

DISTINCIONES EN TORNO DE LA ÉTICA Y LA MORAL

ROBERTO J. WALTON

Esta exposición surge de la pregunta por la fluctuación en torno de los términos “ética” y “moral”. La pregunta concierne a la sinonimia o diferencia entre los dos términos. La cuestión se presta a múltiples visiones, y permite calificar aspectos distintos de la acción. El filósofo francés Paul Ricoeur adopta la convención de designar con el término “ética” la intención de una vida buena, y con el término “moral” la articulación de esta intención en normas que se caracterizan por la universalidad y la constricción. En esta distinción se refleja la oposición entre la herencia aristotélica con su ética teleológica y la herencia kantiana con su ética deontológica.

1. La ética

La intención ética se define como “la intención de la ‘vida buena’ con y para el otro en instituciones justas”.¹ Así, el análisis recorre tres fases en una lectura que es primariamente horizontal, pero que, en una lectura vertical, permite un desarrollo ulterior.

1.1. En la primera fase se entiende por “vida buena” el horizonte de metas e ideales relativos a una realización personal por la cual la vida puede ser considerada positiva o negativamente. Es el deseo de una realización en que se encuentra satisfacción. Una finalidad superior es inherente al ser humano de acuerdo con el comienzo de la *Ética a Nicómaco* en que Aristóteles sostiene que todo arte, investigación, acción o elección preferencial se orienta hacia algún bien. En la configuración de la acción se da un movimiento de va y viene entre la idea que se tiene respecto de lo que es la vida buena y las elecciones particulares que conciernen a la vida vocacional, la familia, el ocio, etc.

La intención de la vida buena exhibe un entrecruzamiento de lo universal y lo particular. Por un lado, *todos* los hombres aspiran a una realización. Por otro lado, esta aspiración pasa por apreciaciones acerca de lo que caracteriza como buena o mala a una acción, y esto refleja un anclaje de la ética en la sabiduría común que se advierte el parentesco entre la noción de ética y la noción de costumbre.

1.2. La segunda fase tiene que ver con la solicitud por el otro con el que me encuentro cara-a-cara, es decir, con el tema de la responsabilidad que me es asignada por la presencia del otro. Es la relación dialógica corta de la amistad y el amor. El otro es en esta fase el portador de un rostro que me interpela, un tema central de la ética de Emmanuel Levinas.

Respecto del vivir bien con y para los otros se encuentra el mismo entrecruzamiento de universalidad y particularidad. Por un lado, como momento de universalidad, elogios a la amistad y el amor, comparables entre sí, se encuentran en las diversas culturas. Por el otro, como momento de particularidad, se contraponen diversas formas como la aristocrática inherente a la ciudad griega o la solidaridad más popular inherente a las sociedades modernas.

1.3. Por último, el deseo de una vivir bien o de realización personal se realiza no solo bajo la virtud de la amistad o el amor en relación con el otro cercano, sino también bajo la virtud de la justicia en relación con el otro lejano. La tercera fase tiene en

¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 202.

cuenta que el vivir bien no se limita a las relaciones interpersonales, sino que abarca también la referencia al otro impersonal bajo la forma de instituciones y de una consiguiente exigencia de igualdad y justicia que no está contenida en la solicitud por el otro.

La relación con el otro lejano se realiza por medio de instituciones, esto es, estructuras del querer vivir en conjunto que aseguran cohesión y perduración. La función más general de la institución es la de asegurar el nexo entre lo propio, el próximo y el lejano en una organización común. Y la institución justa es la que establece un término medio entre la carencia de distancia inherente a sueños de fusión emocional y el exceso inherente que produce el desprecio frente a lo extraño. La justicia es la figura plenamente desarrollada de la bondad que caracteriza a la intención de la vida buena: “En este sentido se puede decir que la justicia desarrolla la bondad que la envuelve”.²

Respecto del vivir en instituciones justas se produce también la mezcla entre la dimensión universal y la dimensión comunitaria. Por un lado, el querer-vivir juntos en instituciones es un hecho universal. También lo es la búsqueda de lo justo como lo muestra la indignación infantil ante repartos desiguales, promesas no-cumplidas por los adultos, y castigos o recompensas desproporcionados o mal distribuidos. En esta indignación se forma el deseo de justicia. La indignación ante la desigualdad del reparto es un esbozo de la justicia distributiva, la indignación ante la promesa incumplida anticipa el dominio de los contratos, tratados e intercambios, y la indignación ante castigos y recompensas es un antecedente para el derecho penal con sus sanciones y castigos. Por otro lado, en la determinación de lo justo surgen diferencias respecto de las reglas a las que se ajustan las instituciones y las personas que las integran.

Con ello tenemos una lectura horizontal de la estructura de la ética con una tríada cuyos términos son el sí-mismo, la relación de proximidad con otro cercano y el otro que es el tercero lejano. La efectuación de la intención de la vida buena pasa por el otro, y esta mediación no se limita al otro de las relaciones interpersonales, sino que se despliega hacia el reconocimiento del otro como extraño.

2. La moral

Una lectura vertical transporta la tríada constituida en la lectura horizontal desde un primer nivel a dos niveles superiores. No se puede permanecer en el nivel ético del deseo de vivir bien porque la vida en sociedad está llena de conflictos. Puesto que los sujetos no son igualmente capaces de iniciativas, surge la estructura asimétrica de agentes y pacientes por la cual se introduce la violencia en que el otro es tratado como un medio y no como un fin. Esta situación impide mantener una actitud meramente valorativa, e impone prescribir lo que no debe ser. Así, la ética se enriquece en el pasaje por la norma a cuya prueba queda sometida la intención de la vida buena. La violencia obliga a pasar de la teleología a la deontología, es decir, a la moralidad que impone prohibiciones y obligaciones.

2.1. Transpuesta al plano de la norma, la intención de la vida buena en la tríada de base requiere una subordinación de las máximas de la acción a una universalización que ya estaba latente y que posibilita una determinación de la voluntad que escapa a condicionamientos subjetivos y objetivos, es decir, que es autónoma. La autonomía se justifica en términos negativos por la independencia

² Paul Ricoeur, *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 73.

respecto de toda causa y positivamente por la autodonación de la ley moral. Esta autolegislación se asocia con un formalismo. Se requiere, como sostiene Kant, un principio de determinación de la voluntad según su forma y no según su materia. Esto corresponde a la primera fórmula kantiana del imperativo categórico, esto es, la fórmula de la ley universal: “Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que ella se convierta en ley universal”.³ Por ejemplo, la máxima de pedir dinero prometiendo engañosamente su devolución no puede ser universalizada porque nadie creería que recibe una promesa y sería imposible la promesa. Elevada a regla universal, la máxima exhibe una contradicción interna y se destruye a sí misma.

2.2. La segunda fase en la tríada de base —es decir, la solicitud por el otro— conduce a un pasaje de la autonomía a la pluralidad de las personas. Todo ser racional es libre para proseguir sus propios fines siempre que respete el valor de fin en sí mismo de los otros individuos racionales. Esto corresponde a otra formulación del imperativo categórico, esto es, la fórmula del fin en sí mismo: “Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca como un simple medio”.⁴

El imperativo del respeto a las personas tiene la misma intención que la llamada Regla de Oro formulada por Hillel, un sabio del Talmud, en el siglo I a. C.: “No hagas a tu prójimo lo que detestarías que te sea hecho”. La Regla aparece en el Evangelio de Lucas: “Y lo que queráis que os hagan los hombres, hacédselos vosotros igualmente” (Lc 6 31). La Regla de Oro puede ser considerada como el principio supremo de la moralidad. Expresa de manera intuitiva la convicción que la filosofía retoma en la tarea de una fundamentación dentro de una lógica de la equivalencia. Por su parte, la religión coloca la Regla dentro de una lógica de la sobreabundancia en que es complementada por el mandato de amar a los enemigos: “Más bien, amad a vuestros enemigos, haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio (Lc 6 35).⁵

2.3. La tercera fase se identifica con la instauración de un orden de los fines en que los sujetos son al mismo tiempo legisladores. Cada persona debe contar con la libertad necesaria para realizar todos los fines que sean compatibles con la libertad que los otros necesitan para alcanzar sus propias finalidades. De ahí una nueva fórmula del imperativo categórico kantiano, la fórmula del reino de los fines: “Obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal (de todos los seres racionales)”, y esto significa que “todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas siempre miembro legislador en el reino de los fines”.⁶ Justicia quiere decir igualdad en la distribución del respeto a las personas.

Se han propuesto otros modelos de universalidad. En tiempos recientes, el formalismo de John Rawls defiende un formalismo que no se asocia con la verificación de la pretensión de universalidad de una máxima, sino que concierne a la distribución que está definida por dos principios de justicia. Tales principios son el objeto de un acuerdo general en una situación imaginaria, no-histórica, que corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social.

³ Kant, Immanuel, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Akademie Textausgabe*; Berlin, 1968, Vol. IV, p. 421.

⁴ *Ibid.*, p. 429.

⁵ Cf. Paul Ricoeur, *Amour et Justice. Liebe und Gerechtigkeit*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990, pp. 40-60; y “Entre philosophie et théologie: la Règle d’Or en question”, *Revue de l’histoire et de la philosophie religieuses*, Vol. 69, 1989/1, pp. 3-9.

⁶ *Ibid.*, p. 438.

El primer principio rige la igualdad ante la ley en el ejercicio de las libertades públicas de expresión, asociación, reunión, culto, etc. Afirma que cada persona debe tener un derecho igual a un sistema lo más extenso posible de libertades. Este sistema debe tener una base igual para todos y debe ser compatible con el mismo sistema de libertades para los otros. Este principio, que afirma la igualdad de todos ante la ley, no puede ser desconocido en cualquier intento de resolver los problemas sociales de desigualdad.

El segundo principio se aplica precisamente a las distribuciones desiguales de la sociedad. Sostiene que las desigualdades sociales y económicas deben ser organizadas de tal forma que a) se pueda razonablemente esperar que sean ventajosas para todos, y b) estén vinculadas a posiciones y funciones abiertas a todos. Es justo, o menos injusto, el reparto en el cual el aumento de la ventaja de los más favorecidos está compensado por la disminución de la desventaja de los menos favorecidos. Así, la sociedad es considerada como un sistema de distribución según un esquema de reparto de partes guiado por la regla del *maximin*, o sea, el máximo compatible con mínimos que no se agudizan.⁷

Sobre el trasfondo kantiano se puede situar también la denominada ética del discurso que defiende la existencia de reglas universales de validez que presiden toda discusión posible y toda argumentación racional. Por el discurso pasan todas las relaciones humanas y esto requiere un arbitraje normativo universal para su uso y la consiguiente distribución de la palabra. Cuando se comienza a argumentar se comparten reglas de discurso. Estas reglas dicen que cada uno tiene un derecho igual a la palabra, tiene el deber de dar su mejor argumento y debe escuchar el argumento de otro en un horizonte común de consenso. Decir que tales reglas no son válidas implica también argumentar, y, por tanto, se incurre en una contradicción performativa.⁸

En suma: la intención de la vida buena en y con los otros en instituciones justas se convierte en el ámbito de la moral en la exigencia de autonomía en el respeto a las personas y con una regla de justicia. Ricoeur asigna un carácter restrictivo al criterio kantiano de universalización porque la cuestión no reside en que una máxima se destruya o no a sí misma, sino en la producción de un sistema de reglas que sea coherente. Lo que importa es preservar la coherencia del sistema de reglas que se deriva del principio más elevado.⁹ La moral se despliega en normas privadas, jurídicas, políticas, médicas, etc. Estas normas forman una estructura de transición entre la ética fundamental y éticas aplicadas.

3. La sabiduría práctica

La lectura vertical concluye su recorrido en el plano de la sabiduría práctica que es el de la prudencia, la *phrónesis* o sabiduría práctica aristotélica, es decir, el arte de la decisión sabia y equitativa en situaciones singulares en que la unilateralidad de los principios morales es confrontada con la complejidad de la vida. Lo trágico de la acción se manifiesta, por ejemplo, en situaciones en que la regla moral entra en conflicto con la solicitud hacia las personas. Esto está ilustrado en la *Antígona* de Sófocles por el conflicto entre el deber de amistad fraterna defendido por Antígona y la

⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1973, p. 154.

⁸ El funcionamiento de las reglas de una comunidad de comunicación “presupone ya un *compromiso ético* de los miembros de la comunidad” (Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, vol. II, p. 327.

⁹ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 321 ss.

obligación de la ciudad defendida por Creonte. Conflictos de esta índole obligan a la sabiduría práctica a recurrir nuevamente a la intención ética. Este retorno a la ética enriquecida por el pasaje por la norma coincide con el juicio moral en situación, es decir, en una situación conflictiva para la cual no bastan las normas morales. La resolución de las situaciones conflictivas apela a un cierto tacto que permite inventar los comportamientos que son adecuados a las singularidades del caso con el menor desconocimiento posible de la regla. El conflicto nos coloca en el terreno de éticas regionales posteriores (ética médica, ética judicial, ética de los negocios, ética del medio ambiente) y puede analizarse en los tres niveles de la autonomía, el respeto a las personas, y la institución.

3.1. En relación con la autonomía se plantea el conflicto entre la norma moral y la circunstancia en que puede ser aplicada a un individuo teniendo en cuenta su singularidad irremplazable. Son ejemplos, la edad en que se puede asignar una mayoría de edad o la aplicación de una misma pena a delincuentes adolescentes o mayores.

3.2. En relación con el otro cercano, la solicitud exige auxiliar a una persona en peligro en el plano de la ética fundamental. Esta solicitud debe atenerse a un encuadramiento normativo configurado por reglas morales como la obligación del secreto médico, el derecho del enfermo a conocer la verdad de su caso, y la exigencia del consentimiento informado antes de todo tratamiento arriesgado. La sabiduría práctica se desenvuelve, por ejemplo, en medio del conflicto entre decir la verdad al moribundo por puro respeto a la ley sin tener en cuenta su capacidad para recibirla y mentir por tener para no debilitar sus fuerzas en la lucha contra la muerte. Respecto del otro extremo de la vida, las decisiones sobre los derechos del embrión y el feto se encuentran ante normas opuestas según las cuales el patrimonio genético define la individualidad desde el comienzo, la dignidad humana solo atañe a capacidades plenamente desarrolladas, y las propiedades del ser personal solo aparecen gradualmente.

3.3. La idea de justicia se transforma también en el pasaje desde el punto de vista deontológico al de la sabiduría práctica que tiene que ver con las decisiones difíciles que deben tomarse en circunstancias de incertidumbre y conflicto. En su “Tratado de la justicia”, en el libro V de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles se refiere a la distinción entre justicia y equidad (*epieikeia*), y la justifica en virtud del carácter inadecuado de la regla general para situaciones inéditas: “Esta es la naturaleza de lo equitativo: ser un correctivo de la ley ahí donde es defectuosa por su generalidad” (1137b 26). Este texto aristotélico señala que la justicia debe convertirse en equidad no solamente en relación con los casos difíciles, sino en todas las circunstancias en que el juicio moral está colocado en una situación singular. La sabiduría práctica es justamente el arte de la decisión equitativa en situaciones de incertidumbre y conflicto.

En el nivel de las instituciones justas, Ricoeur aprueba la crítica según la cual una justicia distributiva no puede hacer abstracción de la naturaleza heterogénea de los bienes a distribuir.¹⁰ Al concepto formal y procedimental de Rawls se opone un concepto distributivo relacionado con una pluralidad de diferentes “esferas de justicia”. Lo que interesa a Ricoeur es “el arbitraje requerido por la competencia de estas esferas de justicia y por la amenaza de solapamiento de una sobre otra –lo que da su

¹⁰ Ricoeur remite a Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983.

verdadero sentido a la noción de conflicto social”.¹¹ Es necesario deslindar, por un lado, la esfera de dinero y las mercaderías, es decir, la esfera de lo que puede ser comprado o vendido, y, por el otro, la esfera de lo que no se pueden definir en términos de compra y venta como la salud, la educación, la seguridad y la ciudadanía. Es la cuestión de lo “sin precio”, es decir, de lo que no se mide en magnitud económica. Hay diferentes órdenes de magnitud: “La idea viene de Pascal. Existen las magnitudes del cuerpo, las magnitudes de la inteligencia y las de la caridad”.¹² En suma: al proceso universal de distribución se oponen ámbitos que suscitan conflictos de fronteras a lo que no se puede resolver mediante una fórmula, sino que requieren compromisos en los que se expresa la sabiduría práctica.

Asimismo, en la esfera institucional, se presenta también el conflicto político que se asocia con un desequilibrio. Por un lado, se encuentra el lazo horizontal del querer vivir en conjunto de acuerdo con una racionalidad que se manifiesta en la regulación del estado por una constitución. Por otro lado, se encuentra el lazo vertical según el cual los gobernantes se diferencian jerárquicamente de los gobernados. Por un lado, deseamos que todo el poder provenga del querer vivir en conjunto, es decir, que la relación vertical sea reabsorbida por la relación horizontal. Por otro lado, el lazo vertical no puede ser totalmente reabsorbido en el lazo horizontal porque es necesario para la toma de decisiones. Su desaparición significaría el fin de lo político porque implicaría el fin de los beneficios resultantes de la conciliación entre diferentes tradiciones y proyectos. Se requiere un compromiso, que depende de la sabiduría, práctica, entre la relación consensual horizontal y la relación jerárquica vertical. Por su fragilidad, el poder “se deja estructurar por un relación de dominación que lo recubre, enmascara y, si es preciso, lo pervierte”¹³

4. Conclusión

Hemos visto que una lectura vertical pasa por tres niveles en que se reiteran tres fases discernibles en una lectura horizontal: i) la ética teleológica de raíz aristotélica que gira en torno de la idea de vida buena, ii) el enfoque deontológico de raíz kantiana que gira en torno del deber y la obligación, y iii) la sabiduría práctica que gira en torno de la *phrónesis* aristotélica y hace frente a los casos difíciles. En los tres niveles se responde sucesivamente a las preguntas: i) ¿qué significa la búsqueda de la vida buena?; ii) ¿qué es obedecer al deber?; y iii) ¿qué es resolver un problema ético-práctico inédito?

Este esquema resulta de la articulación de la ética en dos vertientes. Por un lado, una ética anterior o fundamental es el “río arriba” (*en amont*) de las normas porque concierne a su arraigo en la vida, es decir, en el deseo y en los sentimientos. Por otro lado, una ética posterior o aplicada es el “río abajo” (*en aval*) de las normas porque permite insertarlas en situaciones concretas y se despliega en una serie de éticas regionales según diversos dominios de inserción.¹⁴ Mientras que la ética

¹¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 294.

¹² “Pour une éthique du compromis. Interview de Paul Ricoeur”, *Alternatives non violentes*, N° 80, 1991, p. 2. Cf. Pascal, *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1954, p. 1341 s. Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, p. 293 s.

¹³ Paul Ricoeur, *Philosophie, éthique, politique. Entretiens et dialogues*, Paris, Éditions du Seuil, 2017, p. 52. Cf. mi trabajo “Fenomenología de lo político según Paul Ricoeur”, *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, XLIII (1), 2009, pp. 227-241.

¹⁴ Cf. P. Ricoeur, *Le Juste 2*, pp. 9, 56.

fundamental antecede a las normas, la ética aplicada supone un paso a través de ellas. La ética fundamental se manifiesta mediante la aparición de sus contenidos en los campos de aplicación. Esto justifica el uso del término ética en los dos casos.

Ahora bien, en lugar de un esquema de aguas arriba y aguas abajo en la imagen de Ricoeur, podríamos atenernos a la imagen de un curso de agua que se aleja respecto de la fuente y a la vez permanece junto a la fuente en el sentido de que sus aguas provienen de ese origen y no pueden deshacerse de él. La fuente es el imperativo categórico formulado en términos de Brentano: “Elige lo mejor entre lo alcanzable”.¹⁵ El principio es retomado por Husserl de esta manera: “¡Haz en todo momento lo mejor entre lo alcanzable en toda la esfera sometida a tu influencia racional!”.¹⁶ Estas formulaciones se atienen a un formalismo porque el imperativo se apoya en la ley de la absorción en la axiología formal según la cual el valor de los valores más altos absorbe el valor de los valores más bajos. Es erróneo elegir los valores inferiores absorbidos por el valor más alto. Esto significa, según una expresión popular que Brentano retoma, que “lo mejor es enemigo de lo bueno”, es decir, que no se ha de desatender algo mejor frente a lo bueno y con mayor razón lo malo.

Este origen del que no es posible deshacerse —es decir, el imperativo categórico— es complementado en una progresión que, en primer lugar, pasa de la axiología formal a una axiología material que proporciona una tabla de valores a la cual debe ajustarse la elección de lo mejor posible. La cuadrícula expuesta sobre ética y moral pasa del formalismo de la universalización al formalismo de la distribución sin considerar el pasaje de la universalización inherente al formalismo a una universalización de contenidos en el sentido de una ética material de los valores. En lugar de una formalización de las máximas, el imperativo categórico renovado impone una especificación o materialización. El curso que se aleja del origen, y lo mantiene, continúa, en pasos siguientes destinados a determinar lo mejor posible, con una consideración de las circunstancias de la acción que jalonan la aplicación de la axiología formal y material. Estos niveles conciernen a las capacidades de quien obra, al estilo de vida por el que se ha decidido como horizonte personal y al horizonte intersubjetivo de la acción.

Se ingresa así en el ámbito de la sabiduría práctica. Ya no se trata de “lo mejor” sino de “lo mejor en tu caso”. Husserl se refiere a una vida según la “‘ciencia y conciencia’ mejor posible (*bestmögliches Wissen und Gewissen*) para el respectivo sujeto ético”.¹⁷ La expresión “la ‘ciencia y conciencia’ mejor posible” reúne una ciencia o saber que emana de la captación de los valores y, en especial, de los valores de la persona y una conciencia o entendimiento ético que recorre niveles en la aplicación.

Para salvaguardar la independencia de los valores se requiere tener en cuenta, en la sabiduría práctica, la distinción formulada por Max Scheler. Por un lado se encuentra el orden jerárquico de los valores. Una jerarquía objetiva está motivada por la condición ontológica del mundo que pasa por la naturaleza inorgánica, la naturaleza

¹⁵ Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Leipzig, Felix Meiner, 1934, p. 16.

¹⁶ Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. Ullrich Melle, *Husserliana* XXVIII, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 350 s.

¹⁷ Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, *Husserliana* XXVII, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 40. Trad. cast. parcial (“Cinco escritos sobre Renovación”) de Agustín Serrano de Haro: *Renovación del hombre y la cultura*, Barcelona/Iztapalapa (México), Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, p. 42.

orgánica, el psiquismo y el espíritu, y por el despliegue teleológico de la historia humana que exhibe un incremento de valor.. Por el otro, se encuentran las reglas de preferencia que varían en la historia. Son sistemas de reglas que animan cada época, y que se llaman “estilo” en la esfera estética y “moral” en la esfera práctica. Frente a la invariabilidad de los valores hay una variabilidad de la preferencia que no los afecta.¹⁸

En suma: en lugar de una corriente arriba y una corriente abajo tenemos una fuente desde la cual el curso de la reflexión, permaneciendo siempre ligado al origen, pasa primero por momentos axiológicos materiales que esclarecen la intención de la vida buena y luego se bifurca en los horizontes prácticos en que se desarrolla efectivamente la acción y que requieren una sabiduría práctica o la mejor ciencia y conciencia. Ricoeur usa el término “ética” para designar el antes y el después de las normas, y reserva el término “moral” para las normas. Otros utilizan el término “ética” para designar el aspecto objetivo que se manifiesta en costumbres e instituciones, y el término “moral” para referirse al aspecto subjetivo relacionado con la conciencia de los individuos. Si se quiere insistir en una diferenciación, aunque ella no deja de ser arbitraria, se podría también reservar el término “ética” para el análisis de los aspectos axiológicos formales y materiales y el término “moral” para la aplicación en circunstancias personales y comunitarias.

¹⁸ Cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke* 2, Bern/München, Francke, 1980, 6ª ed., p. 106.