

La ética como imprescindible *ficción* antropológica

Ethics as an indispensable anthropological *fiction*

LUCIANO ESPINOSA RUBIO

Recibido: *04-Septiembre-2013* | Aceptado: *20-Noviembre-2013* | Publicado: *20-Diciembre-2013*

© El autor(es) 2013. | Trabajo en acceso abierto disponible en (*) www.disputatio.eu bajo una licencia *Creative Commons*.

La copia, distribución y comunicación pública de este trabajo será conforme la nota de copyright. Consultas a (✉) boletin@disputatio.eu

Hablar de ética, como de cualquier otra cosa, es tratar de la vida humana desde una mirada obviamente finita y eso aconseja cierta humildad en el tono y asumir el carácter provisional de las afirmaciones. Se trata de un discurso contingente, aunque no se reconozca, como la propia peripecia atribulada de los hombres, donde las mayúsculas y los absolutos son inadecuados porque menosprecian la menuda realidad de los hechos y conducen al choque sectario.

Ética · Antropología · Ficción · Acción · Vida.

To speak of Ethics, as of anything else, is to deal with human life from an obviously finite look, and that advises certain humility in tone and to assume the provisional nature of the statements. This is a contingent speech, although it may not be recognized, as the troubled vicissitudes of men, where capital letters and absolutes are inadequate because they disparage the minute reality of facts and lead to sectarian clash.

Ethics · Anthropology · Fiction · Action · Life.

La ética como imprescindible *ficción* antropológica

LUCIANO ESPINOSA RUBIO

§1. Hacia una posición no dualista

HABLAR DE ÉTICA, COMO DE CUALQUIER OTRA COSA, es tratar de la vida humana desde una mirada obviamente finita y eso aconseja cierta humildad en el tono y asumir el carácter provisional de las afirmaciones. Se trata de un discurso contingente, aunque no se reconozca, como la propia peripecia atribulada de los hombres, donde las mayúsculas y los absolutos son inadecuados porque menosprecian la menuda realidad de los hechos y conducen al choque sectario. En esta línea, Fernando Savater se ha hecho eco de Odo Marquard al aconsejar una «dietética del sentido y un adelgazamiento del énfasis», y remata: «lo contingente no es una lacra en el empeño ético y estético, sino su condición inexcusable» (Savater, 2003: 184 y antes 183). Necesitamos este saber humilde precisamente para fajarnos con mayor tino y sensatez ante los desafíos de una vida siempre incierta y no pocas veces requerida por llamamientos morales problemáticos. Tampoco es preciso tener guías y seguridades a toda costa ni vestir con el nombre de valores lo que son ideologías a veces rígidas y cerradas, sino que más bien conviene aceptar la duda y la revisión de las propias posiciones.

En segundo lugar, parece necesario suturar lo escindido, por difícil que resulte ante la complejidad de los asuntos, pero sin caer en una suerte de fusión entre los diversos planos en juego. Quiere decirse que nuestro punto de partida rechaza, por ejemplo, una dualidad que no sea meramente utilitaria entre ética formal y material, o, si se prefiere, la división entre éticas que giran en torno al deber o a la felicidad, así como las tentativas de fundamentación basadas en supuestas estructuras fijas de carácter natural, antropológico o histórico. Tampoco parece que sea acertado reducir lo religioso a lo moral, como a menudo se hace, en detrimento de lo primero. Desde luego que no es fácil argumentarlo, pero se intentará ofrecer una perspectiva que en cierto modo integre esas posiciones. Así, hablar de la ética como *ficción* significa que hay en

el ser humano un resorte libre y creador de proyectos de vida plena, aunque ello no carezca de raíces psicobiológicas, del mismo modo que ese carácter constructivo no responde al capricho sino a las densas relaciones intersubjetivas y culturales, así como a la inteligencia de la imaginación simbólica. La ética es entonces la capacidad no arbitraria de concebir contenidos específicos (valores, fines, normas, etc.) para gobernar la conducta y luego reflexionar sobre su aplicación, por eso concluimos que tales propuestas son *inventos* revisables (para dar mejores frutos) e *ilusiones* movilizadoras al servicio de la vida buena. En este sentido ajeno a principios inalterables, no veo inconveniente en decir que el primer deber es la felicidad, la cual siempre implica *reconocer* a los demás como iguales.

Vistos los dualismos desde otro ángulo, no parece de recibo la habitual confrontación entre ser y deber, o, en otro plano, la dicotomía formalmente insalvable de necesidad y libertad, como bien muestran las dos primeras Críticas kantianas que el propio autor alemán intentó restañar —no se olvide— con la tercera. Pero lo que aún se entiende menos, bajo el aparente divorcio entre fenómeno y nómeno, es la homología de fondo entre la ley natural que dicta la razón pura y la ley moral que prescribe la razón práctica, pues al cabo el imperativo categórico pretende incluso mayor objetividad que la ciencia de los fenómenos al consagrar al deber como el bien en sí. Según esto, habría una disposición metafísica semejante afincada en lo inmutable que opera en ambos registros, sin contar con las diferencias cualitativas de cada uno y menos aún con la dimensión espacio-temporal de la vida y las consecuencias visibles de los actos. La clásica contraposición de Max Weber entre ética de la convicción y de la responsabilidad sirve para ilustrar las aporías del asunto. En sentido inverso, tampoco resulta convincente considerar la generación de los discursos morales como una mera sucesión cultural sin coherencia alguna y juzgarla de modo puramente relativista, como algo ajeno por completo a ciertas pautas antropológicas tomadas al menos en sentido amplio. En resumen, no creemos que haya cabida para instancias transcendentales en el origen del pensamiento ético, pero querríamos que ganase universalidad a lo largo del devenir histórico, tras un proceso de aprendizaje y acuerdo.

Lejos de una retórica casi *sublime* de la moral (pero que a la hora de la verdad queda reducida a un catálogo de mandatos y reglas), hay que proponer un acercamiento entre lo material y lo ideal, los medios y los fines, los llamados bienes morales y los naturales, lo propiamente ético y lo intelectual, etc., con el propósito de reconocer que el juicio personal es intransferible ante situaciones que siempre son concretas, sobre todo a la hora de remediar problemas

(Dewey, 1986: 174-183). No suscribo un enfoque *pragmático*, pero acepto que no se puede dissociar la reflexión ética del resto de actividades ordinarias: una cosa es distinguir las esferas y otra muy distinta es buscar un lugar incontaminado (el de los valores y los deberes) pero inoperante cuando hay dilemas peliagudos e intereses diversos en juego. Al revés, la ética tendría que hermanarse con otros conocimientos y con el carácter circunstanciado de la existencia para acercarse cuanto sea posible a su aplicación real (lo que facilitaría la adaptación de la norma a los casos singulares, según la admirable *epiqueya* que encomiaron los griegos), pues ahí es donde se muestra su auténtica importancia en la vida cotidiana. Eso sí, tiene que estar dispuesta a *mancharse...* con los conflictos irresolubles y las decisiones inciertas, como siempre han mostrado de forma desgarrada los mitos, narraciones y tragedias de la cultura universal: el error, la antinomia y el daño son perennes y pocas veces quedaremos satisfechos con la resolución tomada ante un caso complejo, pero nada hay peor que la hipocresía de dissociar la realidad concreta y los llamados ideales para ponernos a salvo.

En esta línea interpreto la tendencia filosófica contemporánea a dar protagonismo a la experiencia (privada y pública) y a encarnar lo universal, si cabe la expresión, como se aprecia en la *eticidad* propuesta por Hegel, las *cosmovisiones* según Dilthey, la *circunstancia* en Ortega, el *mundo de la vida* en la fenomenología, etc. Por razones análogas, importa asumir la deriva que atraviesa la Modernidad al hilo de sus promesas incumplidas: me refiero al tránsito crítico, lúcido a la par que frustrante, desde una *razón teórica* que se proclamaba autosuficiente (en falso) con Descartes hacia una *razón práctica* que también se creía imbatible, ahora sí, por contar con una libertad y una voluntad que parecían puras y sin límites, pero que ha resultado desenmascarada — filosofías de la sospecha mediante— y desemboca al cabo en una *razón estética* un tanto deslavazada o superficial. El camino histórico que se ha seguido, primero hacia la inmanentización del *logos* y luego hacia la autocrítica del discurso racional, ha generado desengaño a la vez que emancipación de férulas heterónomas, sin acabar de encontrar algún equilibrio. Pues bien, reivindicamos la integración de esos tres tipos de racionalidad que pretendía la mejor Ilustración (Habermas *dixit*), a pesar de la demoledora fragmentación socio-cultural de hoy, tan alienante como valedora del pluralismo, y junto a esta ambivalencia aceptamos una *lógica borrosa* que se debate en las fronteras y los márgenes de los saberes tradicionales, atareada con los diferentes *grados y relaciones* de los múltiples asuntos en liza...

El pensamiento tiene que tomar en consideración la *contingencia* como categoría esencial y elaborar continuamente modelos que se ajusten mejor a las

demandas de un tiempo fluido y sobrecargado de variables. No se trata de correr detrás de los acontecimientos en un mundo siempre indócil, pero sí de bajar a él desde los altos principios e ideales para ofrecer respuestas flexibles y eficaces, esto es, crear *artefactos* éticos para estar a la altura del desafío y fortalecer nuestra humanidad compartida. Lo cual no es óbice para que haya un sesgo metafísico, pues

«Tanto si la ética toma como punto de partida la realidad ético-política, los valores ideales o una conciencia moral, el lenguaje ordinario o las convicciones de las personas prudentes, los análisis correspondientes permanecen vinculados a un saber previo sobre el hombre y el mundo incorporado en el punto de partida» (Höffe, 1994: 187)

Este es el trasfondo sobre el que se recorta la autodeterminación ética en cada contexto, tal como ocurrió en el proceso de hominización y después con el caudal histórico de la acción humana orientada por modelos más o menos ricos y versátiles. Hay que salvaguardar los contenidos de ese bagaje compartido que se consideran imprescindibles para sentirse bien, lo que supone satisfacer necesidades, deseos y metas interculturales (sobrevivir, tener alguna seguridad física y simbólica, conservar la cohesión grupal, transmitir legados y códigos a las generaciones posteriores, alcanzar un mínimo bienestar, etc.), que luego se abren hacia lo *lujoso* o superfluo, tan esencial para el ser humano según dijo Ortega, e incluso hacia lo *gratuito* e incondicionado. Y es dentro del acervo colectivo donde cada uno modulará la propia vida a su manera.

Este trabajo no acaba nunca, sólo cabe pulirlo a través de nuevas reformulaciones en pos de la universalización histórica de los valores, derechos y deberes humanos fundamentales que mejor satisfagan aquellas aspiraciones, empresa lograda por tanto *a posteriori* y que a la vez amplía el margen para la individualidad. Digamos, en fin, que tenemos algunos presupuestos iniciales pero no resultados teledirigidos. Quizá por eso se ha dicho que la moral no es una solución perfecta ni un burladero para huir de las cuestiones difíciles, sino un punto de partida él mismo problemático (Innerarity, 1995: 147). Así como el nacionalismo ha sido el último recurso de muchos políticos infames, según el famoso *dictum*, así también el moralismo lo ha sido para muchos intelectuales incompetentes, que a menudo han hecho de él un arma arrojadiza más. Luego la obligación filosófica consiste, según creo, en sumarse a esa labor creadora sin miedo a contaminarse con la realidad efectiva de los seres y las cosas, desde la conciencia clara de que no hay red de seguridad sino incómodas ambigüedades a la hora de actuar *en vivo y en directo...*

§2. Antropología y construcción de sí: la sutura biocultural

Recapitemos que la ética consiste en idear libremente —dentro de una circunstancia dada— ciertos modelos de vida de un tipo peculiar: los que permiten dirigir la propia conducta hacia una más plena humanización, lo que implica evitar en lo posible los dualismos que dividen esfuerzos y objetivos. Pues bien, la base de tal enfoque es una concepción antropológica que aúna los condicionantes ya mencionados (propios del proceso evolutivo y del contexto natural e histórico) con el poder de autoconstruirse mediante el quehacer acumulado en instituciones, símbolos e instrumentos de toda clase. El ser humano —como han señalado tantos autores— tiene una naturaleza abierta que denomino *biocultural* y que le permite seguir diversos caminos de realización, dado que los dispositivos innatos son justamente los que le dotan de plasticidad y, de manera recíproca, elegir le hace darse forma a sí mismo dentro de unos límites (Espinosa, 2007). En este círculo fecundo de instancias, la ética es una de las vías primordiales de la cultura para ejercer ese modelado de sí a través de un tipo específico de pensamiento y acción, pues el *homo sapiens* es frágil y está inconcluso. Dicho de otra manera, no puede prescindir de algún tipo de comportamiento axiológico y reglado para salir adelante.

En cuanto a los orígenes, como no puede ser de otra manera para tratar de cualquier cosa que concierna al hombre, hay que asomarse un momento a la biología e indagar en ella sobre las posibles bases de la moralidad. Obviamente, ésta no se reduce a aquélla pero tampoco es concebible sin considerarla en una u otra medida. Para ser breves me remito a los conocidos estudios del prestigioso etólogo Frans de Waal, quien asegura que en los primates hay precedentes o elementos protomoraes tales como una sociabilidad compleja, la empatía e incluso el altruismo, la cooperación y la reciprocidad diferida en el tiempo, ciertas formas de renuncia individual y de equitatividad, la resolución reglada de conflictos, la búsqueda del bien común, etc. (De Waal, 2007: 37, 40, 49, 71, 82). No acepto el gradualismo que suscribe el autor citado puesto que el caso humano supone un salto cualitativo donde sólo la autoconciencia reflexiva establece el juicio moral, pero sí comparto la idea de que hay unas «tendencias» de cuño filogenético y por consiguiente una «predisposición moral» (semejante a la del lenguaje), de modo que se puede hablar de las «raíces evolutivas» de la moralidad (De Waal, 2007: 207 y 224). Nótese que esas propensiones no sólo no determinan sino que son las que posibilitan que emerja la moral, como ejemplifica el hecho de que niños de algo más de un año ya sean capaces de

mostrar signos de compasión y de dar consuelo (por cierto que también lo hacen las mascotas). Primates y humanos tienen en común la interiorización de pautas de comportamiento en virtud de las interacciones sociales y afectivas, a la vez que un paso decisivo los separa cuando entra en juego la dimensión simbólica abstracta (ibid. 54, 216). Y ésta es la que intensifica y afina, curiosamente, los rasgos emocionales señalados hasta formar un conjunto indiscernible de idea y sentimiento que permite la aparición de nuevos y más complejos aspectos humanizadores como la duda agobiante o el sacrificio premeditado, la deliberación moral cargada de piedad o de rigor, la anticipación del porvenir y la generalización de las consecuencias de actos y valores, o la conciencia alegre del autogobierno que busca lo bueno...

Tan erróneo es acercarse en exceso como alejarse demasiado al humano y al primate, dada la historia filogenética compartida y la diferenciada trayectoria posterior. Sería iluso olvidar que la transformación de los instintos en hábitos y aprendizajes que se distancian de la respuesta inmediata no significa desconectar del entorno, es decir, que permanecen las huellas impresas por la sinuosa *adaptación* evolutiva a múltiples variables internas y externas, donde convergen a lo largo del tiempo lo espontáneo y lo artificial en una suerte de *reflejo inteligente*. Y ese devenir bifronte porque mira hacia atrás y hacia adelante es el que abre camino a la *innovación* creadora, luego no es fácil trazar fronteras nítidas entre lo innato y lo adquirido en muchas reacciones y conductas. Del mismo modo, las emociones y las razones se alían en una red intrincada, como han puesto de manifiesto recientes estudios neurobiológicos y ya habían intuido algunos de los más agudos filósofos (Damasio, 2005). Hay que ver en ese trasfondo psicobiológico al menos la *causa ocasional* de lo humano, si es que no la *eficiente*, pero nunca tomarlo como una amenaza para nuestras condiciones intelectuales y morales únicas, pues esta cualidad ontológico-espiritual no sobreviene por arte de magia y el hombre se apoya siempre en la interacción constante entre la naturaleza en general y las sutilísimas e inconscientes operaciones de su cuerpo en particular.

Digamos que el bagaje psicosomático también se proyecta en el terreno moral como condición necesaria pero no suficiente. Cabe aseverar, por una parte, que «Nuestras intuiciones, emociones y sentimientos morales, en parte anclados en nuestro genoma, son la piedra de toque de las teorías éticas» al dotarnos de claves básicas como la compasión o la empatía que cimentan el edificio, aunque luego sea necesario el concurso de la reflexión para encajar los diversos factores y guiar la conducta (Mosterín, 2009: 360s.). Esa peculiar sensibilidad hacia los otros adquirida a lo largo de miles de años facilita la supervivencia del grupo y

del individuo porque aporta valoraciones adecuadas y promueve actos constructivos de toda índole, lo que a menudo tiene gran peso en las ideas que llegan después. Así, la gran mayoría de los humanos comparte ciertos rasgos morales en relación a temas importantes, como la repugnancia espontánea ante la violencia gratuita o el impulso de proteger al vulnerable, y lo peligroso sería justamente silenciar esa disposición al modo en que han querido hacer siempre los totalitarismos que deshumanizan al perseguido para ser implacables.

Ahora bien, no es menos cierto que la creación de sí o *autopoiesis* cuenta con una faceta voluntaria insoslayable (la *proairesis* aristotélica) a la hora de elegir un motivo y de diseñar un futuro, lo que requiere el concurso integrado del conocimiento, la imaginación y la capacidad de decidir o voluntad, así como de los estímulos para la acción agrupados en cinco grandes clases de *motivos*: las necesidades, los deleites, los compromisos, los proyectos y los experimentos (Savater, 2003: 185, 26 y 52). A la *infraestructura* orgánica enunciada más arriba se le suma esta densa *superestructura* que, en condiciones normales, prolonga aquélla pero refinándola enormemente con el pensamiento, aunque también puede modificarla e incluso rectificarla, según las circunstancias, la cultura, la biografía, los humores y las creencias de cada uno. Ambos planos son complementarios y de ellos derivan las cuestiones axiológicas y deontológicas, no al contrario, pues el raciocinio que define a éstas no funciona en el vacío sino que se nutre de aquel humus de propensiones y estimaciones siempre renovado por los componentes intelectuales, imaginativos y motivacionales.

Son dos tipos de experiencia y de aprendizaje soldados entre sí, donde lo más remoto fue adquirido por la especie y lo más cercano es concebido por la cultura e *incorporado* por los sujetos particulares. Huelga decir que hay una retroalimentación permanente que articula mediante símbolos tales elementos, lo que convierte a la ética en una búsqueda de información, motivos e ideales que merezcan ser caracterizados como *buenos*, alimentados con una mezcla de componentes innatos, aprendidos e inventados en una gama de registros sin solución de continuidad. Las disposiciones naturales y la complejidad cerebral promueven, paradójicamente, la distancia simbólica que el humano interpone entre los impulsos y la acción (sin romper con los resortes previos que le han ayudado), a la par que la desviación creadora genera una segunda naturaleza *artificial* (siempre inacabada) que ensancha y fortalece aquellos rasgos primeros. Esta potencia mediadora de la cultura inaugura, no obstante, espacios novedosos y *gratuitos* de vida, presentes por ejemplo en la gran sofisticación no instrumental del arte o de la misma ética. Quizá por eso un sector del pensamiento occidental ha puesto el acento en el artificio histórico

como definitorio de la vida humana, por encima de la naturaleza: baste recordar los ejemplos señeros de los sofistas, de cierta tradición humanista moderna o de los existencialismos, cada grupo con sus notas propias pero todos unidos en torno a una especie de *ars inveniendi sui* que convierte al hombre en productor de su esencia a través de una existencia polimorfa y abierta al futuro (Grassi, 1993; Espinosa, 1995 y 1996). En resumen, este «novelista de sí mismo», en palabras de Ortega, explora siempre nuevas posibilidades sin dejar de apoyarse en lo aprendido, así como en lo que es filogenéticamente y apenas cambia.

Habría que concluir que entre el *ser* y el *deber* media el *querer* fundamental que bien puede definirse como el deseo constitutivo y constituyente (al modo espinosiano) que se dota de proyectos y estrategias para realizarse. Nos interesan, por tanto, las propuestas históricas de un saber convencional, no necesariamente objetivo cual mero reproductor del orden necesario de las cosas, que inventa mundos no dados y por eso genuinamente humanos: el *racionalismo* que busca la exactitud casi cuantitativa deja paso en este campo a la fantasía verosímil de *lo razonable*, a la capacidad de proponer retos morales, estéticos y políticos para el desarrollo común por medio de acuerdos intersubjetivos. Esta forma de (auto)ficción cualificada es uno de los núcleos antropológicos del *homo sapiens* (también *demens*) que consiste en darse una identidad renovada, tan pujante y versátil como pueda. Ahí convergen las raíces naturales y culturales de la moralidad, pues ambas enriquecen nuestras opciones en una vida que las trenza sin cesar. No hay determinismo biológico por un lado ni indiferencia o pura voluntad por otro, sino una síntesis igualmente *biocultural* de la ética desde la que se levantan el resto de juicios y decisiones, siempre dinámicos y variables. Además, el papel crucial de las historias que los hombres nunca han dejado de contarse al respecto otorga a esa identidad un carácter narrativo, una memoria común que se transmite y unos planes de futuro que en las sociedades históricas (o no tribales) son parte esencial del presente.

§3. La imaginación creadora: la sutura epistémica

Una vez descartada una lectura esencialista (sea biológica o metafísica) de la condición humana, conviene abonarse al perspectivismo tanto epistémico como moral, en la medida en que reconocemos límites y nos situamos dentro de lo real a todos los efectos, no fuera y supuestamente dotados de una mirada panóptica. De hecho, la imaginación creadora mentada proporciona nuevos

ángulos para observar la interacción fluyente de sujeto y mundo, es decir, diferentes modos de interrogarse y de plantear un problema, formas inéditas de concebir la vida, principios y valores antes desconocidos o postergados, propósitos que van más lejos de lo hasta entonces convenido, etc. Consta también que la inmersión en la realidad a través del largo proceso hominizador garantiza cierta capacidad de conocer y actuar por parte de la especie, pero el terreno moral no se reduce a meros fines pragmáticos que finalmente denotan una actitud positivista. Por el contrario, estamos en el espacio de lo razonable que incluye *inventos espirituales* y no materiales, intangibles pero hartamente eficaces para la vida: es el ámbito de lo *aproximativo* porque requiere sucesivos acuerdos prácticos en la esfera pública y en el fuero interno, según las eventualidades de cada caso, donde las convicciones pueden modificarse si es preciso cuando realmente están vivas y no esclerosadas. Junto a lo que la tradición llamaba mores y costumbres (de origen histórico incierto e impersonal), también cuentan el inconformismo y la necesidad de liberarse de aquéllas, de modo que en las sociedades abiertas hay una dialéctica permanente de ambos polos. Y todo eso sin perder el aire *ilusorio* de lo no dado para siempre sino de lo traído a la existencia por el ingenio humano que se provee de modelos sucesivos para crecer, con la única condición de no ser deliberadamente falsario.

Desde otro enfoque, es útil traer a colación a ciertos autores olvidados como Vaihinger o Marchesini: para el primero, la «imaginación creadora» engendra un saber ficticio pero coherente que debe tomarse «como si» fuera fidedigno respecto a lo real (*Der Philosophie des Als Ob*, I, 23, 1911); y para el segundo, de modo más concreto, las ficciones actúan como valores y estímulos que regulan afectivamente la vida psíquica, moral y social (*Le finzioni dell'anima*, 1905). Tomo los datos de Ferrater Mora (1986: II, 1161 ss.), quien añade su propia idea de que este tipo de ficciones se objetivan —son otro tipo de realidad— como parte de los sistemas simbólicos y tienen eficacia social en la medida en que son portadoras de sentido (*El ser y el sentido*, X, 4). No es necesario entrar en detalles, lo que importa es establecer que lo ficticio es operativo y tiene un lugar relevante en la existencia humana, sin caer por ello en el puro ficcionalismo al modo nietzschiano. Recuérdese más bien a Kant, en otro plano, quien no está muy lejos de este *como si* cuando se refiere a los juicios reflexionantes (no determinantes) y a las ideas regulativas (no constitutivas), destinadas a mediar entre la necesidad y la libertad en la *Crítica del juicio*, como es sabido. La conclusión es que hay que hacer suposiciones verosímiles allí donde no es posible estar seguros (no por eso dejan de tener importancia y fuerza de arrastre) y que en este espacio intermedio se juega la ética. José

Antonio Marina, por su parte, ha reivindicado estas posturas para enfatizar el papel creador de la inteligencia y de la imaginación al servicio de la libertad que inventa guías de conducta y metas a lo largo de la historia, donde el hombre tira de sí «a lo Münchhausen» para dotarse de una identidad mejor mediante proyectos sobre la vida buena y la dignidad (Marina, 1998: 104, 209 s.; y 2010: 210 y 214). La ficción así entendida permite crear nada menos que un diseño de vida, práctico y movilizador, lo cual nada tiene de extraño si uno piensa que el dinero es el gran ejemplo cotidiano de una convención tan ilusoria como determinante. Claro que en el ámbito de la ética se trata de ficciones no instrumentales, donde las hay mejores y peores, benéficas y perniciosas, por lo que debe imperar la responsabilidad y la obligación de cualificarlas.

Tampoco se trata de un relativismo grosero ni una mera fantasía sin criterio, sino de algo coherente con la raíz metafísica heracliteana antes que platónica: los conocimientos y los valores suelen ser mudables y tener fecha de caducidad como los propios hombres, e incluso ante lo hipotéticamente eterno la mirada humana siempre sería perspectivista y móvil; a lo que se añade en segundo lugar la enseñanza pluralista de Wittgenstein, para quien no hay *hechos* éticos sino juegos de lenguaje orientados a la acción, en el contexto de otros discursos-juegos donde cada uno tiene sus propias reglas internas y de aplicación (Blackburn, 2006: 140 s. y 180-187). No hablamos de ciencia ni de mística, de ahí que la propia libertad moral también se exprese con esta plasticidad inteligente y un margen de maniobra respecto a distintos contextos, temas y opciones, hilvanados lingüísticamente en busca de sentidos y de comportamientos ajustados. Es habitual pensar que de este modo perdemos *la* verdad y la *univocidad*, pero éstas son nociones convencionales como cualesquiera otras dependientes de la falible aserción humana, por más enfáticos que nos pongamos, y en cambio se gana una *multivocidad* manifiesta en diferentes campos específicos pero sometidos a contrastes internos. En el caso de la ética, no sobra asumir cuando proceda la *equivocidad* de asuntos tan complejos y delicados, dado que incluso los imperativos unívocos requieren algún discernimiento y no tienen aplicación simple en muchos casos. Es innecesario coincidir con Groucho Marx (cuando decía solemne a su interlocutor que tales eran sus principios..., pero que si no le gustaban tenía otros) para recomendar prudencia con la idea de verdad moral, lo que puede enseñarnos en la praxis a ser más tolerantes, comprensivos y dúctiles ante un mundo siempre desbordante e inmanejable, sin abandonar por ello nuestros valores. Digamos que no vale todo, pero eventualmente sí más de una cosa.

Esta exigencia de flexibilidad es harto difícil, en contra de lo que parece, pues se trata de hallar buenos *motivos* y de crear normas, derechos y finalmente leyes que sirvan a una vida más digna para todos, así como de elaborar teorías aplicables y alcanzar acuerdos generales. Lo que parece peligroso es imponer las creencias particulares, que antes o después reclaman —incluso de buena fe— la legitimación en exclusiva con su inevitable componente sectario. Aquí se propone, en cambio, inventar entre muchos las ficciones morales que parezcan más razonables y benéficas, *como si* fueran a instaurarse poco a poco y a resultar transformadoras en una u otra medida. Administrar correctamente esa libertad creadora requiere una alianza entre las diversas esferas del saber humano, que actuarían como contrapesos entre sí, pero sin que el empeño ético renuncie a su especificidad emancipadora, como tampoco debe olvidar los adecuados complementos estéticos o políticos, pongamos por caso. Sin duda el ejemplo más importante y exitoso es la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1949), con sus compromisos éticos implícitos y una evidente proyección legitimadora, aunque sea mucho lo que falta por lograr. Quienes la elaboraron han contado que disentían en las posiciones morales y políticas de fundamentación, pero aún así fueron capaces de coincidir intuitivamente en lo esencial. Se pueden hacer objeciones de diversa índole, por supuesto, pero ahí están los avances simbólicos y legislativos en las últimas décadas, e instituciones como los tribunales internacionales, además del desenvolvimiento de los llamados derechos humanos de primera, segunda y tercera generación, convertidos en una referencia teórica y práctica de gran relevancia.

§4. Algunas orientaciones y ejemplos: la sutura vital

Sin entrar en contenidos concretos que obviamente no caben en este ensayo, lo que sigue es un esbozo de algunos parámetros de la mano de autores que representan épocas y modelos diferentes. Podría decirse que reivindican una forma radical o modo de ser ético (*êthos*) anterior a la tematización de las virtudes (*êthe* y *héxeis*), como bien sentaron los griegos, aunque sin duda el carácter unitario de la personalidad moral ya constituye un circuito entre principios, actos y hábitos (Aranguren, 1981: 22-24). Importa subrayar el peso de cierta concentración o recogimiento de la propia fuerza interna frente a la dispersión de los valores y los actos, además de que no caben secuencias lineales ni separación perfecta de los ingredientes de la decisión moral, como corresponde a una realidad viva y dinámica. Nuestra hipótesis es que ese tronco de donde surgen después las ramas tiene elementos comunes a distintas

escuelas, si nos centramos en las disposiciones y actitudes de fondo, luego habrá que hacer unas breves catas, valga la expresión, para espigar lo mejor de ciertos *estilos* de pensamiento ético y después ofrecer una pequeña síntesis.

El primer ejemplo a recordar es lo que Pierre Aubenque (1999: 163-174) ha llamado el «humanismo trágico» de Aristóteles: el Estagirita tiene muy presentes los límites humanos, en particular a la hora de elegir entre lo «necesario» y lo «mejor», al modo en que ocurre en la tragedia, por lo que finalmente apela a la experiencia del navegante para tomar «como segunda navegación el mal menor» (*Gen. Anim.* I, 4, 717 a 15 y *Ét. Nic.* II, 9, 1109 a 34-35), con lo que rechaza el inasequible Bien platónico para embarcarse en el posibilismo. Por eso tiene tanto peso la prudencia que, aunque es virtud intelectual (*dianoética*) y no moral, es la encargada de afrontar el tránsito desde lo universal a lo particular en los asuntos humanos, donde no caben las demostraciones científicas a partir de principios. Y la prudencia se avecina entonces con el buen juicio (una forma peculiar de inteligencia) que determina lo que es *equitativo* (en vez de una justicia abstracta de corte geométrico), es decir, lo correspondiente a la rectitud y la indulgencia (*Ét. Nic.* VI, 11, 1143 a 20 ss). Unas cosas no bastan sin la otras, quede claro, y lo que se impone es sumar fuerzas en forma de distintos rasgos y cualidades. En el mundo sublunar de la precariedad y la contingencia, conviene ampararse en la moderación razonable y en la habilidad prudente, aunque resulten de alcance limitado, y restaurar así el sentido primigenio del término *phronêin* que aglutina intelecto, afectos y moral, esto es, el sano discernimiento, la deliberación correcta y la acción oportuna (Aubenque, 1999: 184). Aristóteles acaba aceptando el papel de la experiencia y de la pericia morales, cual marino en las aguas de un mundo cambiante y lleno de conflictos, desde el supuesto de que la ética empieza allí donde acaba la metafísica de la perfección supralunar.

A partir de este punto de partida es interesante fijarse en un pensador moderno como Spinoza, uno de los más enérgicos defensores de la autonomía y solvencia de la razón en todas sus facetas, pero no menos abierto a la prudencia en sentido amplio (*caute* era su divisa) y a otros auxilios. La clave está en apreciar que identifica libertad y naturaleza, por lo que entiende la autodeterminación como hacer valer la fuerza de la propia naturaleza que se sobrepone a las fuerzas/naturalezas externas y eso significa oponer libertad a *coacción*, no a la necesidad de sí (*Ética*, I, Def. 7). En segundo lugar, se recordará que el holandés identifica entendimiento y voluntad, con lo que descarta la ilimitación y el control moralizante de la segunda sobre el primero (E, II, 49). Y en tercer lugar asocia a toda idea una carga afectiva que se traduce en un

aumento (idea adecuada-alegría) o descenso (idea inadecuada-tristeza) de la potencia-deseo (*cupiditas*) que constituye al individuo, lo que determina respectivamente una *acción* que es virtud o una *pasión* que expresa dependencia ignorante y voluble (E, III, Def. 2 y P. 11). Luego el hombre excelente es sabio, dichoso y virtuoso de consuno, sin escisiones entre estos aspectos, en la medida en que es autónomo y no heterónomo. Sin embargo, no hay un planteamiento racionalista a ultranza sino todo lo contrario, dado que nadie gobierna su propia vida por completo ni puede estar en lo cierto siempre, de modo que es preciso echar mano de las herramientas de la imaginación que también tienen su papel. Y así propone algunos consejos prácticos que fomentan la conducta *razonable* en la esfera cotidiana, tales como crear un modelo de excelencia que nos guíe y establecer los juicios morales bueno-malo en relación a él (E, IV, Pref.), lo cual se refuerza adoptando técnicas que hoy llamaríamos de *visualización* y *sugestión* positiva ante las incidencias más probables del vivir (E, V, 10 esc.), y, por último, hay que aprender de los que dan ejemplo de grandeza (E, IV, 35), pues ellos son la prueba viva (no sólo teórica) de la plenitud virtuosa. Así, la *invención* de un referente que sirva de orientador, el entrenamiento mental y el magisterio hecho carne de los mejores son harto recomendables en el arduo camino hacia la sabiduría, lejos de principios y normas inflexibles.

Del pensamiento contemporáneo vale la pena mencionar tradiciones anglosajonas menos asendeadas para ver otras notas significativas: así, la idea de que el proceso continuo de crecimiento personal es el fin último de toda ética, según Dewey, quien llama «mejorismo» a esta posición que huye por igual del optimismo y del pesimismo, y que cifra la felicidad en una continua renovación del espíritu, tanto en su vertiente intelectual como emocional (Dewey, 1986: 185-188). El norteamericano advierte contra el estancamiento propio de una moralidad idealizada a la par que cosificada y deudora de un éxito material superfluo, a lo que contrapone un enfoque donde lo importante es estar alerta y ser creativo dentro del flujo de la existencia. Su encomio de la educación entendida no como mera transmisora de datos y normas sino como vehículo al servicio del despliegue del propio sujeto rescata el sentido original de *educere*, como es sabido. Algo que comparte Bertrand Russell, quien añade que el quicio de este progreso es la alianza imprescindible de amor y conocimiento, pues sólo el primero guiado por el segundo genera la vida recta y facilita el cumplimiento de los propios deseos (Russell, 1985: I, 297 y 300). Frente a una naturaleza amoral, señala el británico, es el esfuerzo conjunto de sentimientos e ideas acertadas el que realiza los valores que llevan la vida hacia

su esplendor, lo que pondrá por fin a la ética a la altura de las aptitudes tecnocientíficas desarrolladas en los últimos siglos. Aunque Russell —como nosotros— no acepte la teoría de la verdad del pragmatismo, suscribiría con gusto la sencilla definición de la excelencia moral como «una amplia simpatía, una aguda sensibilidad, la terquedad en enfrentarse con lo desagradable y un equilibrio de intereses que nos permita emprender de una manera inteligente la tarea de analizar y decidir» (Dewey, 1986: 175 s.). Este es el fundamento previo, nada grandilocuente por cierto, al resto de las virtudes porque aún receptividad y empatía, fuerza interior y coraje, reconocimiento de intereses enfrentados e inteligencia para abordarlos con tino.

Los autores referidos, en fin, tienen clara conciencia de las limitaciones humanas y de la obligación de tantear permanentemente para lograr el encaje posible de los deseos con el mundo. Pero no se resignan al papel de simple resistencia ante los embates externos o a seguir dictámenes ajenos, sino que apuestan por la autonomía madura que se traduce en crecimiento interior y en despliegue expansivo de las propias capacidades, es decir, suscriben una *ética de potencias* en vez de una *moral de deberes*. Podría decirse que parten de aquella *actitud* prudente para llegar a esta *aptitud* lúcida, conocedores de que recorrer ese camino exige conjuntar ideas, sentimientos, valores, fines..., donde las *ficciones* o modelos adoptados actúan como el excipiente que permite esa mezcla sabia. También coinciden los pensadores —lejos de cualquier espíritu censor— en tomar la benevolencia como elemento básico de la disposición ética, pues por mucha rectitud y clarividencia moral que se tenga, sin compasión es insuficiente. Por último, si bien los argumentos teóricos pueden enriquecerse, nada sustituye la enseñanza de los grandes hombres que generan valores y marcan el camino a los demás: ellos encarnan la combinación justa de necesidades, deseos y deberes bien articulados y cumplidos que llamamos felicidad, a la vez que son los portadores de nuevos proyectos vitales. De ahí que aún sea más lamentable la ausencia actual de *maestros*...

El resultado final es una ética que podría denominarse *narrativa* porque se amasa a diario y se transmite mejor por contacto (como Séneca advertía a Lucilio en sus célebres *Cartas*), la que cada uno debe elaborar —dentro de un contexto intersubjetivo— para unir con autonomía lo formal y lo material, los medios y los fines, algo que sin duda facilitará la coherencia y la responsabilidad genuinas. No puede extrañar, por ejemplo, que entren en el alambique de cada conciencia personal unos ingredientes kantianos para tratar a los semejantes como fines en sí mismos, otros de tipo contractualista para los asuntos de igualdad y reciprocidad, algunos de corte utilitario para buscar el beneficio

común, o elementos pertenecientes a la llamada *ética del cuidado* respecto a quienes están en posición asimétrica (marginados, enfermos, animales, futuras generaciones...), etc. Los inevitables conflictos no se deberán a esta pluralidad, análoga a como un japonés puede comportarse sin problema de modo shintoísta en lo relacionado con la vida y budista respecto a la muerte, o conforme a los textos sapienciales hindúes que valoran ante todo llegar a la plenitud de lo absoluto con independencia de la vía elegida. Es claro que cada uno tiene que afinar y dirigir la propia *orquesta* del Yo moral, interpretando bien las partituras de los modelos en juego. Si la libertad es la clave de bóveda de la ética, debe ser llevada hasta el final de manera que cada persona sea verdaderamente creativa y pueda hacer de su vida una obra de arte o un modesto (y más frecuente) arreglo de *bricolage*, según su capacidad y circunstancia, con la doble condición de ser honesta consigo misma y no rendirse.

Referencias

- 1) AUBENQUE, P.: *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999
- 2) ARANGUREN, J. L.: *Ética*, Madrid, Alianza Universidad, 1981 (7ª ed.)
- 3) BLACKBURN, S.: *La verdad. Guía de perplejos*, Barcelona, Crítica, 2006
- 4) DE WAAL, F.: *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidós, 2007
- 5) DEWEY, J.: *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986
- 6) ESPINOSA, L.: «La naturaleza biocultural del ser humano. El “centauro ontológico”», en Coca, J. R. (coord.): *Varia biologica. Filosofía, Ciencia y Tecnología*, Col. Contextos 17, Universidad de León, 2007, pp. 129-162
- 7) ESPINOSA, L.: «Los sofistas y el artificio del saber», *Estudios Filosóficos*, 126 (1995) 339-357
- 8) ESPINOSA, L.: «Sobre pensamiento, retórica y narración», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXIII (1996) 35-52
- 9) FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1986 (5ª reimp.)
- 10) GRASSI, E.: *La filosofía del humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1993
- 11) HÖFFE, O. (ed.): *Diccionario de ética*, Barcelona, Crítica, 1994
- 12) INNERARITY, D.: *La filosofía como una de las bellas artes*, Barcelona, Ariel, 1995
- 13) MARINA, J. A.: *Ética para náufragos*, Barcelona, Compactos Anagrama, 1998
- 14) MARINA, J. A.: *La pasión del poder*, Barcelona, Compactos Anagrama, 2010
- 15) MOSTERÍN, J.: *La naturaleza humana*, Madrid, Austral, 2009 (7ª ed.)
- 16) RUSSELL, B.: *Escritos básicos I*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985
- 17) SAVATER, F.: *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2003.

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS

Luciano Espinosa Rubio es Profesor Titular de Universidad, en el área de Metafísica y Teoría del Conocimiento, en el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca. Doctor en Filosofía [PhD] por la Universidad de Salamanca. Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus Miguel de Unamuno, Edificio FES, 37007 Salamanca. Email: espinosa@usal.es.

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS

[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

Espinosa Rubio, Luciano. «La ética como imprescindible ficción antropológica». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 2, Número 3 [Diciembre de 2013], pp. 139–155. ISSN: 2254–0601.

Separata: No. Reedición: Si. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor. Publicado originalmente como:

Espinosa Rubio, Luciano. «La ética como imprescindible ficción antropológica». In: L. Flamarique (ed.): *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar*. Madrid, Biblioteca Nueva (2012), pp.27-41. ISBN: 978-84-9940-452-3.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS

Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Salamanca – Madrid.

E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (🌐) www.disputatio.eu