

3. SER E HISTORIA. La idea del eterno retorno comporta una ontología, es decir, una comprensión de lo radical de cuanto existe, que se contrapone a la visión cristiana, en la que la temporalidad posee un carácter lineal, en la medida en que se concibe desde los conceptos claves de creación, salvación y escatología. En la perspectiva cristiana la historia adquiere una relevancia que no cabe en la idea del eterno retorno, ni en la versión arcaica, ni en las reelaboraciones filosóficas griegas, ni en las visiones de matriz nietzscheana. La concepción cristiana conduce a la esperanza, en virtud de sus aspectos sote-

riológicos (de un Dios que se encarna y salva la historia) y escatológicos (un final de la historia en la plenitud de Dios).

Bibliografía

COLOMER, E., «Nietzsche», en *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Herder, Barcelona, 1990, cap. 4, 225-334. FINK, E., «El mensaje», en *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Universitaria, Madrid, 1993, cap. 3, 71-140. ROMERA, L., «Nietzsche y la muerte de Dios», en *Finitud y trascendencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 167, Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, cap. 1, 20-51.

Luis Romera

Ética

1. Experiencia moral y ética. 2. Esbozo de los apartados éticos: delimitación de los fenómenos éticos, su fundamentación antropológica y ontológica y su sistematización. 3. Bases para la sistematización ética: el bien moral, el conocimiento normativo de la moralidad y las realizaciones morales. 4. Metaética

1. EXPERIENCIA MORAL Y ÉTICA. Disponemos de tres términos para designar este campo del saber: filosofía moral, filosofía práctica y ética, cada uno con distintos acentos. Esta diversidad tiene que ver con el hecho de que existe una experiencia *moral*, expresable mediante juicios valorativos, antes de toda elaboración teórica, así como con la circunstancia de que estos juicios tienen por función guiar la *praxis*, y son eventualmente rectificadas –o confirmados– en el seno mismo de la *praxis*. Así pues, la *ética* como saber teórico-práctico ancla en el suelo práctico de la experiencia *moral* (que le proporciona los irreductibles éticos, como «bien», «deber», «obligación», «virtud», «derecho»...) y se orienta a la conducción más o menos próxima de la *praxis*. En este sentido, dice Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómaco*: «...

no estudiamos ética para saber qué es la virtud, sino para ser virtuosos y buenos». Testimonios históricos, literarios y sobre todo la propia experiencia de cada individuo y de cada pueblo así lo reflejan.

2. ESBOZO DE LOS APARTADOS ÉTICOS: DELIMITACIÓN DE LOS FENÓMENOS ÉTICOS, SU FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA Y ONTOLÓGICA Y SU SISTEMATIZACIÓN. La experiencia moral está latente en las diversas áreas en que se divide el saber ético. En efecto, podemos agrupar sus tareas del modo siguiente: a) delimitar los fenómenos objeto de su estudio, proyectándoles la perspectiva normativa (ya que son también susceptibles bien de una consideración sociológico-descriptiva, o bien psicológico-genética, ambas formalmente distintas del enfoque ético); b) fundamentar los juicios éticos desde sus bases antropológicas y ontológicas, dado que toda normación moral admite la pregunta «¿por qué?»; c) sistematizar el conjunto de la ética en torno a sus tres secciones del bien moral y conceptos afines, el conocimiento de la moralidad (dado en los juicios de conciencia, la ley moral, la razón práctica...) y las realizaciones

morales (encuadrables en los actos voluntarios, las virtudes, las actitudes y disposiciones morales).

Se esbozan a continuación las tres divisiones señaladas: a) Para que un fenómeno sea cualificable como ético, ha de ser influyente por la libertad (sea en un plano individual, sea en uno macrosocial), ha de estar sobre la base del crecimiento moral de su sujeto y ha de poder ser enjuiciado desde una normatividad específicamente moral. A este respecto, el tratamiento clásico ha privilegiado el estudio de la moralidad de los actos humanos y las virtudes, en los que se cumplen las tres condiciones. La máxima de Píndaro «llega a ser (con tus actos) el que eres (por esencia o naturaleza)» compendia este planteamiento. En cambio, la axiología contemporánea ha puesto el acento en las disposiciones anímicas y respuestas afectivas en tanto que enjuiciables moralmente, teniendo su antecedente clásico en la noción agustiniana de *ordo amoris*. El punto de enlace entre unos y otros fenómenos éticos está en la intencionalidad, que como referencia valorativa impregna primero las disposiciones y motivaciones morales primarias, prolongándose luego en la intención moral propositiva y en las realizaciones intencionadas. Ambos enfoques resultan ser complementarios.

Asimismo, en los distintos fenómenos éticos se encuentra un componente natural teleológico y un componente personal, sólo dissociables de un modo abstracto (así lo pone de manifiesto, por ejemplo, la distinción tomista entre *finis operis* o fin esencial de la acción, que la define antes de ser ejecutada, y *finis operantis* o fin propuesto por su agente, que da cuenta de su realización existencial).

b) En cuanto a la fundamentación de los juicios éticos en el plano *antropológico*, trata de mostrar aquellas estructuras constitutivas del hombre que desembocan en la eticidad. Vamos a examinarlo con algunos ejemplos. La necesidad de «justificación» (*iustum facere*) en el hombre empieza por ser lo que da razón de la falta de ajustamiento entre la

conducta y su entorno, aunque en un sentido pleno se dice de la justificación moral de una conducta; o bien la responsabilidad, con anterioridad a lo que designamos como la virtud moral de la responsabilidad, es la capacidad de dar cuenta o de responder el agente de sus tomas de decisiones; respecto de la libertad, es el rasgo trascendental primero del ser personal –presente ya a nivel somático en las manos o en el rostro–, antes que una conquista moral o virtud fundamental... Se trata, por tanto, de conceptos ambivalentes, registrables descriptivamente en el hombre y asimismo –y sobre esa base– encauzables por la razón práctica y susceptibles de crecimiento.

De un modo paralelo, la dirección ético-normativa de la conducta queda bosquejada *ontológicamente* en la esencia humana. Así se manifiesta en los siguientes rasgos: la intencionalidad moral es posible porque existe una orientación teleológica subyacente en la naturaleza del hombre, así como una destinación en la persona; o bien la dignidad conviene a un ser esencialmente caracterizado y desde ahí se extiende a las acciones dignas, impregnadas por la inteligencia y la voluntad; por lo que se refiere al orden en los preceptos morales, tiene su prefiguración en el orden en las inclinaciones naturales, según Tomás de Aquino.

c) Por lo que hace a la tercera tarea –que es la más propiamente ética– de la sistematización, consiste en organizar la ética a partir de unas nociones irreductibles a otros campos de estudio y suministradas por la experiencia moral. Es lo que se va a desglosar a continuación.

3. BASES PARA LA SISTEMATIZACIÓN ÉTICA: EL BIEN MORAL, EL CONOCIMIENTO NORMATIVO DE LA MORALIDAD Y LAS REALIZACIONES MORALES. Para la sistematización ética contamos con los tres pilares del *bien moral*, la *normatividad moral* específica y las *realizaciones morales*. La exclusivización de alguno de ellos en detrimento de los otros dos ha dado lugar históricamente a algunas unilateralidades, que

siguen hoy presentes en ciertas tendencias del pensamiento moral: así, el utilitarismo y el consecuencialismo han independizado el bien moral, alcanzable con los actos de la razón práctica, de los otros elementos éticos, llegando a ese bien por un cálculo empírico de maximización; por su parte, el deontologismo, de base kantiana, separa el *factum* del deber de los bienes y de las virtudes, quedándose en los distintos códigos deontológicos; a su vez, el estoicismo desarraiga la virtud, a la que concibe como resistencia, tanto ante los bienes objeto de apetición como en relación con toda medida externa a la virtud, reclusiéndola así en el propio esfuerzo (al que gráficamente J. Maritain ha denominado atletismo de la virtud).

Así pues, la especificidad del *bien moral* como bien integral de la persona no ha de olvidar sus vínculos con las otras especies de bien (bien honesto o en sí, bien técnico-instrumental, bien cultural, bien estético u objeto de gozo...) y con los otros componentes de la moralidad. Así lo ha subrayado, por ejemplo, la ética de J. Finnis y G. Grisez de inspiración tomista o G. H. von Wright desde la ética analítica (vid. *Varieties of Goodness*). Lo característico del bien moral está en que no es dado fenomenológicamente como el simple correlato de un acto estimativo o valor en su sentido genérico, sino que es realizado por la persona, en tanto que efunde o aporta desde sí de modo renovado en sus expresiones creativas y actos propios.

Pero el bien moral es dado –previamente a su realización– en el *juicio normativo* por el que se guía la actuación. En vez de actuar con causalidad eficiente sobre el sujeto, como sucede en los acaeceres físicos regulados conforme a leyes o en los conjuntos psíquicos de la vida animal cerrados sobre sí, lo peculiar del juicio ético-normativo está en que invoca a la libertad desde la conciencia moral, ya como deber, ya como derecho, como algo meritorio, como sanción o como respuesta creativa personal de índole moral... Son conceptos éstos que se pre-

sentan primeramente en la vida social en un contexto jurídico y político, pero que sólo en la esfera ética se reconocen en su alcance originario incondicionado (vale decir, no limitado a ciertas condiciones de hecho o a ciertas necesidades hipotéticas, con terminología kantiana).

En tercer lugar, las *realizaciones morales* son las que quedan en el agente –y lo cualifican según ellas– en razón de su aptitud para realizar acciones inmanentes (de *manere-in*, quedar o permanecer en). En este sentido, se las contraponen a las acciones transitivas, cuyos efectos son sólo externos. Derivadamente, como las personas no son mónadas, crean o alumbran espacios comunitarios o ámbitos, de suyo expandibles y con los que se enriquecen sus agentes; y como las personas están ubicadas en la sociedad y en la historia, llegan a abrir a éstas al *ethos* comunitario de un pueblo, susceptible de crecimiento y –correlativamente– de declive. Es patente históricamente que no hay correspondencia necesaria entre el nivel ético de una cultura y el de sus miembros, sino interacción o influencia mutua.

4. METAÉTICA. Por último, se pueden estudiar los juicios éticos no en su función directiva primera, sino en su formulación lógico-lingüística, ya en su enlace lógico-pragmático, ya en las leyes axiológico-formales. Son consideraciones derivadas, a las que suele designar como *metaéticas*. Es la diferencia entre el planteamiento directo: «¿qué debo hacer?» y el planteamiento de segundo orden: «¿qué tipo de juicio lógico es "la virtud y la felicidad no son éticamente dissociables"?»», en que se reflexiona sobre conceptos éticos primarios en actos de segundo grado. Otro ejemplo de tratamiento metaético en este sentido es la diferencia kantiana entre imperativo categórico e imperativos hipotéticos, por cuanto es abordada desde las diferencias lógicas entre los juicios analíticos y sintéticos.

La metaética se ha desarrollado en especial en el siglo XX a partir de la filosofía ana-

lítica del lenguaje (son algunos representantes Ph. Foot, R. M. Hare, E. Anscombe, P. Geach o P. Nowell-Smith). Pero en ningún caso se pueden abordar sus interrogantes sin las cuestiones éticas sustantivas, de uno u otro modo implícitas en las respuestas que se den a aquéllos, como lo manifiesta la diversidad de posturas en los autores mencionados.

Bibliografía

ARANGUREN, J. L. L., *Ética*, Alianza, Madrid, 1981. CORTINA, A., *Palabras clave en ética*, Verbo Divino, Estella, 1993. FERRER, U., *Filosofía moral*, Univer-

sidad de Murcia, 1997. MILLÁN-PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994. POLO, L., *Ética. Una versión moderna de los temas clásicos*, AEDOS/Unión Editorial, Madrid, 1995. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la Moral*, Rialp, Madrid, 2000. RICKEN, F., *Ética general*, Herder, Barcelona, 1987. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética*, BAC, Madrid, 2001. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética*, 6.ª ed., EUNSA, Pamplona, 2010. SANTOS CAMACHO, M., *Ética y filosofía analítica*, EUNSA, 1975. WOJTYLA, K., *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética. Fundamentación de la ética filosófica*, Palabra, Madrid, 1997. WRIGHT, G. H. VON, *Varieties of Goodness*, Routledge Kegan Paul, Londres, 1963.

Urbano Ferrer

Ética política

1. La virtud del hombre bueno y del buen ciudadano en la *Política* de Aristóteles. 2. La *virtù civile* en *El príncipe* de Maquiavelo. 3. Ética de la convicción y ética de la responsabilidad en M. Weber. 4. La ética política como correctivo de la acción política

Al enunciar la expresión «ética política» parece estarse suponiendo que existe una ética diferenciada de la acción política que viene a superar la tensión entre el ámbito de la subjetividad de quien actúa y la objetividad de una determinada situación; entre lo moral y lo político.

La expresión «ética política» presupone la diferencia entre una ética individual y una ética civil, es decir, una ética de aquellas acciones que tengan una implicación comunitaria. Si bien propiamente ni el mundo antiguo ni la Edad Media fueron proclives a este tipo de diferenciación, sí aparece, al menos en Aristóteles, cierta inclinación a ella, aunque definitivamente es Maquiavelo quien supone un punto de inflexión relevante en la quiebra entre ambas esferas con su definición de la *virtù civile* y M. Weber quien termina por abrir su campo semántico en el

mundo contemporáneo a través de su distinción entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad.

1. LA VIRTUD DEL HOMBRE BUENO Y DEL BUEN CIUDADANO EN LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES. La ciudad es para Aristóteles una multitud de ciudadanos suficiente para vivir con autarquía. Así lo dice en 1275 b. A partir de ahí se propone examinar a quién se debe llamar ciudadano y qué es. Un ciudadano no lo es por habitar en un espacio determinado ni por participar de unos derechos, sino que «un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno» (1275 a). Aristóteles cambia la perspectiva de Platón. En *La república*, toda acción humana queda orgánicamente integrada en la *polis* como acción política y se da una fusión de la actividad individual y comunitaria, en la medida en que toda virtud de un hombre sirve a la justicia de la *polis*. Para Aristóteles existe una acción específicamente política realizada por una clase de ciudadanos. En el Libro VII considera tres clases de ciudadanos, dentro de las cuales, las dos primeras son las principales de la