

VIGENCIA DEL FUNDAMENTO METAFÍSICO EN LA ÉTICA ACTUAL

Francisco Leocata s.d.b.

1. Si bien observamos el panorama de *las tendencias principales en la ética filosófica actual*, podríamos distinguir sin dificultad cuatro de ellas que influyen particularmente. *La primera* a tener en cuenta, para la recta interpretación de la situación epocal, es la que globalmente puede denominarse *neopositivista*. Aunque sabemos que algunos autores que podrían ubicarse en esa orientación desechan el apelativo de “neopositivistas”¹, podemos acordar que coinciden con algunas de sus premisas más importantes, a saber: la tendencia a combinar en un “sensato” equilibrio utilitarismo y hedonismo, o sea entre el principio de la autoconservación y de la posesión y el principio del placer, la preponderancia otorgada al substrato biopsíquico del individuo, la confianza en la capacidad de las ciencias y de la tecnología –comprendidas también las ciencias sociales – para resolver los problemas de la vida o lograr una mejor calidad de vida, y finalmente, en un sector de esta orientación el análisis del lenguaje ordinario en su referencia a valores o normas.²

La *segunda* orientación, numéricamente no tan fuerte como la primera, pero de considerable influencia todavía, es la que podríamos englobar bajo el nombre también algo genérico de *neokantismo*. Entendemos por ella no tanto la defensa del imperativo categórico tal como lo entendió Kant, y menos aún de los postulados de la razón práctica, cuanto más bien la línea de filosofía moral que da un lugar privilegiado a la racionalidad, y se coloca por lo tanto en un papel moderador de las éticas hedonistas y utilitaristas en nombre de un cierto humanismo. Como desde Kant hasta nuestros días ha pasado mucho agua bajo el río, los autores y escuelas que representan esta tendencia han recogido la herencia del neoidealismo de comienzos del siglo XX (especialmente las de las escuelas de Baden y de Marburgo) y han operado dos cambios importantes: el primero consiste en haber liquidado todo resabio no solamente de un conocimiento noumenal metafísico (que todavía se mantiene como una reducida promesa en la crítica kantiana) sino también toda filosofía del espíritu como totalidad en devenir que hermane a todos los seres humanos en una marcha progresiva hacia la libertad. El segundo es (como puede observarse en las obras de Apel y de Habermas) el haber reemplazado el sujeto trascendental con una razón dialogante discursiva, que supone una pluralidad de sujetos prescindiendo de una fundamentación metafísica, o sea el haber suplido la denominada racionalidad centrada en el sujeto mediante una racionalidad comunicativa, que es al mismo tiempo praxis

comunicativa.³ Lo cual tiene entre sus efectos ablandar la rigidez del imperativo moral categórico, y buscar la norma de la vida moral en el discurso dialógico en el que se supera la lógica del poder mediante la vigencia del mejor argumento.

La *tercera* corriente de vasta influencia en el mundo occidental es la que podríamos llamar la *neoaristotélica* (prefiero esta denominación porque en ella se comprende también a autores que no son propiamente tomistas). Ha habido en efecto durante los últimos veinte años una suerte de *revival* aristotélico, favorecido también por la evidente insuficiencia de las anteriores posiciones.⁴ Conocemos ya los grandes temas de la *Ética Nicomaquea*, el concepto analógico de bien, la *eudaimonía*, la base antropológica que tiene cuenta de la unión substancial entre lo anímico y lo corporal, la valoración de las pasiones y de los apetitos, el reconocimiento del libre albedrío, el papel central de las virtudes, el ideal de la vida buena, la amistad.

Este *revival* aristotélico, sin embargo, que excede el ámbito neoescolástico,⁵ no podría comprenderse históricamente sin la preparación ofrecida por los estudios tomistas todo a lo largo del siglo XX, y es para nosotros un motivo de satisfacción el hecho de que el interés por Aristóteles y Santo Tomás en cuestiones de ética haya resurgido con particular fuerza en el complejo mundo de hoy, y haya trascendido el ámbito estrictamente católico. Finalmente no podemos dejar de hacer una mención de las ideas surgidas en torno a la *intersubjetividad*, que han encontrado un desarrollo novedoso e interesante en varios autores provenientes de la *fenomenología*. Podrías ubicar aquí remotamente la arquitectura de los valores de Max Scheler,⁶ y más próximamente los desarrollos de una ética que subraya el encuentro interpersonal, la apertura al otro, que aporta elementos ricos en las reflexiones de E. Lévinas, J. Patocka o P. Ricoeur.⁷ Estoy de acuerdo en cambio en no ubicar en la misma posición los planteos de la ética de la situación de Merleau-Ponty o los llamamientos (en buena parte retóricos) a la autenticidad propios del primer Heidegger o de Sartre.⁸ Está suficientemente demostrado que, si bien estos últimos autores han tomado algunos temas de Husserl, su filosofía de fondo obedece a motivos totalmente distintos.

2. Naturalmente, el paisaje de las tendencias éticas de hoy es mucho más variado, pero lo que hemos señalado es substancialmente exacto. Tal vez habría que añadir un par de *observaciones*. La *primera*, que juzgo muy importante, es la presencia de la neoilustración, que marca sobre todo las dos primeras líneas antes descritas, y que tiene como una de sus características esenciales justamente la prescindencia de todo planteo metafísico.⁹ Esta oposición mancomunada hace que el efecto moderador que la ética del discurso podría tener sobre las tendencias utilitaristas-hedonistas,- que como bien

sabemos no se limita a ser una interpretación filosófica, sino que también se traduce a la práctica masiva como una mentalidad generalizada en la sociedad de consumo¹⁰, a la manera de un “sentido común” creado artificialmente por el mercado y la propaganda - , se vea considerablemente debilitado.

La *segunda observación* es que esas dos líneas mencionadas se han mostrado de hecho muy vulnerables a la crítica de la moral enarbolada por Nietzsche y sus seguidores contemporáneos.¹¹ Como he expuesto en otros trabajos, a pesar de su irracionalismo, Nietzsche puede considerarse culturalmente como un radicalizador de algunas premisas de la Ilustración.¹² Por lo cual el enorme éxito editorial y el numeroso séquito de comentaristas que hoy piadosamente le acompaña, cumplen una suerte de rol catalizador que ha acelerado el proceso de relativismo moral, e incluso de a-moralismo implícito en la plataforma inicial de la Ilustración. Ir “más allá del bien y del mal”, apuntar al ideal del *superhombre*, hoy se ha traducido en una gran desorientación respecto de las líneas maestras de la filosofía moral, y ha multiplicado la proliferación de pequeños superhombres masivamente lanzados al consumo, por utilizar un término moderado.

Vamos a concentrarnos ahora en las dos últimas orientaciones, señalando que para mantener su vigencia y su fuerza renovadora necesitan ambas reencontrar un *fundamento ontológico consistente*. Proponemos también que es en sí mismo recomendable un mayor acercamiento entre ellas.

3. Cuando uno lee las exposiciones de algunos neoaristotélicos como Mac Intyre o incluso de algunas propuestas de fundamentación de una ética de la vida buena en consonancia con el edificio doctrinal de Santo Tomás, no puede menos de notar que se apunta por lo general a una *base antropológica* que ensambla sabiamente la temática cristiana del fin último como *beatitudo*, con la teleología aristotélica del *eu-zein*, de la vida buena o de la felicidad.¹³ De este modo se configura una ética que acentúa más la virtud que la ley, más la felicidad que la obligación, y que pone por consiguiente de relieve la importancia central de la recta razón del obrar, esto es de la prudencia, en la normativa concreta de la acción, y de la caridad sobrenatural como cúspide de la dinámica moral de la persona. Todo esto está muy bien, y sirve como alternativa válida y actual frente a las dos vías antes mencionadas. Sin embargo creo que no siempre se pone en evidencia tan explícitamente el nexo con el orden metafísico. Y eso por un doble motivo: es cierto que la ética aristotélica no puede comprenderse acabadamente sin el trasfondo de los libros *De Anima* y de la *Metafísica*. Pero el magnífico texto de las *Éticas* puede ser leído por un lector no muy adentrado en el pensamiento integral de Aristóteles sin que se ahonde

demasiado en temas referidos al ente y el ser; puede muy bien extraerse de él una doctrina moral apoyándose directamente en los *presupuestos antropológicos* de Aristóteles: la unión entre cuerpo y alma, la dinámica de los apetitos y de las pasiones, lo voluntario, los hábitos, la vida buena.

En la visión cristiana de Santo Tomás, por otra parte, teniendo en cuenta que la *Secunda Pars* de la *Summa* está inserta en un contexto teológico, el tema del fin del hombre es orientado hacia el llamado a la visión de Dios en la vida bienaventurada, y el conjunto se halla íntimamente ligado con los temas de la gracia, los dones del Espíritu Santo y la elevación al orden sobrenatural. Todo esto hace que varios de sus comentaristas resuelvan los problemas de fundamentación no tanto en perspectiva metafísica cuanto en perspectiva teológica.¹⁴ O, dicho en otros términos, lo que hay de metafísico en lo hondo de la ética tomista, es considerado como un preámbulo a la Sacra Doctrina, o sea a la teología.

Sin discutir el papel que la doctrina del Aquinate sigue teniendo en la teología moral actual, hoy nos encontramos en una situación diversa. Durante el siglo XVII la ética filosófica se ha en cierto modo secularizado, en el sentido de que se ha constituido como una ciencia o un saber no necesariamente teológico. Por lo cual el tema de la ética se traslada a la pregunta de si es suficiente sólo una base antropológica o gnoseológica para basar una doctrina ética filosófica (aunque abierta a la teología) de inspiración tomista, o es preciso poner más de relieve un sustento ontológico. Para responder a esta pregunta, evidentemente, es preciso poner mayor énfasis en la relación entre el *esse*, el *ens* y el *bonum*, tarea que ha sido realizada por varios de los más destacados autores tomistas del siglo XX.¹⁵ Desde luego, para los que reconocen el concepto de filosofía cristiana,¹⁶ cuyo núcleo es a nuestro entender la teoría de la creación, esta temática metafísica es integrable a una visión teológica, pero no por ello deja de tener una consistencia propia. La importancia del tema reside en que, para poder presentarse en el debate ético-filosófico actual, en un marco de “secularización” de la filosofía moral, nuestra ética debe reconocer un *ámbito de fundamento filosófico anterior a la fe*, y no presentarse en primera instancia como una teología moral. Esta sutil diferencia permite discutir más a fondo las posturas negadoras tanto de la fe cristiana como de la metafísica, por considerarlas como aspectos de una única visión integrista o “fundamentalista”.

Creo que para ello la filosofía tomista, considerada como filosofía del ser y filosofía abierta a la revelación, debe poner en más clara evidencia su relación con temas metafísicos, lo cual implicaría hoy día los siguientes puntos:

- 3.1. Una respuesta a la temática heideggeriana del ser y, por lo tanto a las vías deconstruccionistas de la metafísica que le han seguido.¹⁷
- 3.2. Una asunción de la temática de los valores vistos en relación con el *bonum* el *verum* y el *esse*, es decir en una visión que sobrepasa lo meramente fenomenológico, tema que hemos apuntado en las Jornadas del año pasado.
- 3.3. Un mayor equilibrio entre el sentido de la felicidad y de la vida buena, con la virtud incluida, y el sentido de la ley moral. Aquí podrían integrarse algunos temas elaborados por el denominado existencialismo cristiano, en torno a la decisión fundamental, el consentimiento al ser, la asunción del riesgo de una vida comprometida, la conciencia de la gravedad del mal y el sentido dramático de la vida. De hecho una de las objeciones que se han hecho a la ética de raíz aristotélica ha sido su proclividad hacia una visión más complaciente para con el hedonismo o al menos un eudaimonismo que desdibuja un tanto el sentido de la obligación moral.¹⁸ La elaboración de Santo Tomás en realidad no da lugar a estas críticas.
- 3.4. El conjunto debería tender a una elevación del sentido del bien moral, visto no sólo en conexión con una vida sana y buena, sino con cierta densidad y peso ontológico. La vida moral, no sólo se basa en fundamentos metafísicos, sino que involucra en su realización dimensiones metafísicas, que podrían condensarse en la expresión de Aimé Forest “*consentimiento al ser*”.¹⁹

En síntesis, para evitar los dos escollos, el de la presentación de una ética de la vida buena y de la virtud como una simple aplicación de tesis antropológicas, y el de presentar como un todo monolítico una doctrina moral filosófico-teológica, es preciso redescubrir y reelaborar la relación con el ser, el bien, los valores.

4. Pasemos ahora a considerar lo que podríamos denominar como *filosofías de la intersubjetividad* o del diálogo, de matriz *fenomenológica*: me refiero a los que tienen en cuenta el tema de la intersubjetividad en un lugar central de la ética, especialmente en la línea que va de Husserl a Lévinas y a Ricoeur. Es claro que el mérito de estas filosofías es el haber llamado la atención sobre la excesiva acentuación del *ego* en la filosofía moderna, y también en las éticas modernas, muchas de las cuales han terminado en formas signadas por un acendrado individualismo.²⁰ Ellas han abierto la vía al encuentro con el otro, a la relación de justicia, respeto y amor hacia el prójimo y también a la dimensión comunitaria. Pero no se trata tan sólo de una acentuación afectiva. En Husserl encontramos los inicios de una ontología de la intersubjetividad,²¹ que va más allá de la antropología, y en Lévinas una conjunción de la tesis del primado del Bien, que está “más

allá del ser”²²(según la célebre expresión de Platón retomada por Plotino y Dionisio, con la apertura ontológica de la persona hacia el otro, mediado por la categoría de la *infinitud*. Esta misma línea ha sido prolongada en cierto modo en la ontología de la donación de J.-L.Marion²³ y en la ética de P. Ricoeur.

Todas estas posturas, aunque se diferencian netamente de la visión tomista, en la que el *esse* tiene el centro, no son sin embargo indiferentes a cierta apertura a lo ontológico. El núcleo que podría servir de base para un encuentro entre estas dos orientaciones sería *el concepto (visto en perspectiva ontológica) de persona*, que como bien sabemos en Santo Tomás involucra de lleno su metafísica,²⁴ transfigurando, si se lleva a sus últimas consecuencias, la antropología aristotélica.²⁵ Tomemos, por ejemplo, la filosofía de Ricoeur. En su obra *Soi-Même comme un autre* reafirma la ética personalista de la intersubjetividad, pero en el orden ontológico se ha mostrado un tanto vacilante, como lo muestra su interpretación del tema del ser en Aristóteles²⁶, cuya ética por otra parte aprecia grandemente. En general se puede decir que hay un buen número de filósofos provenientes de la fenomenología de la intersubjetividad cuyo mensaje moral tiene un fondo metafísico y cuyos enfoques pueden enriquecer la mirada de un lector formado en el tomismo.

5. Llegado a este punto, pongo a consideración la importancia del planteo original de Santo Tomás, de no separar el tema del bien de su relación con el ente, y de ver en el bien una manifestación de la plenitud del *esse* a través de la esencia.²⁷
6. El núcleo que puede enriquecer el pensamiento tomista en el contexto filosófico actual con la integración de lo que denominamos como ontología y ética de la intersubjetividad es justamente la visión metafísica de la persona. Es sabido que este último concepto no ha sido elaborado ontológicamente sino después del cristianismo, y que santo Tomás, pone allí en juego su metafísica de la substancia, la tesis de la composición entre *esse* y *essentia*, su visión creacionista (y su apertura a la revelación). La dignidad de la persona puede considerarse como un punto central que, en el conjunto de la doctrina del Aquinate, transfigura tanto la antropología aristotélica – al imprimirle una dimensión metafísica más resuelta ²⁸– como su apertura al *bonum* como trascendental²⁹: de lo cual resulta una comprensión más profunda de la esencia del bien moral, del sentido concreto y dinámico de su concepción de la vida virtuosa. Esta novedad de la concepción ontológica del ente personal puede muy bien conciliarse y enriquecerse con lo mejor que ha elaborado la ética personalista de la intersubjetividad.

7. Pasemos finalmente a volver a considerar el estado de crisis que enfrenta hoy a cultura occidental en un mundo *globalizado*. El avance de la línea rectora del espíritu de la *neo-ilustración* ha terminado haciendo emerger un doble frente: hay quien apela a un nuevo racionalismo para evitar los desbordes de una irracionalidad vitalista, y quiere remodelar el racionalismo ya sea con la temática de un lenguaje controlado por un refinamiento de la lógica formal aplicada a lo deontológico. Dentro de la misma línea de la neoilustración racionalista se ubica la denominada ética del discurso y de la acción comunicativa, que quiere superar el formalismo anterior con un primado del principio dialógico, despojado de toda raíz metafísica.

Las otras vertientes apelan al fin del denominado *logocentrismo*³⁰, a la de-construcción de la historia de la ontología y de toda onto-teología, a diversas formas de irracionalismo presentadas como un modo de liberarse de la hegemonía cultural occidental y a acceder a un núcleo vital.³¹ En muchos de ellos se nota la presencia del pensamiento de Nietzsche diversamente elaborado, y conducente a formas variadas de nihilismo o de fatalismo.³² Frente a estas tendencias constatamos que el rechazo programático y metodológico de todo fundamento metafísico de la moral, que en el fondo es más una opción postulatoria que una justificación realmente crítica, se vuelve incapaz de resolver los enormes problemas de la sociedad actual, que a las debilidades ya conocidas de la condición humana, ha añadido el impacto transfigurador de la técnica y su choque con una vitalidad irracional o prerracional.

La propuesta de buscar y sostener un núcleo metafísico que sirva de fundamento a la concepción de la persona humana, vista en apertura intersubjetiva y en la ampliación de su horizonte a través del mundo cultural y social, muestra su actualidad y su fecundidad. Permite además discutir y afrontar filosóficamente estos temas en un marco de ética racional (no racionalista) anterior a las propuestas que surgen más inmediatamente de la fe, pero en apertura constitutiva a la revelación.

El rico contenido moral de la *Secunda Pars* de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, puede, sin dejar perder nada de su identidad, ser reelaborado en su dimensión de ética filosófica, como puede apreciarse más claramente en el comentario a la *Ética* aristotélica, para robustecer con su aporte uno de los sectores más fecundos, poderosos y equilibrados de la discusión actual sobre temas morales.

¹ Véase , por ejemplo M. BUNGE, *Vistas y entrevistas*, Buenos Aires, Sudamericana, pp.121-134.

² Cfr. Richard B. BRANDT, *Teoría ética*, Madrid, Alianza, 1998, que incluye abundante bibliografía de esa corriente.

³ La bibliografía de J.HABERMAS es amplísima: recordamos entre otros títulos *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2000; *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000. De K. O. APEL, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.

⁴ Uno de los libros más significativos al respecto ha sido el de A. MAC INTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, crítica, 1987. Del mismo autor, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992.

⁵ Cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?. Ricerche di filosofia morale*, Roma, LAS, 1996.

⁶ Cfr. M. SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme étique*, tr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.

⁷ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977; P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

⁸ Para la crítica de esta postura nos remitimos a T.W.ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit, Gesammelte Schriften VI*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

⁹ Cfr. nuestro trabajo *Modernidad e Ilustración en J. Habermas*, en "Sapientia"211 (2002) pp.235-270.

¹⁰ Cfr. T.W.ADORNO, *Minima Moralia*, Caracas, Monte Avila, 1975. Los más recientes debates sobre temas de bioética, en los que ha intervenido también Habermas, muestran la insuficiencia de la ética de éste último para hacer frente a los postulados biologicistas de otras escuelas.

¹¹ Véase como ejemplo R. RORTY, *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000.

¹² Cfr. *Modernidad e Ilustración en los primeros escritos de Nietzsche*, en "Sapientia"210 (2001), pp. 445-480.

¹³ Cfr. la presentación detallada de estas orientaciones en G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma LAS, 1995.

¹⁴ Estas características pueden verse en el libro de G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzioni della dottrina morale di San Tommaso*, Roma, LAS, 1983. El autor parece considerar la filosofía de Santo Tomás sólo como una parte integrante de su Teología, criterio que es discutible.

¹⁵ Entre ellos la obra de N.O.DERISI, *Fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, C.C.C., 1941. Los trabajos de J. Maritain y de J. Pieper, entre muchos otros autores tomistas, sobre ética también suponen el mismo criterio de fundamentación ontológica

¹⁶ La noción de "filosofía cristiana" ,que fue objeto de discusión en el seno del tomismo, fue aceptada entre otros por E. Gilson. Derisi dedicó al tema una de sus primeras obras, *El concepto de la filosofía cristiana*, Buenos Aires, C.C.C., 1935.

¹⁷ Esta respuesta se hace necesaria por un doble motivo: porque Heidegger ha planteado interrogantes que pueden de hecho enriquecer la conciencia metafísica (superando su propuesta de superación de la onto- teología tradicional), y porque en el panorama contemporáneo es frecuente encontrar estudiosos que confundan el tema del ser identificándolo sin más con el pensamiento de Heidegger.

¹⁸ Tal vez la figura más importante en esta crítica al aristotelismo ético ha sido Antonio Rosmini en su obra *Principi della scieza morale e storia comparata der sistemi morali* (1937).

¹⁹ Cfr. A. FOREST, *Le consentement à l'être*, Paris, Aubier, 1937. La expresión ha sido retomada repetidas veces en las obras de Louis Lavelle.

²⁰ Cfr. C.TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

²¹ Cfr. J.IRIBARNE, *La intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires, C. Lohlé, 1989.

²² Cfr. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye ,M. Nijhoff, 1974.

²³ Cfr. J.L.MARION, *Rédution et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, paris, P.U.F., 1989.

²⁴ "Hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem susistentem in tali natura"(S.Th., I,q.30,a.4). Es cierto sin embargo que en lo que respecta a la antropología explícita, Santo Tomás pone el acento en el concepto de *anima rationalis*.

²⁵ El cambio puede verse en el modo como Santo Tomás concibe el fin último del hombre en la *Summa contra gentiles*, III, c.LVII.

²⁶ En este punto Ricoeur está influido por la interpretación de P. Aubenque, como puede verse en el último estudio de *La metáfora viva*.

²⁷ Véase el importante texto *De Ver. XXI,a.1*:"Utrum bonum aliquid addat supra ens"

²⁸ "Non autem impeditur substantia intellectualis, pero hoc quod est subsistens, uto probatum est, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae. Non est enim iconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat"(C. G., II, c.LXVIII).

²⁹ Cfr. S. Th., I-II, q. 5, a. 3.

³⁰ Uno de los ejemplos más significativos es J. DERRIDA, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1999.

³¹ Véase una discusión de la problemática en E. DEUTSCH (comp.), *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Barcelona, Kairós, 2001.

³² La utilización de temas vitalistas, con influencias de Nietzsche, es bastante frecuente en autores que buscan reivindicar nuevas vías para el pensamiento latinoamericano, para distanciarlo del eurocentrismo.