarlas de simples medios de sugestión irracional. De entre los filósofos contemporáneos que sienten simpatías por la retórica, nadie con más entusiasmo y perseverancia que el filósofo belga Chaim Perelman, quien ha identificado tal forma de argumentación con la lógica propia del discurso filosófico y en especial del discurso valorativo. Por sus raíces históricas, psicológicas, temperamentales o emocionales, el lenguaje valorativo aparece como irracional según los criterios del discurso científico, mientras que la estructura del discurso retórico se muestra como la más idónea para proporcionar al discurso axiológico toda la racionalidad, comunicabilidad y transparencia intersubjetiva de que es susceptible. Pero, ¿qué es lo que se puede hacer con la retórica? ¿Qué es lo que se puede hacer con la retórica?

pues constatamos, escribe Perelman en su último libro, L'Empire Rhetorique, que en aquellos dominios en los que se trata de establecer lo

preferible, lo aceptable y lo razonable, los razonamientos no son ni deducciones formalmente correctas, ni inducciones que van de lo particular a lo general, sino una serie de argumentaciones de todo tipo, dirigidas a ganar la adhesión de los espíritus a las tesis presentadas para su asentimiento. La retórica queda así definida como el estudio de los medios de argumentación, distintos de los de la lógica formal, que permiten obtener o acrecentar la adhesión del otro a las tesis propuestas para su asentimiento. Ambos puntos, primero, argumentación distinta de la de la lógica formal, y segundo, con el fin de obtener y acrecentar la adhesión del auditorio, constituyen la base de la nueva retórica propuesta por Perelman. ¿Por qué? Redescubrir la retórica.

no significa apropiarse íntegramente de todas sus dimensiones clásicas. A Perelman no le interesa la retórica como estudio de las figuras estilísticas, reducción que le imputa a los racionalistas, ni como arte del bien decir, sino le interesa y trata de recuperarla en cuanto constituye una teoría de la argumentación que ensancha las posibilidades de la razón discursiva. Desde Descartes hasta hoy, el razonamiento more geométrico, restringido al cálculo, al experimento y a la deducción lógica, se ha impuesto como modelo único de razonamiento, modelo sin embargo inaplicable al campo de la acción o de los valores, donde la competencia de la razón queda en entredicho. Lo que a partir de Descartes deja de sentirse es la necesidad de una argumentación completa, que según había opinado Plotino, tras demostrar racionalmente una tesis, debía ocuparse de que el auditor, el auditorio la asumiera. Ahora bien, si el auditorio se hace abstracto,

e impersonal, la razón acaba buscándose sólo a sí misma, su propio rigor y coherencia, y deja de estar en contacto con lo concreto. En el prólogo a un conjunto de ensayos de Perelman, Émile Breillet señala que, al inspirarse la razón en el modelo matemático euclidiano, el más impersonal que se conoce, la filosofía se convierte en una filosofía sin seguidores ni público. Contra el rigor, la exactitud, la impersonalidad y previsibilidad de la lógica, Perelman propone una teoría de la argumentación que realmente pueda constituirse en lógica de lo preferible, porque se atiende en ella lo imprevisto y lo diferente, y se conozca y tenga en cuenta la mentalidad y sensibilidad del público a quien va dirigida. En ética sólo caben las pruebas entendidas de manera distinta a cómo las entienden y admiten las ciencias de la lógica. No se trata de pruebas deductivas o experimentales, es decir, si son pruebas retóricas cuya finalidad no es de la lógica.

demostrar, sino persuadir. Prueba significa, en su acepción más usual, verificación y la verificación de los juicios de valor sólo puede entenderse como realización. Preguntarse por la validez de un juicio equivale a preguntarse cómo, por qué medios argumentativos, se obtiene una adhesión de los espíritus suficientemente intensa. El estudio filosófico de este problema, a Cota Perelman, ha sido enteramente abandonado por los modernos. Ante estas ideas, sólo esbozadas aquí, del pensamiento neorretórico, pueden ocurrírsenos dos preguntas. Primera, ¿qué juicio ha de merecernos la reivindicación de la retórica como modelo de argumentación filosófica y, en concreto, ética? ¿Es válida y operativa? Y segundo, ¿es posible distinguir entre una buena y una mala retórica? ¿Es posible corregir el carácter peyorativo? ¿Es posible corregir el carácter peyorativo? ¿Es posible corregir el carácter peyorativo atribuido a la retórica? Por ejemplo, en el caso de la retórica, ¿es posible corregir

Gorgias y recuperar en cambio esa retórica digna, capaz de convencer incluso a los dioses de que habla el Fedro? ¿No estará de más recordar aquí la definición que Aristóteles hace de la disciplina, mucho más rica en sugerencias que las varias interpretaciones hechas por Perelman? El objeto de la retórica, escribe Aristóteles, son las cosas sobre las cuales deliberamos y no tenemos artes, y para oyentes que no pueden inferir a través de muchos grados ni razonar tomándolo desde lejos. Pues deliberamos acerca de las cuestiones que parecen admitir ser de dos maneras, ya que acerca de las cosas que es imposible hayan sucedido, o sean o estén de otra manera, nadie se mete a dar consejo. Si así las considera, pues nada adelantaría. Subraya en dicha definición tres puntos. Primero, la necesidad de deliberación. ¿Qué es la deliberación? ¿Qué es la deliberación? ¿Qué es la deliberación? ¿Qué es la deliberación? Segundo, la ignorancia padecida por el público y por uno mismo. Y tercero, la ignorancia

la probabilidad, verosimilitud, no necesidad de aquello sobre lo que se delibera. Nadie puede dudar que ese es el terreno de la ética. Así lo reconoce además el propio Aristóteles. La retórica es como paralela de la dialéctica y del tratado de los caracteres o ética, la cual bien puede llamarse política. Y añade que ni la retórica ni la dialéctica son ciencia de cómo es nada definido, sino son como meras facultades de administrar razones. Precisamente porque presupone una cierta ignorancia, no sólo de parte del auditorio, sino del mismo orador que posee opiniones y no evidencias, y porque habla de lo contingente y no de lo necesario, la retórica aristotélica sufre un declive, resultado de la hipervaloración de la verdad sobre la opinión. En la proposición citada al comienzo, Spinoza ponía de religión, que elieve la escasa importancia de la verdad sobre la realidad.

fuerza de la verdad desnuda para subsanar las pasiones o los afectos. Y un estudioso de Spinoza, Alessandro Materon, comenta al propósito que las exigencias de la razón por el hecho de que ésta es abstracta no se hacen sentir en estado puro, se manifiestan revestidas de una cubierta en parte, por lo menos, irracional. Si menospreciamos ese ropaje irracional, nos arriesgamos a no sentir las exigencias de la razón con la fuerza suficiente para que motiven una práctica. Admitida la concepción de retórica como un tipo de argumentación no ajustado a los cánones de la lógica formal, y admitida también la tesis aristotélica de que el discurso ético y retórico comparten un mismo objeto, lo probable y verosímil, aquello no cierto sobre lo cual hay que deliberar, la pregunta sobre la validez y operatividad de una ética retórica parece exigir una respuesta. Ahora bien, ¿cómo distinguir la validez y operatividad de una ética retórica?

entre la buena y la mala retórica. A mi juicio, la filosofía moral, siempre que ha querido ceñirse a un razonamiento riguroso y bien fundamentado, ha hecho mala retórica, es decir, o una retórica con escasa o nula capacidad de convocatoria, o una retórica amparada únicamente en el poder constrictivo de la coacción. En principio, parece claro que el discurso sobre lo probable, un discurso básicamente deliberativo, tiene que compaginarse mal con la prescripción, el imperativo o el precepto. Y sin embargo, ese ha tendido a ser el instrumento mediador entre las exigencias de la razón abstracta y la acción que debía realizarlas. La idea del bien pierde todo su magnetismo cuando empieza a entenderse como deber, que no es un ideal a realizar, sino una prescripción que se sabe legitimada. Lo que la moral prescripciona pone de manifiesto

Es o un claro dogmatismo o una confianza infundada en la razón. El dogmatismo en que se ampara cualquier autoritarismo o la esperanza de poder construir un discurso perfectamente racional. Kant, que vio y expuso mejor que nadie las antinomias de la razón práctica, no supo imaginar otra vía que la del imperativo y además categórico, para lograr la adhesión de una voluntad que no quiere necesariamente, según la necesidad natural, la representación de lo bueno. Puesto que la moral no puede derivarse del gusto o de la conveniencia, el sentido del deber se convierte en la motivación genuina de la acción moral. El propio Spinoza, pese a sus anhelos de construir una ética haciendo caso omiso de las nociones de bien y mal, perfección, orden, etc., no duda en transferir a la sociedad la potencia de la moral. La voluntad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la ley,

de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción. De la razón procede la verdad de la concordia entre los hombres, como exigencia práctica, puesto que también por la razón sabemos que nada es más útil al hombre que el hombre. Pero si el camino hacia la concordia se ve interceptado porque la fuerza de las pasiones impide satisfacer las exigencias de conocimiento, el Estado se otorga el poder legislativo y represivo para obligar a una conducta común. Hemos dicho anteriormente que el deber moral se presenta como legitimado, y la legitimación suele venir por dos vías, por el principio de autoridad o por el principio de universalidad. El primero, como nota Hare, adalid contemporáneo del prescriptivismo, no es ético. El segundo es, en realidad, un principio lógico. El requisito de universalizabilidad sólo es aplicable a los principios muy abstractos.

por lo que no es más que una modalidad del principio lógico de no contradicción. Pensemos en los ejemplos puestos por Kant en la fundamentación de la metafísica de las costumbres, en apoyo de la fórmula del imperativo categórico que prescribe como ley moral sólo aquello querido por la voluntad racional como ley universal. El imperativo categórico prohíbe por tal método la mentira, el suicidio y el no cumplimiento de las promesas, porque mentir, quitarse la vida o prometer con la intención de no cumplir lo prometido, sería atentar contra la institución del lenguaje, de la promesa o de la vida misma. Nadie puede querer contradecirse hasta tal punto. Del mismo modo que el escepticismo se refuta por lógica, los deberes abstractos, premisas que definen las condiciones de posibilidad de la moral misma, se imponen con necesidad lógica, y si de ello se deducen reglas de actuación, éstas adquieren fuerza constrictiva. En cualquier caso, tanto si se trata de principios abstractos,

actos como de normas más concretas y específicas, derivadas por ejemplo de concepciones religiosas como la cristiana o la islámica, el imperativo excluye por su misma forma la argumentación, puesto que el precepto tiene ya un garante que la respalda y justifica, llámesele Dios, razón, estado, partido o familia. De los superfluas que son en tal caso las argumentaciones, se muestra por ejemplo las fórmulas del decálogo, no matarás, no robarás, no cometerás adulterio, o la fórmula más usual para inculcarle a un niño una obligación, esto no se hace. En definitiva, la ley o el precepto son consecuencia de la incomodidad que sentimos por no habitar un mundo totalmente previsto por una necesidad natural. No pudiendo apoyarse en la pura arbitrariedad, los preceptos morales o se fundan en una autoridad indiscutible, o hasta en la ley o el precepto, son consecuencias de la incomodidad que sentimos por no habitar un mundo

y que adquieren su fuerza porque se nos presentan como hechos evidentes. Ambas necesidades la implican en la vida de los seres humanos.

en el poder de la autoridad y la que deriva de la lógica del imperativo ético, tal vez provoquen una adhesión práctica, aunque en el segundo caso es muy dudoso, pero en todo caso una adhesión que dudaría en llamarse libre y autónoma. En el primer caso porque coacción y autonomía son incompatibles, en el segundo porque la lógica de la universalizabilidad desemboca en un rigorismo que, contrariamente a lo que afirmó Kant, no funciona en la práctica.