

Carlos Gómez
y Javier Muguerza (eds.)

LA AVENTURA DE LA MORALIDAD

**(PARADIGMAS, FRONTERAS
Y PROBLEMAS DE LA ÉTICA)**

Alianza Editorial

Primera edición: 2007
Decimocuarta reimpresión: 2023

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Carlos Gómez Sánchez y Javier Muguerza Carpintier, 2007
© Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2007, 2009, 2010, 2012, 2014, 2015,
2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2023
Calle Valentín Beato, 21; 28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es



ISBN: 978-84-206-4872-9
Depósito legal: M-34.068-2010
Composición: Grupo Anaya
Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE
ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

*A José Luis L. Aranguren,
que con su largo viaje en solitario
nos enseñó el camino a todos.*

ÍNDICE

Prólogo.....	15
Capítulo 1. El ámbito de la moralidad: Ética y moral (<i>Carlos Gómez</i>)...	19
1. Aproximación semántica	19
2. La estructura constitutivamente moral del hombre.....	23
2.1. Moral-amoral	24
2.2. Moral-desmoralizado.....	26
3. Moral-inmoral: moral como contenido	32
3.1. Moralidad y eticidad	32
3.2. «Bueno» en sentido instrumental y en sentido moral. Técnica y práctica.....	34
3.3. Éticas materiales y formales	38
4. Moral como actitud	39
4.1. El individualismo ético y la ética social.....	39
4.2. Ética de la convicción y ética de la responsabilidad.....	40
5. Ética y metaética	42
5.1. Ética normativa: éticas teleológicas, deontológicas y axiológi- cas.....	43
5.2. Ética crítica o metaética: teorías descriptivistas y no-descripti- vistas	45
Notas	48
Referencias citadas.....	49
Bibliografía	52

PRIMERA PARTE
PARADIGMAS DE LA ÉTICA

Capítulo 2. La ética griega: Aristóteles (<i>Victoria Camps</i>)	55
1. En busca de la excelencia.....	55
2. Los sofistas, Sócrates y Platón: la virtud es conocimiento.....	58
3. Aristóteles: la ética de la felicidad	62
3.1. La virtud y la felicidad.....	63
3.2. La virtud y el término medio.....	65
3.3. La justicia y la amistad	68
3.4. De la ética a la política	71
4. La ética en las escuelas helenísticas	73
Notas	78
Referencias citadas.....	78
Bibliografía	78
Capítulo 3. Del Renacimiento a la Ilustración: Kant y la ética de la Modernidad (<i>Javier Muguerza</i>)	80
1. La ambigua Modernidad	80
2. Kant y la Ilustración.....	85
3. El lugar de la ética en la filosofía kantiana	93
3.1. ¿Qué puedo saber?.....	95
3.2. ¿Qué debo hacer?	99
3.3. ¿Qué me es dado esperar?	110
4. Nuestro presente y Kant.....	113
5. ¿Qué es el hombre?	118
Notas	123
Referencias citadas.....	123
Bibliografía	125

SEGUNDA PARTE
FRONTERAS DE LA ÉTICA

Capítulo 4. Ética y Psicología (<i>Carlos Gómez</i>).....	131
1. Importancia de la Psicología para la Ética.....	131
2. Ética y Psicología en la tradición filosófica.....	133
3. La Ética y los paradigmas de la Psicología contemporánea	135
3.1. La <i>Gestalt</i>	136
3.2. El conductismo	137
3.3. La crítica psicoanalítica de la moral	140
3.4. La psicología genético-estructural.....	153
Notas	158

Referencias citadas.....	159
Bibliografía	162
Capítulo 5. Ética y Sociología (<i>José M.ª González</i>).....	163
1. El estudio sociológico de la moral.....	163
2. Max Weber: la ética en un mundo desencantado.....	171
2.1. Una visión agonal de los conflictos morales y políticos	171
2.2. De la ética del trabajo (Max Weber) a la «corrosión del carácter» (Richard Sennett)	177
3. Norbert Elias: dos códigos de conducta.....	179
Notas	182
Referencias citadas.....	182
Bibliografía	183
Capítulo 6. Ética y Antropología (<i>Celia Amorós</i>).....	184
1. Introducción. Entre universalismo y multiculturalismo: usos y abusos de la antropología.....	184
2. El paso del «es» al «debe»: ¿una «excepción antropológica»?	186
3. ¿Puede la antropología identificar universales éticos?	192
3.1. La moral de la reciprocidad de Marcel Mauss. La «prestación total» y el <i>potlatch</i>	192
3.2. Reciprocidad, honor y reconocimiento.....	198
3.3. El <i>Essai sur le don</i> como proyecto ético de reforma social	199
4. Interpretaciones y debates en torno a «la moral de la reciprocidad» de Marcel Mauss.....	203
4.1. La reciprocidad como derivación de la naturaleza del orden simbólico	203
4.2. La reciprocidad como reconocimiento entre las libertades	206
4.3. La reciprocidad bajo la hermenéutica de la sospecha.....	212
4.4. Heterodesignaciones <i>versus</i> identidad	216
Notas	219
Referencias citadas.....	222
Bibliografía	223
Capítulo 7. Ética y política (<i>Fernando Quesada</i>).....	224
1. Ética y Filosofía política	224
1.1. Preliminares: sobre la Filosofía moral.....	224
1.2. Preliminares: sobre la Filosofía política	227
1.3. Procesos constituyentes de <i>la</i> política.....	229
2. Sobre la distinción entre Ética y Filosofía política.....	235
2.1. Categorías de <i>la</i> política	235
2.2. Relaciones entre Ética y Filosofía política: a modo de conclusiones provisionales	239

3.	Ética-política en el primer imaginario filosófico-político.....	241
3.1.	Repensar la <i>polis</i>	241
3.2.	Sobre <i>la</i> política	244
3.3.	Ética y política: <i>la</i> política como criterio superior de virtud... ..	246
4.	Ética-política en la modernidad o segundo imaginario político.....	250
4.1.	Kant o la filosofía <i>de</i> la política.....	250
4.2.	Hegel: de la <i>Sittlichkeit</i> a la virtud política de la ciudadanía... ..	264
	Notas	275
	Referencias citadas.....	275
Capítulo 8.	Ética y religión (<i>Carlos Gómez</i>)	278
1.	El ámbito de lo religioso.....	278
2.	Problemas de fundamentación	283
2.1.	La trayectoria de la pregunta	283
2.2.	El intento kantiano y sus límites.....	286
2.3.	Replanteamiento en las éticas discursivas.....	294
2.4.	Una fundamentación débil.....	300
3.	Autonomía ética y concepción religiosa.....	302
3.1.	La ética en el cristianismo.....	302
3.2.	La fantasía del Dios legislador	304
3.3.	Autonomía ética y teocentrismo	308
4.	Derroteros de la esperanza.....	310
4.1.	La esperanza en las encrucijadas de la Modernidad.....	310
4.2.	Temor y deseo en la génesis de la religión	313
4.3.	Entre la «muerte de Dios» y el «retorno de la religión».....	318
	Notas	320
	Referencias citadas.....	323
	Bibliografía	328

TERCERA PARTE PROBLEMAS DE LA ÉTICA

Capítulo 9.	Racionalidad, fundamentación y aplicación de la ética (<i>Javier Muguerza</i>).....	333
1.	La razón práctica.....	333
2.	El problema de la fundamentación.....	345
3.	La ética aplicada.....	368
	Notas	377
	Referencias citadas.....	378
	Bibliografía	380

Capítulo 10. Lo justo y lo bueno (<i>Adela Cortina</i>)	382
1. Lo bueno y lo correcto o justo.....	382
2. Lo correcto y lo justo es lo valioso en sí.....	386
3. El ámbito de la exigencia y el del consejo	388
4. Lo correcto como lo útil, la justicia como rama de la utilidad.....	389
5. El bien de la política: la primacía de lo justo.....	391
6. Bondad como racionalidad, justicia como razonabilidad	392
7. Virtud soberana: la igualdad.....	393
7.1. ¿Igualdad en qué?	394
7.2. Concepciones de vida buena: el hecho del pluralismo.....	396
8. Normas justas y proyectos de vida buena.....	397
9. Autonomía y autorrealización: lo justo y lo bueno.....	399
10. Justicia creadora: ética cívica transnacional.....	400
Referencias citadas.....	402
Bibliografía	403
Capítulo 11. La virtud (<i>Jesús Díaz</i>).....	405
1. Introducción	405
2. Aristóteles o el modelo clásico de virtud	408
3. Kant o el modelo ilustrado-moderno de virtud.....	416
4. Alasdair MacIntyre o virtud contra Ilustración	425
5. Martha Nussbaum o el carácter transcultural de la virtud.....	433
Notas	439
Referencias citadas.....	442
Bibliografía	443
Capítulo 12. Las éticas aplicadas (<i>Victoria Camps y Adela Cortina</i>)....	444
1. El surgimiento de las éticas aplicadas.....	444
2. Los nuevos protagonistas del mundo ético.....	445
3. La necesidad de confianza	447
4. La buena voluntad en las instituciones	449
5. La estructura de la ética aplicada	450
6. La dimensión pública de las éticas aplicadas	452
7. Ética y éticas	453
8. Lo público y lo privado: la justicia y el bien.....	455
9. Ética y derecho: los códigos éticos	458
10. Autonomía y autorregulación	459
Referencias citadas.....	461
Bibliografía	463
Capítulo 13. Ética y feminismo (<i>Amelia Valcárcel</i>).....	464
1. Introducción	464
2. Feminismo y moral heredada	466

3. El cuidado y las reglas.....	468
4. Universalismo y feminismo	471
5. Ética y estética.....	474
Notas	477
Referencias citadas.....	478
Bibliografía	479
Capítulo 14. Ética y utopía (<i>Carlos Gómez</i>)	480
1. El sueño de un orden de vida justo.....	480
2. Utopía e ideología	482
3. Utopías y heterotopías.....	488
4. Utopía y esperanza	490
4.1. De la esperanza teológica a la esperanza secular	490
4.2. Teleología y arqueología o Bloch y Freud.....	496
4.3. Lo no resuelto en la «patria de la identidad»	498
4.4. De la utopía-cuadro a la utopía-intención o utopías hori- zontales y verticales	501
4.5. Para no concluir	504
Notas	506
Referencias citadas.....	506
Bibliografía	508
Capítulo 15. Ética pública, derechos humanos y cosmopolitismo (<i>Javier Muguerza</i>)	510
1. El cometido de la ética pública.....	510
2. En torno a los derechos humanos: derechos humanos y Ética pú- blica	516
3. Del individualismo ético al cosmopolitismo	531
Notas	543
Referencias citadas.....	545
Bibliografía	547

PRÓLOGO

Para empezar por el subtítulo, y como en él se indica, este libro consta de tres partes precedidas de una Introducción. En ella se intenta diseñar una especie de mapa semántico de la Ética que permita orientarse en la red conceptual asociada a los términos de «ética» y «moral», así como plantear una serie de cuestiones básicas y enfoques diversos, desarrollados en muchos casos con posterioridad.

La primera parte, «Paradigmas», se concentra en los dos modelos que han resultado cruciales en la ética occidental: el griego, y particularmente el aristotélico, y el moderno, y de modo especial el kantiano; modelos que todavía hoy se disputan el campo de las perspectivas desde las que las cuestiones éticas son enfocadas, cuando no las intentan entrelazar valiéndose de diversos tipos de mediaciones o mixturas de mejor o peor componenda. Es cierto que la ética occidental no se ha reducido a ellos, pero un examen más pormenorizado de las diversas estrategias conceptuales desde las que la Ética ha abordado los problemas morales habría sobrecargado este ya amplio texto con lo que vendría a ser algo así como una «historia de la ética» (si se quiere, una historia de la ética a través de sus principales paradigmas), la cual desbordaría en todo caso el trazado primordialmente sistemático que, sin

descuidar las oportunas referencias clásicas, hemos preferido que tenga el presente volumen.

Ese trazado comienza, en la segunda parte, «Fronteras», con el análisis de las relaciones —de dependencia o de mera influencia, de préstamos y cuestiones limítrofes, de autonomía— que la Ética guarda con campos afines, si es que conocer algo significa relacionarlo con todo cuanto existe en este mundo, pero por lo pronto con sus vecinos o parientes cercanos, sean más o menos fluidas o dificultosas tales relaciones de vecindad o parentesco. También en este caso el examen podría haberse extendido a otras áreas (pensemos, por ejemplo, en el caso de la Estética), pero las aquí consideradas han resultado —y siguen siendo— inexcusables, bien por ser ciencias humanas en estrecho contacto con los problemas morales (como es el caso de la Psicología, la Sociología o la Antropología), bien por constituir parte integrante de la filosofía de la praxis misma (como es el caso de la Política), bien por referirse a ámbitos de sentido que han constituido la matriz de las orientaciones morales durante mucho tiempo y que todavía hoy la Ética ha de tener en cuenta, como es el caso de la Religión.

En fin, en la tercera y última parte, «Problemas», se trata de repensar a la altura de nuestro tiempo algunas de las cuestiones recurrentes —de los «tópicos», en el sentido eminente de la expresión— con las que la Ética ha de enfrentarse, desde la posible racionalidad de sus proposiciones y la siempre espinosa pregunta por su fundamentación a las renovadas tensiones entre lo justo y lo bueno, entre normatividades que se pretenden universales y contextos de preferencia en los que quizá no sea igualmente exigible, o ni siquiera deseable, tal universalidad. El estudio de la virtud, de raigambre aristotélica y en parte hegeliana —al menos por lo que hace a la *Sittlichkeit*, a la eticidad encarnada en las instituciones y en las costumbres—, ha tratado asimismo de revitalizarse en nuestros días, con diversa fortuna y variedad de acentos, como contrapunto a la impronta básicamente kantiana con que los problemas éticos venían siendo afrontados desde lo que se conoció, en el último cuarto del siglo xx, como «rehabilitación de la razón práctica». Pero hoy se desarrollan asimismo con vigor otros campos de estudio, como los derivados de la «ética aplicada» o los resultantes del cuestionamiento que algunos movimientos sociales —y quizá particularmente el feminismo— imponen a la ética, la cual se abre así a nuevos horizontes,

llamados inexcusablemente a descubrirnos otros todavía más lejanos cuando creamos haberlos conquistado, en un impulso utópico al que la Ética no debiera renunciar aunque haya en cualquier caso de asumirlo críticamente. Buena prueba de ello es el campo de los denominados «derechos humanos», sucesiva e ininterrumpidamente ampliados a través de sus diversas «generaciones» y de los que se ocupa muy primordialmente la ética pública, enfrentada hoy a las tensiones derivadas de su arraigo en el seno de determinadas sociedades o comunidades en las que ha de ejercerse y la aspiración a un universalismo que, para no degenerar en una nueva forma de «universalismo abstracto», tendría quizá que ser pensado como un cosmopolitismo o «universalismo concreto», articulador de las particularidades de las diversas culturas e individuos y capaz de abarcar a la común humanidad de todos ellos.

Entre otras posibles, éstas son algunas de las cuestiones de las que esta obra quiere dar cuenta y de las que la Ética, como disciplina que puede ser enseñada —lo que se conoció un día como *ethica docens*—, trata actualmente. Pero, por importante que ese estudio sea, tanto en la actualidad como antiguamente, lo más decisivo es nuestra propia moralidad, pues, como ya Aristóteles advirtiera, de poco nos serviría investigar acerca de lo bueno si no tratamos en realidad de hacernos buenos a nosotros mismos. Ciertamente que esa bondad, esa «buena voluntad», para decirlo en términos kantianos, que es lo realmente importante —«lo que hace que la vida merezca la pena de ser vivida» en palabras de Wittgenstein—, ha de saber dejarse a sí misma atrás, tal como en su día acertadamente observara Max Scheler, a fin de no recalar en el espejo narcisista que une en un solo trazo lo pretendidamente sublime y lo ridículo, lo santo y lo perverso. Freud, que en absoluto desdeñó toda forma de ideal, supo lúcidamente criticar la ambigüedad de los ideales, ambigüedad de la que ya en los albores de la Modernidad daría cuenta Lutero desde otros registros, al no encontrar en el hombre empeñado en su propia bondad sino una nueva figura del *homo incurvatus in se*. «Dejar atrás» la moralidad significaría entonces no convertirla en el espejo de la propia autocomplacencia, pero tampoco conculcarla u olvidarla. Quizá sea entonces oportuno recordar el concepto hegeliano de *Aufhebung*, al que parecía preludear Pascal cuando en uno de sus *Pensamientos* afirmaba: «La verdadera elocuencia se burla de la

elocuencia, la verdadera moral se burla de la moral y burlarse de la filosofía es verdaderamente filosofar».

Y son éstas, entre otras razones —y para ir ya del subtítulo al título mismo—, las que dan sentido al encabezamiento general de este libro, *La aventura de la moralidad*. Un título un tanto adolescente, que desde luego ya no responde exactamente a la edad de los editores, pero sí a la entraña de lo que la tarea moral comporta, en su doble vertiente de riesgo y de ilusión, de protesta y de propuesta. Los editores mismos no concuerdan entre sí acerca de cuál de esas vertientes preferirían acentuar, pero, subrayadas de un modo u otro, ambas han de hacerse presentes en aquella tarea.

Tal vez por ello, al título, subtítulo y diversas secciones del libro debiera haber seguido una especie de coda o un epílogo, que quizá podría haberse recogido bajo el epígrafe de «La ética en cuestión», en el doble sentido de «repetir», reelaborándola, la cuestión de la que veníamos tratando y de «cuestionar» a esta última a su vez. Vendría a suceder aquí algo parecido a lo que Wittgenstein comentó en cierta ocasión acerca de su *Tractatus*, a saber, que constaba de dos partes, la escrita y la no escrita —la cual habría de versar acerca de la ética—, añadiendo que ésta, la no escrita, era realmente la importante. Algo que, desde luego, no recomendamos aducir a ningún alumno como excusa de un examen insuficiente... Pero, a falta de ese Epílogo que acaso se añada en alguna edición ulterior, dejamos al lector de este texto que sea él quien decida en qué medida desea considerar a la Ética como una «cuestión abierta», así como también el cometido de ponerle punto final al texto mismo.

CARLOS GÓMEZ y
JAVIER MUGUERZA
Madrid, junio de 2007

CAPÍTULO 1

EL ÁMBITO DE LA MORALIDAD: ÉTICA Y MORAL

Carlos Gómez

La Ética es una disciplina filosófica que trata de los asuntos morales, es decir, de nuestra conducta —actos, hábitos, carácter y vida en general—, bajo el punto de vista del bien, del deber o del valor, calificándola como buena o mala, debida o incorrecta, valiosa o sin valor moral. Pero esta disciplina es conocida con dos nombres diferentes, Ética y Moral, que provienen de distintas raíces etimológicas.

1. Aproximación semántica

José Luis López Aranguren, el primer sistematizador de los estudios éticos en España, hizo hincapié en esa doble etimología (Aranguren, 1958b, 171ss.). *Ética* deriva de las palabras griegas *êthos* y *éthos*. La primera, a su vez, poseía dos sentidos fundamentales, de los cuales el más antiguo aludía a la «residencia», a la «morada», al «lugar donde se habita». Así lo señaló Martin Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, al comentar el fragmento 119 de Heráclito e indicar que la habitual traducción de *êthos* por carácter o modo de ser «piensa en términos modernos, pero no griegos. El tér-

mino ἦθος significa estancia, lugar donde se mora» (Heidegger, 2000, 75). A partir de ese sentido originario, el significado de *êthos* fue evolucionando hasta llegar a designar el lugar (metafórico, interior) desde el que se vive, esto es, las disposiciones fundamentales del hombre en la vida, su *carácter*.

Platón, en *Leyes*, y Aristóteles, en *Ética a Nicómaco*, derivaron *êthos* de *êthos*, el carácter de la costumbre¹, y acercaron, por tanto, el sentido de *êthos*, costumbre, al de *héxis*, hábito que se adquiere a través de la repetición. De ahí la importancia de la educación, pues «no es pequeña la diferencia entre habituarse en un sentido o en otro ya desde jóvenes; es de gran importancia o, mejor, de la máxima importancia» (Aristóteles, *EN*, II, I, 1103b24-25). El *carácter* sería entonces como una «segunda naturaleza» —fuente de nuestros actos y, a su vez, resultado de ellos—, frente al mero *talante* o *temperamento* (significado originario de *héxis*), que nos es dado y a favor o en contra del cual, pero, en todo caso, contando con él, hemos de forjar nuestra personalidad moral. Pues, como asimismo observará Kant, muchos siglos después, y desde una orientación ética diferente, el carácter es lo que el hombre hace de sí mismo, mediante una voluntad sometida a la ley moral, «un modo de pensar práctico que es consecuente conforme a máximas inalterables» (Kant, 2000, A271).

Ambos términos, *êthos* y *êthos*, fueron traducidos al latín con la palabra *mos*, de la que provendría «moral». Pero, en la traducción, prevaleció el sentido de costumbre o hábito, en detrimento de las otras acepciones, con lo que la reflexión ética se fue deslizando desde el plano del carácter moral al de su desgajamiento en hábitos y, progresivamente, hacia una atomización de la vida moral, que acabaría centrándose en los actos —buenos o malos— tomados aisladamente, lo que difumina la unidad de la vida moral. Pues, si bien es cierto que ciertos actos pueden considerarse *definitorios* (decisiones tomadas en momentos particularmente relevantes o en las que se revela «toda una vida»), esos actos no se entienden, en realidad, sino emergiendo de un trasfondo y una cierta unidad que les da sentido.

Así, entre los actos, los hábitos y el carácter se establece una especie de círculo: nuestros hábitos y actos dependen de nuestro carácter, pero el carácter se forja a través de sucesivas elecciones y decisiones. Y el modo de ser será el resultado de nuestra disposición o talante, elaborado por el carácter que, a través del comportamiento, nos vamos apropiando. Pero el centro de gravedad estaría en la vida en su conjunto, más que en los actos aislados, los cuales, en realidad, sólo cobran relieve e importancia en cuanto se supone que en ellos se expresa la vida moral:

Lo que importa no son los actos aislados —por lo menos lo que importa fundamentalmente—, ni engendrando un hábito más o menos duradero, pero tampoco el carácter que, tomado en sentido ético, puede cambiar, sino que, como señala Aristóteles, carácter y hábitos han de prolongarse «en la vida entera», porque «una golondrina no hace verano ni tampoco un día». Entonces, el objeto unitario de la moral sería la vida en su unidad temporal o, como suele decirse, la «vida moral», de la cual actos y hábitos constituirían simples elementos (Aranguren, 1958b, 310).

En el sentido hasta aquí apuntado, ética y moral vendrían a ser sinónimos y en él se imbricarían tanto la moral vivida, *ethica utens*, como la reflexión filosófica sobre ella, *ethica docens*, en cuanto disciplina susceptible de ser enseñada. Esa imbricación, por lo demás, no ha sido ajena a la gran tradición moral occidental, para la que el fin de la Ética no era simplemente el aumento en el conocimiento, sino el perfeccionamiento del hombre, pues, con respecto a la virtud, no basta con conocerla y proclamarla, «sino que hay que intentar tenerla y practicarla» (Aristóteles, *EN*, X, 8, 1179b1-3). No vaya a ser que con justeza se pudiera aplicar el reproche evangélico dirigido contra quienes atan y echan pesadas cargas a las espaldas de los hombres mientras ellos mismos rehúsan moverlas, que es por lo que el mismo pasaje aconseja: «Haced en todo caso lo que dicen, pero no hagáis lo que hacen» (*Mt*, 23, 3-4), pues aun siendo cierto que siempre habrá gran distancia entre la conducta y los referentes ideales, se trataría de mermarla o al menos de no marchar en sentido opuesto a los mismos, lo que trocaría la distancia entre el *decir* y el *actuar* en pura contradicción.

Mas si durante mucho tiempo las fronteras entre el filósofo moral (cuya labor es principalmente teórica, aunque referida a la práctica) y el moralista (cuya labor es ante todo la de reformar y alentar la práctica moral de los humanos) han sido difusas (y quizá nunca puedan —ni acaso deban— estar plenamente deslindadas y escindidas), las diferencias entre uno y otro permiten asimismo diferenciar, pese a la sinonimia hasta ahora destacada, entre «ética» y «moral». La distinción se fundaría, como decimos, en que, aunque el filósofo moral reflexiona sobre la vida práctica, no por ello tiene forzosamente que jugar el papel de moralista, sino que puede limitarse a una reflexión teórica general sobre el fenómeno de la moralidad. Si aceptáramos esa perspectiva, podríamos entonces decir que mientras la moral hace directa referencia al comportamiento humano y a su calificación en cuanto bueno o malo, haciéndose cargo del mismo los diversos códigos o principios que tratan de regular las acciones de los hombres (y así, podríamos hablar de moral griega, cristiana, budista, marxista, etc.), en cambio,

la Ética (a la que también puede denominarse «filosofía moral» o «Moral» a secas, escrita con mayúscula, para indicar que nos referimos a una disciplina) sería aquella rama de la filosofía que piensa la vida moral, sin proponerse, ni inmediata ni directamente, prescribir o aconsejar, como lo hacen los referidos códigos y principios morales, sino más bien reflexionando sobre ellos, para intentar ver cómo funcionan y dar razón de los mismos, buscando sus categorías específicas. En este sentido se pronuncia Adela Cortina, para quien la Ética supone «un segundo nivel reflexivo acerca de los ya existentes juicios, códigos y acciones morales» (Cortina, 1986, 75; cf. asimismo Muguerza, 1977, 25). De esta forma, el mundo de la vida, formado por las tradiciones y modelos que inspiran la acción humana, ostentaría el primado, y la filosofía, como la lechuza de Minerva, sólo levantaría su vuelo a la hora del crepúsculo, tematizando el mundo sobre el que reflexiona. Mas, pese a todo, esa tematización no tiene por qué dejar intactas las cosas, como si sólo se limitara a levantar acta de lo acaecido. Antes bien, en la medida en que el quehacer ético acoge el mundo moral en su especificidad y da razón reflexivamente de él, podríamos decir que «semejante tarea no tiene una incidencia inmediata en la vida cotidiana, pero sí ese poder esclarecedor, propio de la filosofía, que es insustituible en el camino hacia la libertad» (Cortina, 1986, 28).

La Ética se nos revela así como un saber teórico-práctico, no sólo porque reflexiona sobre la vida moral de los hombres, sino porque, aunque adopta la adecuada distancia reflexiva respecto a la acción para diferenciarse de la simple retórica o propaganda, guarda la suficiente relación con ella como para advertir que, en definitiva, «no estamos investigando qué es la virtud por saberlo, sino para ser buenos» (Aristóteles, *EN*, II, 1, 1103b26). Ya el propio Aristóteles señaló que, a diferencia de la ciencia, que tiene por objeto lo que se repite regularmente o lo que es inmutable —lo necesario—, no hay ética sino de lo contingente, es decir, de lo que tanto puede ser como no ser o ser de otro modo, pues «nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser de otra manera» (ibíd., VI, 5, 1140a30). Y, en el otro extremo del pensamiento occidental, a Ludwig Wittgenstein, cuando trataba de moral, le gustaba comentar ejemplos que hicieran reflexionar y tuvieran fuerza persuasiva, valor retórico, no en el sentido habitual y peyorativo del término, sino en ese otro, eminente, cuyo valor para la ética ha querido entre nosotros realzar Victoria Camps (Camps, 1988, 35ss.; cf. también: Perelman, 1989).

Así pues, entre la simple sinonimia —que, pese a sus inconvenientes, no ha dejado de ser fecunda— y el tajante divorcio entre «Ética» y «Moral», podríamos decir que, aunque la tarea del filósofo moral no es orientar di-

rectamente la acción, tampoco puede refugiarse en una teoría supuestamente neutral, sin tener que verse obligado por ello a echarse en brazos del puro moralismo.

El tránsito de la moral a la ética implica un cambio de *nivel reflexivo*, el paso de una reflexión que dirige la acción de *modo inmediato* a una *reflexión filosófica*, que sólo de forma *mediata* puede orientar el obrar; puede y debe hacerlo. A caballo entre la presunta «asepsia axiológica» del científico y el compromiso del moralista por un ideal de hombre determinado, la ética, como *teoría filosófica de la acción*, tiene una tarea específica que cumplir (Cortina, 1986, 26).

Resumiremos esta primera aproximación indicando que «ética» y «moral», escritas con minúscula y como sinónimos, se refieren, ante todo, a la moral vivida, mientras que «Ética», «Moral» o «filosofía moral» se refieren a la reflexión filosófica sobre la moralidad, sobre las diversas formas de moral vivida (Hortal, 1994, 8ss.). Pero el uso no es regular en todos los autores², y la ya señalada imbricación de aspectos, no siempre perjudicial, sirve de contrapartida a las ambigüedades que se susciten, la mayor parte de las cuales puede resolverse, no obstante, a través del contexto.

2. *La estructura constitutivamente moral del hombre*

Para acercarnos al análisis de la vida moral, podríamos comenzar observando que, probablemente, el sentido más obvio de la palabra «moral» es el que considera a la vida humana en términos de su bondad o maldad. «Bueno» aparece, en la ética aristotélica, como el predicado fundamental de la vida moral. El «deber», con Kant, y el «valor», con Max Scheler, han pretendido ocupar esa centralidad. Pero, sin entrar ahora en ese debate, el significado más usual de «moral» —ya se refiera primariamente al bien, al deber o al valor— es el adquirido por su contraposición a «inmoral» —como a lo malo, indebido, no valioso o menos valioso.

Sin embargo, antes que a inmoral, el término «moral» puede contraponerse a otros que nos revelan significados más radicales, como, por ejemplo, «amoral» y «desmoralizado». Examinemos esas contraposiciones.

2.1. *Moral-amoral*

Como su propia etimología revela, la «a-moralidad» supone la supresión misma de las dicotomías a las que antes nos referíamos (bueno-malo; debido-indebido). Un sujeto amoral no sería aquel que elige lo malo frente a lo bueno (ése sería el caso del inmoral), sino el que no se hace cuestión de la alternativa y pretende situarse, por tanto, «más allá» (o «más acá») de la misma. Pero, ¿cabe, en efecto, la posibilidad de una vida realmente amoral? (Aranguren, 1983, cap. 2).

Más acá de la alternativa entre el bien y el mal, no haciéndose cargo de la misma, Kierkegaard situaba al hombre del estadio estético, aquel que realiza sus elecciones desde una cierta indiferencia. Se elige ahora esto, luego lo otro, sin que en ninguna de esas elecciones el hombre comprometa su existencia: mariposeando entre las diversas opciones que la vida le ofrece, lo que el hombre elige, entonces, es no elegir. Pero Kierkegaard mismo ha tratado de mostrar dramáticamente en *Enten... eller; O lo uno o lo otro* (Kierkegaard, 2006-2007, especialmente vol. 2: «Ética y estética en la formación de la personalidad»), cómo no elegir supone también una forma de elección, sólo que en sentido impropio. La diferencia radical entre el hombre del estadio estético y el del estadio ético no es que uno elija el mal y otro el bien, sino que el primero no quiere hacerse cargo de la cuestión, mientras que el segundo la tiene en cuenta: «Mi disyuntiva no expresa ante todo la elección entre Bien y Mal, sino aquella elección mediante la cual se elige Bien y Mal, o se anula el Bien y el Mal». Por eso, «si quieres entenderme a fondo, te diré que en el elegir no se trata tanto de elegir bien, cuanto de la energía, la seriedad, el *páthos* con el que se elige. Aquí se manifiesta la personalidad en su infinitud íntima y, por otra parte, queda firmemente constituida». En cambio, quien sólo elige estéticamente se coloca a merced del capricho, dejándose elegir por los variables impulsos o dejándose hacer por el tiempo, los otros, la sociedad. El hombre estético es alguien que se desvive, sí, pero no en el sentido de que despliegue progresivamente sus posibilidades y, mediante ese despliegue, alcance una «arrebataadora plenitud», sino malgastando su vida en cualquier secreto extravío, por el que se diluye como sombra entre las sombras mucho antes de morir, ya que, para Kierkegaard, es la elección la que nos constituye. Johannes el Seductor, versión kierkegaardiana del mito de *Don Juan*, es figura del hombre estético, tanto como Víctor Eremita —quizá el mismo don Juan, unas décadas después— será el escéptico elegante y despegado de todo, víctima de una melancolía indefinible e incurable, pues, como apostillaba bellamente el propio Kierkegaard, «quien se pierde en su pasión pierde menos que quien pierde su pasión».

Con independencia de las críticas que se puedan hacer a la descripción de los estadios —estético, ético, religioso— por él indicados, Kierkegaard subrayó la importancia que para la vida humana tiene el hacerse cargo de que no todo da igual, de que no todo vale lo mismo, de que unas cosas son mejores que otras. En cambio, el indiferente hace dejación de su responsabilidad y, al negarse a realizar su frágil y arriesgada —pero tal vez hermosa— libertad, se abandona a la cosificación. En efecto, como ha apuntado Fernando Savater, «el indiferente es cosa entre las cosas: sabe que de las cosas no puede esperarse nada, *porque todas dan lo mismo*, y él no se siente llamado a introducir apasionadamente en ellas las debidas distinciones» (Savater, 1982, 63).

Más allá de la alternativa, pretendió, explícitamente y ya desde el título de una de sus más conocidas obras, *Más allá del bien y del mal*, situarse Nietzsche (Nietzsche, 1972a). Pero parece difícil pensar que sus intenciones fueran las de anular toda disyuntiva entre bien y mal. Si, según él mismo señala en su obra de autobiografía intelectual *Ecce Homo*, refiriéndose a aquel otro libro, todo él hay que comprenderlo como una crítica de la modernidad (Nietzsche, 1971, 107-108), lo que habría pretendido sería acabar con la jerarquía de valores establecida en el mundo moderno, a través de la progresiva secularización de la moral cristiana, concebida por él como «platonismo para el pueblo», como una moral de la decadencia y del resentimiento, prolongada en la democracia y en el socialismo. Según Nietzsche, el perdón nace de la cobardía, el ideal de igualdad del temor a lo superior. Pero en su justa crítica al igualitarismo resentido, Nietzsche se lleva muchas cosas por delante: a su entender, el gregarismo encontró su estandarte moderno en la Revolución Francesa —que puso «el cetro en la mano, plena y solemnemente, al “hombre bueno”: al borrego, al asno, al ganso...» (Nietzsche, 1973, 363)— y el socialismo no ha hecho sino acen- tuar esa tendencia, frente a la que él alza su propia transvaloración: «Despreocupados, irónicos, violentos —así nos quiere la sabiduría: Es una mujer. Ama siempre únicamente a un guerrero» (Nietzsche, 1972b, 70). En vez de una moral reactiva, que no pretende originariamente nada y es propia de espíritus sometidos (Nietzsche, 1972c), él propone la moral de alguien «rudo, poderoso, plantado en sí mismo, que quiere ser señor» (Nietzsche, 1972a, 147). Frente a la moral del rebaño, la figura del superhombre; frente a normas universales, el propio querer. No es éste el momento de discutir las problemáticas posiciones de Nietzsche. Mas resulta claro, por lo dicho, que su «más allá del bien y del mal» no pretende sino establecer *otro* «bien» y *otro* «mal», una nueva jerarquía de valores.

Pero si, desde un punto de vista individual, parece difícil situarse «más acá» o «más allá» de la moralidad, tampoco se han dado —según los estu-