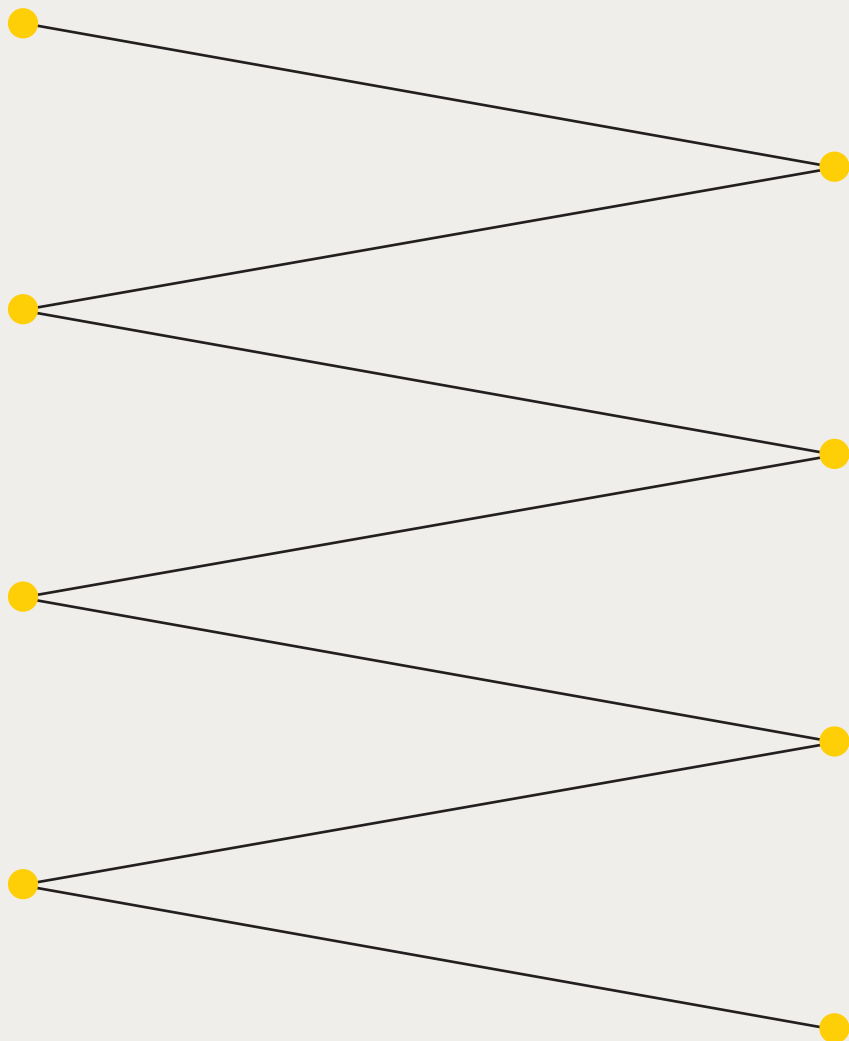


Norbert Bilbeny

Ética



Las claves de la conciencia
y del deber moral

Ariel

Norbert Bilbeny

Ética

Ariel

Primera edición: mayo 2012
Primera edición en esta presentación: abril de 2025

© Norbert Bilbeny, 2012

Derechos exclusivos de edición en español:
© Editorial Planeta, S. A., 2025
Avda. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.
www.ariel.es
www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-344-3868-2
Depósito legal: B. 5.379-2025

Impreso en España

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.

En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor. Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Queda expresamente prohibida la utilización o reproducción de este libro o de cualquiera de sus partes con el propósito de entrenar o alimentar sistemas o tecnologías de inteligencia artificial.



ÍNDICE

<i>Abreviaturas</i>	10
<i>Nota a la presente edición.</i>	11
<i>Nota preliminar.</i>	13

PRIMERA PARTE EL RAZONAMIENTO MORAL

CAPÍTULO I. La acción moral	19
1. <i>El objeto de la ética</i>	19
Origen histórico-etimológico	19
«Moral»	21
Fenómenos de «metamoral»	24
«Ética»	28
Objeto de la ética	29
El problema de la fundamentación de la ética	31
2. <i>La acción moral.</i>	32
Raíces naturales de la ética	32
Comportamiento y conducta	36
Moral como hecho de razón	39
Irreductibilidad del hecho moral	42
3. <i>La conciencia moral.</i>	44
Una llamada interior	44
Adquisición de la conciencia moral	46
El hecho originario de la conciencia moral	49
Moral y conocimiento	53
4. <i>El principio de la elección moral.</i>	56
Elección y deliberación	56

Pautas para la toma de decisiones.	59
Elección y voluntad	62
CAPÍTULO II. El razonamiento moral.	65
1. <i>El sustrato individual</i>	65
El individuo y la moral.	65
El individualismo en la ética	67
2. <i>La personalidad moral</i>	72
Del individuo a la persona.	72
El personalismo ético.	75
La dignidad.	80
El concepto del «otro».	82
3. <i>El razonamiento moral</i>	84
¿Qué es razonar?	84
La razón en la ética	88
El racionalismo kantiano.	91
La clave es la crítica	97
La posición de Toulmin.	100
4. <i>Racionalidad y razonabilidad</i>	103
Tipologías de la razón	103
La razonabilidad.	107
CAPÍTULO III. El juicio moral	115
1. <i>La razón práctica</i>	115
La moral como razón práctica	115
El primado de la razón práctica	119
Teoría y praxis según Habermas.	125
2. <i>Estructura del juicio moral</i>	129
El juicio práctico.	129
Juicios fácticos y juicios normativos	133
El contenido de los juicios morales	136
Los juicios imperativos.	139
3. <i>El escepticismo moral</i>	143
La cuestión del «es» y el «debe»	143
El escepticismo del juicio moral	147
4. <i>La falacia naturalista</i>	151
La crítica de Moore al naturalismo ético	151
Críticas al intuicionismo de Moore.	154

SEGUNDA PARTE
LA OBLIGATORIEDAD MORAL

CAPÍTULO IV. La obligatoriedad moral	161
1. <i>El conflicto entre el deseo y el deber</i>	161
El tema del deseo en la ética	161
Discusión del egoísmo ético	165
El conflicto y su resolución	168
La ética del deber	172
La ética kantiana y la sensibilidad	176
Importancia de la sensibilidad en la ética	180
2. <i>La obligatoriedad moral</i>	182
Obligación en un sentido moral	182
Carácter objetivo de la obligación moral	186
Obligación moral y obligación jurídica	190
Obligaciones sin deber. El perdón	192
Responsabilidad y excusa	194
3. <i>Las reglas morales</i>	197
Estructura de las reglas morales	197
Sobre el origen de las reglas morales	200
La distinción entre «máximas» y «leyes»	203
4. <i>El imperativo categórico</i>	208
Formulación del imperativo categórico	208
El problema de la justificación del imperativo categórico	213
La raíz racional del imperativo categórico	216
Críticas al imperativo categórico	220
Categoricidad de la razón práctica	223
Los afectos morales	225
CAPÍTULO V. Lo bueno moral	231
1. <i>Autonomía y heteronomía</i>	229
Autonomía como principio de la moralidad	229
La crítica de Scheler a Kant	234
La heteronomía moral	237
Aclaración sobre la autonomía	243
2. <i>Lo bueno moral</i>	245
Variedades de lo bueno moral	246
La perspectiva de la perfección	248
La perspectiva de la felicidad	250

	El eudemonismo hedonista.	252
	El utilitarismo	254
3.	<i>Lo bueno desde la perspectiva de la autonomía.</i>	259
	El formalismo kantiano de lo bueno moral	259
	El formalismo de la «moral de la situación»	265
4.	<i>El relativismo ético.</i>	271
	Apuntes históricos	272
	Tipología del relativismo moral	276
	<i>Bibliografía</i>	281
	<i>Índice de autores</i>	291
	<i>Índice de conceptos.</i>	295

CAPÍTULO I

LA ACCIÓN MORAL

1. El objeto de la ética

ORIGEN HISTÓRICO-ETIMOLÓGICO

El término «ética» es todavía para Aristóteles un adjetivo (*éthikós*). Por ejemplo, al hablar de las virtudes «éticas». Lo que hoy llamamos «ética», en sustantivo, pertenecía en el mismo autor a los prolegómenos de la *Politiká*, como parte dedicada al estudio de los principios de la *praxis*. Pero sus discípulos y luego Epicuro hablan ya de una *Ethiká* o ciencia de lo que es costumbre (*éthos*).

Los escritores latinos, con Cicerón, transforman aquel adjetivo en *moralis*, de la raíz *mos* (en plural *mores*), que significa asimismo «costumbre». Con la filosofía escolástica recobra su sustantividad como *Morale* o indistintamente *Ethica*. En las lenguas modernas los nombres de Moral y Ética, en su uso filosófico, referirán generalmente lo que es investigación sobre usos y costumbres. Para Kant la ética es «metafísica de las costumbres». En Hegel es estudio de la *Sittlichkeit* o moralidad identificada con las propias costumbres (*Sitten*). Todavía la sociología de la moral se querrá, en el siglo xx, *science des mœurs* o ciencia de las costumbres. Sin embargo, la filosofía moral del siglo xxi ya no se propone el estudio de los hábitos humanos, objeto reservado con más propiedad a las ciencias sociales.

En cuanto a su origen etimológico, la «ética», para empezar, presenta tres ascendientes nominales. Puede, por un lado, provenir del nombre *éthos* (con épsilon al inicio), que significa, tal como hemos dicho, «hábito» o «costumbre». Éste es el sentido más generalizado

de lo ético para los griegos. Puede, por otra parte, derivarse del sustantivo *êthos* (con eta o «e» larga al principio), que significa dos cosas a la vez. Así, quiere decir «lugar habitual» donde se vive, y, asimismo, «carácter habitual» de la persona. El ascendiente más arcaico de la palabra «ética» coincide con este primer significado de lo ético o *moral* como expresivo de la *morada* del hombre (Rousseau, *Disc.*, 126; Heidegger, *Carta*, 187). El más nuevo se apoya, sin embargo, en la acepción de *êthos* como *carácter* del individuo agente. Ése es el sentido principal de lo ético para Aristóteles y el que a lo largo de la historia de la ética se entrelaza más a menudo con su acepción general de hábito o costumbre.

Tanto Aristóteles como Kant recogen esta relación del carácter con los hábitos. Podemos hacer del primero una «segunda naturaleza» si nos *acostumbramos*, respectivamente, a obrar de forma virtuosa y a actuar por respeto a la ley moral. Incluso, para el Estagirita, esta relación se presenta en una íntima circularidad: el carácter se adquiere con el hábito, para iniciar el cual hay que tener, sin embargo, bastante de lo primero. Para salir de la confusión, Aristóteles mismo recurre a la distinción entre *êthos*, o carácter producido por la cultura personal en una «forma de vida», y *éxis* o carácter anímico, «manera de ser» previa a la adquisición del carácter en aquel sentido.

La etimología es menos sesgada para el término «moral». En el vocablo latino *mos* y su plural *mores* prevalece el significado de «costumbre», que la filosofía escolástica refuerza, a su vez, sobre el de «carácter». Para los antiguos romanos la invocación a la costumbre heredada de los antepasados poseía más fuerza constrictiva que el recurso a la *lex*. «¿De qué sirven las leyes, vanas sin un cambio de costumbres?», escribe Horacio (*Odas*, III, 24). Por lo pronto y siempre hay que obedecer al *mos maiorum*, la costumbre de los predecesores que enseña a todos a actuar con resolución y sin arbitrariedades. Familia, ejército y estado se mantuvieron en pie durante siglos gracias al código normativo de los *mores*. La educación, dice Catón el Viejo, ha de encargarse de perpetuarlos para conservar en todos los órdenes del Imperio el sentido del deber y de la disciplina. Esta interpretación de lo moral como lo que es «costumbre» es, asimismo, el que ha prevalecido prácticamente hasta hoy.

Entonces, ¿es lo mismo decir hoy «ética» que «moral»? En un sentido popular, sí, pero en un plano intelectual no es lo mismo. La *moral* se refiere, con cierta vaguedad, al tipo de conducta reglada por costumbres o por normas internas al sujeto. De manera más descriptiva, pero igualmente abarcadora, puede decirse que la moral corresponde a aquel conjunto de actos y actitudes de una persona, o de un grupo de personas humanas, que éstas juzgan apropiados respecto a seres, humanos o no, con los que mantienen un vínculo, o que son objeto de su consideración como tales seres.

Por «apropiados» ha de entenderse aquí «buenos» —es lo más común—, pero también «correctos», «justos», «lícitos», «válidos», y otros conceptos similares, según cada situación o cultura. Por otra parte, podemos hablar tanto de la moral referida al individuo como al grupo, o a la sociedad, incluso. Del mismo modo que los seres implicados en el juicio de lo que es «apropiado» no son sólo los humanos, sino el resto de seres vivos y hasta de otra naturaleza (pongamos el medio ambiente, o seres artificiales). El círculo de lo moral no está, pues, limitado. En la Grecia clásica se reservaba sólo para los humanos varones y ciudadanos, no a los esclavos ni a los extranjeros. Y en este círculo de la moralidad cabe cualquier ser con el que tengamos una relación relevante (cuanto mayor el vínculo, mayor la significación moral de esta relación), o que por lo menos sea un ser de nuestra consideración. Alguien o algo es objeto de la moral en cuanto es «considerado». Y es sujeto de ella en cuanto es capaz de «consideración», es decir, de tratar a los seres, incluido a sí mismo, con atención y cuidado. Lo cual significa el tratarles en calidad de tales seres y no bajo un interés distinto, por ejemplo por su utilidad, belleza u otro rasgo particular.

Pero de la anterior descripción (que no «definición»: algo absurdo en todo el ámbito de la ética) cabe destacar también que la moralidad comprende básicamente *actos* y *actitudes*. Veámoslo con un poco de detalle. En la realidad existen hechos y acciones, dos formas distintas de «actividad». Pues bien: los actos a que nos referimos son una clase de hechos y de acciones. Participan de una y otra cosa. En primer lugar, los actos son *hechos* en tanto son una forma de hacer (*facere*, en latín), esto es, de realizar una cosa: sea en sentido material o inmaterial (esto último, «hacer el bien», por

ejemplo). Véase, pues, que los hechos no son, sin más, cosas que suceden, como los fenómenos de la naturaleza o los acontecimientos mecánicos (pasar las hojas de este libro). Lo sugiere la propia palabra: los hechos requieren un hacer, el «realizar» una cosa, dándola a existir o poniéndola en obra.

Los actos pertenecen, pues, a los hechos. Si bien hay que añadir que no todos los hechos son actos. Los actos pertenecen a aquellos hechos que propiamente llamamos *acciones*. Los actos son, decimos ahora, una forma de actuar (*agere*). Que es una manera de hacer, pero especial. Actuar revela una «conducta». Esto es, que al hacer, el simple realizar una cosa, se le ha añadido un nuevo sentido: el sentido propositivo. Por lo tanto, las acciones no son cosas que «suceden» ni que simplemente se «hacen»; no son fenómenos, sucesos, pero tampoco trabajos, producciones de algo. Son hechos, pero aquellos que corresponden a la manera humana de hacer. Así, decía Aristóteles que los animales no humanos «producen», pero no «actúan», propiamente. Pues toda acción se guía por un «fin» o propósito, decíamos; se expresa, además, por un tipo u otro de «discurso», y presupone un sujeto «agente», un ser dotado de entendimiento y voluntad.

En resumen, los actos son hechos y son acciones. Pero hay que matizar también que no todas las acciones son actos. Éstos son una clase particular de acciones, aquellas en las que se destaca, siguiendo las tres características mencionadas: *a*) el propósito o «intencionalidad»; *b*) la expresión y justificación de la acción, que posee más carácter público e «importancia», en suma, que otras, y *c*) el carácter de «autor» del sujeto de la acción. Un acto, así, es prácticamente un «hecho moral»: la acción que alguien ha decidido hacer. No es el simple hecho (*factum*), ni la acción, sin más, como «ejecución» de una cosa (*actus*). Es la acción que expresa la determinación de alguien por hacerla (*actio*). Algo, esto último, que ni tan sólo pide siempre «ejecución», pues en la moral contamos también con los actos hechos por omisión. La «no acción», por ejemplo, de quien se resiste a la orden de moverse. O que calla, cuando se le inquiera que denuncie a un inocente.

La moral engloba también actitudes, no sólo actos. Pero no actitudes como posturas del cuerpo, sino de la voluntad, las cuales ya no son visibles. Si unas son maneras de moverse en el espacio, estas últimas lo hacen sólo en y por la conducta. Las actitudes, sin embar-

go, no son actos. Como ellos, tienen un significado moral: expresan un tipo u otro de propósito. Pero a diferencia de ellos no suelen ni pueden ser visibles; ni en ningún caso se presentan como evidencias. Las conocemos de modo indirecto, a través de «signos» que hay que interpretar. En primer lugar, nos referimos a las *conductas* que nos sugieren, por ejemplo, el tipo de motivación con que actuamos, nuestra posición respecto a otros, o el talante y el compromiso con que afrontamos la acción. En segundo lugar, las actitudes pueden desprenderse también de aquellos *gestos* (la mirada, el tono de voz, los ademanes, el rubor) que revelan grados de interés o voluntariedad, cierta disposición de ánimo o el carácter más o menos decidido de nuestra acción. Y, por último, pueden ser deducidas también de las *declaraciones* de palabra, cuando expresamos, por ejemplo, deseos, juicios de repulsa o adhesiones a formas de conducta.

Así, aunque la actitud no se ve, se deja entrever por la interpretación de ciertos signos de la acción, y descubrimos que es casi un acto. Lo cual no se puede decir de la mera intención. Podemos concluir, pues, que las actitudes son tendencias de la voluntad que se manifiestan antes o durante la realización de un acto.

FENÓMENOS DE «METAMORAL»

La ética cuenta de antemano con la existencia de la moral. Ésta es ante todo una forma de comportamiento social. Su origen se hunde en los orígenes de la humanidad. La moral «está» en la sociedad y en parte la constituye, «hace» a la sociedad. Para determinadas visiones, «es» la sociedad. Por eso la ética da por descontado que los sujetos a los que se dirige o estudia, directa o indirectamente, conocen lo que es la moral o por lo menos reúnen las características que indican que participan, de un modo u otro, de esta forma de comportamiento social que es la moral.

Pero no siempre es así. Los fenómenos de «metamoral», es decir, los que aún relacionados con ella nos sitúan o parecen situarnos mucho «más allá» de ella, nos advierten de que la ética puede estar tratando a veces de personas «enajenadas» de la moral, con una extraña presencia o ausencia de ésta en su conducta. Hablar de la moral con ellas, o sobre ellas, sería pues como intentar hablar de

la política entre solitarios consumados o del sabor de la comida entre quienes no perciben los gustos o comen siempre un único plato. ¿Cómo, también, se podría tratar de la ciencia entre quienes prefieren no saber o de la estética entre quienes carecen de sensibilidad? Sería absurdo, igual que tomarse en serio la ética cuando la moral está ausente o aparenta un extrañamiento de sí misma. Éste es un hecho que ya sorprendió a Platón (*Gorgias*, 525a4, *República*, 491e) y Aristóteles (*Et. Nic.*, 1109b14-20) al observar a aquellos ciudadanos que se comportan con *akrateia*, la falta de gobierno de sí mismos, aun pudiendo y querer regirse a sí mismos. ¿Cómo, pues, actúa alguien contra su mejor juicio? Lo consideraron poco menos que imposible. El *akratés* es juicioso y, sin embargo, no tiene fuerza para obrar así. Por lo menos eso no tenía explicación racional. El filósofo contemporáneo Richard Hare, en su *Freedom and Reason*, considera, en cambio, que es un hecho «problemático», no imposible. Y Tugendhat, por su parte, lo toma ya como un hecho que puede poner en zozobra a la ética (*Lecciones de Ética*, I).

Estamos, en este y otros casos, ante los que pueden ser llamados «fenómenos metamorales». Un grupo de ellos es de carácter cualitativo. Como el comportamiento de la «inmoralidad» consciente y querida como tal. El o la immoralista manifiestan la voluntad de oponerse a una determinada moral o incluso a la moral como conducta. Pero eso indica, primero, que la moral es algo que le preocupa al immoralista, y, segundo, que llevar la contraria a la moral se hace ya (y no puede dejar de hacerse) desde cierta moral, la «moral contraria», como la del pretendido immoralismo, que a pesar de todo tiene sus creencias y sus hábitos propios. Los immoralistas rinden a su manera un homenaje a la moral. Por otra parte, otro fenómeno metamoral de orden cualitativo es el inverso, en cierta manera, al anterior: el «moralismo». Es decir, la reafirmación, de entrada, en la propia moral, por si no hubiera suficiente con afirmarla, y el sobredimensionamiento de la importancia de la moral, sea la de uno mismo o en general. Por lo demás, determinadas concepciones de la moral, las más reacias a abrirse y evolucionar, nos colocan fácilmente en esta tesitura. Su daño a la moral es claro; no hay aquí ningún «homenaje» indirecto a ella, porque hacen que se identifique la moral con el escrúpulo o el fanatismo. También con la hipocresía y la doble moral (predicar unos valores y seguir los contrarios). En suma, el moralismo es la moral de «tener una moral»,

singularmente «nuestra» moral, y que la moral está «por encima de todo lo demás». En el ámbito de la teoría, también hay, lo mismo que «inmoralistas», «moralistas», aunque muchos más en número.

Otros fenómenos de metamoral son de carácter, por así decir, cuantitativo. Tienen que ver con el grado mayor o menor de moralidad que se tiene, con independencia, también, de la moral elegida y de su contenido. El primero a destacar es el fenómeno de la «moral alta». «Tener moral», y ya no se diga tener «mucho moral», como el deportista o quien desafía al fracaso o al cansancio, es en esencia algo anímico y un modo de hablar generalmente con poco que ver con la moral como contenido. Pero sí está relacionado con ella en tanto expresa una manera de ser y un estado de ánimo por sí mismos con *valor* moral. Pues tal expresión suele traducir una motivación, una disposición e incluso un talante (*êthos*) del sujeto. Además, la moral, en sentido ético, requiere siempre de este fenómeno metamoral de naturaleza anímica que es «tener moral». Por lo cual, este estado nos *predispose* también a ella. Justo ocurre lo contrario con otro fenómeno a destacar, el de tener una «baja moral», o estar «faltos de moral». En una palabra, es el estado de «desmoralización», que ni tiene apenas valor moral ni nos predispone a esta clase de conducta. El desmoralizado no le ve ya «sentido» a la moral o le cuesta verlo. Por eso tanto la moral como la ética, entendida ésta como reflexión sobre la moral, tienen entre sus tareas una cierta labor de «moralización»: el suscitar un interés y una motivación para la moral. Sin ellos, ni ésta ni la ética no tendrían razón de existir.

Aunque es muy posible que para una y otra el fenómeno metamoral que más amenaza su razón de ser sea, para seguir hablando en términos cuantitativos, el de la *ausencia*, sin más, de moralidad. Una de estas formas de la *amoralidad* es la «apraxia»: una incompetencia, aun cuando se conozca qué y cómo actuar, para tomar decisiones y pasar a la acción (*praxis*). La indiferencia, la pasividad, la inhibición, forman parte de este fenómeno. Es, sin embargo, una conducta modificable, bajo el influjo, por ejemplo, de una motivación suficiente, de un cambio de parecer por reflexión personal o de la propia necesidad de actuar.

Lo que apenas es posible cambiar es la «apatía moral», un fenómeno de radical ausencia de la moralidad. Es la forma de amoralidad que pone contra las cuerdas la existencia y el sentido mismo de la vida moral. Presenta por lo general dos aspectos. Uno es la «alo-

gia», la falta de *lógos* o más concretamente de juicio moral. El sujeto puede pensar, discernir, pero no lo pone en práctica, especialmente en la vida social. Y «no piensa» ahí porque rehúse hacerlo, lo cual ya sería pensar. Sino porque el uso reflexivo y social del pensamiento está ausente en su vida. No es estúpido, ni un ignorante, suele ser inteligente. Pero no piensa; su inteligencia es ágil y operativa en otros campos, excepto en el de la reflexión personal y su implicación social. Para empezar, «reflexión» sobre sus actos, las consecuencias de éstos, y sobre la existencia de los demás individuos. El punto de vista y los sentimientos de éstos no son tenidos en cuenta. La psiquiatría, en el siglo XIX, les llamaba «idiotas morales» (*moral idiocy*). Para ellos, en efecto, el otro es un simple dato. Hacerle daño no les causa ninguna contradicción ni malestar interior. Desacostumbrados a pensar, no perciben la dualidad que habita en uno mismo, tema ya tratado por Platón, Epicteto, san Agustín, Abelardo, Spinoza, Kant y Ricoeur en la ética occidental. Pero los amoraless no son enfermos; sólo individuos que no usan su capacidad de pensamiento. Hannah Arendt, en *Eichmann en Jerusalén* formuló su teoría de la «banalidad del mal» tras observar su proliferación en el régimen nazi.

El otro aspecto de la apatía moral, y ligado al anterior, es la falta, en algunos sujetos, de sensibilidad para con los demás, su «anestesia» moral (an-estesia, literalmente falta de sensibilidad). Puede ser efecto de la «alogia» recién mencionada, pero también encontrarse entre sus causas, o simplemente estar asociada a ella. La falta de sensibilidad impide tener presente y reconocer al otro, y también a uno mismo, por incapacidad para imaginarse cómo nos ve aquél. Una sociedad guiada por el interés económico, y dominada por la técnica como un fin en sí mismo, produce individuos insensibles a la opinión, al dolor o a las necesidades ajenas. Pero esta oclusión de los sentidos, el cierre de la sensibilidad, es una amenaza para sí misma como sociedad. El otro también está ausente. Los lazos se diluyen. Y en una sociedad anestesiada, la ética tampoco está presente. Pues si el pensamiento «descubre» los valores, es la sensibilidad la que los «percibe» en su pleno sentido y la que nos «motiva» a ellos. El cierre de la sensibilidad es otra amenaza para la ética.

Puede decirse que hay muchas «morales» y no menos éticas o «filosofías morales», pero una sola *ética* o conducta consistente en una forma razonadora —capaz de dar cuenta de sí misma— de ser moral. Mientras que la moral tiende a ser particular, por la concreción de sus objetos, la ética tiende a ser universal, por la abstracción de sus principios. De acuerdo con esto podemos establecer también, aunque por modo negativo, que algo es «moral» cuando se opone a lo «inmoral», o contrario a ciertas normas y costumbres, y a lo «amoral», o falta de ellas. De la misma manera, algo es «ético» cuando es contrario a cualquier conducta que carece de razón o principios, a la que llamamos «injusta» o «sin ley» y en todo caso *no razonada*. «Principios» no son mandamientos ajenos ni obsesiones propias: son las maneras más íntimas de la persona que pueden ser razonadas.

Puede abrigarse la sospecha de que esta distinción entre moral y ética aleja a ésta sustancialmente de la primera, y por ende de la vida. Se distingue, pero no diverge de ella. Al considerar lo ético, según apuntó Aristóteles, como ligado peculiarmente al «carácter» (*êthos*) del agente, la ciencia que lo estudia cae dentro de la «filosofía del hombre», al decir del mismo autor, y no es ajena a la pretensión de transformar, en la práctica, su propio objeto de estudio. En una palabra, la ética, para este filósofo, está justificada en su preocupación por obtener un determinado carácter al compás de una cierta clase de vida. Al fin y al cabo no se nos juzga «buenos» o «malos» por nuestra forma de argumentar o por nuestras meras emociones, sino en exclusiva por nuestras actividades: por lo que hacemos deliberadamente con nuestra vida (*Et. Nic.*, 1106 a). Son los argumentos quienes deben servir a los hechos, y no al revés, porque éstos son más convincentes que aquéllos (*ib.*, 1172 b). La ética, pues, no puede perderse en una reflexión interminable que no alcance nunca a nuestra clase de vida.

Píndaro, al decir «¡Llega a ser quien eres!» (*Píticas*, II, 72), y en otro vértice histórico la épica existencialista de la «autenticidad», expresan intensamente el valor del carácter, luego del despliegue de la vida en el conocimiento ético del hombre. Los *moralistas*, por otra parte, han identificado este conocimiento con el de todo el carácter: así, Teofrasto, en la Antigüedad, y su émulo La Bruyère en sus respectivos *Caracteres*. Cumple, en este lugar, recordar el contrapun-

to filosófico de Kant en torno a la relación entre el carácter y la ética. «Temperamento» es aquello que la naturaleza hace del hombre, mientras que «carácter» (*Charakter*) es lo que el hombre *hace de sí mismo* mediante una voluntad sometida a la ley moral (*Anthropologie*, Ak. VII, 291). No hay «valor» alguno para el primero; a lo sumo puede dársele «precio». El carácter, en cambio, ganado poco a poco con el respeto a la ley moral, y que no es obra de la herencia ni de la imitación, constituye para Kant la «originalidad de la índole moral» del hombre (*ib.*, 293). Sin una acción, pues, por razones o principios prácticos —sin un comportamiento *ético*— no adquiriríamos un carácter, atributo de todo «hombre de principios» (*Mann von Grundsätzen*) (*ib.*, 295). Incluso por naturaleza, al margen ahora del respeto a la ley moral, puede cada individuo de la especie humana poseer carácter. Pues la especie se señala a sí misma unos fines, con lo que cada miembro se va dotando al mismo tiempo de racionalidad y, por ésta, de carácter moral (*ib.*, 321).

La ética es la *moral reflexionada*. En el doble sentido del enunciado: es la reflexión que se hace la moral misma, y la reflexión que se hace *sobre* la moral. O también, respectivamente: «moral reflexiva» y «reflexión sobre la moral». En el primer caso hablamos de la *Ética común*, en que la ética es hecha sinónimo de la *responsabilidad moral*. Así decimos de alguien que actuó «sin ética» o que un banco se ha propuesto unos «servicios éticos». La ética, en este sentido, es dar cuenta y razón (*lógon didonai*, para la ética de los antiguos griegos) de lo que se hace —se entiende que en la moral—, diciendo por qué hacemos lo que hacemos y asumiendo nuestra responsabilidad sobre lo hecho. En el segundo caso se trata de la *Ética filosófica*, en que se identifica en cambio con la *teoría moral*, y en el ámbito universitario con la *Filosofía moral*.

La ética filosófica se subdivide en teórica y práctica. Las partes esenciales de la primera son: la «ética descriptiva», que describe y reflexiona sobre la moralidad y sus rasgos generales; la «ética fundamental», que trata de los fundamentos y modos de enfoque teórico de aquélla; la «ética normativa», dedicada a estudiar las normas y los principios prácticos de la moralidad; y la «ética metanormativa», que analiza el lenguaje, la lógica y otros aspectos relacionados con estas normas. Se la llama también «metaética» o «ética analítica». Por otra parte, la ética filosófica de carácter práctico es la llamada «ética práctica» o «ética aplicada», con sus cada vez más diversas y especializadas

ramas resultantes de aplicar la ética teórica a los ámbitos de la bioesfera (Bioética, Ecoética, Gen-Ética, Ética de los animales), de la sociosfera (Infoética, Ética empresarial, del derecho, de las profesiones, Ética intercultural) y de la tecnosfera (Ética de la tecnología, de la ciencia, las comunicaciones, la ingeniería). Todas estas modalidades de la ética práctica ponen de manifiesto el impacto de los cambios culturales (tecnología, ciencia, nuevos valores y derechos) sobre la ética en general, y la necesidad de darles respuesta desde ella, que acrecienta, así, su sentido práctico. Sin embargo, no son «éticas distintas», sino distintas aplicaciones de la misma ética. Ni se precisa, como se dice a veces, que cada una de estas modalidades aplicadas se constituya en un saber de «expertos», con sus principios y protocolos, que lo alejaría del original sentido reflexivo y a la vez práctico de la ética.

OBJETO DE LA ÉTICA

Hemos hablado antes de la tendencia de la ética a la universalidad, en atención a sus principios. Sin embargo, la naturaleza de los objetos de la filosofía moral (principios, reglas, ideales o ideas prácticas) hacen de ésta un discurso o conocimiento problemático, cuya certeza al menos va a ser estrictamente *práctica*. La ética no pone su objeto, como la matemática, ni lo describe sobre un hecho, como la física. Ni siquiera puede ser demostrativa de sus teoremas. De hecho, sus objetos presentan múltiples «diferencias y desviaciones», como bien dice Aristóteles (*Et. Nic.*, 1094 b), y es por eso que sólo puede limitarse a *reflexionar* sobre ellos, contentándose con ser argumentativa, no demostrativa, de todo su decir sobre los mismos. Aristóteles concluye que la filosofía moral no pertenece al saber teórico, sino al saber práctico (*phrónesis*), en el que es esencial la madurez en la experiencia de las «acciones de la vida», por una parte, y el poseer una razón práctica y deliberadora (*lógos praktikós*) para versar sobre ellas (*ib.*, 1095 a). Kant suscribe este planteamiento: la ética se circunscribe al uso de la razón práctica (*praktische Vernunft*) (*K.p.V.*, Ak. V, Prólogo) y pertenece, en último término, a una «teoría de la sabiduría» (*ib.*, 163).

El objeto de la ética es para Aristóteles la *praxis*; para Kant es la voluntad (*Wille*). Para ambos es, pues, la acción en tanto que sometida a la *razón*: la «voluntad» kantiana se asimila, en la moral, a la razón práctica. Por eso, y precisando más, el objeto de la ética no es tanto la

acción cuanto lo que *guía* la acción. La ética, dice Kant, no puede ordenar más que las «máximas» o reglas de la acción, no la acción misma. Deja, así, una abertura al libre arbitrio de cada uno para el cuándo y el cómo de la observancia de la ley moral (*Tugendlehre*, Ak. VI, 390). Conviene añadir que la ética no sólo, como filosofía moral, tiene por objeto lo que guía la acción, sino también la no-acción. Se refiere a las reglas que aplicamos en nuestra *acción*, bien sea hacia los demás, generalmente, bien sea hacia nosotros mismos, e incluso hacia los animales y la naturaleza en su totalidad. Pero asimismo puede deliberar sobre las máximas que han conducido a una *no acción* u omisión de conducta. Pues hay un «no hacer» moral (la desobediencia civil justa) y un «no hacer» inmoral (desobediencia civil injusta).

En cualquier caso, la ética no tiene por misión fijar un conjunto de objetivos prácticos, considerar su realizabilidad o prever los resultados de una asignación de fines prácticos. Su tarea es averiguar las condiciones de posibilidad de estos mismos objetivos prácticos, que, por lo demás, le ofrecerá esta o aquella «moral». Es decir, debe estudiar las reglas que guían la acción y probar su fundamento. Tras ello podrá decir si una regla tiene «validez» o no para el comportamiento moral. A la ética no le importa saber si una prescripción moral es mejor que otra, sino si reúne la legitimidad para que se pretenda de esta forma. En esta operación poco tienen que decir las ciencias físicas y las ciencias sociales; o no tienen, al menos, la última palabra. Los elementos que ellas nos prestan pertenecen a la esfera de los hechos. Pero ya hemos dicho que la filosofía moral no discute tanto sobre ellos como sobre las normas que los guían. La ética se limita a deliberar sobre lo que sólo puede ser materia de la reflexión, y a tanto no alcanza, con todo su saber, la ciencia que versa sobre la acción en cuanto hecho empírico.

En síntesis, la ética se propone el estudio de un cierto tipo de acción humana normativa a la que llamamos acción moral y al objeto de averiguar la validez de sus preceptos y principios. Sin duda aquí «normativa» no debe aceptarse en el sentido de meramente reglada o reglamentada: de esa clase de acción se ocupan ya, por ejemplo, las ciencias jurídicas o la psicología social. La acción normativa que atañe a la filosofía moral es aquella cuyos principios y preceptos (1) constituyen los únicos *móviles* de esta acción y (2) son libremente obedecidos por el sujeto agente. Pues ésta es la clase de acción normativa que merece en exclusiva el calificativo de *moral*.

El discurso, o modo de razonar y expresarse de la ética, tiene niveles distintos de formulación. Por ejemplo acerca de la felicidad puedo decir: «Quiero ser feliz». O algo más genérico: «Todos quieren la felicidad». Cambio también de nivel si digo: «El fin de toda persona es la felicidad». En este caso me he adentrado en el terreno de lo normativo, ya no describo. Pero si digo: «El fin de la felicidad lo descubrimos por la razón y la experiencia», entro en el nivel de los principios de las normas. Y si aún afirmo: «Todo enunciado sobre la felicidad es contrastable científicamente», en que el discurso se refiere a sí mismo, el nivel teórico es aún mayor.

Pero en cualquiera de estos casos se nos puede preguntar: ¿cuál es la base para decirlo? ¿qué sentido tiene nuestra afirmación? Se presenta, entonces, el problema de la fundamentación de la ética. Hay que «fundamentar», darle una razón a lo que nos proponemos hacer o pedir que otros hagan, o simplemente a lo que decimos que está bien o está mal en términos morales. De manera que la fundamentación u oferta de sentido puede referirse no sólo al discurso de la ética filosófica, sino al de la ética común. Fundamentar, por ejemplo, la afirmación popular de que «hay que hacer el bien» y la de que «el bien es el fin de todas las cosas» (Aristóteles), o enunciados de parecido nivel teórico. El mismo Aristóteles, en su *Ética nicomáquea*, quiere dar razón, «fundamentar», sobre ambos niveles de la ética, el común y el filosófico.

«Fundamento» viene del latín *fundus*, fondo. La ética debe tenerlo. Pero por fundamento pueden entenderse varias cosas. Para los filósofos empiristas el fundamento viene a ser el primer elemento del conocimiento sensible. Así hablaríamos de las «bases», los «orígenes» o las «raíces» de la ética: fundamentos contrastables. Para los racionalistas, en cambio, se trata del primer elemento del conocimiento conceptual, con lo cual el fundamento de la ética se hallaría en sus «principios», «fuentes», «evidencias» o conceptos correlativos. Pero la fundamentación de la ética no se agota con el descubrimiento y la explicitación de un tipo determinado de fundamento o «fondo» para aquélla. Ni mucho menos con el darse por satisfecho con ello. En ambos casos se corre el peligro de una fundamentación «fundamentalista», incompatible con el carácter reflexivo, no dogmático, de la ética.