

Unidad 1

• CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA MORALIDAD

1. Ética e Historia
2. Ética Griega
3. Ética Cristiana Medieval
4. Ética Moderna
5. Ética Contemporánea
6. Significado y Función de la Pregunta Moral
7. Sentido Preciso de la Pregunta Moral
8. La Peculiaridad de la Pregunta Moral
9. Condicionamientos Actuales de la Pregunta Moral
10. Balance Conclusivo

1. Ética e historia

Las doctrinas éticas fundamentales surgen y se desarrollan en diferentes épocas y sociedades como respuestas a los problemas básicos planteados por las relaciones entre los hombres, y, en particular, por su comportamiento moral efectivo. Existe, por ello, una estrecha vinculación entre los conceptos morales y la realidad humana, social, sujeta históricamente a cambio. Las doctrinas éticas no pueden ser consideradas, por tanto, aisladamente, sino dentro de un proceso de cambio y sucesión que constituyen propiamente su historia. Ética e historia se hallan, pues, doblemente relacionadas:

- a) con la vida social y, dentro de ésta, con las morales concretas que forman parte de ella;
- b) con su historia propia, ya que cada doctrina se halla en conexión con las anteriores (al tomar posición contra éstas o hacer suyos algunos problemas y soluciones precedentes), o con las doctrinas posteriores (al prolongarse o enriquecerse en ellas).

En toda moral efectiva se plasman ciertos principios, valores o normas. Al cambiar radicalmente la vida social, cambia también la vida moral. Los principios, valores o normas encarnados en ella entran en crisis y exigen su esclarecimiento o sustitución por otros. Surge entonces la necesidad de nuevas reflexiones éticas o de una nueva teoría moral, ya que los conceptos, valores y normas vigentes se han vuelto problemáticos. Así se explica la aparición y sucesión de doctrinas éticas fundamentales en relación con el cambio y sucesión de estructuras sociales, y, dentro de ellas, la vida moral. Sobre este fondo histórico-social e histórico-moral, veamos ahora algunas de las doctrinas éticas fundamentales.

2. Ética griega

Los problemas éticos son objeto de una atención especial en la filosofía griega justamente cuando se democratiza la vida política de la antigua Grecia y particularmente Atenas. Al naturalismo de los filósofos del primer período (los presocráticos), sucede una preocupación por los problemas del hombre, y, sobre todo, por los políticos y morales. Las nuevas condiciones que se dan en el siglo v a.C. en muchas ciudades griegas —y especialmente en Atenas— al

triunfar la democracia esclavista frente al poder de la vieja aristocracia, democratizarse la vida política, crearse nuevas instituciones electivas y desarrollarse una intensa vida pública, dieron nacimiento a la filosofía política y moral. Las ideas de Sócrates, Platón y Aristóteles en este terreno se hallan vinculadas a la existencia de una comunidad democrática limitada y local (el Estado-ciudad o polis), en tanto que la filosofía de los estoicos y epicúreos surge cuando ese tipo de organización social ya ha caducado y se plantea en otros términos la relación entre el individuo y la comunidad.

I. LOS SOFISTAS

Constituyen un movimiento intelectual en la Grecia del siglo V a.C. El vocablo “sofista” —que desde Platón y Aristóteles adquiere un sentido peyorativo— significa originariamente maestro o sabio, como lo demuestra su parentesco con la palabra griega *sofia* (sabiduría). El sofista reacciona contra el saber acerca del mundo por considerarlo estéril, y se siente atraído sobre todo por un saber acerca del hombre, particularmente político y jurídico. Pero no persigue un conocimiento gratuito o especulativo, sino práctico, tendiente a influir en la vida pública. Por esta razón, los sofistas se convierten en maestros que enseñan principalmente el arte de convencer, o retórica. En una sociedad en que el ciudadano interviene activamente en la vida política, y en la que importa tanto triunfar en ella, el arte de exponer, argumentar o discutir que los sofistas enseñan —cobrando por ello, con gran escándalo de sus conciudadanos— no puede dejar de tener una acogida excepcional hasta el punto de hacer de ellos una verdadera fuerza social. Pero este arte de persuadir lo desarrollan y transmiten desconfiando no sólo de la tradición, sino de la existencia de verdades y normas universalmente válidas. No hay verdad ni error, y las normas, por ser humanas, son transitorias. Protágoras cae así en el relativismo o subjetivismo (todo es relativo al sujeto: al “hombre, medida de todas las cosas”), y Gorgias sostiene que es imposible saber lo que existe verdaderamente y lo que no existe.

II. SOCRATES

Nace en Atenas en 470 a.C.; adversario de la democracia ateniense, y maestro de Platón; acusado de corromper a la juventud y de impiedad, es condenado a beber la cicuta y muere en 399. Comparte el desdén de los sofistas por el conocimiento de la naturaleza, así como su crítica de la tradición, pero rechaza su relativismo y subjetivismo.

El saber fundamental, para Sócrates, es el saber acerca del hombre (de ahí su máxima: “conócete a ti mismo”), que se caracteriza a su vez, por estos tres rasgos:

- 1) El saber fundamental es un conocimiento universalmente válido, contra lo que sostienen los sofistas;
- 2) El saber fundamental es ante todo conocimiento moral, y
- 3) El saber fundamental es un conocimiento práctico (conocer para obrar rectamente).

La ética socrática es, pues, racionalista. En ella encontramos:

- a) una concepción del bien (como felicidad del alma) y de lo bueno (como lo útil a la felicidad);
- b) la tesis de la virtud (*aretê*) –capacidad radical y última del hombre– como conocimientos, y del vicio como ignorancia (el que obra mal es porque ignora el bien; por tanto, nadie hace el mal voluntariamente), y
- c) la tesis de origen sofista de que la virtud puede ser transmitida o enseñada.

En suma, para Sócrates, bondad, conocimiento y felicidad se enlazan estrechamente. El hombre obra rectamente cuando conoce el bien, y al conocerlo no puede dejar de practicarlo; por otro lado, al perseguir el bien, se siente dueño de sí mismo y es, por tanto, feliz.

III. PLATÓN

Nace en Atenas en 427 y muere en 347 a.C. Discípulo de Sócrates y, como él, enemigo de la democracia ateniense. La condena y ejecución de su maestro le llevan a renunciar a la política efectiva. La ética de Platón se halla vinculada estrechamente a su filosofía política, ya que para él —como para Aristóteles— la polis es el terreno propio de la vida moral.

La ética de Platón depende estrechamente —como su política— de su:

- a) **concepción metafísica** (dualismo del mundo sensible y del mundo de las ideas permanentes, eternas, perfectas e inmutables, que constituyen la verdadera realidad y tienen como cima la Idea del Bien, divinidad, artífice o demiurgo del mundo);

- b) **doctrina del alma** (principio que anima o mueve al hombre y consta de tres partes: razón, voluntad o ánimo, y apetito; la razón que contempla y quiere racionalmente es la parte superior, y el apetito, ligado a las necesidades corporales, es la inferior).

Por la razón, como facultad superior y distintiva del hombre, el alma se eleva —mediante la contemplación— al mundo de las ideas. Su fin último es purificar o liberarse de la materia para contemplar lo que realmente es y, sobre todo, la Idea del Bien. Para alcanzar esta purificación, hay que practicar diferentes virtudes, que corresponden a cada una de las partes del alma y consisten en su funcionamiento perfecto: la virtud de la razón es la prudencia; la de la voluntad o ánimo, la fortaleza, y la del apetito, la templanza. Estas virtudes guían o refrenan una parte del alma. La armonía entre las diversas partes constituye la cuarta virtud, o justicia.

Como el individuo por sí solo no puede acercarse a la perfección, se hace necesario el Estado o comunidad política. El hombre bueno lo es como buen ciudadano. La Idea del hombre sólo se realiza en la comunidad. La ética desemboca necesariamente en la teoría política.

En *La República*, Platón construye un Estado ideal a semejanza del alma. A cada parte de ella corresponde una clase especial que debe ser guiada por la virtud correspondiente: a la razón, la clase de los gobernantes —filósofos, guiados por la prudencia—; al ánimo o voluntad, la clase de los guerreros, defensores del Estado, guiados por la fortaleza, y al apetito, los artesanos y comerciantes, encargados de los trabajos materiales y utilitarios, guiados por la templanza. Cada clase social debe consagrarse a su tarea propia, y abstenerse de realizar otras. De modo análogo a lo que sucede en el alma, corresponde a la justicia social establecer en la ciudad la armonía indispensable entre las diferentes clases. Y con el fin de asegurar esa armonía social, Platón propone la abolición de la propiedad privada para las dos clases superiores (gobernantes y guerreros).

En la ética platónica se refleja el desprecio al trabajo físico característico de la Antigüedad, razón por la cual los artesanos ocupan el escalón social inferior, y se ensalza a las clases dedicadas a las actividades superiores (la contemplación, la política y la guerra). Por otra parte, de acuerdo con las ideas dominantes y la realidad política y social de aquel tiempo, en el Estado ideal no hay lugar alguno para los esclavos, ya que carecen de virtudes morales y derechos cívicos. Con estas limitaciones de clase, en la ética de Platón encontramos la estrecha unidad de la moral y la política, puesto que, para él, el

hombre sólo se forma espiritualmente en el Estado, y mediante la subordinación del individuo a la comunidad.

IV. ARISTOTELES

De Estagira, Macedonia (384-322 a. n. e.). Discípulo de Platón, en Atenas; preceptor más tarde de Alejandro de Macedonia y fundador de su propia escuela, el Liceo, a cuyos discípulos se les llamaba los peripatéticos (por aprender mientras paseaban con su maestro).

Aristóteles se opone al dualismo ontológico de Platón. Para él, la idea no existe separada de los individuos concretos, que son lo único real; la idea sólo existe en los seres individuales. Pero en el ser individual hay que distinguir lo que es actualmente y lo que tiende a ser o sea, el acto y la potencia: el grano es planta en potencia, y la planta —como acto—la realización definitiva de la potencia). El cambio universal es paso incesante de la potencia al acto. Sólo hay un ser que es acto puro, sin potencia: Dios. El hombre ha de realizar también con su esfuerzo lo que es potencia, para realizarse como ser humano.

El hombre es, pues, actividad, paso de la potencia al acto. Pero ¿cuál es el fin de esa actividad?, ¿a dónde tiende? Con esta cuestión, se entra ya en el terreno moral. Hay muchos fines, y unos sirven para alcanzar otros. Pero ¿cuál es el fin último al que tiende el hombre? Debe quedar claro que no se pregunta por el fin de un hombre específico —el zapatero o el tocador de flauta—, sino por el del hombre en cuanto tal, el de todo hombre. Y Aristóteles responde: la felicidad (eudainomía). Pero ¿en qué consiste el fin o bien absoluto, entendido como plena realización de lo que el hombre tiene de humano? No es el placer (o hedoné) ni tampoco la riqueza: es la vida teórica o contemplación, como actividad humana guiada por lo que hay de más propio y elevado en el hombre: la razón.

Pero esta vida no se da accidental o esporádicamente, sino mediante la adquisición de ciertos modos constantes de obrar (o hábitos) que son las virtudes. Estas no son aptitudes innatas, sino modos de ser que se adquieren o conquistan por el ejercicio, y, como el hombre es a la vez racional e irracional, hay que distinguir dos clases de virtudes: intelectuales o dianoéticas (que operan sobre lo que hay en el hombre de ser racional, es decir, sobre su razón), y prácticas o éticas (que operan sobre lo que hay en él de irracional, o sea, sobre sus pasiones y apetitos, encauzándolos racionalmente). La virtud consiste, a su vez, en el término medio entre dos extremos (un exceso y un defecto). Así, el valor, se da entre la temeridad y la cobardía; la liberalidad

entre la prodigalidad y la avaricia; la justicia, entre el egoísmo y el olvido de sí mismo. La virtud es, por consiguiente, un equilibrio entre dos extremos inestables e igualmente perjudiciales. Finalmente, la felicidad que se alcanza mediante la virtud y que es el coronamiento de ella, requiere necesariamente de algunas condiciones —madurez, bienes externos, libertad personal, salud, etc.—, aunque estas condiciones no basten por sí solas para hacer feliz.

La ética de Aristóteles —como la de Platón— sé halla unida a su filosofía política, ya que para él —como para su maestro— la comunidad social o política es el medio necesario de la moral. Sólo en ella puede realizarse el ideal de la vida teórica en que estriba la felicidad. El hombre como tal únicamente puede vivir en la ciudad o polis; es por naturaleza un animal político, o sea, social. Sólo los dioses o las bestias no necesitan de la comunidad política para vivir; el hombre, en cambio, tiene que vivir necesariamente en sociedad. Por consiguiente, no puede llevar una vida moral como individuo aislado, sino como miembro de la comunidad. Pero, a su vez, la vida social no es un fin en sí mismo, sino condición o medio para la vida verdaderamente humana: la vida teórica en que consiste la felicidad.

Ahora bien, para Aristóteles, esta vida teórica que presupone necesariamente la vida en común, es, por un lado, accesible sólo a una minoría o élite, y, por otro, implica una estructura social —como la de la antigua Grecia— en la que la mayor parte de la población —los esclavos— queda excluida no sólo de la vida teórica, sino de la vida política. La verdadera vida moral es, por ello, propia de una élite que puede llevarla —es decir, consagrarse a buscar la felicidad en la contemplación— en el marco de una sociedad basada en la esclavitud. Dentro de ese marco, el hombre bueno (el sabio) ha de ser a la vez un buen ciudadano.

V. ESTOICOS Y EPICUREOS

El estoicismo y el epicureísmo surgen en el proceso de decadencia y de hundimiento del mundo antiguo grecorromano, que se caracteriza por la pérdida de la autonomía de los Estados griegos y por la aparición, desarrollo y ocaso de los grandes imperios, primero el macedónico y después el romano. El estoicismo tiene como principales representantes a Zenón de Citium, en Grecia, y a Séneca, Epícteto y Marco Aurelio, en Roma; el epicureísmo se halla representado por Epicuro, en Grecia, y Tito Lucrecio Caro, en Roma.

Para unos y otros, la moral ya no se define en relación con la polis, sino con el universo. El problema moral se plantea teniendo como fondo la

necesidad física, natural, del mundo. Por ello, tanto en el estoicismo como en el epicureísmo, la física es la premisa de la ética.

Para los estoicos, el mundo o cosmos es un gran ser único que tiene como principio, alma o razón, a Dios, que es su animador u ordenador. En el mundo sólo sucede lo que Dios quiere, y por ello reina en él una fatalidad absoluta; no hay libertad ni azar. El hombre, como parte de este mundo, tiene en él su destino. Y, como todo se halla regido por una necesidad radical, lo único que le queda es admitir su destino y obrar con conciencia de él. Tal es la actitud del sabio.

El bien supremo es vivir conforme a la naturaleza, o sea, de acuerdo con la razón, con conciencia de nuestro destino y papel en el universo, sin dejarse llevar por pasiones o afectos interiores, o por las cosas externas. Practicando para ello la apatía y la imperturbabilidad, el hombre (el sabio) se afirma frente a sus pasiones o frente a los golpes del mundo exterior, y conquista su libertad interior así como su autarquía (o autosuficiencia) absoluta. El individuo se define así moralmente, sin necesidad de la comunidad como escenario necesario de la vida moral. El estoico vive moralmente como ciudadano del cosmos, no de la polis.

Para los epicúreos, todo lo que existe, incluyendo el alma, está formado de átomos materiales que tienen un cierto grado de libertad en cuanto que pueden desviarse ligeramente en su caída. No hay ninguna intervención divina en los fenómenos físicos ni en la vida del hombre. Liberado así del temor religioso, el hombre puede buscar el bien en este mundo (el bien, para Epicuro, es el placer). Pero hay muchos placeres, y no todos son igualmente buenos. Hay que escoger entre ellos para encontrar los más duraderos y estables, que no son los corporales (fugaces e inmediatos), sino los espirituales; es decir, los que contribuyen a la paz del alma.

Así, pues, el epicúreo alcanza el bien, retirado de la vida social, sin caer en el temor a lo sobrenatural, encontrando en sí mismo, o rodeado de un pequeño círculo de amigos, la tranquilidad de ánimo y la autosuficiencia.

De este modo, en la ética epicúrea y estoica, que surgen en una época de crisis y decadencia social, la unidad de la moral y la política, sostenidas por la ética griega anterior, quedan rotas.

3. La ética cristiana medieval

El cristianismo se alza sobre las ruinas de la sociedad antigua; tras de una larga y sostenida lucha se convierte en la religión oficial de Roma (siglo iv) y acaba por imponer su dominio durante diez siglos. Al hundirse el mundo antiguo, la esclavitud cede su sitio al régimen de servidumbre, y sobre la base de éste se organiza la sociedad medieval como un sistema de dependencias y vasallajes que le dan un carácter estratificado y jerárquico. En esta sociedad, caracterizada asimismo por su profunda fragmentación económica y política, debida a la existencia de una multitud de feudos, la religión garantiza cierta unidad social, ya que la política se halla supeditada a ella, y la Iglesia —como institución que vela por la defensa de la religión— ejerce plenamente un poder espiritual y monopoliza toda la vida intelectual. La moral concreta, efectiva, y la ética —como doctrina moral— se hallan impregnadas, asimismo, de un contenido religioso que encontramos en todas las manifestaciones de la vida medieval.

I.—LA ETICA RELIGIOSA

La ética cristiana —como la filosofía cristiana en general— parte de un conjunto de verdades reveladas acerca de Dios., las relaciones del hombre con su creador y el modo de vida práctica que aquél ha de seguir para salvarse en el otro mundo.

Dios, creador del mundo y del hombre, es concebido como un ser personal, bueno, omnisciente y todopoderoso. El hombre, como criatura divina, tiene su fin último en Dios, que es para él el bien más alto y el valor supremo. Dios reclama su obediencia, y la sujeción a sus mandamientos, que tienen en este mundo humano terreno el carácter de imperativos supremos.

Así, pues, en la religión cristiana, lo que el hombre es y lo que debe hacer se definen esencialmente no en relación con una comunidad humana (como la polis) o con el universo entero, sino, ante todo, en relación con Dios. El hombre viene de Dios, y toda su conducta —incluyendo a la moral— ha de apuntar a él como objeto supremo. La esencia de la felicidad (la beatitud) es la contemplación de Dios; el amor humano queda subordinado al divino; el orden sobrenatural tiene la primacía sobre el orden natural, humano.

La doctrina cristiana de las virtudes expresa también esta superioridad de lo divino. Aunque hace suyas —como virtudes cardinales— la prudencia, fortaleza, templanza y justicia, ya proclamadas por Platón, y que son las

propiamente morales, admite unas virtudes supremas o teologales (fe, esperanza y caridad). Mientras las cardinales regulan las relaciones entre los hombres y son, por ello, virtudes a escala humana, las teologales regulan las relaciones entre el hombre y Dios, y son, por ende, virtudes a la medida divina.

El cristianismo pretende elevar al hombre del orden terreno a un orden sobrenatural en el que pueda vivir una vida plena, feliz y verdadera, sin las imperfecciones, desigualdades e injusticias terrenas. Al proponer la solución de graves males mundanos en un más allá, el cristianismo introduce una idea de una enorme riqueza los hombres sin distinción —esclavos y libres, cultos e ignorantes— son iguales ante Dios y están llamados a alcanzar la perfección y la justicia en el mundo sobrenatural.

El mensaje cristiano de la igualdad es lanzado en un mundo social en que los hombres conocen la más terrible desigualdad —la división entre esclavos y hombres libres, o entre siervos y señores feudales—. La ética cristiana medieval no condena esta desigualdad social e incluso llega a justificarla. La igualdad y la justicia son transferidas a un mundo ideal, mientras que aquí se mantiene y sanciona la desigualdad social. ¿Significa esto que el mensaje cristiano medieval careciese de efectividad y sólo cumpliera una función social justificativa? El problema tiene que ser abordado no de un modo abstracto, sino en el marco de las condiciones histórico-sociales de su tiempo. Y tomando en cuenta éstas, no puede darse una respuesta simplista. En verdad, el cristianismo ha dado por primera vez a los hombres, incluyendo a los más oprimidos y explotados, la conciencia de su igualdad, justamente cuando no se daban las condiciones reales, sociales, de una igualdad efectiva, que — como hoy sabemos— pasa históricamente por la eliminación de una serie de desigualdades concretas (políticas, raciales, jurídicas, sociales y económicas). La igualdad en la Edad Media sólo podía ser espiritual, o también una igualdad para mañana en un mundo sobrenatural, o una igualdad efectiva pero limitada en nuestro mundo real a algunas comunidades religiosas. Por ello, tenía que coexistir necesariamente con la más profunda desigualdad social, mientras no se creasen las bases materiales y las condiciones reales para una igualdad efectiva. Así, pues, el mensaje cristiano tenía un profundo contenido moral en la Edad Media, es decir, cuando era completamente ilusorio y utópico plantearse la realización de una igualdad real de todos los hombres.

Con todo, la ética cristiana tiende a regular la conducta de los hombres con vistas al otro mundo (a un orden sobrenatural) y teniendo su objeto o valor supremo fuera del hombre, es decir, en Dios. De ahí que para ella la vida moral sólo alcance su plena realización al elevarse el hombre a ese orden sobrenatu-

ral, y de ahí también que los mandamientos supremos que rigen su comportamiento, y de los cuales derivan todas sus reglas de conducta, procedan de Dios y apunten a él como objeto último. El cristianismo como religión ofrece así al hombre unos principios supremos morales que, por venir de Dios, tienen para él el carácter de imperativos absolutos e incondicionados.

II. LA ETICA CRISTIANA FILOSOFICA

El cristianismo no es una filosofía, sino una religión (es decir, ante todo, una fe y un dogma). Sin embargo, en la Edad Media se hace filosofía a partir del cristianismo para esclarecer o justificar —echando mano de la razón— el dominio de las verdades reveladas, o para abordar cuestiones que derivan de, o surgen en relación con, las cuestiones teológicas. Por ello, se dice en aquel tiempo que la filosofía es la sierva de la teología. Al subordinarse la filosofía a la teología, se le subordina también la ética. Así, en el ámbito de la filosofía cristiana medieval, se da asimismo una ética limitada por el marco religioso y dogmático de ella. En esta elaboración conceptual de los problemas filosóficos en general, y morales en particular, se aprovecha el legado de la Antigüedad y, particularmente, el de Platón y Aristóteles, sometiéndolos respectivamente a un proceso de cristianización. Esto se refleja especialmente en la ética de San Agustín (354-430) y de Santo Tomás de Aquino (1226-1274).

La purificación del alma, en Platón, y su ascenso liberador hasta elevarse a la contemplación de las ideas, se convierte en San Agustín en la elevación ascética a Dios, que culmina en el éxtasis místico, o felicidad que no puede ser alcanzada en este mundo. Sin embargo, San Agustín se separa del pensamiento griego antiguo al subrayar el valor de la experiencia personal, de la interioridad, de la voluntad y del amor. La ética agustiniana se contrapone así al racionalismo ético de los griegos.

La ética tomista coincide en sus rasgos generales con la de Aristóteles, pero teniendo en cuenta que se trata de cristianizar su moral como, en general, su filosofía. Dios es para el estagirita el bien objetivo o fin supremo, cuya posesión causa goce o felicidad, que es un bien subjetivo (en esto se aparta de Aristóteles, para el cual la felicidad es el fin último). Pero, como en Aristóteles, la contemplación, el conocimiento (como visión de Dios) es el medio más adecuado para alcanzar el fin último. Por este acento intelectualista, se acerca a Aristóteles.

En su doctrina político-social se atiene a la tesis del hombre como ser social o político, y, al referirse a las diversas formas de gobierno, se

inclina por la monarquía moderada, aunque considera que todo poder deriva de Dios, y la potestad superior pertenece a la Iglesia.

4. La ética moderna

Entendemos por moderna la ética dominante desde el siglo XVI hasta comienzos del siglo XIX. Aunque es difícil reducir las múltiples y variadas doctrinas éticas de este período a un denominador común, podemos destacar la tendencia antropocéntrica de ellas —en contraste con la ética teocéntrica y teológica medieval— que alcanza su punto culminante en la ética de Kant.

I. LA ÉTICA ANTROPOCÉNTRICA EN EL MUNDO MODERNO

La ética moderna se cultiva en la nueva sociedad que sucede a la sociedad feudal del Medievo, y se caracteriza por una serie de cambios fundamentales en todos los órdenes. En el económico, se incrementan considerablemente las fuerzas productivas en relación con el desarrollo científico que cristaliza en la constitución de la ciencia moderna (Galileo, Newton), y se desarrollan las relaciones capitalistas de producción; en el orden social, se fortalece una nueva clase social —la burguesía— que trata de extender su poder económico y lucha por imponer su hegemonía política a través de una serie de revoluciones (en Holanda, Inglaterra y Francia); en el plano estatal, desaparece la fragmentación de la sociedad feudal —con su multitud de pequeños Estados— y se crean los grandes Estados modernos, únicos y centralizados. Hay que señalar, sin embargo, que esta transformación social no tiene un carácter uniforme, y que coexiste con ella el atraso político y económico de otros países (como Alemania e Italia), que sólo en el siglo XIX logran realizar su unidad nacional.

En el orden espiritual, la religión deja de ser la forma ideológica dominante, y la Iglesia católica pierde su papel rector. Se producen los movimientos de reforma que destruyen la unidad cristiana medieval. Cristaliza en la nueva sociedad un proceso de separación de lo que la Edad Media había unido:

- a) la razón, de la fe (y la filosofía, de la teología);
- b) la naturaleza, de Dios (y las ciencias naturales, de los supuestos

- teológicos);
- c) el Estado, de la Iglesia, y
 - d) el hombre, de Dios.

El hombre adquiere un valor propio no sólo como ser espiritual, sino también corpóreo, sensible, y no sólo como ente de razón, sino de voluntad. Su naturaleza no solamente se ve en la contemplación, sino también en la acción. El hombre afirma su valor en todos los campos: en la ciencia (al ponerla al servicio de las necesidades humanas); en la naturaleza (al considerarla como objeto de la transformación o producción humanas); en el arte (al representar todo —incluso las vírgenes— con ojos humanos).

El hombre aparece, pues, en el centro de la política, de la ciencia, del arte, y también de la moral. Al trasladarse el centro de Dios al hombre, éste acabará por presentarse como lo absoluto, o como el creador o legislador en diferentes dominios, entre ellos, la moral.

En Descartes (siglo XVII) se perfila ya claramente la tendencia a asentar la filosofía en el hombre, aunque éste se conciba como un abstracto y pensante; en los ilustrados y materialistas franceses del XVIII, la filosofía está al servicio de la tarea de destruir los pilares ideológicos de un mundo ya caduco (el Antiguo Régimen u orden feudal-absolutista) y de formar —mediante la ilustración— un nuevo hombre acorde con su naturaleza racional (la filosofía —según estos pensadores que preparan ideológicamente la Revolución Francesa— ha de regir la reforma del hombre); en Kant, el hombre como conciencia cognoscente o moral es, ante todo, un ser activo, creador y legislador, tanto en el plano del conocimiento como en el de la moral.

Vemos, pues, que en el mundo moderno (s.XVI al XIX) todo conduce a que la ética, liberada de sus supuestos teológicos, sea antropocéntrica, es decir, tenga su centro y fundamento en el hombre, aunque éste se conciba, todavía de un modo abstracto, dotado de una naturaleza universal e inmutable. La expresión más acabada de la ética moderna es la de Kant, razón por la cual nos referiremos de un modo especial a ella, aunque sucintamente y para situarla —por el viraje decisivo que implica— dentro de la evolución del pensamiento ético que rematará en nuestra época. Por otra parte, recordamos que ya hemos expuesto las tesis kantianas fundamentales acerca de la bondad (cap. VII, 5) y sobre la obligatoriedad moral (cap. VIII, 7).

II.--- LA ETICA DE KANT

Kant (1724-1804), desde su solitario retiro de Koenisberg, fue contemporáneo de los grandes acontecimientos que estremecieron a Francia y habrían de culminar en la Revolución de 1789. Sus dos obras éticas fundamentales aparecieron en los años inmediatos anteriores a dicha revolución: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en 1785, y *Crítica de la razón práctica*, en 1788.

Al igual que otras grandes mentes alemanas de su tiempo — Goethe, Fichte y Hegel— Kant sigue con admiración la revolución que se produce al otro lado del Rin, y como sus coetáneos aspira también a un cambio revolucionario, sólo que, dadas las condiciones peculiares de la realidad social alemana, ese cambio sólo se operará en el campo del pensamiento. Y, en efecto, Kant considera que él ha revolucionado la filosofía, y por analogía a lo realizado por Copérnico, quien demostró que la Tierra gira alrededor del Sol y no al revés, afirma que ha llevado a cabo una revolución copernicana al invertir el orden que se admitía tradicionalmente en las relaciones sujeto-objeto. En el terreno del conocimiento —sostiene Kant— no es el sujeto el que gira en torno al objeto, sino al revés. Lo que el sujeto conoce es el producto de su conciencia. Y lo mismo sucede en la moral: el sujeto —la conciencia moral— se da a sí mismo su propia ley. El hombre como sujeto cognoscente o moral es activo, creador, y se halla en el centro tanto del conocimiento como de la moral.

Kant toma como punto de partida de su ética el *factum* (hecho) de la moralidad. Es un hecho indiscutible, ciertamente, que el hombre se siente responsable de sus actos y tiene conciencia de su deber. Pero esta conciencia exige suponer que el hombre es libre. Ahora bien, puesto que el hombre como sujeto empírico se halla determinado causalmente y la razón teórica nos dice que no puede ser libre, hay que admitir entonces, como un postulado de la razón práctica, la existencia de un mundo de la libertad al que pertenece el hombre como ser moral.

El problema de la moralidad exige plantear la cuestión de en qué estriba la bondad de los actos, o en qué consiste lo bueno. Ya conocemos la respuesta de Kant: lo único bueno en sí mismo, sin restricción, es una buena voluntad. La bondad de una acción no hay que buscarla en ella misma, sino en la voluntad con que se ha hecho. Pero ¿cuándo una voluntad es buena, o cómo actúa o

quiere una buena voluntad? La buena voluntad es la que actúa por puro respeto al deber sin razones distintas de las del cumplimiento del deber o de la sujeción a ley moral. El mandato o deber que ha de ser cumplido es incondicionado y absoluto; o sea, lo que manda la buena voluntad es universal por su forma y no tiene un contenido concreto: se refiere a todos los hombres, en todo tiempo y en todas las circunstancias y condiciones. Kant llama imperativo categórico a ese mandato, y lo formula así: “Obra de manera que puedas querer que el motivo que te ha llevado a obrar sea una ley universal.”

Si el hombre obra por puro respeto al deber y no obedece a otra ley que la que le dicta su conciencia moral, él es —como ser racional puro o persona moral— su propio legislador. No se somete a nada ajeno y es, por tanto, un fin en sí mismo. Tomar, por ello, al hombre como medio le parece a Kant profundamente inmoral, pues todos los hombres son fines en sí mismos y, como tales —es decir, como personas morales—, forman parte del mundo de la libertad o del reino de los fines.

Kant —fiel a su antropocentrismo ético— da así a la moral su principio más alto y se lo da justamente en un mundo humano concreto en el que el hombre, lejos de ser un fin en sí, es medio, instrumento u objeto (como mercancía), y en el que, por otra parte, no se dan todavía las condiciones reales, efectivas para hacer de él efectivamente un fin. Pero esta conciencia de que no debe ser tratado como medio, sino como fin, tiene un profundo contenido humanista, moral, e inspira hoy a todos aquellos que aspiran a que ese principio kantiano se cumpla no ya en un reino ideal, sino en nuestro mundo real.

La ética kantiana es una ética formal y autónoma. Por ser puramente formal, tiene que postular un deber para todos los hombres, independientemente de su situación social y cualquiera que sea su contenido concreto. Por ser autónoma (y oponerse así a las morales heterónomas, en las que la ley que rige a la conciencia moral le viene de fuera), se consume en ella la tendencia antropocéntrica que, en oposición a la ética medieval, se inicia en el Renacimiento. Finalmente, por concebir el comportamiento moral como propio de un sujeto autónomo y libre, activo y creador, Kant es el punto de partida de una filosofía y una ética en la que el hombre se define ante todo como ser activo, productor o creador.

5. La ética contemporánea

Dentro de la ética contemporánea incluimos no sólo las doctrinas éticas actuales, sino también aquellas que, no obstante haber surgido en el siglo XIX, siguen influyendo en nuestros días. Tal es el caso de las ideas de Kierkegaard, Stirner o Marx.

Las doctrinas éticas que vienen después de Kant y de Hegel aparecen en un mundo social que, tras la revolución de 1789, no sólo ha conocido la instauración de un orden social que se presenta conforme a la naturaleza racional del hombre, sino también una sociedad en la que afloran y se agudizan las contradicciones profundas que se pondrán de manifiesto en las revoluciones sociales del pasado siglo y del presente. La sociedad racional de los ilustrados del siglo XVIII, y el Estado hegeliano, encarnación de la razón universal, muestran en la realidad burguesa una profunda irracionalidad. La ética contemporánea aparece, asimismo, en una época de incesantes progresos científicos y técnicos y de un inmenso desarrollo de las fuerzas productivas, que acabarán por plantear —por la amenaza que entrañan sus usos destructivos— la existencia misma de la humanidad. Finalmente, la ética contemporánea en su fase más reciente no sólo conoce un nuevo sistema social —el socialismo—, sino también un proceso de descolonización y, paralelo a él, una revaloración de conductas, principios y herencias que no encajan en el legado occidental tradicional.

En el plano filosófico, la ética contemporánea se presenta en sus orígenes como una reacción contra el formalismo y el racionalismo abstracto kantiano, y sobre todo contra el carácter absoluto que esto último adquiere en Hegel. En la filosofía hegeliana llega a su cúspide la concepción kantiana del sujeto soberano, activo y libre, pero en Hegel el sujeto es la Idea, Razón o Espíritu absoluto, que es todo lo real, incluyendo como un predicado suyo al hombre mismo. Su actividad moral no es sino una fase del desenvolvimiento del Espíritu, o un medio por el que éste —como verdadero sujeto— se manifiesta y realiza.

La reacción ética contra el formalismo kantiano y el racionalismo absoluto de Hegel es un intento de salvar lo concreto frente a lo formal, o también al hombre real frente a su conversión en una abstracción, o en un simple predicado de lo abstracto o lo universal. De acuerdo con la línea general que sigue el movimiento filosófico, desde Hegel hasta nuestros días, el pensamiento ético reacciona también:

a) contra el formalismo y el universalismo abstracto, y en favor del hombre concreto (el individuo, para Kierkegaard y el existencialismo actual; el hombre social, para Marx);

b) contra el racionalismo absoluto y en favor del reconocimiento de lo irracional en el comportamiento humano (Kierkegaard, el existencialismo, el pragmatismo, y psicoanálisis);

c) contra la fundamentación trascendente (metafísica) de la ética y en favor de la búsqueda de su fuente en el hombre mismo (en general, todas las doctrinas que examinamos, y con un matiz peculiar, la ética de inspiración analítica, que para escapar de toda metafísica se refugia en el análisis del lenguaje moral).

Tales son los cauces principales en que se mueven las doctrinas fundamentales contemporáneas en el campo de la ética, que de un modo sumarisimo presentamos a continuación.

1. DE KIERKEGAARD AL EXISTENCIALISMO

Kierkegaard (1813-1855) es considerado hoy como el padre del existencialismo. El mismo se caracterizó como el Anti-Hegel, para marcar categóricamente su oposición al racionalismo absoluto hegeliano. Para Hegel —afirmaba el filósofo danés—, el hombre se integra como un elemento más dentro del desenvolvimiento universal de la razón. Su racionalismo es indiferente a la existencia del individuo; lo que vale en éste es lo que tiene de abstracto o universal. Para Kierkegaard, en cambio, lo que vale es el hombre concreto, el individuo en cuanto tal, es decir, su subjetividad. Hegel pretende explicarlo todo (nada escapa a su racionalidad absoluta), pero no cabe una explicación racional, objetiva, de la existencia individual (ésta no puede ser explicada, sino vivida).

Así, pues, al racionalismo absoluto hegeliano, contrapone Kierkegaard su irracionalismo absoluto y su individualismo radical, que es, a su vez, un subjetivismo total, ya que el individuo sólo existe únicamente en su comportamiento plenamente subjetivo. De acuerdo con el grado de autenticidad de la existencia individual, Kierkegaard distingue tres estadios de ella: estético, ético y religioso. El estadio superior es el religioso, porque la fe que lo sustenta es una relación personal, puramente subjetiva, con Dios. Lo ético ocupa un escalón inferior, aunque superior al estético; en ese estadio ético, el individuo en su comportamiento tiene que

adecuarse a normas generales, con lo cual pierde en subjetividad, o sea, en autenticidad. Por no asegurar todavía la conquista del hombre concreto como individuo radical, que sólo se alcanza en la religión, la ética no es más que la antesala de ésta.

Max Stirner (1806-1956), autor de *El único y su propiedad*, puede ser considerado como uno de los precursores del anarquismo moderno. Pretende también reconquistar al hombre concreto, y lo encuentra en el Yo, la voluntad individual o el Único. La actitud consecuente y sincera es, por tanto, el egoísmo integral, así como la negación absoluta de toda instancia o autoridad que pueda sujetar al individuo (la religión, la sociedad, la ley, la moral o el Estado). Si en Kierkegaard la moral ocupa una zona limitada de la individualidad auténtica, en Stirner se hace sencillamente imposible.

El existencialismo de Jean-Paul Sartre (1905) renueva en nuestros días la línea individualista e irracionalista de Kierkegaard que, como vemos, pasa también por Stirner. Pero Sartre se aparta, en ciertos aspectos, de uno y otro. De Kierkegaard se separa por su ateísmo. Para Sartre, Dios no existe, y de esta verdad hay que sacar todas las consecuencias (recuerda a este respecto las palabras de Dostoievski: “Si Dios no existiera, todo estaría permitido”). Al desaparecer el fundamento último de los valores, ya no puede hablarse de valores, principios o normas que tengan objetividad y universalidad. Queda sólo el hombre como fundamento sin fundamento (sin razón de ser) de los valores. Del individualismo nihilista de Stirner se separa Sartre por el reconocimiento de la necesidad de tomar en cuenta a los otros, reconocimiento que cobra mayor fuerza aún en la etapa posterior de la obra de Sartre en la que éste acusa el impacto de los grandes problemas políticos y sociales de nuestro tiempo, y se acerca al marxismo, pretendiendo integrar al existencialismo en él, para colmar —a juicio suyo— sus limitaciones en el tratamiento del individuo.

Dos ingredientes fundamentales se suman de un modo peculiar en la filosofía de Sartre: su individualismo radical y su libertarismo.

Según Sartre, el hombre es libertad. Cada uno de nosotros es absolutamente libre, y muestra su libertad siendo lo que ha elegido ser. La libertad es, además, la única fuente de valor. Cada individuo escoge libremente, y al hacerlo crea su valor. Así, pues, al no existir valores objetivamente fundados, cada uno debe crear o inventar los valores y normas que guíen su conducta. Pero si no existen normas generales, ¿qué es lo que determina el valor de cada acto? No es su fin real ni su contenido concreto, sino el grado de libertad con que se efectúa. Cada acto o cada individuo valen moralmente no

por su sumisión a una norma o un valor establecidos —con lo cual renunciaría a su propia libertad—, sino por el uso que hace de su propia libertad. Si la libertad es el valor supremo, lo valioso es elegir y actuar libremente.

Pero existen los otros, y yo sólo puedo tomar mi libertad como fin, si tomo también como fin la libertad de los demás. Al elegir, no sólo me comprometo yo, sino que comprometo a toda la humanidad. Así, pues, al no existir valores morales trascendentes y universales, y admitirse sólo la libertad del hombre como valor supremo, la vida es un compromiso constante, un constante escoger por parte del individuo, tanto más valioso moralmente cuanto más libre es.

Sartre rechaza que se trate de una elección arbitraria, ya que se elige en una situación dada y dentro de determinada estructura social. Pero, con todo, su ética no pierde su cuño libertario e individualista, ya que el hombre se define con ella: a) por su absoluta libertad de elección (nadie es víctima de las circunstancias), y b) por el carácter radicalmente singular de esta elección (se toma en cuenta a los otros y su correspondiente libertad; pero yo —justamente porque soy libre— elijo por ellos, y trazo el camino a seguir por mí mismo —incluso con respecto a un programa o acción común—, pues de otro modo abdicaría de mi propia libertad).

II. EL PRAGMATISMO

El pragmatismo como filosofía y doctrina ética, surge y se difunde particularmente en los Estados Unidos en el último cuarto del siglo pasado y primeras décadas del presente; sus principales exponentes son Ch. S. Peirce, W. James y J. Dewey. El progreso científico y técnico y el desarrollo del “espíritu de empresa”⁹ en dicho país y la correspondiente mercantilización de las distintas actividades humanas, creaban condiciones favorables para la aparición y difusión de una filosofía antiespeculativa, como la pragmatista, alejada de los problemas abstractos de la vieja metafísica, y atenta sobre todo a las cuestiones prácticas, entendidas en un sentido utilitario.

El pragmatismo se distingue por su identificación de la verdad con lo útil, como aquello que ayuda mejor a vivir y convivir. En el terreno de la ética, decir que algo es bueno equivale a decir que conduce eficazmente al logro de un fin, que lleva al éxito. Los valores, principios y normas carecen, por tanto, de un contenido objetivo, y el valor de lo bueno —considerado como aquello que ayuda al individuo en su actividad práctica— varía con cada situación.

Al reducir el comportamiento moral a los actos que conducen al éxito personal, el pragmatismo se convierte en una variante utilitarista teñida de

egoísmo; a su vez, al rechazar la „existencia de valores o normas objetivos, se presenta como una versión más del subjetivismo e irracionalismo.

II. PSICOANÁLISIS Y ETICA

El psicoanálisis, como corriente psiquiátrica y psicoterapéutica, fue fundado por Sigmund Freud (1856-1939). Del tronco común de la escuela freudiana se han desprendido una serie de ramas —representadas entre otros por Adler, Jung, Sullivan y Fromm— en las que se somete a un proceso de revisión las tesis del psicoanálisis freudiano. Aunque no cabe hablar propiamente de una ética psicoanalítica, es innegable que algunos de sus descubrimientos más importantes acerca del papel de la motivación inconsciente en la conducta humana tienen consecuencias importantes para las investigaciones éticas. Por ello, tomando en cuenta, sobre todo, el psicoanálisis en su versión clásica —la de Freud—, que parte de una concepción naturalista[^] del hombre, y la versión revisada de Fromm, que trata de completarla integrando en ella los factores sociales, es justo hablar de una ética de inspiración psicoanalítica.

El supuesto básico del psicoanálisis es la afirmación de que existe una zona de la personalidad, de la que el sujeto no tiene conciencia, y que es precisamente el inconsciente. En ella son arrojados y se almacenan recuerdos, deseos o impulsos reprimidos que pugnan por salir de ese fondo oscuro, burlando la “censura” que ejerce la conciencia. El inconsciente, por ello, no es algo pasivo e inerte, sino activo y dinámico, e influye poderosamente en la conducta real del sujeto. Para Freud, la energía que se manifiesta en esa actividad inconsciente es de carácter sexual y le llama libido. Cuando no puede ser encauzada o adaptada y es reprimida, se crean las condiciones para perturbaciones psíquicas como la neurosis.

Freud distingue tres zonas de la personalidad: el ello (conjunto de fuerzas, impulsos o tendencias inconscientes); el yo (que es propiamente la conciencia) y el superyo (conjunto de normas y prescripciones que se imponen de un modo autoritario e inconsciente al sujeto). El superyo, del que forman parte los valores y normas morales adquiridos a lo largo de la educación, se presenta como una especie de conciencia moral inconsciente —lo cual no deja de ser una contradicción en los términos— que entra en conflicto con la conciencia moral (consciente).

Al subrayar que el comportamiento moral del hombre, que se presenta como consciente, obedece a fuerzas o impulsos que escapan al control de su conciencia, Freud hace una contribución importante a la ética, ya que le invita a

tener presente esa motivación, con lo cual tiene que llegar a esta importante conclusión, a saber: que si el acto propiamente moral es aquel en el que el individuo actúa consciente y libremente, los actos que tienen una motivación inconsciente deben ser descartados del campo de la moral. La ética no puede ignorar esta motivación, y por ello ha de mostrar que es inmoral tratar como un acto moral el que obedecer a fuerzas inconscientes irresistibles. Por otro lado, el psicoanálisis le ayuda a poner en su verdadero lugar —es decir, como ajenas a la moral— aquellas normas que se imponen al sujeto autoritariamente.

Las aportaciones del psicoanálisis de Freud no invalidan las objeciones que le fueron ya hechas por algunos de sus discípulos: a) haber extendido desmesuradamente el campo y la influencia de los factores inconscientes —de carácter natural, instintivo—, sin tomar en cuenta el papel de la educación y, en general, de los factores sociales; b) haber dado al inconsciente un carácter exclusivamente sexual, aunque hay que reconocer que ya el propio Freud trató de superar el pansexualismo de sus primeros trabajos. De estas objeciones deriva la tendencia a destacar también el papel de los factores sociales (Fromm), o a admitir la existencia de un inconsciente no exclusivamente sexual (por ejemplo, la voluntad de poder, en Adler).

A diferencia de Freud, Fromm no cree que la conducta del hombre —incluida la moral— pueda explicarse sólo por la fuerza de los instintos (explicación mecánico-naturalista), sino por las relaciones del hombre (relaciones abiertas y no instintivamente determinadas) con el mundo exterior: (1) proceso de asimilación de objetos, y (2) procesos de socialización, o de relaciones con otras personas y consigo mismo. Al analizar la vinculación entre los factores inconscientes y los sociales, teniendo como fondo de su análisis la sociedad capitalista, Fromm niega que los primeros tengan el papel decisivo que le adjudicaba Freud, e imprime así al psicoanálisis una orientación social. Y aunque, al pasar de la vida instintiva a la social, cae Fromm en concepciones antropológicas abstractas del hombre y en una visión utópica del cambio social, es evidente que su versión del psicoanálisis —influida en ciertos aspectos por Marx— ofrece más aportaciones a la ética que el psicoanálisis clásico de Freud.

III. EL MARXISMO

El marxismo como doctrina ética aporta una explicación y una crítica de las morales del pasado al mismo tiempo que señala las bases teóricas y prácticas de una nueva moral. Los fundamentos de la teoría marxista de la moral se encuentran en los intentos de Marx de Reconquistar también al

hombre concreto que se había convertido en una serie de abstracciones: en Hegel (como predicado de la Idea), en Stirner (como yo absoluto o el único), y en Feuerbach (como el hombre en general).

El hombre real, para Marx es, en unidad indisoluble, un ser espiritual y sensible, natural y propiamente humano, teórico y práctico, objetivo y subjetivo. El hombre es, ante todo, praxis; es decir, se define como un ser productor, transformador, creador; mediante su trabajo, transforma la naturaleza exterior, se plasma en ella y, a la vez, crea un mundo a su medida, es decir, a la medida de su naturaleza humana. Esta objetivación del hombre en el mundo exterior, por la cual produce un mundo de objetos útiles, responde a su naturaleza como ser productor, creador, que se manifiesta también en el arte, y en otras actividades.

El hombre es, además, un ser social. Sólo produce, produciendo a su vez determinadas relaciones sociales (relaciones de producción) sobre las cuales se elevan las demás relaciones humanas, entre ellas las que constituyen la supraestructura ideológica, de la que forma parte la moral.

El hombre es, además, un ser histórico. Las relaciones diversas que contrae en una época dada constituyen una unidad o formación económico-social que cambia históricamente bajo el impulso de sus contradicciones internas y, particularmente, cuando llega a su madurez la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Al cambiar la base económica, cambia también la supraestructura ideológica, y con ella, la moral.

La historia del hombre —como historia de la producción material y de la producción espiritual en las cuales el hombre se produce a sí mismo— se presenta como un proceso objetivo e inevitable, pero no fatal. Son los hombres los que hacen su propia historia, cualquiera que sea el grado de conciencia con que la realicen y de su participación consciente en ella. Pero, en cada época histórica, el agente principal del cambio es la clase o clases cuyos intereses coinciden con la marcha ascendente del movimiento histórico. De estas premisas se deducen las siguientes tesis fundamentales para la ética:

1a) La moral, como toda forma de la supraestructura ideológica, cumple una función social; en su caso, sancionar las relaciones y condiciones de existencia de acuerdo con los intereses de la clase dominante. En las sociedades divididas en clases antagónicas, la moral tiene, por ello, un carácter de clase.

2a) Han existido hasta ahora diferentes morales de clase, e incluso en una misma sociedad pueden coexistir varias morales, ya que a cada clase

corresponde una moral peculiar. Por ello, mientras no se den las condiciones reales de una moral universal, válida para toda la sociedad, no puede existir un sistema de moral válido para todos los tiempos y todas las sociedades. Los intentos de construir semejante sistema en el pasado, o de presentarse con tal universalidad, tendrían a expresar en una forma universal intereses particulares.

3a) La moral de cada sociedad, o de cada clase, tiene un carácter relativo, pero en la medida se dan en ella, junto a sus elementos caducos, elementos vivos, las morales particulares se integran en un proceso de conquista de una moral verdaderamente humana y universal. La moral proletaria es la moral de una clase que está destinada históricamente a abolirse a sí misma como clase para dar paso a una sociedad verdaderamente humana; por ello, prepara también el tránsito a una moral universalmente humana.

4a) La historia se halla sujeta a una necesidad objetiva, y las morales surgen en ese proceso histórico necesario que determina, a su vez, su aparición. Los hombres necesitan la moral, como necesitan la producción; la necesidad de la moral se explica por la función social que, de acuerdo con la estructura social dada, cumple.

5a) Una nueva moral —que ya no sea expresión de las relaciones sociales enajenadas— se hace necesaria para regular las relaciones de los individuos tanto con vistas a la transformación de la vieja sociedad como con vistas a asegurar la unidad y la armonía entre los miembros de la nueva sociedad, socialista. Puesto que tanto la transformación del viejo orden social como la construcción y el mantenimiento del nuevo requieren la participación consciente de los hombres, la moral —con sus nuevas virtudes— se convierte en una necesidad.

6a) La necesidad de la moral en la transformación radical de la sociedad no significa caer en un moralismo —propio del socialismo utópico— que aspira a esa transformación por una vía moral, apelando a principios de justicia o a sentimientos morales. Pero esto no quiere decir tampoco que se desdeñe —Marx no las ha desdeñado— las apelaciones morales. En efecto, una vez que se toma conciencia de que el hombre es el ser supremo para el hombre, y de que éste se halla humillado, abandonado, la transformación de las relaciones sociales que ese estado se convierte para él —como dice Marx— en un imperativo categórico. Tal imperativo carecería de sentido, ciertamente, si esa transformación, o restauración de la dignidad humana, fuera un proceso automático o fatal. Ahora bien, la posibilidad de que la historia tome otro curso, si el hombre no actúa conscientemente como sujeto de ella, le plantea un

problema moral.

7a) Y última: el hombre debe intervenir en la transformación de la sociedad porque, sin su intervención práctica y consciente, puede cumplirse una posibilidad que Marx entrevió —y que el uso destructivo de la energía atómica le da hoy una dramática actualidad—: la posibilidad de una vuelta a la barbarie, o de que el hombre no subsista como tal. Pero, por otro lado, todo intento de reducir esa participación al cumplimiento de un imperativo moral, o de un ideal —al margen de las condiciones y posibilidades reales— sólo harían de la moral lo que Marx llamó alguna vez “la impotencia en acción”.

IV. NEO POSITIVISMO Y FILOSOFIA ANALITICA

Bajo este rubro agrupamos las corrientes éticas contemporáneas que, partiendo de la necesidad de desembarazar a la ética del dominio de la metafísica, acaban por concentrar su atención en el análisis del lenguaje moral. La publicación de *Principia Ethica*, de G. E. Moore, en 1903, suele considerarse como el punto de partida de esas corrientes. Predominan, sobre todo, en los países de lengua inglesa, en los que su influencia se ha ido afirmando cada vez más en los últimos años. Con matices peculiares, que entrañan a veces notables diferencias, dichas corrientes tienen como principales portavoces a Ayer, Stevenson, Haré, Nowell-Smith y Toulmin. Al reducir la tarea de las investigaciones éticas a un análisis de las proposiciones morales o del lenguaje sobre la conducta moral (metaética), estos filósofos —particularmente los analíticos— se declaran neutrales en el terreno de la moral, y se niegan a tomar partido en las grandes cuestiones morales que han preocupado tradicionalmente a la ética. Veamos, pues, a grandes zancadas, los pasos fundamentales de este movimiento que, en el terreno de la ética, arranca de Moore y llega hasta los filósofos analíticos de nuestros días.

Moore se alza contra toda ética que pretenda definir lo bueno como una propiedad natural, cuando se trata de algo que no puede ser definido. A este intento le llama él la “falacia naturalista”, y en ella cae, a su juicio, toda ética naturalista (como la utilitarista de J. S. Mili), o metafísica (que trate de explicar lo bueno en términos de una realidad metafísica). Si lo bueno es indefinible y, por otro lado, existe como una propiedad no natural, Moore tiene que llegar a la conclusión de que sólo puede ser captado por una vía intuicionista.

Lo que Moore hace con el concepto de bueno lo extienden otros intuicionistas (como Prichard y Ross) a otros conceptos como los de deber, recto o justo, obligación. Prichard es autor de un famoso artículo titulado

¿Descansa la filosofía moral en un error? (1912). A esta pregunta responde afirmativamente; el error consiste para él, como para todos los intuicionistas éticos, en buscar argumentos o razones para determinar qué es lo bueno o qué debe hacerse, cuando esto tiene que ser aprehendido de un modo directo e inmediato, es decir, intuitivamente.

Con el intuicionismo quedaba preparado el terreno para dar un nuevo paso que consistiría en extender este carácter vivencial no sólo al modo de aprehensión del concepto, sino al objeto mismo de ella: lo bueno, el deber, la obligación, etc. Este paso es el que dan los positivistas lógicos, cuya posición representa muy claramente el inglés Alfred J. Ayer (en su obra *Lenguaje, verdad y lógica*, 1936). Los conceptos éticos no describen ni representan nada por la sencilla razón de que no existen tales propiedades como bueno, deber, etc.; son solamente expresiones de emociones del sujeto. Se pasa así al emotivismo ético, es decir, a la conclusión de que los términos éticos sólo tienen un significado emotivo, ya que no enuncian hechos y, por tanto, las proposiciones morales carecen de valor científico.

Partiendo de la posición de Ayer y, en general, de los positivistas lógicos, Stevenson (*Ethic and language*, 1945) investiga el significado emotivo de los términos éticos, y frente a Ayer, que había dejado a la ética sin objeto, considera que la tarea específica de ella es precisamente el estudio del lenguaje emotivo. El lenguaje ético es para él no sólo expresión de emociones, sino producción de emociones en otros. R. M. Haré (*The Language of Moráis*, 1952) sigue también esta vía del análisis del lenguaje moral; en él ve una variedad del lenguaje prescriptivo, destinado a sugerir modos de acción, y, por tanto, muy relacionado con la lógica de los imperativos. Finalmente, Nowell-Smith (*Ethic*, 1954) sostiene que las palabras o enunciados pueden desempeñar, en un momento dado, las dos funciones emotivas antes consideradas — expresiva y efectiva— u otras que él analiza detalladamente.

Las aportaciones de los filósofos analíticos en la investigación del lenguaje de la moral, tanto por lo que toca a su diferenciación de otros lenguajes como a su estructura, son innegables. Sin embargo, cabe plantear el problema de si puede establecerse, en definitiva, esa estructura y esa distinción, si se olvida que el lenguaje moral es el medio por el cual se manifiestan en el mundo real las relaciones efectivas; es decir, si no se toma en cuenta la función social específica que cumple la moral en la sociedad y que necesita del lenguaje para ejercerse. Al reducirse la tarea de la ética al análisis del lenguaje moral, se abstraen de ella su aspecto ideal o la forma lingüística de los juicios y términos morales, y se evaden las grandes cuestiones de la moral; pero estas cuestiones

no pueden ser soslayadas. De ahí que el propio Stevenson haya puesto de relieve la insuficiencia de la investigación analítica al verse obligado a reconocer que los grandes problemas morales empiezan allí donde termina esa investigación. Este análisis, por tanto, puede justificarse y revelar su fecundidad al permitir dar un nuevo paso, como tarea preparatoria para el examen de los problemas morales de la propia vida social. En cierto modo, esto es lo que viene a decir Mary Warnock después de pasar revista en su *Ética Contemporánea* a los principales exponentes de esta corriente: “Todas las analogías y modelos destinados a iluminar el lenguaje ético tienen el aire de intentos preliminares para despejar el terreno de juego. Y es natural que nos sintamos defraudados al comprobar que, una vez despejado el terreno, parece haber concluido el juego mismo.”

Ahora bien, para que el juego comience es preciso que se tenga presente que los juicios morales y el lenguaje moral se hallan en relación con la moral existente en la vida social.

6. Significado y Función de la Pregunta Moral

En este capítulo inicial se trata de construir la noción operativa de ética en su sentido general, previo a su uso diversificado por motivo de opciones religiosas o ideológicas, o por razón de diferencia de escuelas filosóficas

La ética es siempre un interrogante lanzado desde la realidad a la responsabilidad humana y retomado, desde ésta, en clave de compromiso, a la misma realidad de donde procedió. Por eso la noción genérica de ética coincide con el significado y la función de la pregunta moral en general.

A continuación se desglosa el significado y la función de la pregunta moral aludiendo a sus tres vertientes principales: la terminológica y expresiva; la nocional; y la situacional.

- I. Riqueza terminológica y expresiva de la pregunta moral
- II. Sentido preciso de la pregunta moral
- III. Condicionamientos actuales de la pregunta moral

I RIQUEZA TERMINOLOGICA Y EXPRESIVA DE LA PREGUNTA MORAL

Lo primero que encuentra quien se asoma al campo de lo ético es la variedad de términos y de expresiones para formular el universo de lo moral. Esta variedad es, sin duda, signo de riqueza expresiva, pero también puede constituir una trampa que origina caídas en la ambigüedad semántica.

1. IDENTIDAD SEMANTICA DE «ÉTICA» y «MORAL»

En castellano existen dos grupos de términos para referirse a la misma realidad: ética y moral. A veces se han utilizado, y se utilizan, con significado diverso. Por ejemplo, ética se reserva para la aproximación racional o filosófica (aunque también se habla de filosofía «moral») y moral se utiliza para la consideración religiosa (aunque también se dice «ética» budista, «ética» cristiana, etc.); en otras ocasiones, ética indica el estudio fundamental del problema (aunque también se habla de juicios «morales», análisis «moral», etc.) mientras que moral se refiere a los códigos concretos del comportamiento humano (aunque también se dice «ética» del aborto, «ética» fiscal, etc.).

Creemos que los dos grupos de términos han de ser utilizados con idéntico contenido semántico. La diversa etimología de ética y moral, griega y latina respectivamente, no es causa de diversidad semántica sino de riqueza de significantes. En todo caso, a lo largo de la presente obra se utilizan indistintamente.

Los dos grupos de términos de ética y moral sirven para introducir la pregunta sobre lo bueno (objetivo y subjetivo):

— empleados como sustantivos—la Ética y la Moral— denotan un específico saber (o, mejor, un conjunto interdisciplinar de saberes) que versa sobre lo bueno;

— empleados como adjetivos —lo ético o lo moral— expresan una calidad o dimensión de la realidad cuando ésta se refiere a la responsabilidad de las personas.

Estas dos formas de empleo dan lugar a dos niveles en la realidad de la ética o de la moral. El primer nivel corresponde al comportamiento concreto o a la vivencia que los hombres tienen de los valores morales; el segundo nivel se refiere a las formulaciones en principios y normas en que aparecen recogidos dichos valores. Se trata de dos niveles estrechamente relacionados entre sí, pero susceptibles de una consideración diversificada. Al primer nivel se le puede llamar «moral vivida» (san Alberto Magno lo llamaba «minea ulmini»), munidas que al segundo se lo puede (.)llamar de «moral formulada» (san Alberto Magno lo llamaba «ethica docens») (1).

Los dos grupos de términos que acabamos de mencionar precisan una ulterior concreción al ser empleados dentro de opciones globales. Cuando sirven para expresar la pregunta de los cristianos sobre lo bueno adquieren una adjetivación: se trata de la moral cristiana o de la ética cristiana. Consiguientemente, al saber de los cristianos sobre lo bueno se le denomina: Teología moral o Ética teológica (2).

Aunque se identifique el contenido semántico de ética y moral, no por eso se pueden descuidar las lecciones que la historia etimológica proporciona al respecto. Existe lo que Aranguren llama «principio etimológico» (3) de la ética o moral. Ese principio o fundamento está vinculado a la etimología del «ethos» griego y del «mos» latino.

El término «éthos» fue utilizado en el mundo helénico con notable carga expresiva. Escrito con épsilon, el éthos designaba el concepto de costumbre (de ahí «etología», etc.); mientras que si se escribía con eta el éthos se refería al concepto de carácter.

Sin olvidar ni negar la correlación existente entre «costumbre» (éthos con e breve) y «carácter» (éthos con e larga), hay que dar la primacía de significado al éthos-carácter cuando se utiliza en el contexto de la ética. Lo ético tiene más directa y estrecha relación con el carácter que con la costumbre.

Por otra parte, conviene recordar que el vocablo éthos (con e larga) no tuvo un único significado en griego.

«El éthos posee dos significados fundamentales. Según el primero y más antiguo, significaba "residencia", "morada", "lugar donde se habita". Se usaba, primeramente, sobre todo en poesía, con referencia a los animales, para aludir a los lugares donde se crían y encuentran, y a los de sus pastos y guaridas. Después se aplicó a los pueblos y a los hombres en el sentido de su país... Sin embargo, es la acepción más usual del vocablo éthos la que, según toda la tradición filosófica a partir de Aristóteles, atañe directamente a la Ética. Según ella, significa "modo de ser" o "carácter"» (4).

El pensamiento moderno, sobre todo la reflexión filosófica de Heidegger, ha dado mucha importancia al significado de éthos como «morada del ser» o como «estilo humano do morar o habitar» (5).

El término latino «mos» (6). De este modo se inclinó excesivamente el significado hacia la idea de «costumbre», ya que el vocablo latino «mos» significaba directamente costumbre. Con ello también se dio pie a cierta

equivocidad, de cuyo peligro advierte santo Tomás;

«Mos puede significar dos cosas unas veces tiene el significado de costumbre; otras significa una inclinación natural o casi natural a hacer algo, y en este sentido se dice que los animales tiene costumbres... Para esta doble significación en latín hay una sola palabra, pero en griego tiene dos vocablos, pues éthos, que traducimos por costumbre, unas veces tiene su primera letra larga y se escribe con eta, y otras la tiene breve y se escribe con épsilon» (7).

Mientras que el latín no posee más que una palabra para expresar los dos conceptos a que alude santo Tomás, el griego expresa el concepto de «costumbre» con el término éthos con épsilon y el concepto de carácter con el vocablo éthos con eta. Como afirma el mismo santo Tomás, el mundo de la moral debe entenderse y expresarse con los términos derivados del éthos-carácter. Sin embargo, no siempre sucedió de este modo: muchas veces se ha entendido y expresado la moral en clave lingüística de «costumbre» y no en la clave auténtica y propia de «carácter». La indiferencia verbal del latín ha tenido gran influencia en una concepción ulterior de la ética (8), Aquí se propugna superar la ambigüedad significativa del «mos» latino y retornar al significado genuinamente ético del «éthos» griego, reproduciendo la misma riqueza humana que contenía la palabra en boca helénica. Lo ético o lo moral designa la «personalidad ética o moral» en cuanto que expresa el significado de «carácter» o «modo de ser adquirido», según el uso genuino del mundo helénico y romano.

3 CONSTELACION DE EXPRESIONES PARA DESIGNAR LO ETICO O MORAL

Anotada la identidad semántica de ética y de moral (en su doble función de sustantivo y de adjetivo) y recogida la lección de la historia del uso del éthos griego (en su doble forma de éthos y de éthos) y del mos latino, conviene señalar ahora la constelación de expresiones para designar lo ético o moral. Aunque tanto en el uso ordinario como en el empleo técnico se advierte una gran diversidad de matices, puede ser anotado el siguiente cuadro de expresiones para designar la realidad ética.

a) El calificativo de «bueno»

Cuando se aplica a la persona indica la dimensión ética global. Como dice Aranguren, «la palabra que, inmediatamente, forma parte del vocabulario moral usual, no es el sustantivo "bien", sino el predicado "bueno"» (9).

La reflexión ética de todos los tiempos se ha preguntado por el significado de este predicado de «bueno» (10). Aristóteles comienza su Ética interrogando sobre el bien humano; «Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien... Con respecto a nuestra vida, el conocimiento de este bien es cosa de gran momento, y teniéndolo presente, como los arqueros el blanco, acertaremos mejor donde conviene» (11). También santo Tomás entiende la vida moral como un «vivir bien» (bene vivere) (12). Pero han sido, sobre todo, los moralistas ingleses de este siglo los que han investigado con mayor profundidad el sentido de los predicados «bueno» y «malo»; recordemos, entre otros, a Moore y a Ross (13).

Sin entrar ahora en la problemática subyacente en el concepto de lo «bueno» moral (se trata del problema más importante de la fundamentación científica de la moral), advertimos que el carácter moral viene a coincidir con el predicado «bueno» que aplicamos a una persona de manera global. Habrá que tener en cuenta, sin embargo, que el predicado «bueno» no puede quedar en el formalismo de un juicio puramente estimativo, sino que ha de ser «llenado» con lo que realmente deba ser considerado como bueno.

b) El concepto abstracto de «moralidad» (o, menos usado, de «eticidad»)

Por moralidad se puede entender, de un modo restringido, «el estado moral de una persona, la conciencia del bien y del mal por la cual el hombre se siente responsable del acto cumplido u omitido» (14). En un sentido teórico, la moralidad indica «los principios básicos de la moral» (15). Más adecuadamente, la moralidad expresa tanto la dimensión ética de la persona como la estructura moral de la realidad humana.

La moralidad, así entendida, no puede ser identificada con la sumisión a la costumbre reinante en la sociedad o en el grupo, ni con la norma y sanción legales. «La moralidad sólo se valora adecuadamente con una auténtica vivencia personal, en que la persona libre y dotada de razón siente como un deber la exigencia del bien y la realidad liberadora y beatificante del bien en sí mismo, por encima de la costumbre o sanción vigente» (16).

Por otra parte, la moralidad en cuanto dimensión de la persona no ha de entenderse de un modo estático, sino dinámico. De ahí que en lugar de hablar de «moralidad» se deba hablar mejor de «moralización». Esta se identifica con la «empresa de moralización»; 1) en poseer el valor moral u intelectual suficiente para someter a crítica y revisar no sólo las pautas del código reinante, sino también, remontándose a su fundamento, los principios en que se inspiran; 2) en poseer la suficiente inteligencia práctica y la necesaria fuerza moral para

crear nuevas pautas de comportamiento, nuevos patrones de vida, que, fuera de todo código moral (pero no forzosamente contra él), inventa moralidad y contribuye a crear una existencia mejor «Esta y no otra es la tarea del reformador moral constructivo, progresista, creador» (18).

c) El grecismo vulgarizado de «éthos»

Prescindiendo de las precisiones etimológicas antes anotadas, se suele emplear el grecismo «éthos» para referirse al conjunto de normas y valores morales aceptados por una civilización, por un pueblo, por una clase social, por un grupo profesional, o por una persona.

d) Los substantivos de ética y moral

Según se ha señalado más arriba, designan el saber sobre la dimensión moral de lo humano o, dicho de otro modo, «la investigación sistemática de los valores capaces de inspirar, atraer y guiar la acción» (19).

Como conclusión de esto apartarlo sobre la constelación de expresiones para designar el universo ético o moral puede ser esclarecedora la distinción que establece Ortega y Gasset, al señalar tres dimensiones en lo ético: ciencia ética, éthos y moralidad. Dice textualmente:

«Entiendo por éthos, sencillamente, el sistema de reacciones morales que actúan en la espontaneidad de cada individuo, clase, pueblo, época. El éthos no es la ética ni la moral que poseemos. La ética representa la justificación ideológica de una moral y es, a la postre, una ciencia. La moral consiste en el conjunto de las normas ideales que tal vez aceptamos con la mente, pero que a menudo no cumplimos. Más o menos, la moral es siempre una utopía. El éthos, por el contrario, vendría a ser como la moral auténtica, efectiva y espontánea, que de hecho informa cada vida» (20).

EL ETHOS (CARACTER MORAL) EN RELACION CON EL PATHOS (TALANTE)

Concluimos estas anotaciones sobre la riqueza terminológica y expresiva del universo moral relacionando el éthos o carácter moral con el páthos o talante. Lo ético y lo pático tienen una afinidad que merece ser destacada. Lo mismo podría decirse de lo estético, según las fórmulas «nulla aesthetica sine ethica» y «nulla ethica sine aesthetica».

Ha sido Aranguren quien ha estudiado con más originalidad y detención la noción de «talante» y su relación con la «personalidad moral» (21). En varias de sus obras se ha detenido sobre esta realidad del talante (22), que otros

traducen por «temple» (23), «estado de ánimo» o «tonalidad afectiva».

«El pàthos o talante es nuestro modo de encontramos bien, mal, tristes, confiados y seguros, temerosos, desesperados, etc., en la realidad... ti pàthos no depende de nosotros; al revés, somos nosotros quienes nos encontramos con él y en él. Justamente por eso ha podido hablar Heidegger de la Geworfonheit Hemos sido puestos en el mundo, "arrojados" en él o, mejor, enviados a él, con una esperanza o una angustia radical, fondo permanente, que sale poco a superficie, de los cambiantes estados de ánimo, sentimientos y pasiones» (24). El talante no se define por las emociones pasajeras, ni por los hábitos adquiridos; es algo profundo.

El talante, sin embargo, no puede ser entendido como la primordial manera de «estar en la realidad».

«Frente al irracionalismo principal de Heidegger, el talante no es el primer existencial, no es nuestra primera abertura a la realidad o mundo, porque, naturalmente, supone la "inteligencia" entendida como estar en la realidad y como constitución de ese mundo que después el pàthos ha de colorear emocionalmente con una gama fría o encendida, con una paleta oscura o ardiente» (25)

El pàthos se asienta sobre una realidad más biológica; lo que biológicamente aparece como tono vital o, si se quiere, temperamento, es, en cuanto anímicamente vivido, talante.

Existe una correlación entre pàthos y éthos. Así como toda la vida moral se articula en la unidad del «carácter moral», así toda la vida de los sentimientos encuentra su centro unificador en el «talante».

«Pàthos y éthos, talante y carácter, son, pues, conceptos correlativos Si pàthos O talante es el modo de enfrentarse, por naturaleza, con la realidad, éthos o carácter es el modo de enfrentarse, por hábito, con esa misma realidad... Talante y carácter son, pues, los dos polos opuestos (fe, la vida ética, premoral el uno, auténticamente moral el otro. Pero importa mucho hacer notar que sólo por abstracción son separables. El hombre constituye una unidad radical que envuelve en sí sentimientos de inteligencia, naturaleza y moralidad, talante y carácter» (26)

El carácter o la ética no puede prescindir del talante La vida moral de la persona se realiza desde la condición de su talante. Cada hombre tiene un talante fundamental, aunque sobre él existan muchos modos y variaciones (27).

La vida moral tiene que contar con esa realidad para construir sobre ella la figura ética. «Algunos hombres encontrarán en ese (talante) su mejor colaborador...; para otros, en cambio, la tarea ética consistirá en luchar, a lo largo de su vida, con el "mal talante" que les ha sido dado. Pero también estos últimos, para luchar contra el talante, tendrán, en cierto modo, que adaptarse a él» (28)

7. Sentido Preciso de la Pregunta Moral

Expuesta la riqueza terminológica y expresiva del universo moral conviene analizar ahora el contenido nocional de la ética. Del significante se pasa, de este modo, al significado. Si en la exposición del primero se insistió en la riqueza significativa, en la exposición del segundo se intenta buscar la precisión.

Para ello se procede deslindando el concepto exacto de la ética en relación con otras realidades cercanas a ella. La pregunta moral tiene un sentido preciso, que con frecuencia es falseado. A veces se convierte la cuestión moral en cuestión sociológica o en cuestión jurídica desvirtuando así el contenido exacto de lo moral.

Para llegar al nivel de lo ético es preciso atravesar dos niveles previos: el nivel sociológico y el nivel jurídico.¹²

La moral de una sociedad tiene su manifestación primera y más aparente en las «costumbres» (del *lat.*: *mores*). El conjunto de costumbres morales aceptadas por un grupo constituyen el *éthos* de esa comunidad humana.

a) Conexión necesaria

La pregunta moral tiene que tener en cuenta el nivel sociológico de la realidad ética. Y ello en un doble sentido.

- Como punto de partida. Como cualquier reflexión, la moral ha de partir de los datos de la realidad. Una pregunta moral que se sitúa más allá de todo análisis empírico de la realidad está abocada a la esterilidad.

(27) Puede hablarse, por ejemplo, de templo anagógico (entusiástico, alegre, ote) y río templo catagógico (pesimista, angustioso, naufragado, ote) Ver en JOSÉ FERRATER 2 H, Diccionario de Filosofía I. II (Ruanos Anos. 19/1*). Las palabras anagAqir.o, iilngila, iiiiliifilri'imo. engimln. niuiliugio, iiAimna, pimlmlnmo (211) AIIANIiUUI N. Etica. 349

Son muchos los métodos que se pueden adoptar para captar y expresar la situación real de las costumbres morales de la sociedad. Se destacan los siguientes:

- encuestas y estadísticas, que expresan de un modo cuantificado la realidad moral;
- estudios de antropología cultural con incidencia en temas de comportamiento moral;
- estudios sobre la psicología de la moralidad de los diversos grupos humanos;
- estudios de crítica social, que ponen de manifiesto el trasfondo «ideológico» de diferentes costumbres morales;
- exposiciones interdisciplinarias cuyo cometido es diseñar, en la medida de lo posible, el perfil ético de una sociedad determinada.

El conocimiento de las costumbres morales de la sociedad es el punto de partida imprescindible para todo cuestionamiento serio sobre la moralidad

• Como punto de llegada. La pregunta moral tiene por cometido «transformar» las costumbres. Esta función no ha de ser entendida en el sentido de una exhortación más o menos persuasiva, o de una amonestación más o menos apocalíptica. La «patética moral» no es el camino de acceso a la valoración ética de la sociedad.

La transformación de las costumbres (mores) que busca la pregunta moral se sitúa en los siguientes aspectos de la vida:

- en los esquemas de valores, que justifican la vida humana;
- en las pautas de comportamiento, que estructuran las manifestaciones sociales,
- en el conjunto de aspiraciones, que orientan los cambios socio-históricos.

Si la pregunta moral logra incidir sobre los aspectos señalados, las costumbres de la sociedad adquieren un perfil ético definido. Esto no indica que dejen de existir «inmoralidades» o comportamientos contrarios a las normas éticas. La existencia del mal moral es algo inevitable. Pero, sí se puede ir transformando éticamente el universo de las «costumbres» de la sociedad

b) Distinción neta

Si la pregunta ética tiene una conexión con la situación táctica de la moralidad, no por eso puede ser identificada con la aproximación sociológica a la realidad. La ética se distingue claramente de la sociología, y, más expresamente, de la estadística.

El saber sociológico, y más el estadístico, pertenece al universo de los juicios de hecho; mientras que la ética se mueve en el mundo de los juicios de valor. La descripción y el análisis de «lo que es» no es coincidente, ni en metodología ni en resultados, con el estudio de «lo que debe ser».

Así como se ha dado un tipo de moral desencarnada de la realidad concreta, puede darse también una forma vulgar de sociología que cede a la tentación de querer deducir de meros hechos (basados a menudo en un material no completo) normas imperantes para la conducta del hombre y juicios definitivos sobre el valor o la ausencia de valor de los principios morales. A este talante del sociologismo vulgar, de rehuir toda consideración valorativa de la realidad, se ha añadido en nuestro tiempo la creencia pseudocientífica de que en cuestiones de verdad y de moral también es válido el principio de la «mayoría democrática».

La reducción de la ética a la estadística o a la sociología es una tentación continua que ha de ser permanentemente conjurada. No es la estadística la que impone una moral determinada. La validez de la moral se sitúa en el terreno de lo cualitativo y no de lo cuantitativo. La normatividad ética no es coincidente con la normatividad sociológica o estadística.

El orden jurídico es un factor importante en la configuración de la sociedad actual. La vida social siente sobre ella la fuerza de la ley: como protección, como regulación, como restricción, como amenaza penalizadora, etc. Del orden jurídico brota la conciencia y la realidad de lo «lícito» (y de lo «ilícito»).

a) Conexión necesaria.

La pregunta moral se encuentra necesariamente relacionada con el nivel de lo «lícito-ilícito». Las sociedades occidentales sienten una especial predilección por el orden jurídico y hasta suelen proyectar el deseo de una comprensión exclusivamente jurídica de la vida.

Con relación al orden jurídico la pregunta moral tiene dos funciones precisas: «desmitificar» la ley positiva, y «cuestionar» permanentemente todo orden jurídico.

- Función «desmitificadora». La ética ejerce una función desmitificadora en relación con el orden jurídico. Función que se concreta en diversos aspectos, de los que se señalan a continuación alguna

En primer lugar, es necesario impedir que el orden jurídico se arrogue el derecho de ser la única instancia normativa de la sociedad. Esta afirmación tiene dos caras: por una parte, la moral no debe confiar excesivamente en la protección jurídica para inducir valores éticos dentro de las realidades sociales; por otra, la ley positiva no ha de buscar amparo y justificación en los sistemas morales prevalentes.

Desmitificar el orden jurídico supone revisar profundamente el concepto de «moralidad pública». No se puede entender la «moralidad pública» reduciendo la «moralidad» a algunos aspectos (sexo, drogas, robos, etc.) y basando el carácter de «pública» en el orden meramente jurídico.

El orden jurídico, por otra parte, tampoco ha de ser entendido como garante de la moral. Caminamos hacia un tipo de sociedad que en comparación con otras formas históricas, aparece como una «sociedad permisiva». Esta permisividad supone, en términos generales, un planteamiento más coherente en el que no se confunde lo «lícito» jurídico con lo «bueno» moral.

- Función «crítica». La distinción de la moral frente al orden jurídico no debe conducir a un desentendimiento de aquélla ante la configuración jurídica de la sociedad. Por el contrario, al quedar liberada de excesivas vinculaciones jurídicas, la pregunta moral está en disposición de realizar una adecuada función crítica frente al orden jurídico.

b) Distinción neta.

Anotada la necesaria conexión entre nivel jurídico y pregunta moral es necesario señalar netamente la distinción entre licitud jurídica y exigencia moral. Un comportamiento humano puede ser valorado desde la perspectiva de la conciencia y entonces tiene una entidad moral; también puede ser valorado desde la perspectiva del ordenamiento jurídico y entonces tiene una entidad jurídica.

Cuando se trata de una persona concreta es la conciencia moral la que tiene la primacía y, por tanto, existe una subordinación del nivel jurídico al orden moral en este caso no hay lugar para separar la licitud jurídica de la exigencia ética.

Pero cuando se trata de una comunidad política, sobre todo cuando ésta es de signo pluralista y democrático, hay lugar a la distinción y separación

entre exigencia moral y licitud jurídica. En efecto, puede acaecer que no todos los que componen la comunidad política tengan idéntico sistema de valoración moral. En ese caso, ningún sistema ético puede imponer su primacía para que se adecúe la licitud jurídica con su exigencia moral.

Más aún, puede pensarse en situaciones en que la conciencia moral de una persona decline de su autenticidad ética y realice comportamientos contrarios a su sistema de valoración moral. Las leyes civiles no están obligadas a impedir el fallo «moral» cuando éste no comporta inmediatamente perjuicios sociales.

La conciencia cristiana llama ordenamientos jurídicos «de tolerancia» a aquellos que «toleran» comportamientos contrarios al sistema de valoración moral de los cristianos. Quizá la expresión «ordenamientos de tolerancia» debiera desecharse, por arrastrar connotaciones de una especie de colonialismo cristiano. La ética cristiana puede admitir un ordenamiento jurídico sobre comportamientos contrarios a su sistema de valoración moral cuando ese ordenamiento jurídico venga exigido por la justicia de la comunidad política.

En este sentido, ante la conciencia moral un ordenamiento jurídico puede ser justo en su existencia aunque el comportamiento que regula (despenalizándolo o legalizándolo) sea inmoral para dicha conciencia ética. La justicia del ordenamiento jurídico se mide por el bien común. Ahora bien, en determinadas circunstancias la realización del bien común postulará ciertos ordenamientos jurídicos sobre comportamientos contrarios a un sistema moral concreto. Una de las formas en que se echa de ver esta exigencia del bien común es la consideración de los mayores males que acarrea la no existencia de tal ordenamiento jurídico.

Además, dentro de la realización del bien común —postulado fundamental en la justicia de las leyes civiles— entra la libertad de conciencia. La aceptación y protección de esa libertad de conciencia, con tal de que no comporte inmediatos daños sociales, es lo que puedo postular ordenamientos jurídicos sobre comportamientos contrarios a un determinado código moral, aunque sea el prevalente dentro de una comunidad política. Es un dato de la más sana tradición moral el respetar los derechos de la conciencia ética. Este respeto ha de tener su traducción en ordenamientos jurídicos.

Con lo dicho queda suficientemente marcada la distinción entre orden jurídico y orden ético. La pregunta moral no se identifica con el ordenamiento jurídico, aunque tiene conexión necesaria con él.

8. La Peculiaridad de la Pregunta Moral

Aunque toda la obra trata de explicitar el sentido y la función de la dimensión ética en general y concretamente dentro del cristianismo, conviene adelantar de un modo sintético el contenido preciso de la pregunta moral (31).

Se entiende por dimensión ética aquella condición de la realidad humana por la que ésta se construye libre y coherentemente. La historia humana no se rige únicamente por leyes autónomas ni se constituye según modelos previamente incorporados a un devenir ciego e irreversible. Por el contrario, la historia humana depende, en gran medida, de las libres y responsables decisiones de los hombres que, en cuanto tales, están orientadas por modelos que trascienden normativamente (sentido, fines, ideales) la realidad fáctica. Esta peculiar manera de ser de la historia humana es traducida a través del sentido ético, el cual significa a su vez la configuración «humanizadora» o «deshumanizadora» de la realidad.

Así definida, la dimensión ética es al mismo tiempo subjetiva y objetiva. Mirada desde la polaridad objetiva indica la construcción (o destrucción) normativa de la realidad humana; mirada desde la polaridad subjetiva expresa el grado de coherencia (o incoherencia) de la persona. La síntesis dialéctica de las dos polaridades constituye la totalidad de la dimensión ética.

De acuerdo con esas polaridades, **la pregunta moral se descompone en dos subpreguntas:**

- polaridad objetiva: ¿qué es lo bueno?
- polaridad subjetiva: ¿qué debo hacer?

• La pregunta sobre lo bueno orienta la moral hacia la búsqueda del ideal objetivo, hacia la construcción normativa de la realidad humana. Los diversos sistemas éticos se diversifican a la hora de concretar lo bueno y a la hora de determinar para quiénes ha de ser bueno (¿para todos? ¿para un grupo? ¿para cada individuo? ¿para el colectivo?) y para qué ha de ser bueno (¿para ser felices? ¿para realizar un plan de liberación?, etc.). También se diversifican los sistemas éticos al dar preferencias en la forma de concreción de lo bueno:

- ¿en la acción?
- ¿en la estructura?

Si la pregunta sobre lo bueno se fija en el cauce de la acción, la ética se

orienta por los derroteros del «actualismo» y del «voluntarismo». Por el contrario, si insiste en el cauce de la estructura, la ética se preocupa por los planteamientos «estructurales» y «sociales» de las cuestiones morales. La solución adecuada está en mantener la síntesis dialéctica entre los cauces de la acción y de la estructura, aunque insistiendo en la importancia metodológica y real de la última.

- Cuando la pregunta moral se refiere directamente a la polaridad subjetiva la ética cuestiona la responsabilidad del sujeto: sobre lo que tiene que hacer. Es la pregunta sobre la coherencia: ¿qué es lo que tengo que hacer para ser coherente conmigo mismo? Ahora bien, la búsqueda de la coherencia del sujeto puede realizarse siguiendo dos preferencias alternativas:

- ¿coherencia del individuo?
- ¿coherencia del colectivo?

La primera preferencia orienta la pregunta moral hacia una ética «individualista», mientras que la segunda lo hace hacia una ética «colectivista» o comunitaria. También aquí la solución correcta está en asumir en síntesis dialéctica los dos cauces de la responsabilidad, aunque destacando la importancia metodológica y real de la responsabilidad comunitaria.

- Integrando las polaridades objetiva y subjetiva de la dimensión ética, la pregunta moral cuestiona la construcción normativa de la realidad humana para que de ese modo los sujetos humanos sean coherentes con ellos mismos. Coherencia subjetiva e ideal objetivo son las dos vertientes de la pregunta moral.

Son muchas las funciones que se le asignan a la ética. De entro ellas so destacan dos como providentes: la función crítica y la función constructiva. A través de la primera función la ética detecta, desenmascara y pondera las realizaciones inauténticas de la historia humana. Mediante la segunda función proyecta y configura el ideal normativo de la realización humana.

Estas dos funciones se realizan de modo eminente cuando la pregunta moral se inserta en la trama social en que acaece lo «justo» (y lo «injusto»). El nivel ético de la realidad social corresponde a la configuración «humanizadora» o «deshumanizadora» de la sociedad. Esta puede ser juzgada por el grado creciente o decreciente dentro del proceso de «humanización». Tal consideración constituye la valoración más profunda de la realidad histórica, ya que la interpela en su sentido último.

Para concluir esta descripción de la peculiaridad de la pregunta moral conviene anotar que la ética es una realidad «socialmente desvalida». Mientras que la religión y el derecho tienen apoyo en estructuras correspondientes a su realidad (organización eclesial, organización jurídica), la ética en cuanto tal, vive en la intemperie y se realiza al margen de estructuras e instituciones. Este desvalimiento social e institucional origina en la pregunta ética una gran «debilidad». Pero en esa debilidad radica, paradójicamente, su «fuerza».