

# Humanidad

Revista Electrónica de Estudios Humanísticos

Universidad Luterana Salvadoreña

No. 4 Enero - Junio de 2020

## Reseña

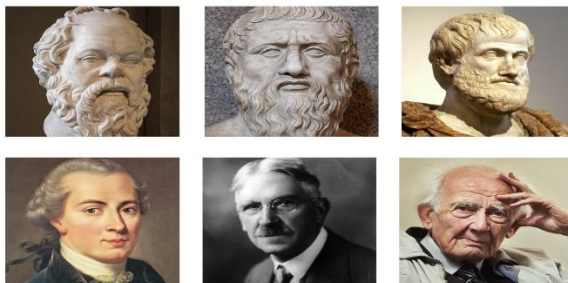
**LÓPEZ, David.** *Entre una ética metafísica y una ética práctica. Estudio acerca de la ética tradicional y de las teorías morales modernas y posmodernas.* Centro de Investigaciones en Ciencias y Humanidades, Universidad Dr. José Matías Delgado, San Salvador, El Salvador, América Central, 2019.



UNIVERSIDAD DR. JOSÉ  
MATÍAS DELGADO  
Centro de Investigaciones en  
Ciencias y Humanidades, CICH

## Entre una ética metafísica y una práctica

Estudio acerca del pensamiento ético tradicional y de las teorías morales modernas y posmodernas



David Ernesto López

En esta obra se discuten dos modos posibles de fundamentar la ética: por un lado, una fundamentación metafísica y, por otro, una fundamentación práctica de la misma. Luego de abordar este problema, se plantea que es necesario que nos preguntemos cuál de los enfoques abordados podría ser el más adecuado para fundamentar la ética: ¿aquello que, siguiendo a G. Moore, hemos llamado *metafísica*, o lo que hemos llamado *filosofía práctica*?

Sostenemos que es más problemática una inclinación por una fundamentación práctica de la ética, 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 fundamentación metafísica de la ética, 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 y teórico. Pero de ella aprendemos que lo concreto no puede fundar la moral, y que son necesarios algunos *apriori* 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 solo postulados de la razón para la fundamentación metafísica de la moral.

En definitiva, en nuestro escrito enfatizamos que la ética necesita de unos principios *a priori* que la fundamenten y no menos de unos horizontes utópicos o de idea teleológica del bien que guíen la acción humana, aunque todo esto no puede anular las determinaciones históricas ni atropellar a cada cultura específica. Se trata de una universalidad en la particularidad, o de una historización de la universalidad del bien moral.

Este carácter práctico de la ética lo encontramos ya en Platón. Su ética, al menos en el *Filebo*, su escrito ético de vejez, difícilmente puede ser etiquetada como una *ética metafísica*; igualmente la de Aristóteles. Ninguno de ellos postula un reino suprasensible, inteligible o metahistórico que sea el horizonte último de la acción humana; tampoco plantean normas absolutas o de valor universal. En este sentido, nuestros pensadores defienden una ética que tenga en cuenta la realidad histórica y sus condicionamientos.

Ambos pensadores, referencia obligada para todo estudioso del tema, ubican el problema ético en el plano práctico, como un problema terrenal, como una pregunta del mundo sensible, de este mundo. Pero esto no los conduce a un empirismo crudo y grosero, el cual pensaría, por ejemplo, que la pregunta *qué es el bien* se responde a partir de la experiencia. Cuando Aristóteles habla de la *eudaimonía*, traducido impropriamente por *felicidad*, este concepto es una creación del entendimiento, igualmente a cuando Platón propone que el bien es una *vida mixta*, mezcla de *logos* y de placer, con predominio de la vida intelectual. En ambos se subraya la vida intelectual como algo superior a los placeres, y con ello observamos eco de la idea de la *actividad* divina, *el pensar*, lo propio del *motor inmóvil* de Aristóteles.

Cuando nos referimos a una ética metafísica, con ello aludimos a que se postula un fin *ahistórico* de la acción humana o, mejor dicho, un fin *metahistórico*, como el reino de los fines, de Kant. Además de ello, en esta ética se insiste en el carácter universal del bien moral. ¿Es posible esto?, ¿no es el bien moral algo históricamente condicionado?, ¿no se atropella la diversidad, la pluralidad y, en fin, la cultura y sociedad particular, con un postulado de este tipo?

El pragmatismo resuelve el problema anterior cuando declara que actuar por principio no puede entrar en conflicto con actuar por interés, y que cuando en una sociedad hay conflicto entre las normas morales y la realidad concreta, un conflicto de valores, le llama Dewey, se deben reinventar

esas normas –que por su naturaleza tienden a eternizarse y a deshistorizarse– y repensar los fines de la acción, pues estos no son dados de antemano, a la manera metafísica, sino que se van haciendo, modificándose según las condiciones históricas.

Planteado lo anterior, nos queda responder la pregunta ¿qué teoría moral es más satisfactoria?

No es aceptable una ética que prescinda de la idea de finalidad, de un horizonte último de la acción humana, si bien este horizonte no puede ser una quimera, una simple utopía o una fantasía estéril. Tampoco puede ser una construcción puramente intelectual, si bien no se puede dejar de lado este aspecto de la idea. A propósito de fines últimos, nos parecen apropiadas las palabras de Kant en su obra crítica sobre la religión: “El hombre muestra la necesidad, operada moralmente en él, de pensar en relación a sus deberes también un fin último como resultado de ellos” (Kant, 1821, p. 22). Esto mismo es planteado en la *Crítica de la Razón Práctica*: “De esta suerte, la ley moral conduce, a través del concepto de bien supremo como objeto y meta final de la razón práctica pura, a la religión, es decir, al conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos.” (Kant, 2003, p. 113).

¿Cuál es ese fin último o *télos* de la acción humana? La idea aristotélica de la *eudaimonía*, si se entiende como simple felicidad, no es satisfactoria. Es muy difícil sustentar que la felicidad a secas sea el fin de la actividad humana; el viejo sueño epicúreo de la búsqueda de la felicidad individual como fin de la vida, al margen del Estado y de las instituciones, se vino abajo: “Los pensadores modernos tienden a verla como un proyecto colectivo. Sin planificación gubernamental, recursos económicos e investigación científica, los individuos no llegarán muy lejos en su búsqueda de la felicidad.” (Harari, 2016, pp. 15-16)

Es impensable sostener hoy que el ser humano viene al mundo y está en él para ser feliz. Esto no solo es desmentido por la realidad empírica, sino también por la filosofía y la literatura, entre otras actividades del espíritu humano. M. Horkheimer, por ejemplo, sostenía la imposibilidad de la felicidad humana; y lo mismo hace la literatura, en sus mejores expresiones: “La felicidad está rodeada de dolor”, afirma Sabato (*El Túnel*, 2011, p. 46). Algo similar encontramos en A. Camus, A. Malreaux y J. P. Sartre, entre otros. Mucho antes que ellos Hesíodo nos había dicho: “Los dioses colocaron la fatiga antes de la *aretē*.”

Pero tampoco la ciencia puede ser concebida como un camino hacia la *eudaimonía*. Weber, uno de los más grandes exponentes de las ciencias sociales nos lo recuerda: la ciencia no es el camino hacia la ‘felicidad verdadera’ (Weber, 1979, p. 208). Estas son sus palabras al respecto: “Tras la aniquiladora crítica nietzscheana de aquellos «últimos hombres» que «habían encontrado la felicidad», puedo dejar de lado el ingenuo optimismo que festejaba en la ciencia, es decir, en la técnica científicamente fundamentada, el camino hacia la «felicidad».” (Weber, 1979, p. 207).

Si por *eudaimonía* o felicidad aristotélica entendemos otra cosa distinta a la felicidad hedonista o a la felicidad idílica, como parece aclarar la exégesis de Aristóteles, entonces quizás sea plausible postularla como horizonte de la acción humana, como *summum bonum*. En efecto, por *eudaimonía* Aristóteles entendió un horizonte y una vida según la *aretē* (virtud). Al respecto, MacIntyre (1991) advierte que la idea aristotélica de *eudaimonía* –que el estudioso inglés prefiere traducir por *prosperidad*– incluye dos cosas que van juntas: la idea de comportarse bien (una vida según la *aretē*) y la de vivir bien. A continuación, enfatiza que “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). De este modo, en Aristóteles no se da separación de medio y fin, puesto que la *eudaimonía* está relacionada con el ejercicio de la *aretē*; la *eudaimonía* se acerca con la *aretē*, podríamos parafrasear.

Por último, pero no de último, planteamos el problema de una relación entre la ética y la educación, asunto preocupó a Platón y a Aristóteles, luego a Kant, y que en el siglo XX fue reavivado con vehemencia por Dewey: si bien una construcción filosófica no pretende dar consejos sobre cómo se debe actuar, la práctica moral necesita de una guía y es en buena parte el resultado de la educación. En otras palabras, no son posibles la *aretē* ni la *eudaimonía* sin educación y sin una guía filosófica. Esto nos remite, necesariamente, al problema del Estado, de la educación y la política o, para decirlo en palabras de Dewey, al problema de la democracia y la educación.