

Ética:

conceptos y problemas

II. Dicotomías del *ethos*

II.1. La complejidad del hecho moral

La realidad ética es más rica que toda fantasía humana, más rica aún que el sueño y la poesía.

NICOLAI HARTMANN, *Ethik*, p. 406

El *ethos* abarca, como se vio, todo nuestro obrar, con sus diversísimas variantes, pero también las creencias sobre ese obrar y las actitudes con que se lo asume o se lo impugna. Lo aprehendemos en conceptos que expresamos en términos como "bueno", "bien", "malo", "mal", "mejor", "peor", "deber", "debido", "prohibido", "permitido", "justo", "injusto", "mérito", "culpa", "honestidad", "sacrificio", "amor", "odio", "dignidad", "compromiso", "promesa", "traición", "fraude", "fidelidad", "abnegación", "felicidad", "confianza", "egoísmo", "altruismo", "libertad", "responsabilidad", "honor", "amenaza", "reciprocidad", etc. La lista es inagotable, y a la vez cada uno de esos conceptos puede ser objeto de innumerables controversias, y cada controversia tiende a ensanchar más y más el ámbito del *ethos*. Si prestamos suficiente atención, comprobaremos que la gran mayoría de nuestras discusiones, la gran mayoría de nuestras inquietudes, la gran mayoría de las relaciones sociales, están referidas a aspectos del *ethos*. Éste constituye una realidad ineludible, es *nuestra* realidad, lo que otorga sentido a nuestra vida. Aun cuando se lo pretenda reducir —como ocurre a veces— a mera "convención", nadie puede negar precisamente la *realidad* de esa convención, su carácter ineludible. Y el hecho de que sea ineludible hace que incluso los intentos de desrealizarlo (por ejemplo, calificándolo de "meramente convencional") se le incorporen automáticamente, pasando a formar parte de él. El *ethos* es un conglomerado que alberga también las actitudes cínicas y todas las formas de relativismo o de escepticismo moral.

Si tan amplio es el *ethos*, parecería que su tematización, la ética (que, como ya vimos, resulta a su vez algo más que se le añade), deviene una tarea desesperada. Sin embargo, y a pesar de toda la difi-

cultad que ella implica, la reflexión ética es una necesidad derivada precisamente de la complejidad del *ethos*. Ella es, en primera instancia, la toma de conciencia de esa complejidad, y a partir de esa toma de conciencia es el esfuerzo por esclarecer el *ethos* en la medida de lo posible. Es la aplicación de la razón a ese conglomerado de costumbres, creencias y actitudes que tienen que ver con la conducta de los hombres. La "reconstrucción normativa", a la vez que explicita un saber preteórico, ordena, esquematiza, propone teorías y, en definitiva, procura hacer comprensible el complejo hecho de la moralidad.

La complejidad del *ethos* y la consiguiente dificultad de la ética, se explican no sólo en razón de la amplitud de aquél, es decir, de su connotación o comprensión lógica (*intensión*), sino también en razón de su denotación (*extensión*), en el sentido de abarcar a muchas formas de *ethos* fácticamente dadas. El *ethos* presenta una abigarrada variedad de manifestaciones en el tiempo y el espacio. Cada cultura, cada etnia, tiene, como una de sus características constitutivas, su propio repertorio de costumbres y de creencias morales, y su propio código de normas o su propia "tabla de valores", todo lo cual, a su vez, no es algo "fijado" de una vez para siempre, sino que está sometido a cambios más o menos profundos a través del tiempo y de la historia. Podemos hablar de variaciones "sincrónicas" cuando nos referimos a la coexistencia de formas distintas de *ethos*, pertenecientes a distintas culturas o incluso dentro de una misma cultura compleja, y de variaciones "diacrónicas" para aludir a las transformaciones que van operándose en el transcurso temporal. Esto último ha sido denominado a veces "revolución del *ethos*". La variedad sincrónica y diacrónica es un hecho empírico e indudable, y en él suelen apoyarse las interpretaciones *relativistas* del *ethos* y de la ética. Pero en esas interpretaciones se comete una falacia, consistente en la confusión de la relatividad antropológico-cultural con la relatividad ética y, sobre todo, en la confusión de niveles de reflexión ética y de los conceptos de "validez" y "vigencia", a los que nos referiremos después.

Aunque es claro que las variaciones sincrónicas y diacrónicas del *ethos* aumentan la dificultad propia de la ética (dificultad que ya es considerable como consecuencia de la mencionada imposibilidad de "tomar distancia" frente al *ethos* y de la complejidad "connotativa" de éste), ella no es, de ningún modo, imposible. El trabajo paciente, consecuente y sistemático de la razón aplicada a ese ámbito —y sus logros efectivos determinan una historia de la ética, paralela a la historia del *ethos*— logra ir esclareciendo aspectos esenciales del *ethos*. La reflexión ética consigue, por de pronto, abstraer elementos que son comunes a toda forma de *ethos* y que revelan su estructura peculiar.

Uno de esos elementos es de las *dicotomías*. El *ethos* presenta, por así decir, dimensiones bipolares a través de cuyo estudio es posible comprender mejor el fenómeno general. Pueden describirse muchas dicotomías; pero hay tres de ellas que son sumamente características y merecen una consideración particular:

Dicotomía deontoaxiológica (horizontal) } intraéticas
Dicotomía axiológica (vertical)

Dicotomía ontodeontica } extraética

A continuación vamos a verlas por separado.

II.2. La dicotomía deontoaxiológica

Observemos la siguiente contraposición de términos:

norma	↔	valor
deber	↔	bien
imperativo	↔	juicio de valor
"right"	↔	"good"
conciencia		conciencia de
moral	↔	de lo moral

Las dos listas aluden a conceptos éticos básicos. Los ejemplos del lado izquierdo ilustran aspectos de lo que podríamos llamar una de las caras del *ethos*: lo "deontico" o "normativo" (en sentido *estricto* pues, como veremos, hay también un sentido amplio o *lato*). Los del lado derecho, en cambio, se refieren a la otra cara: lo "valorativo" o "axiológico" (también en sentido *estricto*). Esas dos "caras" pueden ser a su vez entendidas, metodológicamente, como *puertas* de entrada al *ethos*. Podemos imaginar el fenómeno de la moralidad como un inmenso edificio, con esas dos grandes puertas de acceso: la puerta *normativa* y la puerta *valorativa*. Por cualquiera de ellas que se entre, cuando se trata de inspeccionar ese edificio, se advierte que todo él está estructurado por referencias a esas dos puertas de entrada. Dentro de él hay infinitos laberintos, pasillos que desembocan unos en otros, y en los que resulta difícil orientarse, pero en todos hallaremos esa doble referencia. Lo normativo (o deontico) y lo valorativo (o axiológico) están presentes y contrapuestos en cada uno de los rincones y nos ofrecen, al

menos, un primer criterio de orientación. Podemos recorrer todos los pisos del edificio sabiendo que en todos encontraremos la misma dimensión bipolar horizontal que, en alguna medida al menos, nos hace comprensible, inteligible, esa compleja estructura. Lo normativo alude a cómo debemos obrar; lo axiológico da pautas de enjuiciamiento o evaluación de los actos y de las personas que realizan estos actos. Ambos polos son objeto de problematizaciones y de teorías pero, particularmente en estas últimas, es muy probable que se ponga el acento en uno de ellos. La ética de Kant es un claro ejemplo de "ética del deber"; la de Max Scheler, uno de "ética de los valores". En otros casos la prelación de uno de los polos no es tan expresa pero, generalmente, igual es posible descubrirla.

La dicotomía deontoaixiológica marca también dos problemas centrales de la ética, formulables, respectivamente, en las preguntas "¿qué debemos hacer?" y "¿qué es lo valioso en sí mismo?" (o "¿qué es valioso en la vida?"). Es fácil ver que las dos cuestiones están interconectadas. Pero ¿cómo lo están? Ahí aparece un tercer problema, discernible de los otros dos. ¿Cuál de las dos cuestiones es más importante? ¿Cuál hay que resolver primero? ¿Necesito saber qué es lo "bueno" para saber por qué debo hacer o, por el contrario, tengo que haber aclarado mi deber para derivar de allí un concepto de lo "bueno"?

En todo caso, lo cierto es que hay relaciones entre lo deontológico y lo axiológico, y que precisamente el carácter de esas relaciones determina problemas básicos de la ética. La "norma" es algo sin lo cual la moralidad no puede entenderse. Una norma es un tipo específico de "regla". Una norma *moral* (que es la que aquí nos interesa) es la expresión de una determinada exigencia para la acción. Ella da lugar a problemas éticos específicos: se trata, por ejemplo, de saber cuál es la correcta formulación de la norma pero, sobre todo, interesa saber dónde extrae ella su validez, su obligatoriedad en sentido moral. El problema central de la "ética normativa" (denominación que aclararemos después) es el de la "fundamentación de normas". La norma dice *qué se debe hacer*; la filosofía práctica (la ética) pregunta *por qué se lo debe hacer*. Exige, pues, la mostración de un fundamento de la norma. Hay distintos niveles de normas: por ejemplo, normas "básicas" y normas "derivadas". De iguales normas básicas pueden depender diversas normas derivadas, y con frecuencia es esta diversidad la que ven los relativistas sin advertir el fundamento común. El problema de la fundamentación de normas reside, en todo caso, en que él remite, en definitiva, a algún "fundamento último", es decir, a algo que no puede ya ser fundamentado a su vez. ¿Existe algo así? Allí se encuentra la

gran cuestión de la ética normativa, y la fuente de las más interesantes controversias.

El "valor" ocasiona problemas semejantes. El concepto de "valor" fue usado primero en la economía política del siglo XVIII, y de allí pasó a la filosofía, particularmente a través de Friedrich Nietzsche, Lotze y los neokantianos. A principios del siglo XX se convirtió en uno de los temas filosóficos de moda, lo cual dio lugar a la elaboración de la llamada "ética material de los valores", por parte de pensadores como Scheler y Nicolai Hartmann. Después de la Segunda Guerra Mundial aquel interés perdió vigencia, y la mencionada ética fue sometida a durísimas críticas por parte del neopositivismo, por un lado, y de la filosofía de la existencia, por otro. Esas críticas estaban, al menos en algún sentido, justificadas; pero impugnaron (y destruyeron) la ética axiológica en *bloque*, sin discriminar los aportes auténticos que ella contenía, y que no eran pocos. El caso es que la problemática de los valores (o, si se prefiere, de las *valoraciones*) no debe ni puede considerarse cerrada para la ética. En esa problemática se cuentan cuestiones como la de la "esencia" de los valores (¿qué son los valores?), o la de cómo se *conocen*, o la de los diversos *tipos* de valores (y particularmente la de las relaciones entre los valores "morales" y los demás), etcétera.

El "deber" es por su parte un concepto central de la ética desde que Kant lo introdujo como clave de su peculiar tematización. Al hacer depender de él la calificación de una voluntad como "buena", produjo Kant en el mundo ético una "revolución copernicana" similar a la que había producido en el mundo gnoscológico. Se concientizó desde entonces el hecho de que la cuestión decisiva de la ética no es sólo la de qué debemos hacer, sino también la del *sentido* del "deber" como tal.

El "bien", que ya Platón había colocado en la cumbre del mundo de las "ideas", y el correspondiente concepto de lo "bueno", han sido siempre motivo de reflexión, tanto ética como metafísica (piénsese en el *bonum* como uno de los "trascendentales" en la escolástica medieval). A comienzos del siglo XX, Moore declaró la "indefinibilidad" de "bueno", y estigmatizó como "falacia naturalista" todo intento de definirlo.

Así como el concepto de "deber" remite al de "imperativo" (y a la importantísima distinción kantiana entre imperativos hipotéticos e imperativo categórico), así también la cualificación que emplea el término "bueno" constituye ese tipo especial de juicio que se conoce como "juicio de valor", o "juicio valorativo" en el campo de la ética. Se ve, pues, claramente la conexión íntima que guardan entre sí, por un lado, los conceptos normativos y por otro los valorativos. En la filosofía

anglosajona se insiste con especial énfasis en la distinción entre "right" y "good". El primero de esos términos alude al aspecto normativo y el segundo, al valorativo. Hemos agregado, entre los ejemplos, la contraposición entre "conciencia moral" (*Gewissen* en alemán) y "conciencia de lo moral" (*moralisches Bewusstsein*); es decir, el concepto de "conciencia", por un lado, como íntima instancia prescriptiva de lo que "debe" o "no debe" hacerse (lo que suele llamarse "voz de la conciencia"), y, por otro, la percepción psíquica, reflexiva o no, de elementos del *ethos* (percepción necesariamente presupuesta en los actos evaluativos morales). También ahí se manifiesta la dicotomía deontológica, esa polaridad horizontal que impregna todo el complejo fenómeno de la moralidad. Esta dicotomía determina asimismo —como se verá más detalladamente en III.9— que en muchas ocasiones se utilice una terminología distinta de la habitual para la distinción entre los términos "moral" y "ética".

III.3. La dicotomía axiológica

Ahora tenemos que usar el término "axiológico" en su sentido lato, que abarca también todas las connotaciones deónticas o normativas. Esta dicotomía no es horizontal, como la anterior, sino vertical. La horizontalidad o la verticalidad son, desde luego, imágenes metafóricas, pero permiten entender a qué nos referimos: términos como "mejor" y "peor", por ejemplo, se asocian siempre, respectivamente, a "superior" e "inferior". Observemos entonces esta lista de oposiciones verticales:

bien	valor	deber	moral	justicia	honor	"right"
↑	↑	↑	↑	↑	↑	↑
mal	disvalor	no deber	inmoral	injusticia	deshonor	"wrong"

1. Entre los tratamientos clásicos de la dicotomía "right"-"good" se encuentra por ejemplo el de H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Londres, Macmillan & Co., 7ª ed. 1963 (la primera ed. es de 1874), pp. 105 ss. En nuestro siglo, el texto clave es el de W.D. Ross, *The Right and the Good*, Nueva York, Oxford University Press, 1930, *passim*. Cf. también, del mismo autor, *Foundations of Ethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1939 (hay trad. castellana: *Fundamentos de ética*, Buenos Aires, Eudeba, 1972). Interesan asimismo, entre otros, los análisis de R. Hare, *El lenguaje de la moral*, Universidad Autónoma de México, 1975, *passim* (para la distinción entre "right" y "ought", que es también significativa, cf. *idem*, pp. 149 ss.).

La lista podría extenderse indefinidamente. La dicotomía axiológica es una de las características más sobresalientes del *ethos*. Esto se explica porque el *ethos* tiene una estructura axiológica, y todo lo axiológico (amplio campo en el que también se cuenta, por ejemplo, lo estético, lo religioso, lo "vital", etc.) tiene, como sello peculiar inconfundible, la dimensión vertical que separa lo mejor de lo peor (jerarquía) y lo positivo de lo negativo (polaridad axiológica). La ley por la cual a todo valor positivo se le opone un valor negativo (disvalor) —a lo bueno se opone lo malo, a lo bello lo feo, a lo sagrado lo profano, a la salud la enfermedad, etc.— es lo que se conoce como "polaridad axiológica". A diferencia de lo que pasa en el ámbito ontológico, donde lo único oponible al ser es el no-ser, la nada (no hay algo así como "contra-ser", o "ser negativo"), a los valores se les oponen "contravalores" negativos.²

La dicotomía "bien"-"mal", en sentido moral, tiene en todo el *ethos*, y en todas las formas reales o imaginables de *ethos*, una importancia decisiva. No se concibe el *ethos* sin esa contraposición. No hay que olvidar, sin embargo, que esa dicotomía, cuando esos mismos términos se usan en otros posibles sentidos, es también una dicotomía extramoral. Cuando hablamos de una "buena comida", o de un "buen auto", o de "buena música", etc., no empleamos el lenguaje moral. A veces puede haber ambigüedad, por ejemplo, en "buen ladrón". El relato evangélico habla del "buen ladrón" como aquél que se arrepintió. Pero un "buen ladrón" puede ser también aquél que logra siempre robar sin que lo atrapen. Es evidente que sólo en el primer caso la calificación

2. Por regla general se alude a ello cada vez que se expone la problemática axiológica básica. "La naturaleza genuina de los valores", decía José Ortega y Gasset, aparece con mayor claridad cuando se advierten sus propiedades. En efecto, un valor es siempre o positivo o negativo. Por el contrario, las realidades no son nunca *sensu stricto* negativas. No hay nada en el mundo del ser que sea negativo en el pleno sentido en que lo es la fealdad, la injusticia o la torpeza" (J. Ortega y Gasset, *¿Qué son los valores? Iniciación en la estimativa*, en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1947, t. VI, pp. 317 ss., la cita en pp. 333-334). Ya Rickert sostenía que la polaridad del valor puede servir de criterio para saber si algo pertenece al reino de lo existente o de lo valioso (cf. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1928, cap. IV, § IV, pp. 260 ss.). "La negación de lo existente", dice, "o, más rigurosamente, de algo que existe, da por resultado, como mera negación, sólo un no-algo o la nada. La negación del valor que vale (*des geltenden Wertes*), puede significar la nada pero también algo, a saber: el valor negativo o lo no-válido (*das Ungültige*)" (*idem*, p. 261). "El valor y el no-valor, o el valor positivo y el negativo, constituyen un par de opuestos que se subordinan al concepto de valor en sentido amplio. Los conceptos de existencia jamás pueden contener en sí una oposición de *semejante* índole. El existir no se puede disociar en existir positivo y negativo. De aquí se desprende que es posible decidir si un concepto, al ser negado, sólo da la nada o "algo negativo", lo cual ofrece un seguro criterio para saber si estamos frente a un concepto de existencia o de valor, y si hay lugar para un tratamiento ontológico o axiológico" (*idem*, p. 262).

tiene sentido moral. El problema del mal, por otra parte, es una de las cuestiones más complejas y graves de la filosofía, y presenta tanto incumbencias éticas como metafísicas. No podemos entrar ahora en su planteamiento. Sólo cabe decir que también "mal" y "malo" se usan con significaciones extramorales: "un chiste malo", un "mal reloj" (siempre atrasa), etc. Cuando decimos "un mal hombre", "una mala persona", en cambio, empleamos claramente la significación moral.

En el caso de lo deontico (abarcado en el sentido *lato* de "axiológico"), la polaridad puede ser más compleja. En el ejemplo anterior incluí la oposición "deber"-"no deber". Pero "no deber" es ambiguo, porque puede aludir tanto a lo "prohibido" como a lo "permitido". Estos dos conceptos se oponen entre sí, pero se oponen a su vez al de "obligatorio". "Permitido", en todo caso, no es axiológicamente negativo sino, a lo sumo, neutro. Estos tres conceptos, formalizados, constituyen los operadores deonticos, con que trabaja la lógica deontica.

La oposición axiológica entre los otros ejemplos de la lista es suficientemente clara y no requiere por ahora más comentarios. Pero podemos agregar aún algo sobre la oposición o dicotomía axiológica en general. Uno puede preguntarse cómo se relacionan lo "superior" con lo "inferior", o lo "positivo" con lo "negativo", o incluso cómo se relacionan entre sí la "jerarquía" y la "polaridad" axiológicas, o qué importancia tienen todas esas relaciones para los valores morales en particular. Todos estos son problemas de la ética de los valores. La ética de Scheler muestra cómo los valores morales tienen una necesaria referencialidad a la jerarquía existente entre los extramorales: los valores morales se "realizan" (esto es, se cumplen) cuando el agente moral intenta realizar el valor extramoral más alto por él captado ("preferido").³ Nicolai Hartmann, a su vez, ha indicado que los valores, en general, son tanto más "débiles" cuanto más "altos"; o sea que hay una proporción inversa entre la "fuerza" y la "altura" axiológicas. Podríamos ilustrar esto con la imagen, que ya hemos usado, del *ethos* como un gran edificio. Diremos entonces que en ese edificio hay pisos altos y bajos, e incluso igual número de pisos de "subsuelo" (correspondientes a lo axiológicamente negativo). Pero lo importante es que, entre los pisos "positivos" —a partir de la "planta baja"—, los más bajos *sos- tienen* a los más altos.

3. "Preferir", como término técnico, significa, para Scheler, aprehender la altura jerárquica de un valor. Una particular diferencia entre las éticas de Scheler y Hartmann —las dos principales expresiones de lo que se conoce como "ética material de los valores"— consiste en que en la primera de ellas se reconoce una sola "ley preferencial" (la de la *altura*), mientras que en la segunda se admiten dos "leyes preferenciales" (la de la *altura* y la de la *fuerza*). Véase también más adelante, V.2.5.

Cuando tomamos lo axiológico en su sentido *lato*, como ahora, advertimos también una singular relación con lo deontico, consistente en que todo lo valioso se caracteriza por una ínsita exigencia de "ser realizado", o sea: lo valioso *debe ser*. Al margen de que exista de hecho o no, reconocer algo como valioso implica o supone la afirmación de que ese algo "debe ser", o que "debería existir", o —si esa existencia depende de la mediación humana— que "debe —o debería— ser realizado". Ahora bien, con respecto a la jerarquía, es interesante señalar aquí que, si se acepta lo recién señalado (a saber, la proporción inversa entre "altura" y "fuerza"), es preciso admitir también que mientras los valores superiores exigen "realización", los inferiores exigen más bien "conservación". Los valores *espirituales*, por ejemplo, es decir, los valores estéticos particularmente o, en general, los valores de lo "importante", implican un "deber ser" *realizado*, un "deber hacer", una exigencia de creación, de configuración de algo que aún no existe. Los valores *vitales*, en cambio (por ejemplo, los de la "cantidad" o los de la "calidad" de vida) o, en general, los valores de lo "urgente", implican un "deber ser" *conservativo*, de "defensa" o "preservación" de algo que existe. La dicotomía axiológica queda así ligada a una dicotomía ontológica, más amplia, tematizada también desde siempre por la filosofía: la oposición entre cambio y permanencia. En el *ethos* esa oposición determina una estructura conflictiva general. El hecho de que lo inferior sea, al mismo tiempo, lo "fundante" (no por ser inferior sino por ser *más fuerte*) hace que, en determinados casos, haya que optar por lo inferior y no por lo superior: aunque tanto lo uno como lo otro se asocian a un "deber ser", pueden hacerse incompatibles y entonces algún "deber ser" tiene que ser desatendido. Es lo que Hartmann llama "antinomía ética fundamental".⁴ Esa antinomía se da porque tanto la "altura" como la "fuerza" son legítimos criterios preferenciales. De ahí resultan dos clases de "morales": las que se orientan hacia la posible realización de los altos ideales y las que normativizan la garantía de subsistencia de lo básico. Ambas, según Hartmann, incurren en unilateralidad, la cual sólo podría evitarse mediante una síntesis de los dos criterios. Tal *síntesis* es, entonces, como desiderátum racional, o como idea regulativa, la exigencia moral por excelencia.

Se trata, en todo caso, de un problema paradigmático y difícil, en el que no podemos entrar aquí. Sólo lo he mencionado a manera de indicador de cómo las dicotomías intraéticas, y en particular la dicotomía axiológica, se entretrecen con las estructuras conflictivas determinantes de la inmensa complejidad del *ethos*.

4. Cf. N. Hartmann, ob. cit., p. 610. Ver también mi libro *Cultura y conflicto*, Buenos Aires, Biblos, 1984, pp. 22 ss.

II.4. La dicotomía ontodeontica

Esta dicotomía no es intrínseca del *ethos* sino que se refiere a la bipolaridad entre lo ético y lo extraético. Pero, como en los casos anteriores, el corte señala, a la vez, relaciones. Podemos ejemplificarla en el siguiente esquema:

normatividad	↔	facticidad
deber ser	↔	ser
valor/norma	↔	hecho
valorativo		
normativo	↔	descriptivo/neutral
prescriptivo		
de jure	↔	de facto
validez	↔	vigencia
(Gültigkeit)	↔	(Geltung)
bueno-malo	↔	verdadero-falso
debido-indebido		
deseable-indeseable	↔	deseado-no deseado
modos deónticos	↔	modos aléticos

También esta lista puede seguirse extendiendo. Además, las oposiciones presentadas tienen cierto carácter relativo, y hay que tomarlas *cum grano salis* (es decir, "con pinzas", con suma precaución). Por de pronto, todas ellas pueden, y de hecho suelen, dar lugar a contraversiones. Aquí he contrapuesto, por ejemplo, "normatividad" y "facticidad" y, sin embargo, más adelante hablaré de "facticidad normativa". ¿Cómo hay que entenderlo? En primer lugar: lo *meramente* normativo se opone a lo *meramente* fáctico, pero esto no excluye, por así decir, zonas de intersección. En segundo lugar: la facticidad normativa, como se verá, es la normatividad vigente, reconocida de hecho. El reconocimiento de determinadas normas o determinados valores (seguimos hablando de lo deóntico y lo axiológico en sentido *lato*), las creencias compartidas acerca de cómo se debe obrar, etc., son, en sí, *facta*, hechos. Son hechos específicos caracterizados precisamente por su normatividad. Y hablar de ellos no es contradictorio con la afirmación de que lo normativo se opone a lo fáctico. Del mismo modo se oponen lo que es "de derecho" (*de jure*) y lo que es "de hecho" (*de facto*): no es que aquello no exista, sino que su existencia está "legitimada". En alemán se suele distinguir entre "*Gültigkeit*" (validez) y "*Geltung*" (vigencia). Esta última alude a lo que vale *de hecho*; aquélla, a lo que puede sostenerse por medio de *argumentos*. La dupla "bueno-malo"

(igual que la de "debido-indebido") es típicamente ética, de modo que el carácter del *ethos* como tal se destaca cuando se la opone a la dupla "verdadero-falso". "Deseable" es claramente un concepto normativo o valorativo, mientras que "deseado" es un concepto empírico, descriptivo. Los modos deónticos ("permitido", "obligatorio", "prohibido") se distinguen, por contraposición, de los aléticos ("posible", "real", "necesario"). Todo esto, como dije, es discutible; todo requiere aclaración. Pero, en su conjunto, ofrece un primer atisbo, una imagen general, aproximada, de la dicotomía que separa al *ethos* de lo que no es el *ethos*. La necesitamos precisamente para *empezar* a entender el *ethos*, para identificarlo como tal.

Ahora, sin embargo, demos un paso más: apliquemos otra "vuelta de tuerca" al "ajuste" de nuestra comprensión del fenómeno moral. ¿Por qué —y en qué términos— se discuten todas estas contraposiciones? Hay varios motivos de controversia: las fronteras entre lo ético y lo extraético no son en realidad tan nítidas como aparecen en el esquema. Las relaciones son mucho más complejas. También estas dicotomías inciden en esa complejidad. No sólo, ya, porque puede efectivamente hablarse de una "facticidad normativa", sino también, por ejemplo, porque se puede sentir radicalmente acerca de la *extensión* que se le asigna al *ethos*. Los extremos consisten en: 1) extender lo normativo (en sentido *lato*) a *todo*, y 2) reducir lo normativo (en sentido *lato*) a *nada*. En estos dos casos, aunque opuestos, la dicotomía pierde sentido; pero con ello pierde también sentido el *ethos*. Si queremos tematizar el *ethos*, si queremos hacer ética, tenemos que empezar por demarcar, por circunscribir nuestro objeto de tematización y, en tal caso, tenemos que distinguir entre lo ético y lo extraético, o bien —suponiendo (en vista de las ya aludidas dificultades) que no podemos especificar las diferencias— admitir, al menos, que las diferencias existen. Lo que no nos es lícito es despojar al *ethos*, de entrada, de todo sentido.

Podemos, e incluso debemos, discutir *hasta dónde* lo "fáctico", por ejemplo, puede ser "neutral" desde el punto de vista deóntico o valorativo. Tenemos que plantearnos problemas tales como el de los límites de lo normativo, tenemos que analizar viejas concepciones metafísicas que se relacionaban con esto, como la "convertibilidad" escolástica entre *ens, bonum y verum*, o revisar la "inderivabilidad" de un "*ought*" a partir de un "*is*", planteada por David Hume, o analizar las relaciones entre "ser" y "deber ser", o tratar de explicitar los presupuestos normativos en el discurso "neutral", o intervenir en la discusión acerca de si las proposiciones morales tienen o no tienen que ver con el par verdad-falsedad. Todos estos, y muchos otros similares, son

problemas capitales de la ética. Sólo que, por así decir, en ellos no nos dedicamos a inspeccionar el interior del edificio del *ethos*, sino que nos asomamos por sus ventanas y balcones, y echamos miradas al exterior del edificio; tratamos de ver asimismo cuán grande es y dónde están los límites con los edificios vecinos.

Las tres dicotomías señaladas son muy importantes, pero de ningún modo puede considerárselas las únicas. Junto a ellas están, por ejemplo, las dicotomías correspondientes a las estructuras *conflictivas* del *ethos*. El sentido de la vida moral se halla indisolublemente vinculado a conflictos, que se manifiestan siempre de maneras concretas, pero que la ética puede contribuir a aclarar —e indirectamente, a resolver o evitar— mediante la tematización de dicotomías representadas, por ejemplo, por la contraposición entre lo universal y lo particular, o entre la permanencia y el cambio. Podemos llamar “sincrónica” a la primera de estas dicotomías y “diacrónica” a la segunda. Se trata, como se verá en el capítulo VI, de dos estructuras conflictivas básicas, comprensibles desde una teoría de la *bidimensionalidad* de la razón. Hay asimismo en el *ethos* una tensión constante entre las incumbencias de lo racional y lo emocional, es decir, una cabal dicotomía entre *logos* y *pathos* que, análogamente, da lugar a múltiples conflictos concretos. Todo ello contribuye a la característica e insoslayable complejidad de los fenómenos morales.

* * *

Hemos pasado revista, escuetamente, a algunas de las dicotomías características del *ethos*. Con ello hemos ya entrado al edificio; hemos comenzado, de algún modo, por ahora muy precario, la “tematización”. No hemos aún “teorizado”; pero la mostración de dicotomías, la *explicitación* de ellas, ha sido un paso de “problematicación”. Estamos tratando el *ethos* en sus aspectos más generales. Sin embargo, ya somos también conscientes de que el *ethos* siempre se especifica y se individualiza. La “facticidad normativa” es siempre una concreción, que puede ser *identificada*, distinguida de otras concreciones posibles o reales. Pero justamente esa identificación requiere que se la “ubique” dentro del *ethos* en general. Como hay una pluralidad de *ethos* y también pluralidad de criterios para clasificarlos, siempre se puede agregar a “*ethos*” un adjetivo particular (el *ethos* “griego”, el *ethos* “cristiano”, el *ethos* “formalista”, etc.). Pero tendremos acceso a ellos en la medida en que los reconozcamos como casos o ejemplos de algo general. Y como la tematización es *reflexiva*, se hace imprescindible tomar conciencia de los distintos *niveles* en que puede tener lugar esa reflexión.

III. Niveles de reflexión ética

III.1. Concepto de “reflexión” y sentido de sus “niveles”

La reflexión, como vimos, es una *intento obliqua*, un acto por el que el sujeto se convierte en objeto de sí mismo: como en un espejo, se refleja (y tal es el sentido etimológico del término). Es una autoobservación de la que tiene que surgir alguna forma de autoconocimiento. Puede entenderse entonces como una operación que la conciencia humana lleva a cabo en el marco de su propio carácter de “autoconciencia” o “apercepción”. La posibilidad de esa “toma de distancia” con respecto a lo propio constituye de por sí un problema. Algunos pensadores han tratado de explicarla desde la antropología filosófica. Helmuth Plessner, particularmente, la vincula con lo que llama la “posicionalidad excentrica” propia del hombre.¹ Sostiene que, a diferencia del animal (que tiene una posición “frontal” respecto de la esfera en que vive, es decir, de su “mundo circundante”: *Umwelt*, y se constituye en “centro”), el hombre se halla siempre en una posición “excéntrica” con relación a su esfera, que es la del “mundo” (*Welt*). Pero, además, el animal no tiene “vivencia” del centro que constituye, o sea, carece de vivencia de sí mismo, mientras que en el hombre el centro se *desplaza*, toma distancia y provoca una especie de duplicación subjetiva: por ejemplo, el hombre siente que “es” cuerpo, pero también que “tiene” cuerpo. De ese modo puede saber sobre sí, contemplarse a sí mismo, escindiéndose en el contemplador y lo contemplado. Tal escisión representa a la vez una “ruptura”, una hendidura entre el yo y sus vivencias, en virtud de la cual el hombre queda en dos lados a un mismo tiempo, pero también en ningún lado, fuera del tiempo y del espacio. Al encontrarse simultáneamente en sus “estados” y “frente a sí mismo”, como objeto, su acción vuelve también constantemente sobre sí: el hombre *se hace* a sí mismo. Tiene que vivir “conduciendo su vida”, ya que, de modo permanente e ineludible, se encuentra con esa vida.

Se puede poner en duda, sin embargo, que siempre, absoluta-

1. Cf. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin-Nueva York, W. de Gruyter, 3ª ed. 1975, pp. 288 ss.

mente siempre (o, al menos, en *todos* sus estados conscientes) el hombre esté en actitud "reflexiva". O quizá haya que distinguir también aquí un sentido *estricto* y un sentido *lato*. Este último abarcaría ese permanente "encontrarse" del hombre con su propia vida, así como la conciencia de conducir esa vida. Podría entenderse "reflexión", en sentido lato, no obstante, como toda forma de "meditación" (aunque el objeto de una meditación determinada no fuera algo del propio sujeto meditante). En sentido *estricto*, en cambio, reservaríamos la palabra "reflexión" para los casos en que es "clara y distinta" la actitud en que el pensamiento, mediante un giro de ciento ochenta grados, por así decir, se *vuelve* sobre sí mismo. Una cosa es mostrar *cómo* la reflexión (en sentido *estricto*) es "posible". Otra, muy distinta, sostener que ella es "inevitable". Creo que hay que admitir también la existencia de estados *prerreflexivos* de la conciencia humana, estados en que la atención está totalmente volcada hacia "afuera", hacia *lo otro* de sí, y en que, sin que se haya perdido la "posicionalidad excéntrica", se adopta una —al menos provisoria— posición "frontal".

Pero lo que posibilita la reflexión no es sólo la "posicionalidad excéntrica". Esto constituye sin duda un factor fundamental y necesario, pero no suficiente. No basta comprender que uno no es el "centro" del mundo, sino una "perspectiva" sobre él, junto a otras innumerables perspectivas. Para que la reflexión en sentido *estricto* y, sobre todo, la reflexión deliberada, se haga posible, tiene que haberse producido la *contraposición* con otras perspectivas, el *intercambio* comunicativo con ellas. Es decir, tiene que haber *diálogo*, y especialmente tiene que haber diálogo argumentativo, tiene que haber "discurso".

La cuestión que nos interesa ahora es la de los "niveles" de reflexión. De nuevo nos valemos de una imagen metafórica, y podemos pensar entonces lo "prerreflexivo" como un *plano*, o *estrato*, o *nivel*, por "encima" del cual se establecen distintos *planos*, *estratos* o *niveles* "reflexivos". El primero de éstos corresponde a la reflexión espontánea, natural, cotidiana. De ese nivel resulta fácil distinguir el nivel propio de la reflexión voluntaria e intelectualmente deliberada, sistemática, ordenada, atenta incluso a pautas metodológicas. Ahí estamos ya en la razón reflexiva o, si se prefiere, en la reflexión ratiocinante. En ambos niveles estamos, sin embargo, volviendo la atención sobre nosotros mismos, sobre algo que nos es propio, sea como individuos o como especie. Y eso lo expresamos lingüísticamente. Otro nivel de reflexión posible, entonces, es el de la atención vuelta precisamente hacia esa expresión lingüística, y que tiene que expresarse en un "metalinguaje". Y aun podemos imaginar un cuarto nivel, en el que la reflexión, paradójicamente, toma ya tanta distancia que parece "endere-

zar" la *intención*, o sea, deja de ser, precisamente, una reflexión. Veamos cómo funciona esto en el caso del *ethos*.

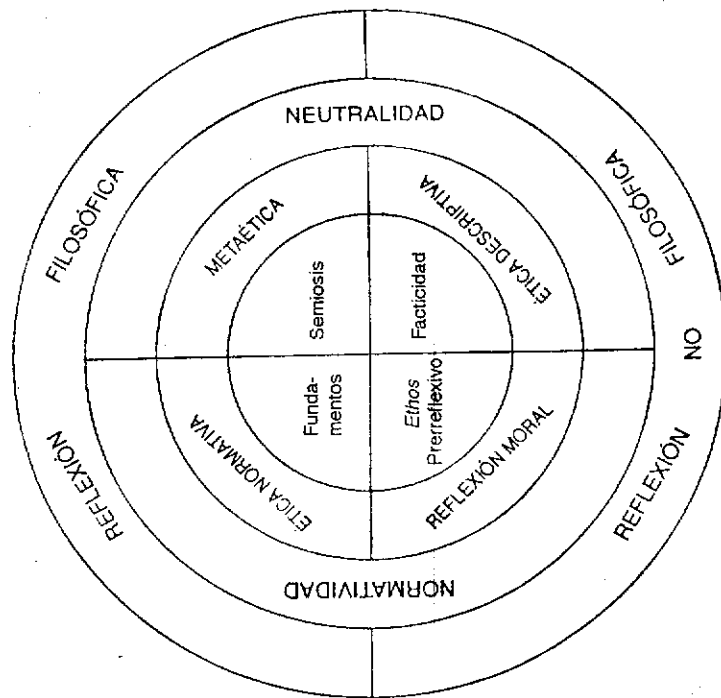
III.2. *Ethos* prerreflexivo y *ethos* reflexivo

Las diferencias de nivel de reflexión no deben interpretarse como diferencias axiológicas: no se trata de que unos niveles sean "mejores" que otros. Las diferencias aluden a las maneras de operación reflexiva, a lo que se busca con ellas y, particularmente ahora en el caso de lo ético, al grado de *normatividad* presente en la reflexión.

Recordemos que el *ethos* es un conglomerado de creencias, actitudes, costumbres, códigos de normas, etc. Quizá en un sentido *lato* todo ello pueda concebirse como "reflexivo", pero en sentido *estricto* es preferible distinguir lo "reflexivo" como una sección especial del *ethos*. Hablaremos, entonces, de *ethos* "prerreflexivo" y de *ethos* "reflexivo". En el primero nos encontramos con la normatividad pura, no cuestionada aún, la conducta ajustada a determinadas normas, simplemente, y las maneras de juzgar tal conducta, especialmente cuando ésta se aparta de aquellas normas. Incluso pueden incluirse aquí ciertos aspectos de la prédica moral. Sin embargo, todo esto, en tal estado de "pureza" (en el sentido de ausencia de toda reflexión), sólo puede corresponder a un sector diminuto en el complejo conglomerado del *ethos*, porque en todos esos elementos siempre pueden surgir dudas o la necesidad de reforzar los propios juicios morales. Particularmente la prédica no puede permanecer siempre sin reflexión. Ocurre así que, casi insensiblemente, se pasa de ese nivel "prerreflexivo" a un primer nivel de reflexión. Se trata aquí de una reflexión elemental, espontánea, que surge a consecuencia de discrepancias morales. Es el tipo de reflexión que va adosado a la toma de conciencia de que el otro no juzga exactamente como yo. En el *ethos* hay certezas, pero también hay dudas. La actitud de "pedir consejo", por ejemplo porque, aunque se conocen las normas, no se sabe *cómo* aplicarlas a tal situación concreta —o porque no se sabe *cuál* norma habría que aplicar ahí—, y, sobre todo, la actitud de brindar ese consejo solicitado son actitudes que van acompañadas necesariamente de un tipo de reflexión que podemos llamar "reflexión moral". Un segundo nivel está constituido por las reflexiones que es necesario desarrollar cuando no nos conformamos ya con saber, o con decir, *qué* se debe hacer, sino que nos planteamos la pregunta "por qué", y tratamos de responderla. Ahí se toma conciencia de que la reflexión no sólo es ineludible, sino también de que hay que desarrollarla racional y sistemáticamente. Ese desarrollo equiva-

le ya a una "tematización". O sea, entramos ya en la "ética". La búsqueda de fundamentos de las normas y la crítica de aquellas normas que no nos parecen suficientemente fundamentadas, o de propuestas de fundamentación que nos parecen deficientes o incorrectas, son las tareas más características de este segundo nivel que constituye la "ética normativa". Todo está aquí, aún, impregnado de normatividad (en sentido *lato*: normas y valores). Se sigue utilizando un lenguaje expresamente valorativo. Pero se apela a la *razón*, a los argumentos en favor o en contra de determinadas normas. Consciente o inconscientemente, en este nivel de reflexión se hace filosofía práctica, ética. Hay, entonces, normatividad pero, a diferencia de lo que ocurría en lo prerreflexivo o en la "reflexión moral", lo normativo es cuestionado; no hay normas ni valoraciones "sacrosantas". Un tercer nivel es el de la "metaética", o sea, un tipo de reflexión que analiza el significado y el uso de los términos morales. La metaética constituye un "metalinguaje" con respecto al lenguaje normativo. En principio, pues, pretendiendo que se ya una reflexión no normativa sino "neutral". Ya vimos que esa pretensión quizá no puede justificarse, pero al menos es una pretensión real, y es obvio, en todo caso, que no puede haber ahí el mismo grado de normatividad que se da en los niveles anteriores. Finalmente, existe un cuarto nivel de reflexión ética, consistente en observar el fenómeno moral desde una posición lo más apartada de él que sea posible. Se intenta, simplemente, *describir* la "facticidad normativa". No se toma posición respecto de si algo está "bien" o "mal", ni si "se debe" o "no se debe" hacer. Sólo se dice cómo es; se investiga qué se cree que se debe hacer, se comprueba cómo se comportan los seres humanos. No es una labor filosófica, sino "científica": es parte de la labor de la antropología, o de la psicología, o de la sociología, etc. A este nivel de reflexión (que, desde luego, también reclama para sí la neutralidad valorativa) lo llamamos "ética descriptiva". Aquí no sólo ha disminuido el grado de normatividad sino que, por la distancia que se abre entre el observador y lo observado, también parece desvanecerse, desdibujarse el carácter "reflexivo".

Vamos a ver con más detalles estos cuatro niveles, que quedarán representados, por lo pronto, en el siguiente esquema:



III.3. Visión panorámica de los cuatro niveles de reflexión ética

El esquema de las circunferencias concéntricas señala, en el círculo central, cuatro aspectos generales constitutivos del *ethos*:

- 1) El *ethos* prerreflexivo, o sea, el conjunto, no tematizado ni cuestionado, de creencias morales, actitudes morales, códigos de normas, costumbres, etc. Es el fenómeno moral básico, del que participamos necesariamente todos los seres racionales, el "piso" desde el que en todo caso se inicia cualquier reflexión sobre cuestiones morales.
- 2) Las tareas de fundamentación y de crítica de normas, tareas que también forman parte del complejo fenómeno del *ethos*. Ellas requieren ya una reflexión más fina y sistemática que la mera "reflexión moral".
- 3) La "semiosis" del *ethos*, es decir, el lenguaje específico en el que

se expresa lo normativo y lo valorativo. La reflexión sobre la semiosis no puede ser ya expresada en el mismo lenguaje, sino que tiene que serlo desde un "metalenguaje".

- 4) La "facticidad" normativa como tal, es decir, la realidad empírica de las creencias, las actitudes, las costumbres, los códigos, etc.; los aspectos objetivos de ese fenómeno, incluyendo los actos de reflexión sobre el mismo. La "reflexión" sobre este aspecto no tiene carácter filosófico, sino científico (como en la investigación que puede hacer un antropólogo acerca de las costumbres de una determinada etnia).

En la primera corona que sigue al círculo central están ubicados los cuatro niveles de reflexión respectivos. En cada uno de ellos el principal objeto de reflexión es el indicado en el sector adyacente del círculo central.

La segunda corona permite separar las dos formas de reflexión "normativa" de las dos formas "neutrales". Habría que aclarar, en el primer caso, *expresamente* normativa, y, en el segundo, *pretendidamente* neutral. La última y más amplia corona, finalmente, permite distinguir las dos formas de reflexión filosófica (ética normativa y metafísica) de las dos no filosóficas (la reflexión moral, que es prefilosófica, y la ética descriptiva, que es, más que reflexión, una modalidad de observación científica).

Es necesario aclarar, de todos modos, que el gráfico sólo proporciona una primera aproximación, una visión panorámica de los niveles de reflexión. No hay que pensar esas divisiones como los "compartimientos estancos" de los buques, que no se conectan entre sí (para que el buque siga flotando aunque alguno de ellos se haya anegado). En el esquema, por el contrario, las secciones están intercomunicadas: los niveles con frecuencia se entremezclan, y sus límites son más bien difusos. No es imposible, por ejemplo, que una reflexión de ética normativa se refiera a aspectos semióticos, o que una de metafísica aluda a algo fáctico, o que una de ética descriptiva haga "excursiones" por el campo de la fundamentación, etc. El gráfico registra, por así decir, lo que constituye las incumbencias *prima facie* de cada nivel de reflexión.

La distinción de niveles ha sido destacada, en el siglo XX, particularmente por la ética analítica anglosajona, aunque hay que señalar también que, en la gran mayoría de los casos, ésta ha carecido de visión clara para la diferencia entre la mera "reflexión moral" y la "ética normativa". Curiosamente, esa diferencia había sido descubierta ya en la Antigüedad. Epicteto, por ejemplo, distingue explícita-

mente, aunque no les diera esos nombres, los niveles que hoy llamamos "moral", "ético-normativo" y "metaético". Vale la pena reproducir el fragmento de su *Enquiridión* donde registra esa distinción:

El primero y más necesario lugar de la filosofía es el de la práctica de los principios, como el "no mentir". El segundo, el de las demostraciones, como por qué no hay que mentir. El tercero, el de confirmar estas mismas cosas y declararlas con precisión, como ¿por qué es esto una demostración? ¿Qué es, en efecto, demostración?, ¿qué consecuencia?, ¿qué contradicción?, ¿qué lo verdadero?, ¿qué una falsedad?

Por lo tanto, el tercer lugar es necesario para el segundo, y el segundo para el primero; pero el necesarísimo y en el que hay que descansar es el primero.²

Desde luego, esto no es exactamente lo mismo que se distingue en el pensamiento contemporáneo. Habría que señalar, por ejemplo, que Epicteto (fiel así a la tradición helenístico-romana) consideraba "filosófica" la que vengo llamando "reflexión moral" (la "práctica de los principios"). En lugar de "metaética", por otro lado, veía el tercer nivel como una especie de lógica general; y, finalmente, no advertía el nivel de la "ética descriptiva". Pero es sumamente notable el hecho de que haya deslindado esos tres niveles que sin duda se aproximan mucho al sentido de los tres primeros del esquema aquí presentado.

Los analíticos contemporáneos suelen hablar también de tres niveles, pero incluyendo entre ellos al de la ética descriptiva y excluyendo, en cambio, el de la mera reflexión moral. Lo grave de esto es que entonces le adjudican a la metaética la función fundamentadora de normas y, en correspondencia con ello, le sustraen a la ética normativa todo carácter filosófico. La confusión procede del hecho de que la metaética es la instancia desde la cual puede fundamentarse la ética normativa, es decir que la metaética tiene que decidir sobre la validez de los criterios de fundamentación de normas.

Los cuatro niveles pueden, en general, distinguirse muy fácilmente por el tipo de pregunta que cada uno trata de responder:

1. (Reflexión moral): preguntas del tipo: "¿Debo hacer X?".
2. (Ética normativa): preguntas del tipo: "¿Por qué debo hacer X?".
3. (Metaética): preguntas del tipo: "¿Está bien planteada la pregunta anterior?" (y "¿Por qué sí o por qué no?", o bien: "¿Qué característica anterior?").

2. Epicteto, *Enquiridión*, edición bilingüe, introd., trad. y notas de José Manuel García de la Mora, Barcelona, Anthropos, 1991, cap. I.11, pp. 113-114.

ter tiene una expresión lingüística como «debo hacer X?»; «¿Es cognoscitiva o no cognoscitiva?»; «¿Qué función cumple?»; etcétera.

4. (Ética descriptiva): preguntas del tipo: «¿Cree A que debe hacer X?» (donde «A» puede ser un agente individual, un pueblo, una cultura, un grupo religioso, una época, etcétera).

Podríamos decir, siempre en sentido muy general, que las preguntas del primer tipo solicitan un *consejo*; las del tipo 2 piden *justificación*, o sea, fundamentos normativos; las del tipo 3 demandan *declaraciones* sobre significados y usos de los términos normativos, y las del tipo 4 reclaman concretas *informaciones descriptivas*.

Otra distinción que podemos hacer es la que resulta de comparar los cuatro niveles con lo que ocurre respecto de una obra de teatro o de cine:

- Nivel 1 (Reflexión moral): (comparable a) las indicaciones que da el director a los actores.
- Nivel 2 (Ética normativa): (comparable a) la fundamentación y/o las consideraciones críticas de tales indicaciones; incluso las discusiones que los actores pueden tener con el director en tal respecto.
- Nivel 3 (Metaética): (comparable a) el análisis técnico de las expresiones teatrales (o cinematográficas).
- Nivel 4 (Ética descriptiva): (comparable a) lo que ve el espectador y describe el crítico de teatro (o de cine).

Como creo que la discriminación clara de estos cuatro niveles se ha convertido en una *conditio sine qua non* para la adecuada «tematización» del *ethos*, insistiré aún un poco más en el asunto, mediante algunas acotaciones sobre cada uno de ellos y confrontaciones de cada uno con los demás.

III.4. La reflexión moral

Ya indiqué cómo desde el «*ethos* prerreflexivo» se pasa casi insensiblemente a este primer nivel de reflexión. El pasaje puede hacerse de diversas maneras: en la prédica, en la exhortación, en el consejo, en el enjuiciamiento de una acción, en el esfuerzo por alcanzar la formulación precisa de una norma situacional, etc. Aunque no toda influencia del lenguaje (hablado o escrito) sobre la acción puede ser encuadrada en el ámbito del *ethos* o fenómeno moral, lo cierto es que la reflexión moral se traduce siempre en algún tipo de semejante

influencia. Dice J. Hospers que «se puede conseguir que la gente actúe de cierta manera a través de consejos morales, exhortaciones, persuasión, sermones, propaganda, hipnosis o psicoterapia». ³ Y aclara a continuación que nada de eso concierne a la ética: ésta tiene, según Hospers, la función de hallar la verdad acerca de esas cuestiones, y no la de impulsar la ejecución de determinadas acciones. Esto parecería un esbozo de distinción entre la reflexión moral y la reflexión propia de la «ética normativa», pero en realidad no lo es. La reflexión moral influye sobre la acción y justamente por eso *conciérne* a la ética; y ésta, por su parte, como veremos después, ejerce una peculiar influencia *indirecta* sobre la acción.

La reflexión moral es practicada especialmente por el predicador de moral, el «moralista». Aunque la prédica, como tal, no sea esencialmente *reflexiva*, el moralista necesita de la reflexión para reforzar su poder persuasivo. No tenemos que pensar necesariamente al moralista como un predicador profesional, o como alguien dedicado permanentemente a «moralizar». Todo ser humano puede ser moralista, al menos por momentos, cada vez que dice a otros lo que deben o lo que no deben hacer. Para ello suele ser imprescindible algún grado de reflexión.

Es obvio que, en nuestro tiempo, la imagen del «moralista» está desacreditada, pues suele vincularse a bien a la ingenuidad o bien a la hipocresía. El «moralismo», la «moralina», etc., son efectivamente deformaciones del *ethos* que evocan cierto rigor moral artificial, propio, por ejemplo, de la época victoriana, y referido particularmente a la regulación de las relaciones sexuales. Pero no toda «reflexión moral» se desenvuelve en el marco de la «moralina». La reflexión normativa (en sentido *lato*, es decir, tanto normativa como valorativa) es parte constitutiva del *ethos*, y representa a menudo el punto de arranque de las reflexiones de *ética normativa*, en virtud de que, como ya se vio, esas partes no son «compartimientos estancos». También el rechazo de la «moralina», el rechazo de la hipocresía, requieren reflexión moral. Hay un «arte de vivir», que se alimenta de reflexiones morales y que no es desfiguración del *ethos*. En otras épocas, como se vio en el ejemplo de Epicteto, o como ocurre más tarde en «moralistas» al modo de Charron, La Bruyère, La Rochefoucauld y tantos otros, había alcanzado incluso categoría de pensar filosófico. En nuestro tiempo, la reflexión moral, adecuadamente «ilustrada» por la ética normativa y por la información científica sobre determinadas estructuras situacionales, forma parte de la llamada «ética aplicada», a la que nos referiremos después.

3. J. Hospers, *La conducta humana*, Madrid, Tecnos, 1964, p. 22.

III.5. La ética normativa

En este nivel de reflexión la atención está dirigida, deliberada y conscientemente, a la cuestión de la validez de los principios morales. Aquí está presente la razón, y es ella la que *tematiza* el *ethos*, en todos los sentidos que hemos atribuido a la palabra "tematización". La ética normativa es la búsqueda de los fundamentos de las normas y de las valoraciones. Esta búsqueda va asociada indisolublemente a la crítica, es decir, al permanente cuestionamiento de cada fundamentación. Fundamentación y crítica son tareas opuestas (ya que aquella apunta a sostener, consolidar, y ésta, por el contrario, a conmovir, a demoler) pero, a la vez, complementarias (porque la consolidación será tanto más firme cuanto más embates pueda resistir).

Tanto la fundamentación como la crítica son tareas filosóficas. El desarrollo de tales tareas, y del correspondiente nivel de reflexión, es índice de que la reflexión moral, la *mera* reflexión moral, por sí sola, resulta insuficiente. Esto es lo que Kant ha visto muy bien, y que testimonia en el siguiente fragmento:

¡Qué magnífica es la inocencia! Pero ¡qué desgracia que no se pueda conservar bien y se deje fácilmente seducir! Por eso la sabiduría misma —que consiste más en el hacer y el omitir que en el saber— necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para procurar a su precepto acceso y duración.⁴

Esa "ciencia" que menciona Kant es, precisamente, la ética normativa. Hay sin duda un "saber" moral prefilosófico; ese saber se vincula a la "facultad práctica de juzgar", y permite decir qué es bueno y qué es malo, y qué se debe hacer y qué no se debe hacer. Es un saber natural del hombre, un saber espontáneo, que está ya en el *ethos* pre-reflexivo y que se complementa, en todo caso, con la "reflexión moral". Es, pues, un saber que no necesita de la filosofía, ni de todo el esfuerzo y la erudición que ésta implica. Es decir, no *necesitaría* de ella si no fuera por su "debilidad"; si no fuera porque resulta fácilmente "seducible" por la "inclinación", como dice Kant (o por las "racionalizaciones", como diría hoy un psicoanalista). Aquel saber "natural", "espontáneo", "prístino", o como se lo quiera llamar, presente en todos los hombres, es siempre lo básico, es absolutamente necesario, pero resulta difuso, y sucumbe con frecuencia a lo que Kant llama una "dia-

4. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 405 (trad. castellana: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 45. Véase también trad de J. Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 139-140.).

léctica natural", por la cual se tiende a cuestionar el carácter riguroso del deber y a acomodarlo a nuestros deseos o intereses. En otros términos: la ética normativa (filosófica) se hace necesaria porque el hombre, junto a su saber moral, tiene también la tendencia a engañarse a sí mismo. La reflexión ético-normativa, sistemática, operando con argumentos racionales, impide, o al menos dificulta, obstaculiza ese engaño. Además, como ya vimos, la ética es precisamente un esfuerzo "reconstrutivo" de ese saber. Es el procedimiento que permite hacerlo explícito, claro, libre de ambigüedades que pueden desfigurarla.

El pensamiento positivista, en sus diversas variantes, ha cuestionado siempre el derecho de la ética normativa a erigirse en saber riguroso. El gran *prejuicio positivista* consiste en suponer que sólo las "ciencias positivas" revisten ese carácter, y que todo lo "normativo" es una cuestión subjetiva, algo así como una "cuestión de gustos" (y *de gustibus non est disputandum*). Ahí, en ese prejuicio, reside la razón de por qué la filosofía analítica —que mantiene siempre algún lastre de positivismo— suele ignorar la diferencia entre la mera "reflexión moral" y la "ética normativa". Pese a la conciencia que la filosofía analítica tiene de la importancia de distinguir los niveles reflexivos, incurrir con frecuencia en la misma falacia. Pero la ética normativa no es cuestión de gustos. Ella es también "ciencia", en el sentido amplio de ese vocablo; es decir, ella puede conducir, si opera sistemáticamente y con metodología adecuada, a conocimiento auténtico.

Lo que el positivismo niega es la "posibilidad" de la ética normativa o, más exactamente, su "legitimidad". Para tal negación suele apoyarse (y en esto el positivismo viene a coincidir con el relativismo) en el hecho de que existe una gran variedad de códigos normativos. De esa variedad se infiere, precipitadamente, que las normas no son fundamentables y, por lo tanto, que es "imposible" una disciplina ocupada precisamente en fundamentar las normas. Se piensa entonces que todo intento de hallar semejantes fundamentos es arbitrario. En la historia de la filosofía se han dado, en efecto, teorías arbitrarias, absolutistas; pero también es arbitrario meter todo, sin la menor discriminación crítica, en una misma bolsa. La ética normativa genuina, sin embargo, no elabora teorías dogmáticas o absolutistas, sino que opera con criterios críticos. Dispone, desde luego, de respuestas racionales para explicar el hecho de la pluralidad de códigos normativos (por ejemplo, la distinción entre normas "básicas" y normas "derivadas", o argumentos con los que puede demostrar que la "tolerancia" no es la actitud coherente con el relativismo sino, precisamente, un criterio normativo *objetivo* y, por ende, *fundamentable*, etc.). Pero no podemos entrar ahora en eso. El mayor prejuicio positivista, además, no

reside en la fundamentación, sino en la recalibrante identificación de lo "objetivo" con lo "descriptivo", y la consecuente remisión de lo "normativo" a "cuestión de gustos". Lo que ahí no se advierte —y que ha sido puesto de relieve a fines del siglo XX por la ética del discurso— es que lo "descriptivo" tiene que ser en cada caso demostrado por medio de *argumentos*, y los actos de argumentación ya suponen necesariamente, como condición de posibilidad, afirmaciones normativas, afirmaciones que tienen que ver con ese "saber" originario que es constitutivo del *ethos* y que la ética normativa se ocupa en "reconstruir". No sé si tendrá, en definitiva, algún asidero el viejo tópico de que *de gustibus non est disputandum*; pero puedo afirmar que *de moribus est disputandum*, y esto quiere decir, precisamente, que la ética normativa es "posible".

Más adelante veremos cuáles son los problemas básicos, y clásicos, de la ética normativa, y cuáles son los tipos de soluciones que se han propuesto para ellos. Por ahora nos defendremos un instante en la confrontación del nivel de reflexión ético-normativa con el de la reflexión moral. Esta confrontación puede hacerse, sin ulteriores explicaciones, mediante el esquema de la página 49.

CONFRONTACIÓN DE REFLEXIÓN MORAL Y ÉTICA NORMATIVA

REFLEXIÓN MORAL

Presupone principios
y procura aplicarlos
a las situaciones.

Pregunta *qué* se debe hacer.

Juzga sobre el carácter (o valor)
moral de actos particulares.

Es un "saber" prefilosófico.

Reclama respuestas situacionales.

Es un "saber" imprescindible
para el recto obrar.

ÉTICA NORMATIVA

A partir de las situaciones,
busca los principios.

Pregunta *por qué* se debe hacer lo
que recomienda la norma o la
reflexión moral.

Indaga el fundamento de los
juicios morales.

Es un "saber" filosófico.

Reclama respuestas (universalmente)
válidas.

No es imprescindible para
el recto obrar.

Es espontánea, asistemática.

Es reflexión sistemática.

Es acrítica.

Tiene que ser crítica.

Es un saber prístino, apoyado
en el "pre-reflexivo".

Es "reconstructiva".

COINCIDENCIAS

Son reflexiones normativas.

Se expresan en lenguaje normativo.

Son *endógenas* con respecto al *ethos*.

III.6. La metaética

Podemos ilustrar el sentido de la metaética con un ejemplo muy concreto y muy próximo: casi todo lo que hemos venido haciendo hasta ahora en estas páginas, y particularmente estas referencias a los niveles de reflexión, y las comparaciones entre ellos, se inscribe en el nivel reflexivo de la metaética. No hay que confundir la metaética con la ética analítica, aun cuando la ética analítica haya restringido sus reflexiones casi exclusivamente al nivel metaético. Lo que califica a la ética "analítica" como tal es su metodología (y su orientación consistente quizá en exagerar esa metodología y en atenerse sólo a ella), mientras que el término "metaética" —acuñado, es cierto, en el seno de la filosofía analítica— designa un *nivel de reflexión* en el que pueden utilizarse también métodos no analíticos y en el cual trabajó de hecho la filosofía práctica (además de hacerlo en el nivel normativo) desde la Antigüedad, aunque no fuera consciente de ello y aunque no existiera esa designación.

Incluso hablar, como lo estamos haciendo ahora, acerca de la metaética, es también una forma de hacer metaética. Ésta se expresa en todo "metalenguaje" cuyo referente es algún aspecto lingüístico del *ethos*, y uno se mantiene asimismo en el nivel metaético cuando señala que el *ethos* comprende, junto a su dimensión fáctica (la "facticidad normativa"), una dimensión semiótica o lingüística. Podemos decir que hay en el *ethos*, o sea, en el fenómeno moral, siempre un *factum* y un *dictum*, o, como lo expresa Abraham Edel, hay una moralidad "operante" y una moralidad "verbal".⁵

5. Cf. A. Edel, *El método en la teoría ética*, Madrid, Tecnos, 1968, pp. 208-209.

La metaética implica, por parte de quien la practica, un peculiar esfuerzo de *distanciación* con respecto a la *facticidad normativa* en la que necesariamente está inmerso. Esto significa un cambio importante en relación con los otros niveles de reflexión que hemos venido considerando. Quizá sea imposible despojarse totalmente de la normatividad (y seguramente es imposible despojarse de los *supuestos* normativos), pero, en la misma medida en que la tematización toma distancia de lo tematizado, está presente en ella la pretensión de neutralidad (normativa y valorativa). El pensar metaético, según Frankena,

... no consiste en investigaciones y teorías empíricas o históricas, ni implica el establecer o defender cualesquier juicios normativos o de valor. No trata de responder a preguntas particulares o generales acerca de qué sea justo, bueno u obligatorio. Sino que trata de contestar a preguntas lógicas, epistemológicas o semánticas por el estilo de las siguientes: ¿Cuál es el sentido o el empleo de las expresiones "(moralmente) justo", o "bueno"? ¿Cómo pueden establecerse o justificarse juicios éticos y de valor? ¿Son éstos siquiera susceptibles de justificación? ¿Cuál es la naturaleza de la moralidad, la distinción entre lo moral y lo amoral y el significado de "libre" o "responsable"?⁶

Frankena es un pensador analítico y, como tal, cuando distingue los niveles, los reduce a tres (no separa la reflexión moral de la ética normativa). Pero, a diferencia de otros analíticos, no comparte la idea de que sólo la metaética merezca la calificación de "filosófica". Sostiene, por el contrario, que la "ética" o "filosofía moral" abarca tanto la metaética como la ética normativa, si bien esta última sólo cuando "se refiera a cuestiones generales acerca de lo que es bueno o justo, y no, en cambio, cuando trata de resolver problemas particulares".⁷ Frankena está, pues, muy cerca del reconocimiento de que la ética normativa y la reflexión moral son dos niveles distintos: él llama "ética normativa" a ambos, pero distinguiendo ahí la referencia a cuestiones generales de la referencia a cuestiones particulares.

Richard Brandt admite que la ética normativa no sólo se propone la formulación de principios éticos válidos (sean abstractos o concretos), "sino también una defensa o justificación de la aceptación de dichos principios".⁸ No comete, pues, ese otro error frecuente que consiste en adjudicar a la metaética la función de fundamentar las nor-

6. W. K. Frankena, ob. cit., pp. 6-7.

7. Ídem, p. 7.

8. R. Brandt, *Teoría ética*, Madrid, Alianza, 1982, p. 23.

mas morales. Lo que sí corresponde a la metaética es examinar la validez de los argumentos que se utilizan para aquella fundamentación que lleva a cabo la ética normativa. Las tareas propias de la metaética, en definitiva, serían, para Brandt:

1. Establecer el método correcto para fundamentar los enunciados éticos normativos (yo agregaría que también establecer el método correcto para sí misma, según el problema concreto que ella planteo).
2. Establecer el significado de los términos y enunciados éticos (decidir, por ejemplo, si tales enunciados son descripciones de algo, o predicciones, o explicaciones, o mandatos, o recomendaciones, o meras exclamaciones, o si acaso, como sostiene Nowell-Smith, son "multifuncionales", etcétera).

Con esas dos tareas está estrechamente relacionada la cuestión de la *validez* de las proposiciones normativas, y es ésta la razón de que la reflexión ético-normativa y la reflexión metaética a menudo se encuentren entre sí. Tales "encuentros" o confluencias, sin embargo, posibilitados —de nuevo— porque no se trata de "compartmentos estancos", no deben hacer olvidar que constituyen dos niveles distintos de reflexión. La metaética, en síntesis, es el esfuerzo racional por aclarar todo lo que "dice" la reflexión moral y todo lo que "dice" la reflexión ético-normativa. Por eso convendrá, ahora, confrontarla esquemáticamente con esos otros dos niveles (véanse cuadros de p. 77).

III.7. La ética descriptiva

La "ética descriptiva" (a la que se puede llamar también "meta-moral") es el nivel de reflexión "exógena" por excelencia. Esto quiere decir que la *intento* reflexiva proviene de afuera del *ethos*, a diferencia de lo que ocurre en la reflexión moral y la ético-normativa, donde la *intento* proviene del *ethos* mismo. En la ética descriptiva, dijimos, la reflexividad, en sentido estricto, se desvanece. Sólo se mantiene el sentido de que el observador es un ser humano y, por tanto, está imbuido de *ethos*; pero ese acto de observación no es un acto "ético", no es un elemento de *ethos* como tal; el *ethos* es *objeto*, pero no *sujeto* de la observación; su función es pasiva, no activa.

En la reflexión moral y en la ético-normativa nos comportamos como pertenecientes al *ethos*. Nuestro reflexionar es allí, por así decir, parte del acontecer del *ethos*. Ocurre algo semejante a lo que hacemos

al mirarnos en un espejo: la imagen reflejada es la imagen del que está mirando la imagen. En la ética descriptiva, en cambio, *no nos vemos mirar*. Aunque eso que vemos sea algo de lo cual, de alguna manera, participamos, no participamos en ello mediante ese acto de observación. Es más bien como si contempláramos una fotografía o viéramos una película de cine. En este nivel nos colocamos fuera del edificio del *ethos*, aun cuando efectuemos un sondeo de su interior. Simplemente observamos, y describimos lo que vemos. A esto podemos llamarlo, respectivamente "*ethoscopy*" y "*ethography*". Es una tarea científica, no filosófica. Requiere metodologías e instrumental científico, al menos si ha de hacerse sistemáticamente. De manera asistemática podemos movernos en este nivel, por ejemplo, cuando tratamos simplemente de averiguar cómo opina alguien acerca de algún asunto moral, pero sin plantearnos la cuestión de si compartimos o no esa opinión. Estando el *ethos* compuesto (entre otras cosas) de creencias, la ética descriptiva verifica cuáles y cómo son tales creencias, pero no las enjuicia, ni expone creencias del observador.

Las observaciones de la ética descriptiva intentan extraer información de la facticidad normativa. En realidad, éste no es el único "nivel" desde el que se estudia específicamente esa facticidad en cuanto tal. La "óptica" de observación puede ser psicológica, sociológica o antropológica; pero la facticidad es la misma: es precisamente el fenómeno del *ethos*, en toda su complejidad. Los datos recogidos en cada caso por medio de procedimientos *ethoscopy* particulares son elaborados luego por cada ciencia según sus propósitos, pero de hecho pueden también servir a la ética normativa. Lo importante es que se tenga clara conciencia de en qué nivel se está. Con este recaudo, la ética normativa puede utilizar provechosamente la información de la ética descriptiva. Estamos, entonces, ante algo más que estudios (comparativos o no comparativos) sobre costumbres, códigos normativos, creencias, etc., sino también ante la descripción (*ethography*) de la "facticidad normativa", de su estructura, de su funcionamiento, de sus causas (u "orígenes") en cuanto fenómeno general, y también de las causas de su individuación o desmembramiento en diversidad de códigos morales. La metodología *ethoscopy* y *ethography*, lo repito, es científica y no filosófica; pero estamos ante un caso paradigmático del aporte que la ciencia puede hacer a la reflexión filosófica. El cuidado de ésta —insisto— consiste en no confundir los niveles y, fundamentalmente, como ya lo vio Kant, no confundir la causalidad con la racionalidad.

En todo caso, conviene tener siempre en cuenta que toda observación —y, por tanto, también la *ethoscopy*— se hace forzosamente

desde un determinado punto de vista. Éste puede ser el del observador; pero puede ser asimismo (y especialmente en el caso de las ciencias sociales) el de lo observado. En la antropología cultural, por ejemplo, se pueden estudiar los pensamientos y la conducta de los participantes en una cultura determinada desde la perspectiva de tales participantes o desde la de los observadores. Para la primera de estas estrategias se utiliza el término técnico "*emic*"; para la segunda, "*etic*".⁹ Las descripciones de tipo "*emic*" se adecuan a la visión del mundo imperante en la cultura estudiada, mientras que en las de tipo "*etic*" se emplean las categorías del lenguaje de la ciencia antropológica.

La reflexión del nivel ético-descriptivo es habitual dentro de la antropología, la sociología y la psicología, pero en ocasiones se ha pretendido convertirla en una ciencia especial, la "ciencia de las costumbres". Lucien Lévy-Bruhl incluso intentó, a comienzos del siglo XX, reemplazar con una ciencia semejante a todo otro tipo de ética.¹⁰ A partir de una ciencia puramente descriptiva de la moral entendida como fenómeno social —una especie de "física moral"—, quería Lévy-Bruhl, paradójicamente, *mejorar* la sociedad, aplicando a la praxis social los conocimientos científicos adquiridos. Entendía tal aplicación como un "arte social racional". Aquí nos encontramos, ahora, con un caso paradigmático contrario al que habíamos señalado. Aquí se incurre precisamente en una confusión de niveles y en una confusión de causalidad con racionalidad. No sólo se pasa por alto la "inderivabilidad" de que había hablado Hume, sino que se pierde la perspectiva de la reflexión endógena. Se confunde la vigencia con la validez. Es interesante como ejemplo de lo que es necesario evitar. La conversión de la ética filosófica en científica es un extremo tan arbitrario como el de la ética filosófica apartada totalmente de la información científica, por el prejuicio de que esa información pudiera contaminarla o degradarla.

9. Cf. M. Harris, *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza, 6ª ed. 1986, p. 129. Los términos "*etic*" y "*emic*" fueron acuñados originariamente en el campo de la lingüística por Kenneth L. Pike (cf. K.L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Mouton, The Hague, 2ª ed. 1967). Fueron muy pronto adoptados para la antropología, especialmente por Marvin Harris, y luego para la sociología, la psicología, la historia, etc. "*Etic*", desde luego, no deriva de *ἦθος* ni de *ἔθος*, sino de *-εἶδος*, *-ειδος*, una raíz griega frecuentemente usada en designaciones de adjetivos en lenguas modernas, como en "fonética", "estética", etc. La diferencia entre *praxis* y *pragmá* (y sus derivados "práctico" y "pragmático") se vincula con lo mismo.

10. Cf. L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Paris, Alcan, 3ª ed. 1937. Véase también R. Frondizi, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 111 ss.

También el nivel de reflexión de la "ética descriptiva" puede ser confrontado con los otros:

CONFRONTACIÓN DE REFLEXIÓN MORAL Y ÉTICA DESCRIPTIVA

REFLEXIÓN MORAL

Es netamente endógena
(se hace desde la facticidad
normativa).

Se basa en la *creencia* moral.

Trata de dirigir la acción.

Pregunta qué se debe hacer.

La practica toda persona.

Máxima normatividad.

ÉTICA DESCRIPTIVA

Es netamente exógena (examina la
facticidad normativa desde *afuera*).

Describe la creencia moral sin
participar en ella.

Observa cómo se dirige la acción.

Pregunta qué se cree que se debe hacer.

La practica el investigador en
ciencias sociales.

Máxima neutralidad.

COINCIDENCIAS

No son filosóficas; pero pueden
servir a la ética filosófica.

CONFRONTACIÓN DE ÉTICA NORMATIVA Y ÉTICA DESCRIPTIVA

ÉTICA NORMATIVA

Se interesa por la *validez* de
normas y valoraciones.

Critica la moral positiva.

Es filosófica.

ÉTICA DESCRIPTIVA

Se interesa por la *vigencia* de
normas y valoraciones.

Analiza la moral positiva como
objeto de estudio.

Es científica.

Se expresa en "proposiciones
morales internas". II

Se expresa en "proposiciones
morales externas". II

COINCIDENCIAS

Tematizan la "facticidad normativa".

CONFRONTACIÓN DE METAÉTICA Y ÉTICA DESCRIPTIVA

METAÉTICA

Se interesa por la semiósis del
ethos (el *dictum* normativo).

Es filosófica.

Se expresa en un "metalenguaje".

ÉTICA DESCRIPTIVA

Se interesa por la *facticidad*
normativa.

Es científica.

Se expresa en un "lenguaje-objeto".

COINCIDENCIAS

Tienen pretensión de "neutralidad".

Son exógenas.

III.8. Sentido de la "ética aplicada"

En toda esta exposición y confrontación de niveles reflexivos del *ethos* no nos hemos referido todavía a un concepto de tanta importancia en nuestro tiempo como lo es el de "ética aplicada". Conviene, pues, que ahora nos detengamos al menos un instante en él.

El problema de la "aplicación" y de la "aplicabilidad" de las normas a las situaciones concretas es un viejo problema de la ética normativa, y volveremos a mencionarlo en el capítulo V, cuando hagamos un rápido recuento de los principales problemas éticos. Pero desde ahora debemos tener en cuenta que la aplicación, como tal, es algo que sucede de hecho continuamente en el *ethos*, independientemente de su tematización expresa. La aplicación es parte esencial de la facti-

II. Cf. I. Hedenius, "On Relativism in Ethics", en *Theoria*, vol. XLVII, 1981, Parte 3 (cit. por E. Garzón Valdés, "Acerca de la tesis de la separación entre ética y política", en *Es- critos de Filosofía*, N° 17-18, Buenos Aires, 1986, p. 41).

cidad normativa (sin aplicación, no habría tal facticidad). La "reflexión moral" es ya una reflexión "aplicadora" de normas. El "problema" de la "ética aplicada", en realidad, sólo se le plantea a la ética normativa. Cuando hablamos de "ética aplicada", en sentido amplio y general, no nos referimos a la aplicación de hecho, sino a la *legitimación* de la aplicación. La ética normativa no se ocupa de aplicar las normas, sino de determinar cómo y cuándo esa aplicación es "válida". Recordemos que la ética normativa no nos dice "qué" debemos hacer sino "por qué" debemos hacerlo.

¿Qué quiere decir, entonces, "ética aplicada"? Creo que no puede entenderse de otro modo que como la tarea que realiza la reflexión moral *cuando ha sido adecuadamente ilustrada por la ética normativa*. En la "ética aplicada" nos encontramos con la confluencia de ambos niveles de reflexión: por ser "ética", participa de la ética normativa; por ser "aplicada", participa de la reflexión moral.

También podemos pensar que la aplicación tiene aquí dos pasos. "Aplicar", del latín *applico* (arrimar una cosa a otra, apoyar algo en algún lugar: por ejemplo, apoyar una escalera en una muralla), es un verbo que alude a un *contacto*. En este caso, quizá, es lícito interpretar que se refiere, en primer lugar, al contacto (posibilidad, una vez más, porque no se trata de "compartimientos estancos") entre el nivel ético-normativo y el nivel moral. Ese sería el primer paso de la "aplicación": la sugerencia que la ética normativa puede hacer a la reflexión moral. Allí hay un "apoyo"; pero es un apoyo que aquélla ofrece a ésta: es la reflexión moral la que se *apoya* en la ética. El segundo paso tiene que darlo la reflexión moral: es la aplicación de la norma a la situación concreta. La ética sólo opera, por así decir, *indirectamente*, a través de la reflexión moral. La "ética aplicada" podrá entenderse entonces como una forma de *mediación* entre la razón y la acción (lo cual tiene que ver, a su vez, con la antigua cuestión de la *phrónesis*, en la que no vamos a entrar aquí).

Es muy importante entender esta relación necesariamente indirecta o mediata que tiene la ética normativa con las situaciones concretas, y no pensar que en la llamada "ética aplicada" se rompe esa mediatez. La ética se *aplica* a la moral, y ésta se *aplica* a la situación. Por ser filosófica, la ética, como dice Nicolai Hartmann, "no enseña juicios hechos, sino que enseña a juzgar".¹²

Por eso hablaba el mismo Hartmann de una "normatividad indirecta" de la ética.¹³ La ética no elabora códigos de normas, ni indica

12. N. Hartmann, ob. cit., p. 3.

13. Ídem, pp. 29 ss.

cual norma hay que aplicar en tal situación. Ahora podemos dar una respuesta a una pregunta que habíamos planteado al comienzo: ¿es la ética mera filosofía *de* (o sobre) la *praxis*, o es "práctica" ella misma? O también: ¿cuál es el grado de normatividad de la "ética normativa"? Parece claro, en principio (habría que discutir ciertos aspectos), que la "ética descriptiva" no es normativa; pero ¿es *realmente* normativa la "ética normativa"? La respuesta correcta es: la ética normativa es *indirectamente* normativa. Sólo la moral lo es *directamente*. La ética es "práctica" no porque indique lo que hay que hacer *hic et nunc*, sino porque hace "madurar" la capacidad práctica del hombre, ayudándolo a cobrar conciencia de su responsabilidad.

Su meta no es la tutela ni la fijación del hombre en un esquema, sino la elevación del hombre a la condición de un ser emancipado de toda tutela y plenamente responsable. El hombre se vuelve verdaderamente hombre cuando alcanza esta emancipación; pero únicamente la reflexión ética puede emanciparlo.¹⁴

Hoy podemos expresar esto mismo de una manera más sobria recordando el ya mencionado carácter "reconstructivo" de la ética: ella es "práctica" porque (y en la medida en que) "reconstruye" el saber práctico originario, lo explicita, lo hace más claro y evita así que se lo confunda o desfigure.

Hartmann se apoya, para elucidar su propia teoría de la "normatividad indirecta", en el concepto socrático de "mayéutica", tal como éste aparece en el "interrogatorio del esclavo" expuesto por Platón en el *Menón*: lo "enseñable" y lo que es "innato en la naturaleza humana" no se excluyen entre sí: aprender una ley matemática equivale a volver consciente un saber que se poseía sin advertirlo. La "anámnesis" platónica es, según Hartmann, el primer atisbo filosófico de lo *a priori* que, en lo que atañe a la ética, indica que la "virtud" es enseñable en el mismo sentido que la geometría. El conocimiento ético es también *a priori*: no crea ni inventa un deber-ser sino que conduce a la conciencia moral a los principios que ésta ya posee, aunque de manera difusa. Ayuda a que esa conciencia "dé a luz" su propio saber moral. En tal sentido, la ética resulta una "mayéutica de la conciencia moral".¹⁵

También Hospers reconoce que "las proposiciones éticas son prácticas de un modo indirecto, precisamente porque son proposiciones sobre la actuación práctica".¹⁶ Y D.D. Raphael, otro filósofo anali-

14. Ídem, p. 4.

15. Ídem, p. 29.

16. J. Hospers, ob. cit., p. 23.

tico, corrobora que "indirectamente la filosofía moral sí tiene un efecto práctico",¹⁷ si bien advierte que con esto no hay que alentar la falsa esperanza de que la ética muestre qué se debe creer o qué se debe hacer. La ética no nos puede dar una decisión si nos encontramos ante un dilema sobre cuál es la acción más justa entre varias posibles:

Lo que puede hacer es suprimir algunas confusiones, disipar ciertas oscuridades, de modo que las opciones surjan con mayor claridad. Pero, entonces, la elección verdadera entre ellas será algo que debamos hacer por nosotros mismos.¹⁸

El carácter normativo "indirecto" de la ética, pues, se advierte desde perspectivas muy distintas, y por ello mismo resulta tanto más significativo. Si volvemos ahora a la cuestión de la "ética aplicada", podemos entender, entonces, que sería erróneo interpretar a ésta como una ética que se sale de sus límites y pretende algo así como una normatividad *directa*. Hay que pensar, por el contrario, que también en este caso sólo cumple una función esclarecedora, sin erigirse en instancia de toma de decisión.

Esa normatividad indirecta de la ética normativa es incluso un carácter distintivo del nivel de reflexión que ella representa: es lo que la distingue, por un lado, de la reflexión moral, que es *directamente* normativa, y, por otro, de la metaética y la ética descriptiva que, al menos en su pretensión, no son normativas (ni directa ni indirectamente). No hay que confundir, sin embargo, la normatividad indirecta de la ética normativa con el carácter de "prescriptividad indirecta" que asigna Habermas a la ética discursiva.¹⁹ Habermas se refiere a que esa ética puede orientar la conducta "sólo por el camino indirecto de una teoría crítica de la sociedad". Adela Cortina comenta, al respecto, que "cualquier fundamentación filosófica de lo moral termina por hacer *por medio* de otro tipo de teoría, sino porque la ética normativa no elabora normas materiales: se limita a indicar condiciones para la legitimación de tales normas.

Más claramente que en Habermas, la normatividad indirecta de la ética se ve en la versión apeliana de la ética discursiva. Apel ha ex-

17. D.D. Raphael, ob. cit., p. 29.

18. Ídem, p. 30.

19. Cf. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 124, nota 79.

20. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 146.

plicado repetidas veces que las normas concretas, referidas a situaciones, no se inferen directamente de la norma básica, ni se fundamen-
tan directamente en ésta, sino que sólo lo hacen *a través* de la "mediación" (*Vermittlung*) que proporcionan los "discursos prácticos". La ética discursiva de Apel es expresamente una "ética de dos niveles".²¹ Ella, en su carácter de ética normativa, proporciona una fundamentación, consistente en la explicitación de la "norma básica", o "metanorma", la cual exige —nada más y nada menos— que los conflictos y las diferencias de opiniones, en asuntos prácticos, se resuelvan por medio de "argumentos", es decir, "discursivamente". Lo exigido es, en otros términos, la búsqueda de formación de "consenso" (no sólo del consenso de los "participantes" en el discurso, sino de todos los *afectados* por la cuestión discutida). Esa exigencia está necesariamente presupuesta "ya siempre" en todo acto de argumentación, cualquiera sea el tema sobre el cual se argumenta. Esa "norma básica" no prescribe ninguna acción determinada: sólo indica cómo se legitiman las normas situacionales (que sí prescriben acciones). Es decir, en los "discursos prácticos" se considera si una norma determinada, concreta, situacional, es capaz de alcanzar el consenso de todos los afectados por la acción que ella prescribe. La ética de Apel es de "dos niveles" porque comprende, por un lado, el "nivel" de las condiciones normativas de la fundamentación de normas y, por otro, el "nivel" de las normas mismas, a las que se trata de fundamentar.

Este rodeo nos permite ahora acercarnos a lo que constituye el problema de la actualmente llamada "ética aplicada". El viejo y tradicional problema de la "aplicabilidad" de las normas o de los principios morales aludía a la dificultad de adaptar normas de contenido general a situaciones particulares, siempre únicas e irrepetibles. Tal problema, como veremos, subsiste y también debe ser considerado. Pero la problemática de la "aplicación" es más amplia: abarca también la cuestión de cómo aplicar una ética convenientemente "fundamentada" (como la de Apel) a la concreta realidad histórica actual, es decir, a un contexto en el que no se puede contar con que los demás respeten la "norma básica". No es posible algo así como un "*nuevo comienzo moralmente racional*" en el sentido de que en adelante todos los conflictos de intereses se regulen efectivamente por medio de "discursos

21. Cf., por ejemplo, K.-O. Apel, "Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?", en K.-O. Apel, D. Böhler y G. Kadelbach (eds.), *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, Dialoge, Frankfurt, Fischer, 1984, t. II, pp. 123 ss. También K.-O. Apel et al. (eds.), *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, Studententexte, t. II, Weinheim-Basilea, Beltz, 1984, pp. 206 ss., y K.-O. Apel, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 89-90.

prácticos". La "norma básica", por sí sola, resulta —como ocurría con el imperativo categórico de Kant— *insuficiente* frente a la realidad histórica. Las condiciones de aplicación ("indirecta") no están dadas, por ejemplo, en los acuerdos entre "sistemas de autoafirmación" como los Estados políticos. Apel ve muy bien este problema, y por eso le dedica lo que llama "parte B" de la ética. Procura ahí adaptar la lógica del desarrollo ontogénico de la conciencia moral (fundada por Jean Piaget y Kohlberg) a la "cuasifilogenética dimensión de la evolución cultural humana": se plantea la exigencia de una transición de la "moral convencional" (on la que bastaba la "prudencia") a la "posconvencional". En esta última —que tiene ya su paradigma en el principio kantiano de universalizabilidad— hay que combinar la legitimación de las normas (sobre la base de un patrón abstracto, como la "norma básica") con un examen crítico de las condiciones sociales de aplicación. Las normas situacionales pueden ser eventualmente cambiadas, sin que esto invalide el respectivo principio de legitimación. La ética discursiva tiene que devenir entonces una *macroética* universalista de la responsabilidad.

En otros términos, la "aplicación" presupone "fundamentación". Pero ésta, a su vez, comprende por lo menos dos aspectos:

1. Establecimiento de un principio formal procedimental para la legitimación (con validez universal) de cualquier norma.

Parte A

de la ética

2. Fundamentación de:

- las condiciones normativas de la coexistencia entre personas individuales y entre grupos socioculturales,
- las normas de las actividades colectivas vinculadas a la política, la ciencia y la técnica.

Parte B

de la ética

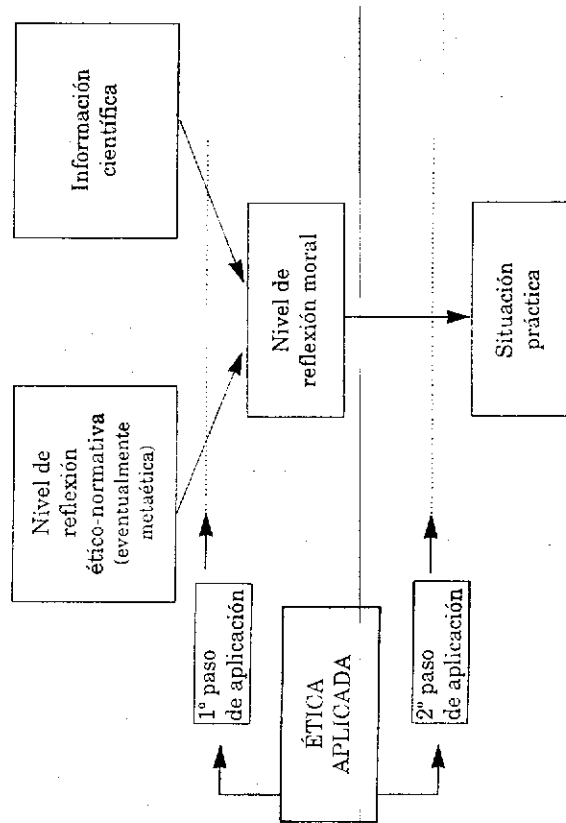
En la parte A, según Apel, se opera por medio de "reflexión pragmático-transcendental", *reconstruyendo* los presupuestos normativos de toda argumentación. En la parte B se da por supuesta aquella reconstrucción; pero, además, es necesario producir las condiciones sociales de los "discursos prácticos", o sea, colaborar responsablemente en la realización, "a largo plazo", de una "comunidad ideal de comunicación".

El planteamiento apeliano no es, desde luego, el único posible; pero ofrece al menos un criterio para la consideración del difícil y urgente tema de la "ética aplicada". Al margen de ese planteamiento específico, lo cierto es que la urgencia del tema se deriva ante todo de la

situación actual del mundo, caracterizada, por un lado, por una crisis generalizada y sin precedentes, y que afecta en particular a lo social, lo económico y lo político, y, por otro lado, por los extraordinarios avances tecnológicos alcanzados, en la medida en que éstos comprometen decisivamente el futuro de la humanidad. Las posibilidades abiertas especialmente por la informática y la ingeniería genética son de buena parte incalculables; pero ya el área de lo "calculable" tiene demasiada incidencia sobre la totalidad del género humano para que quede librada al criterio de los expertos o a intereses económicos. Aquí se plantea la interrelación entre los modos "aléticos" y los modos "deónticos": ¿Hasta qué punto lo "posible" es "permisible"? La acción humana vinculada con la tecnología tiene así una resonancia cada vez mayor en el seno del *ethos*. Lo insólito o inédito de la situación hace que no sólo no existan normas "consuetudinarias", sino tampoco paradigmas normativos en los cuales orientarse. La "ética aplicada" tiene en todo esto una inmensa y ardua tarea por delante. No puede trabajar ahora meramente con los recursos de la reflexión ético-normativa; pero tampoco puede hacerlo, claro está, meramente con los de la ciencia. Los problemas de "bioética", por ejemplo, y particularmente aquellos problemas de bioética vinculados a los desarrollos de la tecnología proveniente de la bioquímica, requieren inevitablemente el diálogo interdisciplinario. El carácter dialógico de la razón reclama una perentoria toma de conciencia. Esto se hace evidente sobre todo en los puntos de intersección de la tecnología con la crisis generalizada: por ejemplo, en los problemas ecológicos y en las campañas y controversias que ellos suscitan. La ética normativa tiene sin duda algo que decir en todo eso, a condición, por cierto, de que no pretenda sobrepassar sus propios límites y de que tenga presente el carácter *indirecto* de su normatividad. Podría decirse que precisamente la conciencia de ese carácter indirecto constituye una condición para el cumplimiento de la normatividad *directa* en la "ética aplicada".

La relación de la ética aplicada con la normatividad puede representarse, a mi juicio, en el esquema siguiente, en el que la reflexión propia de la ética normativa y los aportes provenientes de la información científica (por lo general, de disciplinas diversas) convergen en la configuración de un tipo específico de "reflexión moral". Esa convergencia representa un *primer paso* —necesario pero insuficiente— de la "ética aplicada". La relación directa con la praxis se hace, en un *segundo paso*, desde la "reflexión moral" convenientemente *ilustrada* por la ética normativa y la ciencia. Actualmente no hay un consenso claro acerca de lo que, en definitiva, hay que entender por "ética aplicada". Pero, si se acepta el esquema que propongo, podrá decirse

que ella es "indirectamente" normativa en su primer paso, y "directamente" normativa en el segundo.



Para aclararlo mejor: supongamos que en la situación S alguien duda ante la alternativa de acciones posibles A y A_1 . Para la toma de decisión se requiere reflexión moral. Pero esta reflexión puede a su vez dejarse librada al mero "sentido común", o a la "prudencia", o a las intuiciones, o a los prejuicios del agente, o bien puede hacerse en el marco de la "ética aplicada". En este último caso, será necesario un rodeo por el nivel de la ética normativa, es decir, por un tipo de reflexión que puede aclarar qué principios están en juego en A y/o en A_1 , y será necesario asimismo recabar los datos más precisos posibles acerca de S . El saber ético-normativo tiene que confluír con el saber científico, pero tal confluencia no determina directamente la opción por A o por A_1 , sino que proporciona elementos a la reflexión moral. La confluencia ético-científica se "aplica" a la reflexión moral, y ésta, a su vez, se "aplica" a S . La reflexión moral cumple así, en la ética aplicada, una función *mediadora* entre la ética normativa y la situación concreta.

La función asignada a la ciencia, sin embargo, no debería llevar al malentendido de que ella, en cuanto tal, queda libre de connotaciones morales. El problema de la neutralidad valorativa de la ciencia ha sido uno de los más debatidos a lo largo del siglo XX, y resultaría para-

dóico que precisamente la ética aplicada viniera a reforzar esa pretensión de neutralidad. El hecho de que la ciencia coadyuve, mediante su información, en el "primer paso" del procedimiento de aplicación, no significa que no pueda ser precisamente ella misma también objeto de la reflexión moral. Todo saber científico está ligado a compromisos sociales y tiene repercusiones prácticas que lo insertan entre los elementos del *ethos*. El científico, *qua* científico, asume —lo quiera o no— una enorme responsabilidad, y la mayoría de sus actos requieren una previa reflexión moral. La ética aplicada, en tal sentido, puede contribuir a que tal reflexión disponga de mayor número de recursos y se efectúe con mayor sistematicidad y precisión. Las relaciones entre la ética y la ciencia constituyen uno de los principales problemas de la ética aplicada. Ahí la ciencia aparece, podría decirse, por lo menos en tres roles diversos: 1) como proporcionadora de información para la reflexión moral (primer paso de aplicación); 2) como campo en el que hay que tomar decisiones de significación moral (segundo paso de aplicación), y 3) como objeto del enjuiciamiento moral, en el caso de conductas científicas moralmente "aprobables" o "impugnables".

La ética aplicada resulta, entonces, un testimonio de la normatividad de la "ética normativa". Aun cuando *indirecta*, esa normatividad significa que la ética no se reduce a una reflexión teórica, sino que su sentido reside en sus proyecciones prácticas, y en la orientación que ella puede brindar a la praxis. Decía Risieri Frondizi:

La ética no tiene tan sólo un interés académico, sino que pretende guiar la vida humana por la senda que corresponde y, si en un momento crucial no es capaz de indicarnos cuál es el camino correcto, pierde su significación básica.²²

Así se marca lo que podría denominarse la relación entre la ética pura y la ética aplicada. La primera —que abarcaría tanto la ética normativa como la metaética— sería el conjunto de reflexiones filosóficas sobre los múltiples problemas del *ethos*. La segunda se organizaría, en sentido estricto, más bien como ética *aplicante*, ya que consistiría, en definitiva, en un sistema de indicaciones acerca de cómo aplicar a situaciones concretas los principios (y normas en general) que se fundamentan en la ética normativa y cuya semiosis se estudia en la metaética. El requerimiento entre la ética pura y la aplicada es mutuo: la primera necesita de la segunda para cumplir con lo que Frondizi llama su "significación básica"; pero la segunda necesita de la primera

22. R. Frondizi, *Introducción a los problemas...*, p. 108.

para operar de modo no arbitrario: sin respuestas a los problemas teóricos de la fundamentación y la aplicabilidad, sus eventuales aciertos serían realmente azarosos. Es cierto que la base teórica no es garantía suficiente; pero ella ofrece siempre, al menos, un marco de razonabilidad. En terminología kantiana, podría decirse que la fundamentación sin aplicación es vacía; pero la aplicación sin fundamentación es ciega.

El hecho de que la aplicación tenga que recurrir a la fundamentación no implica que se necesite conocimientos de ética filosófica para obrar con corrección moral. Justamente en ese aspecto la ética aplicada se distingue de la moral prerreflexiva, e incluso de la mera reflexión moral que hemos descrito como el primer nivel de reflexión sobre el *ethos*. La ética aplicada debe ser vista como una actividad *interdisciplinaria* en la que se procura resolver racionalmente problemas morales en el campo profesional, que se plantean sobre todo en conexión con las nuevas tecnologías o con los nuevos descubrimientos científicos, o con ciertas formas inéditas de interrelación social, problemas difíciles, arduos, imposibles de resolver de modo espontáneo o basándose sólo en normas tradicionales. "Ética aplicada" es denominación común para interdisciplinas diversas, como la bioética, la ética empresarial, la ética del medio ambiente, la ética jurídica, la ética política, etc. Asimismo, si bien la moralidad espontánea y cotidiana puede subsistir, al menos dentro de determinados límites, sin ética filosófica, lo cierto es que muy probablemente obtendrá de ésta una mayor orientación. El pensamiento clásico ha considerado que la ética filosófica debería prestar *también* ese servicio. Aristóteles sostuvo expresamente que el propósito de la ética no es "saber qué es el bien", sino "hacernos buenos", y Kant afirmó que el "saber moral racional común", que comparten todos los seres racionales, necesita de la "ciencia" (es decir, en este caso, del saber filosófico) para fortalecer su propio principio y evitar así la "seducción" que sobre él ejercen las inclinaciones, las cuales, para justificarse, pueden dar apariencia racional a lo que no lo es.

Adela Cortina apunta que, si bien no conviene —en razón de las variaciones de connotación que padecen los términos importantes— esbozar definiciones que fijen significados, también es necesario aclarar en qué sentido usamos esos términos, como condición para entendernos. Con esa reserva, sostiene que

...la ética es un tipo de *saber* de los que pretenden *orientar la acción humana* en un sentido *racional*; es decir, pretende que obremos racionalmente. A diferencia de los saberes preferentemente teóricos, contemplativos, a los que no importa en principio orientar

la acción, la ética es esencialmente un *saber para actuar de un modo racional*.²³

Más adelante agrega la autora, refiriéndose expresamente a la ética aplicada, que ésta tiene por objeto, en principio, como su nombre indica,

...aplicar los resultados obtenidos en la parte de fundamentación a los distintos ámbitos de la vida social: a la política, la economía, la empresa, la medicina, la ecología, etc. Porque si al fundamentar hemos descubierto unos principios éticos, la tarea siguiente consistirá en averiguar como pueden orientar esos principios los distintos tipos de actividad.²⁴

Esperanza Guisán, por su parte, ve también la ética, en general, como "parte de la realidad social existente", y sostiene que, tras la ética normativa y la metaética, viene el planteamiento de normas *aplicables* a la vida cotidiana, al conjunto de las cuales considera como lo propio de la ética aplicada o ética práctica. Ésta incluye, según ella, temas como la bioética, los derechos de los animales, el pacifismo, la ética del medio ambiente, la ética de los negocios, la ética de los asuntos públicos, las relaciones entre países ricos y países pobres, el paternalismo, la desobediencia civil, la violencia, etc. De modo que la ética aplicada

...no constituye un apartado estanco al margen de las demás diversificaciones del quehacer ético, sino que es un eslabón más que une la vida cotidiana con las preocupaciones de una razón práctica que, por su propia definición, trata de unir la vida activa de la participación cívica y ciudadana, así como la vida del ocio y el negocio, con la vida propia de la especulación filosófica, para hacer ambos momentos vitales más ricos y más hondamente satisfactorios.²⁵

Aunque subsisten grandes discrepancias acerca de lo que debe entenderse por "ética aplicada" —por ejemplo, en la cuestión de si la "aplicación" se refiere a las normas, a los principios o a las teorías— parece existir, entre los eticistas, un consenso bastante generalizado en el sentido de que hay relaciones estrechas entre la ética filosófica (o, si se prefiere, "pura") y la aplicada, admitiéndose que, como venimos señalando, ambas se requieren mutuamente. Pero también se

23. A. Cortina *et al.*, *Ética de la empresa*, Madrid, Trotta, 5ª ed. 2000, p. 17.

24. Ídem, p. 32.

25. E. Guisán, *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 47.

puede verificar sobrado acuerdo en que la ética aplicada necesita, además, el concurso de la información científica, es decir, que ostenta un paradigmático carácter interdisciplinario. Volveremos sobre este importante tema en v.4.

III.9. "Ética" y "moral"

En la base de todo estudio de la ética se requiere, para evitar confusiones y malentendidos, una clara distinción entre los significados de los términos "ética" y "moral". Por eso hemos dedicado este extenso capítulo a los "niveles de reflexión", procurando exponer los criterios convencionales que cuentan con mayor acuerdo entre los eticistas actuales. Aun así, resulta insuficiente, porque siguen siendo también muchos los eticistas que emplean esos vocablos, con frecuencia, en un sentido distinto. No se trata meramente de ciertas acepciones que suele conferirles el habla cotidiana, como también, en ocasiones, la jerga periodística, política, etc. (por ejemplo, cuando se asigna carácter *privado* a la "moral" y carácter *público* a la "ética"), sino de otro criterio, proveniente de la distinción hegeliana entre "moralidad" (*Moralität*) y "eticidad" (*Sittlichkeit*) y que se vincula, como lo adelantamos al final de II.2, a la dicotomía deontoaixiológica.

Kant había distinguido entre "moralidad" y "legalidad", entendiendo la primera de estas expresiones como lo que caracteriza a las acciones realizadas "por deber" (es decir, "por respeto a la ley"), mientras que la segunda aludía a la mera "conformidad con la ley", propia de acciones neutras desde el punto de vista moral. Hegel centraba ahí su principal crítica a la ética kantiana, ya que consideraba la "moralidad" kantiana abstracta y desvinculada de los factores históricos, e introducía, en cambio, la mencionada distinción entre "moralidad" y "eticidad", aludiendo con esta última a las formas concretas de *ethos*, en las que también están ya integradas la legalidad y la moralidad.²⁶ Pero pronto, más que en Hegel mismo, en pensadores poshegelianos, comenzó a usarse "moral" como sinónimo de "moralidad" (o, al menos, como reflexión sobre ésta), y "ética" como sinónimo de "eticidad" (o, al menos, como reflexión sobre ésta).

En ese nuevo uso terminológico, "moral" remite entonces a los fundamentos universales en el sentido kantiano, mientras que "ética" alude al *ethos* concreto, es decir, a la facticidad de las costumbres de una comunidad determinada. Lo cual representa, *casi*, una inversión de las significaciones con que venimos distinguiendo aquí ambos voca-

26. Cf. G.F.W. Hegel, *Filosofía del derecho*, Introducción, § 33.

blos y que es la convención más frecuentemente adoptada. Enfatizo el "casi", sin embargo, porque no se trata de una inversión lisa y llana, sino que en este uso se vincula "moral" especialmente con los deberes —lo deontológico— y "ética", en cambio, con los "valores" —lo axiológico— perseguidos como ideales de vida en una comunidad concreta, histórica.

La dicotomía deontoaixiológica determina, como se vio, tipos distintos de teorías éticas. Estas varían según otorguen prioridad a uno o al otro aspecto. Son dos maneras de concebir, en general, los fenómenos morales. Con la mencionada terminología de raíz hegeliana se entiende entonces que en ocasiones se hable de un conflicto entre "ética" y "moral", lo cual, cuando se opera con la terminología habitual, resultaría paradójico o daría lugar a malentendidos. Con razón dice Julio De Zan:

La disputa de la ética y la moral es un problema central y consistente en la filosofía práctica, con el que tiene que enfrentarse todo programa de renovación de la ética como disciplina filosófica.²⁷

Pero justamente en esa frase se usa el término "ética" la primera vez en el sentido hegeliano, y la segunda, en el habitual. Para evitar confusiones originadas en la ambigüedad del término, convendría tomar recaudos aclaratorios. De todos modos, lo que De Zan acertadamente señala es la importancia que en la actualidad reviste la confrontación, y, a la vez, la posibilidad de una *recuperación* de la "moralidad" kantiana y de la "eticidad" hegeliana.²⁸

También Paul Ricoeur recurre explícitamente a la distinción entre lo valioso y lo normativo (es decir, lo que aquí hemos venido denominando "dicotomía deontoaixiológica") para diferenciar la ética —refiriéndola a lo "bueno"— de la moral —entendida en relación con lo "obligatorio"— y para defender la "primacía" de aquélla sobre ésta, aunque reconociendo la necesidad de que la "aspiración ética" pase por el "támez de la norma". Con este criterio, sin embargo, no alude tanto a la confrontación del punto de vista hegeliano con el kantiano, sino más bien a la de este último con el aristotélico:

De modo convencional, reservaré el término de ética para la aspiración de una vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas, y el de moral para el campo de lo obligatorio, marcado

27. J. De Zan, *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid, Akal, 2002, p. 20.

28. Cf. *idem*, pp. 20-28.

ca" y el análisis de la misma. Como se puede ver en v.2.1, el enfrentamiento de teorías éticas que enfatizan uno u otro lado del *ethos* se puede estudiar en conexión con el problema de la fundamentación, para el que las propuestas positivas se encuadran dentro del esquema deontológico-consecuencialismo, y las negativas (que niegan la posibilidad de fundamentación) se escinden en formas de escepticismo o relativismo. Para la presente edición incluimos un tratamiento más detallado del central problema de la fundamentación en el capítulo VI.

CONFRONTACIÓN DE REFLEXIÓN MORAL Y METAÉTICA

REFLEXIÓN MORAL

METAÉTICA

Es netamente normativa. Tiene pretensión de neutralidad.

Es prefilosófica.

Es filosófica.

Es *endógena* (desde el *ethos*).

Es *exógena* (desde lo extraético).

Examina las propias creencias morales.

Examina la semiosis del lenguaje moral.

CONFRONTACIÓN DE ÉTICA NORMATIVA Y METAÉTICA

ÉTICA NORMATIVA

METAÉTICA

Es *endógena* y normativa.

Es *exógena* y "neutral".

Intenta fundamentar normas y/o valoraciones.

Analiza los criterios de fundamentación de normas y/o valoraciones.

Usa los términos éticos (es lenguaje-objeto).

Menciona los términos éticos (es metalenguaje).

Establece criterios para juzgar la moralidad de los actos.

Establece criterios para juzgar la validez de enunciados morales y ético-normativos.

COINCIDENCIAS

Son filosóficas

por las normas, las obligaciones, las prohibiciones, caracterizadas a la vez por una exigencia de universalidad y por un efecto de coacción. En la distinción entre aspiración a la vida buena y obediencia a las normas se reconocerá fácilmente la oposición de dos herencias, la aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva teleológica [..], y la kantiana, donde la moral se define por el carácter de obligación de la norma, esto es, por un punto de vista *deontológico*.²⁹

En síntesis, podría decirse que este uso técnico de los vocablos "ética" y "moral" constituye un criterio terminológico paralelo al habitual (que es también el que hemos adoptado en la presente obra). Reviste, en todo caso, una especial importancia, no sólo por el mencionado hecho de su vinculación a la dicotomía deontoaixiológica, sino también porque refleja una serie de confrontaciones de teorías éticas actuales, como ocurre por ejemplo con actitudes derivadas de la distinción weberiana entre "ética de la convicción" y "ética de la responsabilidad", o con el extenso debate entre "comunitaristas" y "liberales", o con los enfrentamientos de la "ética del discurso" con el "neoristotelismo", el "neopragmatismo" y el "posmodernismo", o con las distintas maneras de concebir una posible "ética global" (Jonas, Kung, Apel, Bock y otros), etc. El inconveniente principal, acaso, reside en que los mismos autores que se valen de esas acepciones para "ética" y "moral" no pueden prescindir, al menos en ocasiones, del uso de "ética" en el sentido de la disciplina que estudia lo moral, y entonces surgen ambigüedades. Si "ética" se entiende exclusivamente como el lado aixiológico del *ethos*, no se puede luego emplear (a menos que se introduzcan aclaraciones precisas en cada ocasión) expresiones como "ética normativa", ni cabe hacer la distinción entre ésta y la "metaética". Si "moral" se refiere exclusivamente al lado deontológico, a su vez, pierden sentido la denominación de "juicios morales" para juicios del tipo "X es bueno". Todo esto representa un problema ético (entendiendo ahora "ético" como referido a la disciplina filosófica que tematiza el *ethos*) que puede, sin embargo, subsanarse en la medida en que se lo tenga expresamente en cuenta y en que se aclare el sentido en que se usan esos términos clave. En la presente obra hemos preferido atender a las acepciones ya analizadas desde el comienzo, por considerar que ellas despejan las posibilidades de equívocos propias del otro criterio, y porque las razones de este último quedan, en lo esencial, cubiertas con el recurso terminológico a la "dicotomía deontoaixiológica".

29. Paul Ricoeur, "Ética y moral", en Carlos Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 241-255, la cita en pp. 241-242.