

El resurgir de las éticas de la virtud: una actualización de la ética clásica *The resurgence of the ethics of virtue: an update of classical ethics*

Diego Morollón Del Río
Universidad Nacional Autónoma de México
diegomorrollon@comunidad.unam.mx

Resumen

Las éticas de la virtud han cambiado el panorama del debate en filosofía moral, desde que este se encontraba encorsetado entre el consecuencialismo y el utilitarismo. Este artículo reflexiona sobre las nuevas corrientes éticas de la virtud, las cuales actualizan el legado aristotélico complementándolo con los progresos que hizo la historia de la ética en la Modernidad. Para ello repasaremos la concepción clásica de la virtud en Aristóteles y sobre esa base hablaremos de las ideas centrales de filósofos como McIntyre, Nussbaum y Foot. Las premisas principales de esta vertiente que resurge serán expuestas a modo de conclusiones al final del trabajo.

Palabras clave: justo medio; cultura; objetividad; relativismo; Aristóteles.

Abstract

The virtue ethics have changed the landscape of the debate in moral philosophy since it was corseted between consequentialism and utilitarianism. This article reflects about the new ethical stream, philosophy of virtue. At least, those who update the aristotelian heritage adding the progress of the history of ethics in Modernity. To do this, we will review the classic theory of virtue of Aristotle and speak from that point about the ideas of McIntyre, Nussbaum and Foot. The main premises of this authors will be expose in final conclusions trying to do a framework to understand the resurgence of virtue ethics.

Keywords: golden mean; culture; objectivity; relativism; Aristotle.

Introducción

En la mayoría de los textos contemporáneos que tratan de pensar los diferentes tipos de virtudes del ser humano, encontramos frecuentemente una advertencia

singular. Esta nos indica que en el contexto de la reflexión ética, las teorías de la virtud no han sido atendidas desde la Edad Media hasta hace relativamente poco tiempo. Si observamos la evolución histórica de la ética como disciplina autónoma, no hace falta mucho esfuerzo para comprender que la razón de esta laguna temporal de dedicación hacia tales éticas tiene su base en que los grandes filósofos morales modernos como Hume, Kant, Mill, Moore, Ross, enfocaron la ética de una manera distinta a como se hacía anteriormente a ellos. No atendieron a las éticas de la virtud renunciando principalmente a los enfoques cristiano y clásico, fundamentando la moral desde una perspectiva basada en un paradigma más metódico (teniendo como modelo incluso las ciencias) y judicativo (con el desarrollo de derechos y leyes morales) (Crisp y Slote, 1978).

Sin embargo, en la actualidad se están reformulando teorías relacionadas con la virtud, que rescatan sobre todo la herencia clásica (principalmente de Aristóteles y las éticas postaristotélicas) y el tratamiento que se hizo en la Edad Media (con Tomás de Aquino). Si buscamos una razón a esta situación, podríamos decir que los enfoques seculares que se hacen de las éticas clásicas y tradicionales basadas en la virtud, pueden proporcionarnos una serie de conocimientos de la naturaleza humana que no tienen por qué ser descartados *a priori* (una “sabiduría humanista” nos atrevemos a decir), ya que enriquecen el debate ético y proporcionan una alternativa al pensamiento moral actual, muchas veces encasillado en las posturas del utilitarismo y el deontologismo. Nuestra sociedad postindustrial y capitalista requiere de valores razonados que no “estén en venta” (Connor, 1996) después de las grandes crisis de los mismos. Y es ahí donde, desde mi perspectiva, las éticas de la virtud pueden dar un gran aporte.

En la relación entre ética y sociedad, la ética de la virtud está en armonía con nuestra manera de vivir posmoderna ya que no pretende dar una solución definitiva y única a los problemas, sino que va planteando y tanteando de manera aproximativa las diferentes alternativas que pueden tener los problemas éticos. A su vez, los teóricos de la virtud intentan equilibrar la balanza contrarrestando el peso del escepticismo que puede surgir a partir de este sano anti-dogmatismo (relativismo), ofreciendo argumentos que sustenten la objetividad y universalidad de tales éticas, y acoplando los avances que la ética como disciplina ha obtenido desde que se comenzó a cultivar.

Atento a la actualidad general del tema, el objetivo del presente trabajo es, en primer lugar, la exposición de diversos enfoques relacionados con el resurgimiento de las éticas de la virtud. En segundo lugar, una exposición crítica fundamentada de las teorías que se conformaron de marco de referencia.

En el recorrido por las diversas perspectivas contemporáneas, es necesario acudir, en primer lugar, a la fuente primordial de todas ellas: la teoría de la virtud de Aristóteles. Una razón de tal enfoque se ve en que todos los autores mencionados en este trabajo acuden a Aristóteles para hablar de la virtud. Conforme a ello, se expondrán sucintamente las teorías contemporáneas de Nussbaum, MacIntyre y Foot; se destacará lo nuevo que introducen estas teorías sobre la clásica de Aristóteles. Finalmente, como se ha dicho, se intentarán elaborar unas ideas argumentadas que pueden surgir del tratamiento de los autores citados y se trazarán unas conclusiones.

Las bases de la ética de la virtud y los diferentes enfoques actuales

Aristóteles y las éticas postaristotélicas

Toda ciencia y práctica conduce a un bien particular, y cada una de ellas puede apuntar a un bien superior en sí. Si buscamos el bien en sí, estaremos señalando hacia lo que derivan, según Aristóteles, las ciencias y prácticas en general. Este bien no es sólo de carácter teórico sino que incumbe de manera central al comportamiento. Es decir, no reflexionamos para saber qué es la virtud sino para ser virtuosos.

Con la idea anterior, Aristóteles abre el Libro I de la *Ética a Nicómaco*. En este libro se exponen las bases principales de la teoría de la virtud. En líneas generales podemos resumir la teoría de Aristóteles en los siguientes tres puntos (nos apoyamos en la exposición de Copleston, 2001, pp. 332-349):

- I. La virtud es el término medio (es decir, ni el exceso ni el defecto) de una cualidad aplicada a cada uno. Mi “término medio” en los vicios y virtudes será diferente al “término medio” de los demás, esto es lo que quiere decir “aplicada a cada uno”. El Estagirita añade también que existen acciones que son malas en sí, que no tienen ni exceso ni defecto porque son simplemente negativas: el asesinato, el robo, el adulterio, etc., y que no son más o menos malas, sino que son simplemente malas.
- II. La virtud se entrena con el hábito. Esto quiere decir que la virtud no es algo “genético”, sino que está relacionada con la educación, con nuestras acciones y con lo que progreseemos en el ejercicio de las virtudes.
- III. La finalidad de la virtud es la felicidad. Aristóteles es fiel a la ecuación griega Verdad=Bondad=Felicidad, pero es fiel a ella a su manera. La *areté* tiene que ser el camino de la prudencia y de su aplicación a cada caso, esto no debe ser interpretado como la suma justicia (como lo podría identificar Sócrates o incluso Kant con el aforismo “hágase la justicia y perezca el mundo”) o como el martirio, sino como un culto al sentido común y también a los placeres de la buena vida. Ya Aristóteles

habla de que las concepciones sobre la virtud no son absolutas (no son perfectas como por ejemplo lo son las matemáticas). Esta idea tiene su importancia ya que los teóricos de la virtud del siglo XX y XXI son conscientes de que en la reflexión sobre el tema siempre cabrá una excepción o una regulación diferente de las mismas. La ética no es una ciencia exacta, no se refiere a la aplicación de principios generales. La aplicación de normas debe variar en cada circunstancia y debe ser modificada por la aplicación inteligente que hace el agente. Esta imprecisión ética puede transformarse en precisión, acudiendo a otro factor digno de subrayar en la teoría de Aristóteles: la experiencia. La experiencia vital es la guía para la elección. Al haberse experimentado similares experiencias durante diferentes etapas en la vida, se aprende a aplicar tales virtudes.

Otro punto clásico de debate en la teoría de la virtud surge acerca del punto tres citado: el problema de la definición de la felicidad, tema que también intenta aclarar Hursthouse en su texto *On Virtue Ethics* (1999). Para Aristóteles el bien máximo sería la felicidad, y este bien máximo es el que busca y persiguen todas las ciencias y las artes. Lo podemos identificar (como también lo haría Platón en *El Banquete* (205A)) porque una vez alcanzado ya no se persigue otro bien para alcanzarlo. Se cierra la búsqueda cuando ya no tenemos por qué seguir preguntando por el bien para otra cosa, sino que lo conseguimos en sí. Para Aristóteles este bien en sí concuerda con la idea de felicidad (*eudaimonía*), y si se obtiene no es necesario seguir buscándola, porque en ese instante sabemos que la tenemos. No deseamos la felicidad para algo, sino por sí misma. Luego, es el mayor bien que podemos buscar porque todo bien está subordinado a ella. Esta idea del cierre de la búsqueda sería un buen faro para encontrar el puerto de la felicidad.

Entrando en una definición más específica, Aristóteles observa que si cada arte o cada cosa en general tienen un desarrollo, y con este desarrollo se consigue llegar a ser lo que se es, en el caso del ser humano la puesta en práctica del intelecto será lo que le hará feliz. Es una idea que corresponde con la clásica *areté* griega, el desenvolvimiento de las capacidades de cada cosa lleva a la excelencia y en el caso del ser humano a la felicidad. Esto pone sobre la mesa una idea que conforma el *background* de las teorías de la virtud: una concepción teleológica de la realidad. Mientras que en la Modernidad (desde Galileo pasando por Darwin) se ha descartado la “causa final” de todo, la ética de la virtud en todas sus expresiones propone fines, que bien pueden ser alternativos a la intención intelectualista del Estagirita, pero que siguen siendo propuestas de valor con sentido y dirección (lo cual es algo de lo que carecen el sistema económico actual,

según la crítica de Marx,¹ y las teorías sociales y posthumanistas de la Escuela de Frankfurt y Heidegger).

Por otra parte, la felicidad (valor final para Aristóteles) sería un ejercicio que comprende toda una vida: no se refiere a un día o a un período de tiempo. Aristóteles identifica la felicidad con la excelencia, pero con una excelencia puesta en práctica, no con una que esté presente sólo en potencia o teóricamente en la persona. La virtud no es una mera característica natural o biológica, sino que es un ejercicio libre que hay que cultivar. Las características naturales (oído, vista) no se tienen que practicar, la virtud sí. Sólo poniendo en práctica las virtudes seremos virtuosos: “los hábitos del carácter son el resultado de una conducta del mismo tipo” (Sterba, 2004, p. 254).

Asimismo, Aristóteles añadiría que la educación de la virtud, mediante el hábito, no sólo se aprende en la niñez, sino –como venimos comentando– durante toda la vida: es una perspectiva dinámica de la moral que nos motiva a estar siempre alerta y atentos a la mejora de nuestras capacidades. Pero esto no desemboca en un esfuerzo sin fruto; hay un énfasis puesto en la satisfacción del logro de objetivos morales que, a su vez, conduce a la consecución de esa ansiada felicidad. Aparece entonces una motivación para la ética: el desarrollo de las virtudes es placentero. Esto es una gran motivación para el ejercicio de esas virtudes. Sería un placer “psicológico” (es decir, del alma) que no deja de lado los placeres del cuerpo; eso sí, siempre con templanza. Lo cual incluso se ve en el acuerdo que debe de haber entre la virtud y los bienes externos. Hemos de tener estos bienes, expresados en forma de riqueza, poder, suerte, si queremos ejercer la virtud en su máxima excelencia. Esto nos proporciona una comodidad para hacer el bien, lejos quedan el esfuerzo kantiano por cumplir la ley o el ascetismo cristiano. La vida buena (en el sentido de feliz y a la vez bondadosa) necesita, o mejor, es más fácil, si poseemos recursos para llevarla a cabo.

En esta línea siguen las teorías de Epicuro y de Zenón de Citio. La teoría ética de Epicuro, recogida en la *Carta a Meneceo* y en las *Máximas capitales*, afirma que el objetivo de la ética es buscar aquello que produce placer y evitar lo que nos conduce al dolor, porque el placer (*hedoné*) es el principio (*arché*) y el fin (*télos*) de una vida feliz (*eudaimonía*): “Y por esto decimos que el placer es el principio y culminación de la vida feliz. Al placer, en efecto, reconocemos como el bien para toda elección y rechazo, y a él llegamos juzgando todo bien con la sensación como norma” (Gual e Imaz, 2004, p. 89).

¹ Ya que no hay una planeación anticipada de oferta y demanda. La producción tiene como objetivo la acumulación de capital antes que la satisfacción de necesidades.

En el caso de Epicuro, no se puede imaginar otro objetivo que no sea la felicidad, y esta se identifica con el placer: todo lo que hacemos es para ser felices (resuenan aquí también ecos socráticos). Observando a los animales y a los niños nos damos cuenta que por naturaleza todo lo que está vivo quiere el placer y no quiere el dolor (Gual e Imaz, 2004, p. 84).

Zenón reflexionó de forma diferente pero acudió también a las virtudes. Una virtud para los estoicos sería la coherencia, realizar acciones que no se contradigan con lo que creemos como verdadero y bueno. Lo contrario daría lugar a la incoherencia y al remordimiento, lo cual perjudica el ánimo. En general, el valor de la coherencia puede formularse como “vivir en acuerdo razonable”, según Zenón, o “vivir en acuerdo razonable con la naturaleza”, según Crisipo. La acción ética sería guiada por nuestra conciencia y esta nos llevaría a la excelencia, a la unión con la Naturaleza y a la comprensión de la misma para que “perdonemos” lo que nos afecta negativamente. De aquí la importancia que se le da a otra virtud: la imperturbabilidad o la indiferencia (*apatheia* y *adiaphora*). Es la aceptación serena de lo que sucede o el *amor fati*, tal y como lo formuló Séneca.

Enfoque de Martha Nussbaum

Con Nussbaum iniciamos el repaso de algunas de las diferentes perspectivas actuales sobre la virtud. Según M. Nussbaum, las éticas de la virtud tienen más interés hoy y entran de lleno en el debate filosófico contemporáneo (Sterba, 2004, pp. 259-276); tales éticas están cerca de la experiencia humana, combinan el rigor con la concreción, dan un peso teórico a las circunstancias de la vida y abordan casos éticos.

En Nussbaum encontramos principalmente una búsqueda del equilibrio entre el relativismo y la objetividad. La teoría moral debe decir lo que es bueno, atendiendo a cada caso particular, pero esta relatividad para cada caso (o para cada comunidad) debe ser compensada con cierta objetividad. Se descarta entonces un absolutismo (apostando por ideales democráticos) y se abandona un algoritmo universal o unas reglas abstractas (una razón totalizadora) en favor de normas que tienen su origen y aplicación en lo local.

Vemos así que lo que introduce de novedoso Nussbaum en el marco de las teorías de la virtud es la combinación de la búsqueda de la objetividad (que no conlleva necesariamente una consecución de tal objetividad) con el criticismo hacia un relativismo cultural, el cual se puede desprender de una mala interpretación de la teoría de la virtud. Lo que pretende Nussbaum es que lo que veíamos anteriormente en la clasificación aristotélica de las virtudes, sean consideradas esferas comunes en el ser humano, y que nuestra reflexión sobre ellas pueda llegar a un punto de encuentro, a

una verdad en el caso concreto. Partiendo de estas esferas del comportamiento humano, de este marco de rasgos humanos, se definen las virtudes particulares, y una vez hecho esto, se aplican tales virtudes a lo que debemos hacer. Tal sería el esquema “metodológico” en busca de la objetividad de la teoría de la virtud de Nussbaum.

Las esferas del comportamiento humano (actitud ante la muerte, los placeres del cuerpo, distribución de recursos, etc.) están ahí inexorablemente. La ética de la virtud intenta orientar la acción a partir de tales esferas hacia virtudes concretas y particulares. El trabajo de una teoría ética será buscar una especificación correspondiente a cada esfera y producir una definición completa de virtud. “El trabajo de una teoría ética será buscar lo mejor yendo hacia una definición nominal correspondiente, y produciendo una completa definición [que la incluya]” (Sterba, 2004, p. 263).

Nussbaum, al igual que Aristóteles, afirma que la clave ante estas esferas, o al menos el gozne que articula la reflexión con la acción, es la experiencia. Según Nussbaum, la moral virtuosa atiende a la experiencia humana y esta, aun siendo cambiante, también es aplicable a muchas comunidades y a la humanidad.

Empero, esta atención a la experiencia humana descarta el tradicionalismo y el relativismo cultural, factores indeseables para la argumentación moral. Con esta consideración y con el argumento anterior sobre las esferas del comportamiento humano, Nussbaum quiere dar un tono de universalidad y racionalidad a la moral de la virtud aplicable a esa esfera general de comportamiento u horizonte de sentido, donde sea posible definir la virtud particular y de caso concreto. Tal marco, según Nussbaum, referirá a unos derechos y políticas democráticas.

Así, el particularismo de las teorías de la virtud es compatible con la búsqueda asintótica de marcos razonables. El hecho de que una virtud sea buena dependiendo de un contexto, no significa que sea meramente relativa: en todas las situaciones del mismo tipo, la virtud buena será la misma, lo cual introduce una extrapolación y, por tanto, un carácter objetivo y universal a la aplicación de la virtud. Esto no cierra una posibilidad a la rectificación (argumento que va en contra de que las teorías de la virtud son tradicionalistas). Las virtudes siempre estarían sujetas a revisión y evolución.

Pero cabe resaltar que la tradición siempre estaría ahí, lo que da lugar a una postura doble: por un lado, se admite la rectificación de la tradición en lo que estemos haciendo mal; y por otro, se admite que nuestras opiniones tienen una carga teórica de nuestra tradición, en el intersticio entre ambas se abre la posibilidad de crítica. Esto lo asume Nussbaum como algo imposible de evitar y como válido para toda teoría ética, pero es importante destacar que no da lugar a que todos los puntos de

vista, con una carga teórica, tengan el mismo valor objetivo, no todas las interpretaciones tienen el mismo valor. Esto se muestra, como decimos, en la dialéctica (¿justo medio?) entre la esfera global u horizonte de sentido donde se ejerce la virtud, y la virtud misma. Tal relación implica un diálogo y una búsqueda de coherencia entre el diálogo y la realidad.

Otro argumento a favor de la objetividad de las virtudes es el que afirma que existe una transversalidad en las esferas del comportamiento humano, y esto convierte en objetivos y no relativos a cada cultura ciertos conceptos de la teoría de la virtud. No hay tanta diferencia de opiniones cuando diferentes etnias discuten sobre la repartición de recursos, necesidades, muerte, etc.

Quando uno se sienta en la mesa con personas de otras partes del mundo y debate con ellas acerca del hambre o de la justa distribución de la riqueza o en general de la calidad de vida humana, uno encuentra, a pesar de las diferencias conceptuales evidentes, que es posible actuar tal y como si se estuviera hablando de los mismos problemas [...] El sentido de la comunidad y su coincidencia parece ser especialmente fuerte en las áreas que hemos llamado experiencias fundamentales. (Sterba, 2004, p. 271)

Esferas comunes demostrables en el ser humano serían para Nussbaum: la moralidad, el cuerpo, el placer y el dolor, la capacidad cognitiva, la razón práctica, el desarrollo en la infancia, la empatía-afiliación y el humor. Podemos comparar estas esferas con la clasificación de la virtud que veíamos en Aristóteles.

Enfoque de Alasdair MacIntyre

MacIntyre, siguiendo una línea común a la reinterpretación actual de las éticas de la virtud, también se preocupa por las diferencias entre tradiciones culturales, lo que supone para él diferentes concepciones de virtud. Este filósofo revisa la tradición cultural de occidente para, independientemente de su procedencia (tradición judeo-cristiana, greco-latina, moderna), rescatar virtudes y valores que pueden seguir considerándose como tales. Aprecia, por decirlo así, la diferencia pero también la puesta en común de diferentes tradiciones. Incluso, para MacIntyre ya se produjeron profundos contrastes entre las concepciones de Aristóteles, Homero y el Nuevo Testamento. Por ejemplo, Homero le da más importancia a la fuerza, al poder, mientras que Aristóteles a la sabiduría. El Nuevo Testamento, sin embargo, tiene como virtud la humildad ante el otro y la otra, lo cual Aristóteles podría tomar en algunos casos como vicio, ya que infravalora el ánimo. Todas estas concepciones además se diferenciarían por el orden en el que posicionan las virtudes.

Según MacIntyre (2004) existen tres tipos de virtud: cualidades de un rol social (Homero); consecución de los fines humanos (Aristóteles, Nuevo Testamento, Tomás de Aquino); conseguir utilidad y éxito (Franklin).

La intención de MacIntyre es saber si hay un núcleo teórico transversal que compartan estas diferentes concepciones de virtud. Cada una de las concepciones sobre la virtud muestra un conjunto de virtudes frente a otro conjunto; sin embargo, hay un núcleo que es el “bien hacer” en el cual se produce un solapamiento (*overlap*), es decir, la virtud entendida como la excelencia en la acción, como la perfección de la ejecución de una acción.

La formalidad de las teorías de la virtud, según MacIntyre, se encuentra en la estructura común de cada una de esas teorías. Cada estructura formal es la misma para MacIntyre: refieren a un modo de vida, a una consecución de un bien práctico (una aptitud, *skill*) y a unos bienes que se derivan de esa adopción de la virtud; además de esto, por las virtudes existe el desarrollo de una armonía social. Estos dos puntos (desarrollo de un bien, de una virtud en sus dos sentidos, y asimismo la plasmación de estos bienes en una armonía social) son la canonización formal que MacIntyre encuentra debajo de las diferentes teorías de la virtud.

La virtud, por tanto, es la adecuación a un modo de vida, a un perfeccionamiento, que conforma en su tupido tejido una forma de vida, un mundo. De hecho, en su aplicación a la virtud, MacIntyre argumentaría lo que Wittgenstein entendería como juegos de lenguaje: “Una práctica implica estándares de excelencia y obedecer a reglas igual que obtener bienes. Entrar en una práctica es aceptar la autoridad de esos estándares y ver en mi práctica si me adecuó a ellos o no” (Sterba, 2004, p. 283).

Esta idea tiene como consecuencia que las virtudes sean un bien no sólo para el individuo sino también para la comunidad. Como resultado, el concepto de virtud para MacIntyre será relacional: están en un contexto social humano, las virtudes son prácticas relacionales.

El autor relaciona también esto con la política (como modo de acción en una sociedad). Su distinción entre bien interno (el bien de realizar virtuosamente algo) y el bien externo (el bien que se puede conseguir como consecuencia del anterior), le hace criticar indirectamente el sistema liberal ya que, en tal sistema, se pone en un primer plano la consecución de los bienes externos, mientras que los internos son meros medios para conseguirlos. De esta manera, MacIntyre ve el liberalismo como un sistema que perjudica el desarrollo de las virtudes.² El liberalismo perjudica el

² Desde nuestra perspectiva, no se equivoca mucho ya que el capitalismo genera un sistema mecánico de obtención de riqueza sin finalidad, o que tiene como finalidad el seguir acumulando,

desarrollo de las virtudes comprendidas como el buen desarrollo de una capacidad que beneficia a uno mismo y a los demás, con la consecución de la buena vida y el bien común respectivamente. Como vemos, esta idea se deduce también de la concepción que MacIntyre tiene de las virtudes como algo relacional y social.

Con respecto al placer de la virtud (el plano motivacional que ya veíamos que puede tener la teoría de la virtud en Aristóteles), MacIntyre dirá que el placer no es el objetivo primario, pero sí que se consigue en la realización de la virtud. Podríamos interpretar que la virtud realiza objetivamente al sujeto y subjetivamente recibimos un placer por ello; desarrollamos las mejores capacidades que por naturaleza (objetivamente) podemos desarrollar, y luego personalmente recibimos un placer (subjetivo).

MacIntyre no sólo critica al liberalismo económico, sino también al utilitarismo. La teoría de la virtud y el utilitarismo se diferenciarían, en este caso, porque el utilitarismo pone el bien como algo a conseguir finalmente (como bien externo) justificando los medios para su consecución, mientras que la teoría de la virtud de MacIntyre centra su esfuerzo en la consecución del bien intrínseco por el hábito, y no por otros medios que más tarde nos lleven a tal bien. El bien, por tanto, tiene que ser algo en sí, no para otra cosa. Si recibimos algún bien externo lo observamos como una motivación que en este caso no es principal, ya que el bien principal lo estamos haciendo con la ejecución de la excelencia.

Enfoque de Philippa Foot

La filósofa británica Philippa Foot fue pionera en el estudio de las éticas de la virtud. Nos dejó una idea central: la caracterización esencial de una virtud. Para Foot (1978) las virtudes son buenas: la sabiduría, la valentía (entendida como asertividad en nuestros días), la justicia; son buenas sustancialmente y no por su resultado u otra cosa, y además son relacionales: benefician al poseedor y a la persona en quien repercute la virtud. En esta definición de virtud se entrevén al menos dos consecuencias: la primera es la crítica al consecuencialismo, ya que antes del efecto de una acción, para Foot la virtud ya estaría en el acto (influencia aristotélica). Y la segunda, coincidiendo con MacIntyre, es que la acción se define también como relacional, enfocada hacia el otro y la otra.

Un aspecto novedoso en el que se centra Foot, es en la intención y en la actitud del que ejercita la virtud. El agente moral virtuoso debe que tener una disposición, una intención. Para realizar bien la virtud no basta con “saber hacer”, sino que hay que añadir una actitud. Como decíamos al principio, este complemento de

como lo comenta Fromm en *El miedo a la libertad* (2002, pp. 57-112).

intencionalidad es de algún modo una adecuación o reinterpretación de lo clásico aristotélico desde componentes modernos (kantianos concretamente). Podríamos decir que, respecto a la crítica al consecuencialismo de Foot, se encuentra la crítica a las éticas de fines kantiana. En ese sentido, Foot renueva estas ideas desde la ética de la virtud, articulándolas.

La exposición de la autora prosigue con la distinción que hace entre sabiduría e inteligencia, la primera sabe los bienes y los bienes últimos, la segunda propone los medios. Lo cual es precisamente lo contrario que planteaba MacIntyre, pero no tanto, ya que el énfasis se sigue poniendo en el bien en sí.

Ahora bien, ¿cómo concibe Foot las virtudes, además de buenas en sí? La autora piensa las virtudes como “correctoras”, esto quiere decir que, dada la naturaleza humana hay rasgos naturalmente perjudiciales (por ejemplo, la demasiada desestima de uno mismo, la búsqueda exagerada del placer, etc.) que se corrigen y que no llegan a ser vicios por las virtudes. Por ello, Foot introduce otra interesante cuestión: ¿quién es más virtuoso, el ser humano que le cuesta menos ser virtuoso o el que le cuesta más? Pregunta que es consecuencia de introducir el tema de la intención en la ejecución de las virtudes (que tiene también reminiscencia del rigorismo kantiano). Por ejemplo, a diferencia de una persona que le cuesta mucho ser caritativo, siendo igual de caritativo que otra persona a quien le cuesta menos, la primera, según Foot, no será más caritativa que la segunda (por su esfuerzo podría interpretarse así), ya que tener propensión a la caridad será parte de la virtud en cuestión.

Esta idea de la teoría de las virtudes pone en contra la teoría kantiana del deber, ya que para Kant (es interesante la conclusión a la que llega Copleston (2001, p. 299) sobre esto), si una acción que cumple con un deber, tendrá más valor esa acción contra más esfuerzo se realice. Sin embargo, para las éticas de la virtud todo lo que favorezca a la virtud será positivo. Esto también tiene que ver con la casuística de las virtudes, al no ser “leyes” que cumplir podemos enfocarlas como bienes:

Sin embargo muchas personas se sienten inclinados a decir que es mejor alabar una práctica cuando es costosa, y que no debe ser tan admirada cuando es fácil de conseguir. El dilema puede ser resuelto cuando paramos de hablar de las dificultades para llevar a cabo la virtud [...] la dificultad puede llevarnos a pensar que la virtud es incompleta. (Crisp y Slote, 1978, p. 171)

Estamos, pues, ante una ética que motiva las buenas acciones, capaz de comprender el camino de la virtud como algo positivo, animado, en donde la felicidad no sólo sea el objetivo de la virtud sino que seamos felices mientras estamos siendo virtuosos.

Conclusiones

Vemos en la actualidad una sofisticación de las teorías de la virtud con respecto a las teorías de la virtud clásicas. Es lo primero que observamos cuando estudiamos y comparamos las éticas de la virtud clásicas con las actuales. El resurgimiento de las éticas de la virtud incluye los avances que se han dado en ética y las posibles soluciones a las críticas que se hacen desde otras teorías; estos componentes no estaban presentes en las teorías de Aristóteles y Tomás de Aquino. Por tanto, está claro que existe un contraste entre las teorías clásicas y las actuales.

Desde mi perspectiva, las actuales éticas de la virtud introducen un punto importante: la consciencia de la historicidad y relatividad de los valores. Es cierto que Aristóteles tenía presente la evolución de las ideas (como vemos en el Libro I de su *Metafísica*) y también que las diferentes culturas tenían distintas costumbres. Pero es un logro del siglo XIX, en adelante, tener en cuenta la historia y la evolución para hablar de cualquier tema. Esto genera una consciencia sobre la historia y los demás pueblos. De este modo, las teorías de la virtud tienen una conexión con las prácticas sociales y con la sociedad en general. Se da entonces una unión entre las teorías de la virtud y la reflexión sobre nuestro sistema (también en el sentido de que son virtudes de una sociedad). Esta consciencia acerca de nuestra situación como pueblo “humano” no la podían tener Aristóteles ni Tomás de Aquino. En cualquier caso, las teorías actuales de la virtud intentan dar cuenta de ello, con el argumento a favor de la universalidad y la objetividad, teniendo en cuenta la consciencia de que las virtudes son relativas al tiempo y a la sociedad en las que se piensan.

Sin embargo, también observamos ciertos tópicos comunes en las teorías de la virtud clásicas y en las contemporáneas, como el movimiento hacia la felicidad o la reflexión a partir de comportamientos humanos. La felicidad es una constante en las teorías de la virtud, al igual que la idea para alcanzarla, que siempre está unida a la idea del desarrollo humano, cualquiera que sea: intelectual, bondadoso, etc. Las teorías de la virtud son una filosofía para la vida, algo para tener en consideración y para reflexionar sobre ello. Sin duda, la línea de la virtud que nos habla de las buenas costumbres, de los buenos hábitos, en contra de nuestros defectos innatos, es algo que ayuda a abrir una posibilidad para la ética en nuestra vida y, acorde con la teoría de la virtud, una posibilidad también para la felicidad. Para esta teoría es importante el factor motivacional que el núcleo de la felicidad acaba consiguiendo.

Además de estos, podríamos destacar otros puntos a favor de la ética de la virtud:

- I. Formulan sus teorías partiendo de la base de que la ética es una discusión abierta más que una proposición de leyes y normas. Es interesante ya que se valora el esfuerzo hacia la consecución de un objetivo, se valora el camino y no tanto el resultado. Además, esto que puede ayudarnos a pensar la tarea ética como algo fácil (de hecho, uno de los principios del *tetrafarmaco* epicúreo nos dice: el bien es algo fácil de conseguir).
- II. Proponen valores en una época nihilista. Es importante ya que hace erigirse a la ética como algo que propone cosas con valor, a tener en cuenta. La ética no es una institución que nos marca leyes absolutas, no tiene un pasado oscuro, es una disciplina que desde su comienzo ha intentado proponer y reflexionar comportamientos que cuadren con el bien; y las éticas de la virtud proponen tales comportamientos sin un atisbo de dogmatismo, al contrario, la exposición que se hace de estos valores es razonada e intenta mejorar la sociedad.
- III. Tienen un sano relativismo pero a la vez una argumentación a favor de una naturaleza humana universal. El equilibrio entre relativismo y objetividad es algo clave para las nuevas formulaciones de la ética de la virtud. Este equilibrio parece una síntesis madura entre la crisis de los valores que se ha producido en los siglos XIX y XX y el absolutismo que se daba en las costumbres y valores anteriormente. El término medio entre relativismo y objetividad es complejo de realizar, pero sigue siendo un buen objetivo y algo que cuadra con los ideales ilustrados de autonomía y mayoría de edad de la humanidad.
- IV. Dan un papel importante al conocimiento y a la experiencia. Pocas teorías intentan justificarse tanto mediante argumentos de sensatez y de formulaciones acerca de la naturaleza humana como las éticas de la virtud. Su argumentación siempre reside en un análisis de los rasgos humanos, en las características de la humanidad. Por ello, desde mi punto de vista, son éticas que pueden considerarse como humanistas, que intentan definir al ser humano siendo conscientes de su dinamismo y de su historia cambiante.
- V. Sostienen un doble sentido relacional de la virtud: relacional por estar en un contexto de relaciones entre virtudes y relacional por ser algo que afecta al otro. Las virtudes son algo que tienen en cuenta al otro y la otra, aunque también pueden ser individuales. Pero a pesar de ello, están marcadas por lo social, en cuanto a su definición y su orientación hacia el bien para los demás.

Por último, me gustaría referirme a un aspecto negativo de las teorías de la virtud: su carácter trágico. Las teorías de la virtud son un esfuerzo continuo y un conflicto entre lo que se debe hacer y el curso objetivo de las cosas. Por esto, los estoicos introducían la imperturbabilidad y la indiferencia. Son éticas que justifican el bien, que nos motivan

para llevarlo a cabo, pero que tienen como último paso, la resignación ante la realidad. Si una vez concluido nuestro deber, las cosas no salen como queremos que salgan, no nos queda más que resignarnos. Podrían complementarse entonces las éticas de la virtud con una posición más reivindicativa o por un afán de cambiar las cosas en general. Tal ética no puede quedarse sólo en la ejecución del bien, tiene que mejorar el contexto donde realizarlo porque, como veíamos en Aristóteles, mientras tengamos unas buenas condiciones para generar la virtud esto beneficiará a las virtudes.

Así, para concluir, presentamos las principales novedades de los autores y autoras investigados que tratan la teoría de la virtud, clasificadas de la siguiente manera:

- Un intento de imprimir objetividad en las teorías de la virtud. Esto lo hace Nussbaum principalmente al argumentar que existen partes del ser humano que son universales: unas necesidades, unas debilidades, y unos rasgos generales sobre los cuales se puede investigar humanamente, desde una perspectiva histórica y filosófica. Sobre estas esferas se pueden formular juicios universales y objetivos.
- La toma de consciencia de que las virtudes constituyen parte de nuestra forma de vida, y que, por tanto, son algo que pertenece a los valores de nuestra sociedad; valores históricos que una investigación puede aclarar como transversales. Este es el intento de MacIntyre, quien observa factores comunes en los diferentes sistemas de virtud formulados.
- Una búsqueda de la moral como fin en sí. Esto lo vemos principalmente en Foot: las virtudes no intentan llegar a un bien general, se plantean los objetivos más a corto plazo, intentan suprimir los medios y alcanzar el bien en sí actuando virtuosamente, conforme a valores que son buenos en sí.

En definitiva, vemos cómo los autores contemporáneos justifican la teoría de la virtud desde un relativismo que intenta poner la ética en estado de alerta y de búsqueda. La teoría de la virtud es algo dinámico, donde no es fácil acomodarse, sino que tiene que ser un esfuerzo continuo. Luego, esto da lugar al desarrollo de una perspectiva democrática donde no existe un fundamento último (lo cual puede ser negativo o positivo), pero que desde el cristal de las éticas de la virtud sería positivo al plantear la propia teoría como algo inacabado y evolutivo.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2000). *Metafísica*. Madrid: Austral.
- Aristotle (2004). "The virtuous life". En J. P. Sterba (Ed.), *Ethics: The Big Questions* (pp. 200-252). New Jersey: Wiley-Blackwell.

- Connor, S. (1996). *Cultura postmoderna*. Madrid: Akal.
- Copleston, F. (2001). *Historia de la filosofía*. Vol. I y VI. Barcelona: Ariel.
- Crisp, R. y Slote, M. (Eds.) (2004). *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Foot, P. (1978). "Virtues and Vices". En R. Crisp, y M. Slote (Eds.), *Virtue Ethics* (pp. 161-180). Oxford: Oxford University Press.
- Fromm, E. (2002). *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Gual, C. e Imaz, M. J. (2004). *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, A. (2004). "The Nature of Virtues". En J. P. Sterba (Ed.), *Ethics: The Big Questions* (pp. 270-291). New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Nino, C. S. (1987). *Introducción al análisis del derecho*. Barcelona: Ariel.
- Nussbaum, M. (2004). "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach". En J. P. Sterba (Ed.), *Ethics: The Big Questions*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Platón (2002). *El Banquete*. Madrid: Alianza.
- Saussure, F. (1968). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Sterba, J. P. (Ed.). (2004). *Ethics: The Big Questions*. New Jersey: Wiley-Blackwell.