

Entre una ética metafísica y una ética práctica

David Ernesto López

Dr. en Filología y Teología, Mtr. en Filosofía e Investigador del Centro de Investigaciones en Ciencias y Humanidades, CICH de la Universidad

Dr. José Matías Delgado

davidelopez@hotmail.com

AKADEMOS es una revista semestral. De amplio espacio editorial, para la publicación de trabajos inéditos de investigación, artículos de análisis, reseñas y opinión, en los distintos tópicos de las ciencias, la tecnología, las artes y la cultura.

San Salvador, El Salvador, Centroamérica

Fecha de recepción 25/04/2018 • Fecha de aceptación 22/05/2018

Resumen

Este escrito plantea un resumen del libro de mi autoría *Entre una ética metafísica y una ética práctica. Estudio sobre el pensamiento ético tradicional y sobre las teorías morales modernas y posmodernas*, de próxima aparición, donde se expone y se debate aquella ética considerada metafísica, y la otra que apela a la experiencia, a lo concreto, a la práctica como su fundamento. Al final del texto se nos plantea un dilema: ¿qué fundamentación es más adecuada? ¿Debe fundamentarse la ética en la metafísica? ¿No será esto un planteamiento obsoleto y debemos volver a lo práctico, a lo histórico concreto, al carácter cambiante de la realidad, lo que invalidaría las pretensiones universales de una ética metafísica?

Abstract

This article is an overview on my book *Entre una ética metafísica y una ética práctica. Estudio sobre el pensamiento ético tradicional y sobre las teorías morales modernas y posmodernas*, which is coming soon. Through this book I have shown and argued on the ethics which has its grounds on metaphysics, on the one hand, and on that ethics which appeals to experience, practice or concrete issues as its base, on the other hand.

At the end of our text we have met a dilemma: What is the most suitable ground for ethics? Should ethics be based on metaphysics? Is not this last position an old fashioned point of view on ethical matters, which

leave out the richness of concrete situation? Would not be much better that ethics should be based on concrete issues, considering the changing situation and the changing moral norms and values? If this was the case, ethics could not have any universal claim.

Introducción

Existen diversos modos de abordar una teoría ética o filosofía moral. Uno de estos modos ha sido el pensarla desde la perspectiva de si la bondad de la acción moral reside en el fin de la misma o si, por el contrario, la bondad de la acción estriba en si esta se realiza por deber. En el primer caso se trata de una ética teleológica (del griego *télos*: fin, meta, finalidad), mientras que en el segundo tenemos una ética deontológica (del griego *deón*: deber, obligación). Vista desde este enfoque, la ética teleológica ha sido predominante en el panorama filosófico, y esto es así desde Aristóteles con su *Ética* a Nicómaco. Una ética deontológica típica, y quizás la más elaborada, es la de Kant con su *imperativo categórico*.

Otro modo de estudiar el problema ético es la perspectiva de la heteronomía y de la autonomía de la razón en la construcción de la idea del bien o del *summum bonum*. En este sentido, podríamos tener una moral en la que la idea del bien derive de alguien distinto del sujeto —es el caso de la moral revelada, pero no es el único ejemplo—, y así hablamos de una *moral heterónoma*. Por otro lado, podría pensarse también en una idea moral en que la idea del bien emana del sujeto, y en este sentido tenemos la así llamada *moral autónoma* o autonomía moral.

Nuestro análisis se hará desde otra perspectiva, y en ella nos preguntaremos por la fundamentación filosófica de la ética: ¿es la fundamentación metafísica de la ética la forma adecuada de su discurso?, ¿no será mejor fundamentar la ética en una filosofía práctica? Dicho en otros términos: ¿conviene pensar en normas universalmente válidas y en una conducta válida para todo ser humano, en una idea suprasensible del bien, no fáctica?, ¿es el ser humano una realidad universal o, mejor dicho, existe una esencia del ser humano, y por ello son legítimos y válidos algunos universales en su conducta, si bien esto no anula la especificidad y particularidad de cada momento histórico?

Por otro lado, se plantea una fundamentación práctica de la moral, con los diferentes matices que esto pudiera implicar. Por tal fundamentación entenderíamos, en términos generales, una ética que apela a la experiencia, que ve las normas morales, la idea del bien, la conducta moralmente buena y, en fin, el *summum bonum*, como algo históricamente condicionado, dinámico y cambiante. Además, apelaría a la particularidad y a la determinación de lo bueno a partir de la experiencia. En otras palabras, no habría normas de validez universal, las normas morales serían cambiantes conforme al desarrollo histórico y a los problemas de cada sociedad particular. En este sentido, no podría definirse ningún bien *a priori*. Cada cultura particular, en suma, construiría su propia moral, y la pretensión *apriorística* y universal del bien sería una especie de *imperialismo moral*.

La fundamentación pragmática de la ética caería dentro de este marco, si bien con matices particulares que a continuación resumimos. Ante todo, establezcamos el principio pragmático según su fundador:

“In order to ascertain the meaning of an intellectual conception one should consider what practical consequences might conceivably result by necessity from the truth of that conception; and the sum of these consequences will constitute the entire meaning of the conception”. (Collected Papers of Sanders Peirce, 5.9). (Copleston, 1983, p. 312)

J. Dewey, el pensador que sistematizó el pragmatismo y le dio todo su esplendor, comparte esta noción de Peirce, cuando en la *Reconstrucción de la filosofía* advierte de aspectos metodológicos de su texto, y sostiene de manera más resumida: “Vamos a seguir la norma pragmática, y para descubrir el significado de la idea vamos a buscar sus consecuencias”. (Dewey, 1993, p. 175)

Para el pragmatismo, como lo asegura Peirce, la ética —*ciencia de los ideales o del fin*, como es llamada también por el pensador— no es una ciencia normativa, sino descriptiva. Moore expresa esto con más radicalidad: ‘It is not the business of moral philosopher to give advices’.

El problema de una ética metafísica

Buena parte de nuestro marco teórico y conceptual lo fundamos en las ideas de Moore (1907), quien afirma que la mayoría de filóso-

fos morales estarían dispuestos a aceptar lo siguiente: “La ética trata de la cuestión acerca de lo que es ‘bueno’ y ‘malo’ en la conducta/ acción humana”. (Moore, 1907, p. 1)

Para el autor, luego, la ética tiene que ver con el problema de la definición del bien y del mal: ¿qué es el bien?, ¿qué es el mal? Con ello llegamos a una primera aproximación a la ética: “What is good, what is bad? To the discussion of this question (or these questions), I give the name Ethics, since that science must, at all events, include it.” (Moore, 1907, p. 2)

La pregunta fundamental de la ética es, en consecuencia, ‘¿qué es el bien?’, y no tiene fines prácticos; mientras que la pregunta de la moral es, en cambio, la siguiente: ‘¿qué debemos hacer?’ Y esta sí tiene fines prácticos. La primera es claramente una discusión de orden filosófico.

Para Moore (1907), en consecuencia, definir el bien “Is the most fundamental question of all Ethics” (p. 4). Para nuestra sorpresa, el autor afirma que el bien no puede ser definido, porque es una noción simple, y lo simple no puede ser definido: ‘How is good to be defined? My answer is that it cannot be defined.’ (p. 4)

¿Por qué no puede ser definido el bien? De acuerdo con Moore, definir una cosa es analizarla, descomponerla en sus partes; esto quiere decir que únicamente son definibles aquellas cosas complejas. El bien, en cambio, al ser una noción simple, sintética, escapa a una definición:

“Let us, then, consider this position. My point is that good is a simple notion, just as yellow is a simple notion; that, just as you cannot, by any manner of means, explain to anyone who does not already know it, that yellow is, so you cannot explain what good is. (...)” (Moore, 1907, p. 5)

MacIntyre (1991), al criticar esta idea de definición de Moore, piensa que definir algo no es fragmentarlo en sus partes constituyentes (análisis). Este sentido de definición, asegura el historiador de la ética, es propio de Moore, es *idiosincrásico*, afirma, y luego hace este comentario agrio: “Quizás se efectúen más aseveraciones injustificadas e injustificables en *Principia Ethica* que en cualquier otro libro de filosofía moral.” (p. 240)

En realidad, lo que dice MacIntyre no es tan *idiosincrásico*: Aristóteles, en su *Metafísica*, afirma que solo se pueden definir las cosas compuestas, no las simples. Algo similar encontramos también en las así llamadas escuelas socráticas menores. (Mondolfo, pp. 90-92)

Este bien, en el caso de la ética kantiana, reside en la buena voluntad y, más específicamente en actuar conforme al deber, que se expresa en el imperativo categórico.

La definición del bien, tarea de la ética, no es, sin embargo, una tarea simple. Y antes de definirlo debemos aclarar lo siguiente: ¿Es el bien un concepto derivado de la experiencia o una creación del entendimiento? En otras palabras, ¿es el bien un concepto empírico o un concepto metafísico? Si respondiéramos que se trata de lo primero, esto implicaría

afirmar que la idea del bien no puede ser algo *a priori* y, por otro lado, que se trata de algo fáctico, derivado de lo existente, de lo verificable. Esto último es lo predominante en las teorías morales antiguas, modernas y posmodernas. Por eso es válido que nos preguntemos: ¿existe alguna otra manera de fundamentar esa idea?

Con respecto a lo anterior, Moore (1907) parece inclinarse por una fundamentación metafísica de la idea del bien, cuando expone que todas las éticas metafísicas comparten un elemento en común: usan proposiciones metafísicas como fundamento y de estas infieren proposiciones éticas. Pero, ¿qué se suele entender por metafísica?, ¿qué entiende específicamente Moore? Por metafísica, según Moore, se entiende un “Intento de obtener conocimiento, mediante la razón, de lo que existe pero que no forma parte de la naturaleza”, esto es, la referencia a una *realidad suprasensible*.” (p. 112)

De la misma manera, una proposición metafísica puede definirse así: “Proposiciones acerca de la existencia de un algo suprasensible, que no es objeto de percepción.” (Moore, 1907, p. 111)

Luego de haber dicho lo que Moore entiende por *metafísica* y por *proposición metafísica*, podemos hacernos una pregunta adicional: ¿es posible una ética metafísica? La respuesta de Moore (1907) es afirmativa, y tal ética metafísica habla de un bien supremo o *summum bonum* y se caracteriza por describir el supremo bien en términos metafísicos: en términos de una realidad suprasensible, algo parecido al

mundo inteligible de Platón, uno de cuyos habitantes es la idea de la bondad. Este mundo inteligible, para Platón, es la verdadera realidad o es más real que el mundo empírico.

Moore, por el contrario, no acepta que esa *realidad suprasensible sea real*; trátese del mundo inteligible de Platón o de cualquier *summum bonum*. Según él, la idea de un mundo suprasensible es una *ficción*, una *utopía*; una especie de creación del entendimiento, pero sin correspondencia *in re*. Con estas precisiones, Moore afirma que es válida una ética metafísica, en el sentido de que la ética no debe tener un fundamento empírico.

Ahora bien, si la ética nos da conocimiento de una *realidad suprasensible que no es real*, sino solo en el entendimiento, del cual es una construcción, entonces es legítimo que nos preguntemos si el bien del que trata la ética metafísica, ¿puede ser una ficción? Al respecto, Moore hace algunas precisiones ulteriores: el bien supremo del que habla una ética metafísica es real, en palabras de Moore (1907), pero no es natural. Y añade: este tipo de ética fue planteado ya por los estoicos, con su idea de *phýsis* o naturaleza; igualmente lo plantearon Spinoza y Kant, entre otros. Pero este supremo bien que refiere una ética metafísica no es algo dado en el mundo empírico o natural, y en este sentido no es real. En otras palabras, no existe; si pensáramos

en una existencia parecida a la de una piedra o a la de un sistema legal, por ejemplo. Es algo que está en un trasmundo, así como en el mundo inteligible que postulaba Platón, si bien para este gran pensador ese mundo era la verdadera realidad, más real que el mundo empírico que vemos y tocamos.

Y en este último punto difiere Moore. Según él, la construcción metafísica es una construcción ficticia del entendimiento, una especie de ideal o utopía creado por la razón. En este sentido, es una verdad del entendimiento; pero que no tiene existencia real; pero no por ello deja de ser necesaria en una ética metafísica: la construcción metafísica de la realidad es muy útil para los propósitos de la ética, afirma; si bien se trata de una ficción o de una realidad imaginaria, cuyo valor ético es igual al de la verdad,¹ y lo refiere con estas palabras: ‘Fiction is as useful as truth, for giving us matter, upon which to exercise the judgement of value’ (p. 121). Debido a este valor fundamental de la ficción, el autor sostiene que una ética está bien fundamentada si tiene a la base una metafísica: ‘Ethics should be based on Metaphysics.’ (p. 114)

Moore (1907) concluye su exposición sobre la fundamentación metafísica de la ética con la afirmación que la construcción metafísica de la realidad es muy útil para

1 En estas palabras de Moore encontramos eco de las que Platón expresa en la *República*, a propósito de la *paideia infantil*. Platón se quejaba de que se utilizaran los poemas homéricos como libros de texto para los niños debido a que, en sus palabras, presentan vicios e inmoralidades de los dioses, y esto puede ser creído como verdad por los niños. Luego admite, no obstante, la necesidad de fábulas y relatos fantásticos en la educación infantil, anotando este fuerte comentario: la educación no comienza con la verdad, sino con la ficción. Algo parecido dice Moore: la ficción es tan importante como la verdad.

los propósitos de la ética, si bien esta construcción es una utopía, es imaginaria. Esto es muy coherente con su afirmación del carácter teórico de la ética: “The direct object of Ethics is knowledge and not practice.” (Moore, 1907, p. 14)

Moore (1907) utiliza el concepto de ética práctica para referirse a lo que se suele llamar *moral*. El autor piensa que la pregunta de la ética práctica no es ‘What ought to be done?’, ¿qué se debe hacer?, sino esta: ‘What ought we do?’, ¿qué debemos hacer? En este sentido, la ética práctica se pregunta qué acciones son deberes, cuáles son justas y cuáles incorrectas. Esto solo puede ser respondido por la relación de las acciones mencionadas con la cuestión de qué es el bien en sí mismo, y solo puede ser respondida por el método de la investigación empírica. De esta manera, enfatiza, las cuestiones de la ética práctica caen dentro de la pregunta qué es el bien en cuanto medio, ‘What is good as means?’ (p. 180)

Moore, al igual que otros filósofos anteriores a él, piensa que la ética es una actividad teórica, que no pretende decir a los demás lo que tienen que hacer: “It is not the business of the ethical philosopher to give personal advice or exhortation.” (1907, p.2)

Sócrates y Platón

Ahora que hemos expuesto el esbozo de una ética metafísica, conviene que determinemos qué teoría moral cabe dentro de este paradigma. Es muy difícil afirmar que la ética de Platón, sobre todo la que se nos presenta

en su madurez, específicamente en el *Filebo*, pueda considerarse una ética metafísica.

En este diálogo Sócrates rechaza la identificación del bien con el placer, como era de esperarse; pero también refuta la idea de identificar el placer con la sabiduría, cosa no tan esperada. ¿Cuál es la solución? La misma se encuentra en una mezcla de la sabiduría con el placer: “Hemos concedido la victoria a la vida mezclada de placer y de sabiduría. ¿No es así?” Platón (1871, p. 52)

Esta solución socrática no tiene nada de lo que Moore llama ética metafísica, pero tampoco es un empirismo crudo.

Muchos han insistido en que la ética de Platón que se nos presenta en el *Filebo* es *eudaimonista*, “In the sense that it is directed towards the attainment of man’s highest good, in the possession of which true happiness consists”, como señala Copleston (1994, p. 216). Esta *eudaimonía*, expresada en el *Filebo*, no tiene nada, o si acaso muy poco, de *realidad suprasensible* o de *ficción*.

Retrocedamos un poco y vayamos al pensamiento ético de Sócrates, expresado en el *Entifrón*, considerado por la crítica como un diálogo del periodo socrático de Platón. En este diálogo aparece el así llamado por la crítica *El dilema de Entifrón*, que toma su nombre a partir del debate socrático con su interlocutor. Ante la pregunta de Sócrates sobre qué es lo piadoso, virtuoso o bueno, *Entifrón* responde que es lo que los dioses aman; a lo que Sócrates aplica la técnica

retórica del retruécano y le repregunta: ¿lo piadoso o bueno lo es porque los dioses lo aman, o los dioses lo aman porque es bueno o piadoso? Es obvio que estamos ante dos posiciones teóricas totalmente distintas. En todo caso, el bien, o *summum bonum*, no se identifica con lo divino; pero esto no significa que el bien sea una realidad empírica, objeto de nuestra percepción y accesible a nuestra experiencia. El bien no es bien porque los dioses lo amen, sino que los dioses lo aman porque es el bien. En este sentido, la ética socrática tiene mucho de lo que Moore llama ética metafísica.

Aristóteles

La ética *eudaimonista* de Aristóteles es, para la crítica, el discurso ético mejor elaborado en la antigüedad, el producto maduro de la reflexión filosófica, cuyo esbozo básico lo tenemos en su *Ética* a Nicómaco y en su *Política*. Para el gran pensador macedonio, la ética y la política forman parte de lo que él llama *filosofía práctica*, esto es, se ocupa de la actividad humana, y no de los productos de ella, cosa esta que corresponde a la *poética*. (Abbagnano y Visalberghi, 1996)

Frente a la pregunta fundamental de toda ética, ¿qué es el bien?, responde que es la *eudaimonía*. Al respecto, MacIntyre (1991), entre otros estudiosos, tiene razón cuando afirma que no es correcto traducir *eudaimonía* por *felicidad*. El sustantivo está formado por un adverbio, *eu*, y un sustantivo neutro, *daimōn*. El significado básico del primero es *bien*, opuesto a mal; mientras que el segundo es el sustantivo utilizado para nombrar a la

divinidad o lo espiritual (Liddell, H. & Scott, R., 1966). Una traducción posible sería la de *prosperidad* o *buena felicidad*. Pero pienso que es preferible utilizar la palabra griega y no sus traducciones; especialmente debe evitarse su traducción por *felicidad*, debido a sus múltiples y contradictorias connotaciones, y que no expresan lo que los griegos, y particularmente Aristóteles, querían decir.

Si bien desde un punto de vista etimológico la *eudaimonía* pareciera tener connotaciones religiosas y metafísicas, Liddell & Scott, 1966 no piensan así, cuando puntualizan su traducción: expresan que *eudaimonía* puede traducirse por “prosperidad, buena fortuna, opulencia”; mientras que el verbo *eudaimoneō* equivale a “ser próspero, prosperar, ser verdaderamente feliz”. (p. 708)

Luego, no es conveniente situar la ética de la *eudaimonía* bajo el marbete de ética metafísica, en casi todos los sentidos posibles de esta palabra. La *eudaimonía* para el estagirita es algo terrenal, práctico; de este mundo.

En su análisis de los fines, el alumno de Platón sabe que hay fines que se desean en función de otros, son instrumentales, y luego se pregunta: ¿hay algún fin que queramos por sí mismo y no en vista de otros, de tal manera que las cosas se desearan a causa de él y que lo que elijamos no esté determinado por otras cosas? Este fin sería el fin último o supremo, pues se desea y se busca por sí mismo y no para alcanzar otro fin. Las actividades cuyo fin son ellas mismas son superiores porque son más suficientes, afirma. Las actividades que tienen una obra como

fin se realizan por la obra que producen, y la obra es superior a la actividad.

Aristóteles no reduce la *eudaimonía* a un estado de ánimo, a la felicidad individual o a un mero vivir bien o vivir feliz; el pensador sostiene que el bien del individuo y el de la *pólis* es el mismo, pero aclara: “Es más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades”. (Aristóteles, 2001,I,8, 1094a.)

Al precisar el concepto aristotélico de *eudaimonía*, MacIntyre (1991) advierte que esta incluye la idea de comportarse bien (una vida según la *areté*) y vivir bien:

El próximo paso de Aristóteles consiste en dar un nombre a su posible bien supremo: *eudaimonía*, denominación que se traduce inevitablemente, aunque mal, por felicidad. Se traduce mal porque incluye tanto la noción de comportarse bien como la de vivir bien. El uso aristotélico de esta palabra refleja el firme sentimiento griego de que la virtud y la felicidad, en el sentido de prosperidad, no pueden divorciarse por entero. (...) (p. 64)

El gran estudioso francés de Aristóteles, J. Moreau, sostiene, en efecto, que la ética de Aristóteles es práctica, no especulativa, y tiene claras inclinaciones empiristas:

El bien del hombre. Esa preocupación por lo concreto que caracteriza la moral de Aris-

tóteles, lo induce a precisar que el objeto de la ética es definir el bien del hombre, esto es, un bien práctico realizable, y realizable por el hombre. (...) (Moreau, 1972, p. 196)

En síntesis, para Aristóteles el bien del ser humano y de la *pólis* es la *eudaimonía*, entendida como una vida según la *areté* y una vida próspera. Este es el *summum bonum* de la ética del estagirita. Se trata de un bien muy práctico y con fuertes connotaciones empiristas, y esto puede corroborarse con la crítica que hace a Platón a propósito de la idea de la *eudaimonía*: muchos creen que la felicidad es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza. Y hay hasta quienes creen, sostiene, se refiere a su maestro, que “existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquellos sean bienes”.

Kant

En sentido estricto, una ética metafísica la tenemos en el imperativo categórico de Kant. Pero *metafísica* es, en Kant, una construcción del entendimiento que no es igual a lo divino. Para el gran filósofo de la Ilustración, la fundamentación metafísica de la moral no tiene que ver con Dios ni con la religión:

“La moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga el mismo por su razón a leyes incondicionales, no necesita ni de la idea

de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. (...) Así pues, la moral por causa de ella misma (...) no necesita en modo alguno de la religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica”. (Kant, 1981, p. 19)

En su *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Kant (1921, p. 7) declara con solemnidad: “Ni en el mundo, ni, en general, fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una buena voluntad”. Esta buena voluntad es *bueno en sí misma*, aunque esto parezca una tautología, y el pensador aclara esto: “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice” (p. 8). No es buena voluntad por los efectos o acciones que realice, se trate de algo negativo o positivo. No deja de ser buena voluntad por un resultado negativo o dañino. En teoría, una acción negativa no anula la buena voluntad, pues esta no es buena por relación a sus efectos o resultados.

¿A qué nos lleva Kant con esto? A que esta buena voluntad lo es porque actúa por deber, lo cual es opuesto a actuar por deseo, inclinación, resultados o interés. La buena voluntad, luego, se manifiesta en actuar a causa del deber; Kant le llama también *actuar por reverencia a la ley*. Al respecto, Copleson (p. 318) señala que para Kant la principal característica de la ley como tal es su universalidad, que no admite excepción; en esto Kant se inspira en las leyes de la física de Newton, que son universales, y asimismo

sucede con la ley moral: es universal, además de absoluta, i.e., incondicionada, válida para todo tiempo y lugar.

Actuar a causa del deber se expresa bajo la forma verbal del imperativo, dice Kant, y específicamente del *imperativo categórico*, entendiendo por él una ley moral y objetiva; se trata de un principio *a priori* de la acción y de una forma que debe tener la acción; no hace alusión a contenido alguno: “No se refiere a la materia de la acción ni de lo que a esta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito que fuere”, sostiene Kant (1921, p. 31). Este imperativo no deriva de un ser supremo ni de la experiencia; brota de la *razón a priori*. Si bien este imperativo categórico es uno, Kant lo formula de diferentes maneras; veamos dos de ellas: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (p. 35) y “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otros, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”. (p. 42)

La ética de Kant es deontológica, en el sentido de su insistencia en el deber como espacio y criterio de moralidad de la acción. Ante la pregunta ética fundamental, ¿qué es el bien?, Kant responde que el actuar a causa del deber, expresión de la buena voluntad, y que se manifiesta en el imperativo categórico. Pero el autor también nos plantea un reino de libres voluntades, de individuos libres que actúan conforme al deber,

y este reino es lo que él llama reino de los fines, una especie de *summum bonum*, un fin de la acción moral y de la historia. Por ello podríamos decir que la ética de Kant tiene un énfasis deontológico, pero no anula lo teleológico. En fin, en la ética kantiana estamos ante una ética metafísica, cuya *ficción*, para seguir las palabras de Moore, estaría en el ya mencionado reino de los fines.

Por otro lado, se plantea una fundamentación práctica de la moral, con los diferentes matices que esto pudiera implicar. Por tal fundamentación entenderíamos, en términos generales, una ética que apela a la experiencia, que ve las normas morales, la idea del bien, la conducta moralmente buena y, en fin, el *summum bonum*, como algo históricamente condicionado, dinámico y cambiante. Además, apelaría a la particularidad y a la determinación de lo bueno a partir de la experiencia. En otras palabras, no habría normas de validez universal, las normas morales serían cambiantes conforme al desarrollo histórico y a los problemas de cada sociedad particular. En este sentido, no podría definirse ningún bien *a priori*. Cada cultura particular, en suma, construiría su propia moral, y la pretensión *apriorística* y universal del bien sería una especie de *imperialismo moral*.

El problema de una ética práctica

De la ética práctica quizás el mejor ejemplo lo tengamos en el pragmatismo, sin obviar, por supuesto, teorías morales posdeónicas, como la de algunos posmodernos. Iniciemos por su idea. Desde un punto de

vista *etimológico*, la palabra deriva del griego *prāgma*, que tiene los significados básicos de *hecho, acción, actividad, realidad concreta* (Liddell and Scott, 1966, p. 1457). En el lenguaje común, se suele asociar el pragmatismo a una idea que identifica la verdad con lo que funciona o es útil. Pero esta no es la idea de su fundador, Charles Peirce, y tampoco la de su principal exponente, John Dewey.

Para Dewey (1957, p. 3), la ética “Tiene que ver con la conducta o acción vista de manera global, o en relación con un fin”. La ética, en consecuencia, tiene que ver con la conducta, y por esta última entiende no cualquier acción, sino una acción consciente, orientada a un fin, igualmente consciente. Y a partir de esto el autor plantea lo que él considera el problema ético fundamental:

The main ethical problem is this: What is the conduct that really deserves the name of conduct, the conduct of which all other kinds of action can be only a perverted or deflected form? Or, since it is the end which gives action its moral value, what is the true end, *summum bonum* of man. Knowing this, we have a standard by which we judge particular acts. Those which embody this end are right, others wrong”. (pp. 3-4)

Si algo es evidente en la ética pragmática es la crítica al kantismo, específicamente al *imperativo categórico*, en cuanto a su planteamiento de que la moralidad de la acción consiste en actuar de acuerdo a máximas o a principios, en suma, según el deber. Y es en esta crítica donde podemos entender mejor

el planteamiento de Dewey: ¿Qué sucede si los principios devienen obsoletos? En otras palabras, si la experiencia, la práctica y la vida social nos dicen una cosa y el principio otra opuesta a la experiencia. Entonces, dice el pensador, hay que revisar los principios, pues ya no son la guía de la acción, dado su carácter abstracto. El pensador reitera que los principios pueden llegar a perder significación según las condiciones histórico-culturales cambiantes.

Así, en el pragmatismo una fundamentación práctica de la moral, con los diferentes matices que esto pudiera implicar. Esta fundamentación, como puede verse en este esbozo, es una ética que apela a la experiencia, a la práctica social, al conflicto de valores; y ve que las normas morales, la idea del bien, la conducta moralmente buena y, en fin, el *summum bonum*, es algo históricamente condicionado, dinámico y cambiante. Además, una ética práctica apela a la particularidad y a la determinación de lo bueno a partir de la experiencia; ve la universalidad como algo abstracto. En otras palabras, no habría normas de validez universal, las normas morales serían cambiantes conforme al desarrollo histórico y a los problemas de cada sociedad particular. Igualmente, en una ética práctica, no podría definirse ningún bien *a priori*. Cada cultura particular, en suma, construiría su propia moral, y la pretensión *apriorística* y universal del bien sería una especie de *imperialismo moral*.

Este modo de entender la ética no es la típica manera posmoderna, individualista y posdeontológica. No suscribe lo que Nietzsche dijera en su momento, esto es, que cada

quien se da sus propios imperativos. El planteamiento pragmático conserva el carácter social de la moral, y por eso Dewey dirá que toda moral es social.

En Dewey, finalmente, tenemos una ética que, si bien es teleológica —el *summum bonum* es lo que el pensador llama *Growth*, que suele traducirse por *crecimiento* o *desarrollo*—, es novedosa en su planteamiento sobre la relación medio-fin:

La idea externa del fin lleva a una separación de los medios respecto al fin, mientras que un fin se desarrolla dentro de una actividad como plan para su dirección es siempre a la vez fin y medio. (...) Todo medio es un fin temporal hasta que lo hayamos alcanzado. Todo fin llega a ser un medio de llevar más allá la actividad tan pronto se ha alcanzado. Lo llamamos fin cuando señala la dirección futura de la actividad a que estamos dedicados; medio, cuando indica la dirección presente. (Dewey, 1995, pp. 96-97)

¿Ética metafísica o ética práctica?

Arribados a este momento, es necesario que nos preguntemos cuál de los enfoques abordados podría ser el más adecuado para fundamentar la ética: ¿aquellos que, siguiendo a Moore, hemos llamado metafísica, o lo que hemos llamado filosofía práctica?

Es más problemática una inclinación por una ética práctica, puesto que ella pondría en duda la universalidad del ser humano o, mejor dicho, su unidad; y esto se haría en aras de lo

particular, lo concreto, lo histórico; en lo específico de cada momento histórico y cultural.

Una ética metafísica, no obstante, también genera ciertos problemas, como lo que algunos han llamado la ilusión de los trasmundos, esto es, considerar la realidad de manera dualista, además de ser intelectualmente más compleja, dado su carácter altamente especulativo. Pero de ella aprendemos

que lo concreto no puede fundar la moral, y que son necesarios algunos a priori para fundamentarla. En este sentido, Kant tiene razón cuando afirma que si bien la moral necesita una fundamentación metafísica, no es necesaria la idea de Dios y de la religión para la misma. Dios, la libertad y la inmortalidad son sólo postulados de la razón para la fundamentación metafísica de la moral.

Referencias bibliográficas

- Abbagnano, N. (1986). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2001). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.
- Copleston, F. (1983). *A History of Philosophy*. Vol. I. Greece and Rome. New York: Doubleday.
- Dewey, J. (1957). *Outlines of a Critical Theory of Ethics*. New York: Hillary House.
- Dewey, J. (1993). *La reconstrucción en la filosofía*. Buenos Aires: Planeta Agostini.
- Dewey, J. (1995). *Democracia y educación. Introducción a la filosofía de la educación*. Madrid: Ediciones Morata.
- Dewey, J. (2004). *Experiencia y educación*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Guthrie, W. K. C. (1984). *Historia de la filosofía griega*. (Vol. IV). Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (1992). *Historia de la filosofía griega*. Vol V. Platón: segunda época y la Academia. Madrid: Editorial Gredos.
- Kant, I. (1921). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Galpe.
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (1985). *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1985). *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la Razón Práctica*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Liddell, H., and Scott, R. (1968). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, A. (1991). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
- Mondolfo, R. (1959). *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada.
- Moore, G. (1907). *Principia ethica*. Cambridge: University Press.
- Moreau, J. (1972). *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Platón. (1871). *Filebo, Teetetes, Eutidemo*. Madrid: Medina y Navarro Editores.