

## UNA METAETICA SIN PRETENSIONES (RESPUESTA A ESPERANZA GUISAN)

VICTORIA CAMPS  
Barcelona

Mi amiga y colega Esperanza Guisán me provoca, con una larga, cariñosa y concienzuda reseña, a desarrollar algo más algunas de las propuestas de mi último libro, *Ética, retórica, política*. Si no llego a defenderme con acierto de las varias objeciones que ella me plantea, por lo menos, conseguiré hacer algo más nítidas mis posiciones. Quizá sea la concisión uno de los defectos de mi escritura, la excesiva sequedad en las afirmaciones que quedan, así, deficientemente explicadas o adquieren un sentido demasiado gratuito. Sea como sea, entiendo la mayoría de las dificultades encontradas por Esperanza Guisán para aceptar algunas de mis tesis y agradezco la ocasión que me brinda para intentar aclararle a ella, y a otros posibles lectores, mis verdaderas intenciones.

El mayor argumento que Esperanza Guisán esgrime en mi contra es el de que mi metaética es endeble o, quizá, inexistente. Según dice, le falta a mi discurso fortaleza epistemológica al no aportar criterios firmes y racionales que permitan dirimir los conflictos o perplejidades ante las normas éticas. No le convence mi pretensión de basar la ética en nuestra «memoria» de la ética misma, ni que proponga a la retórica como la forma de argumentación más propia de la ética. Vayamos por partes.

Mi desconfianza respecto a los principios o criterios últimos la desarrollé con más detalle en mi libro anterior *La imaginación ética*, y no era mi deseo insistir más sobre lo mismo en este último libro. No obstante, una no logra librarse fácilmente de sus obsesiones y es posible que lo que no digo explícitamente siga mostrándose con transparencia en todas las páginas. Tal desconfianza, digo, hacia lo fundamental, no significa desprecio por los principios. Significa, tan sólo indiferencia o incredulidad respecto a la «fundamentación racional» en la que éstos pretenden apoyarse. Kant, que es siempre nuestro punto de referencia en tal empeño, se limitó, de hecho, a decir que el criterio de la universalidad de la ley moral o el de la humanidad como fin —sus dos grandes principios éticos— son, cada uno de ellos, un *Faktum* de la razón. Es decir, que se nos muestran como racionales por sí mismos. Es cierto que Esperanza Guisán, al criticarme, piensa menos en Kant que en Hume, menos; pues, en una base racional, que en una base o «mínimo natural» como la de la *simpatía* de Hume. Tal simpatía nos permitiría afirmar que, por ejemplo, la mentira es mala no sólo por autoconvicción racional —que es lo que piensa Kant—, sino porque es cierto que *nos sentimos* mal cuando somos

víctimas de la mentira. En efecto, pero igualmente nos sentimos mal si nos diagnostican un cáncer o si fracasamos profesionalmente. Nos sentimos mal ante multitud de «deberes» que, sin embargo, reconocemos que lo son y que es nuestra obligación cumplirlos. Quiero decir, que ni la razón ni el sentimiento tienen siempre las ideas claras, y que no todos los bienes o los males pertenecen a la misma categoría. A mi juicio, lo específico del bien y del mal moral remite a esa especie de «evidencia» de que todos somos personas igualmente dignas y respetables —evidencia que Kant formuló como imperativo categórico y entendió como «racional»—, y de que hay ciertos hechos, situaciones o acciones que violan esa dignidad y esa respetabilidad. ¿Tenemos un «mínimo natural» o un criterio racional que nos permita saber, *a priori*, en qué consisten las violaciones del respeto o la dignidad? Creo que no. El sentimiento de mentir, dominar, torturar ofende a esta dignidad de la persona que ha ido tomando cuerpo a lo largo de la historia, pues los griegos no compartían los sentimientos que compartimos quienes suscribimos una «Declaración universal de los Derechos Humanos». En eso, creo yo, consiste la «memoria ética» de la humanidad. Una memoria que, por supuesto, no coincide con el bien absoluto, que es corregible y revisable, que incluso puede estar en un error. Que se funda, obviamente, en nuestra capacidad racional y en nuestra «común humanidad».

Esa «común humanidad», que no es una realidad, sino un deseo, o un deber, se va llenando de contenido —o privándose de él— a medida que avanza la historia. Hoy poseemos una noción de lo que debe ser la igualdad más rica y compleja que la que tenían las sociedades feudales. Contenidos de la igualdad que han nacido del uso de la razón y de los impulsos del sentimiento. Que los juicios éticos son cognoscitivos —extremo que no pongo en duda— quiere decir que nos dan a conocer la realidad ética, *que nos la van descubriendo*. ¿Con qué criterios? Con el mismo que nos capacita para nombrar e identificar la belleza. Discernir entre el bien y el mal forma parte de nuestro ser y de nuestra voluntad de hacerlo. Que ese discernimiento sea siempre verídico es otra cuestión no dirimible por el hecho de estar en posesión de unos principios racionales o de unos sentimientos «naturales». La imparcialidad, de hecho, es casi una empresa imposible, aunque sabemos que ese punto de vista nos daría, si lo tuviéramos, la ciencia del bien y del mal. Por todo lo dicho, y porque creo que la ética es, en efecto, cognoscitiva, pienso que el saber ético acumulado —la memoria ética— es el mejor punto de partida y fundamento del juicio ético. Tal es, para mí, el punto de vista moral: el intento de retener del pasado lo que vale y desechar lo que no vale. Mientras tal empeño persista, aunque nos equivoquemos, habrá ética. No nos encontramos, pues, a las puertas del escepticismo ético.

¿Que no es lo mismo lo registrado por la memoria que lo que *merece* ser registrado? Obviamente. No descarto momentos —épocas— de ofuscación o, lo que es peor, de mala voluntad. No descarto la existencia, al parecer, ineludible, del fanático, cuyo «rigor moral» le lleva a decir y cometer monstruosidades. Pero no creo que todo ello se corrija fácilmente con la aportación de unos principios metaéticos sólidos y consistentes. Desde siempre tales principios han sido acusados de formalismo, es decir, de vulnerabilidad a interpretaciones de diverso signo. Al fin y al cabo, lo que las fundamentaciones de la moral han hecho siempre ha sido aportar criterios capaces de mostrar que nuestros valores —los valores que ya conocíamos— eran válidos. El filósofo no ha transmutado los valores —sólo Nietzsche o Marx lo hicieron por el procedimiento de mostrar que todos eran igualmente falsos—. El filósofo cuando ha hecho metafísica de la moral, se ha limitado a explicar el porqué de lo que hay.

Sin duda mi metaética es débil. Es posible que no haya llegado a superar el descrédito wittgensteiniano hacia cualquier tipo de metalenguaje. Pienso que el trabajo del filósofo tiene que ser hoy menos ambicioso que antaño, y por lo mismo, podrá ser más fructífero. El filósofo debería encontrar razones de por qué, por ejemplo, hoy se habla más de libertad que de igualdad, por qué ocurre que los derechos humanos llamados «económicos y sociales» son de difícilísima puesta en práctica, por qué un mismo derecho es esgrimido para defender posturas opuestas, por qué la muerte o el dolor, que no son males morales, deberían ser sin embargo, objeto de la reflexión ética, qué significa realmente hoy, para nosotros, hombres y mujeres del siglo XX, la dignidad de la persona. Todas esas preguntas no pertenecen a la metaética, pero no me cabe duda de que pertenecen al ámbito de la filosofía de la moral.

El segundo gran reparo que encuentra Esperanza Guisán se refiere a mi propuesta de la argumentación «retórica» como propia de la ética. Aquí sí que pienso que su lectura adolece de un equívoco fundamental. Pues no es cierto que yo proponga a la retórica como «método propio de la actividad del filósofo de la moral, carente del asidero de una razón práctica, ni siquiera en su versión más débil». No, para mí la retórica, ni es un método, ni es simplemente irracional. Es, por el contrario, ese tipo de argumentación que no se ajusta estrictamente a los cánones de la lógica. La propia de cualquier discurso que no puede tener la pretensión de «convencer» (en el sentido de demostrar), y que opta, pues, por la vía de la persuasión. Aquí el modelo de la demostración es el matemático: deducción a partir de axiomas. Obviamente, la ética se encuentra muy alejada de ese esquema, puesto que maneja un lenguaje menos exacto y ha de practicar unas inferencias menos rigurosas. Que esto sea así, no significa descalificar la argumentación ética. Significa, tan sólo, hacer ver las dificultades de unos juicios que no son verificables aunque sí aspiran a ser reconocidos —mejor «justificados»— como válidos. Ya Platón —tan antirretórico, por otra parte— decía que las leyes deben ser presentadas de forma que los ciudadanos se persuadan de su verdad. Lo que un aberrante lenguaje popular llama la «filosofía» de una ley no es sino ese preámbulo que precede a los ordenamientos legislativos con el propósito de «vender» la ley en cuestión.

Si no hay «deducción lógica» de los primeros principios a los principios secundarios o de las normas generales a las derivadas —extremo en el que mi colega está de acuerdo—, el paso de la teoría a la práctica, del principio a la interpretación concreta, debe ser legitimado siempre. ¿Cómo? Me temo que no es posible dar criterios muy claros y precisos. Que es más fácil decir lo que no se puede hacer. La falacia naturalista nos dijo que del ser no se deduce el deber ser. Luego, nos dimos cuenta de que el ser en estado puro, sin valoraciones, apenas se encuentra. ¿Hemos obtenido, a partir de ahí, alguna regla que nos permita deducir sin miedo a errar, las normas morales? De ningún modo, precisamente las éticas actuales se llaman «comunicativas», porque confían sólo en el diálogo. Y, teniendo en cuenta que ese diálogo nunca se ajusta a las condiciones del diálogo ideal, sólo podemos confiar en la «buena voluntad», en la voluntad de ser lo más racionales que podamos y de que los acuerdos se acerquen lo más posible a la justicia. El problema de la concreción de las normas lo comparten muchas otras ciencias —la Medicina, como nota Esperanza Guisán, o la Economía—. Son, en efecto, ciencias racionales, pero que se equivocan, y que no sólo cuentan con principios teóricos, sino, sobre todo, con el saber que procura la experiencia.

No creo que mi postura sea tan distante de la de mi objetora, cuando a mí, como a ella, me preocupa el paso de la teoría a la práctica. Si apuesto por la retórica, por los medios, o por una ética de la responsabilidad o de las consecuencias, es, precisamente, porque pretendo no separar radicalmente la razón del sentimiento, la «necesidad moral» que siempre se da bajo fórmulas abstractas, y la contingencia empírica que no debería contradecir esa necesidad. Si, pongamos por caso, entendemos que el fin de la educación debe ser el hacer individuos libres y responsables, respetuosos del otro, el objeto de la ética ha de ser, a mi juicio, contrastar los métodos o medios pedagógicos con ese fin, viendo si son o no coherentes con él. El fin nos da ya un criterio o razón última. Pero conviene que el fin y los medios sean coherentes, es decir, que sea justificable, argumentable, que son medios adecuados para tal fin. Y esa argumentación es retórica porque no es lógica.

A fin de cuentas, es posible que la principal discrepancia entre mi objetora y yo consista en una distinta concepción de la filosofía moral, no opuesta, sino, en realidad, complementaria. No es extraño que la filosofía modifique la idea que tiene de sí misma. Y hoy somos especialmente sensibles a este tipo de cambios. Yo entiendo que la racionalidad práctica se encuentra en la reflexión teórica sobre una práctica que descubrimos como ética o como falta de ética, como satisfactoria o criticable. La perplejidad del filósofo debe nacer de la realidad que él mismo conoce porque la vive y le suscita preguntas, antinomias, aprobaciones o desaprobaciones. Es posible que eso ya no sea «metaética», pero yo no diría que deja de ser filosofía.