



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

La recuperación contemporánea del concepto de “virtud”

Posibilidades y límites de la *virtue ethics*

Laura Cortés Andreu



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- Compartitqual 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - Compartitqual 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-ShareAlike 3.0. Spain License.**

LA RECUPERACIÓN CONTEMPORÁNEA DEL CONCEPTO DE
'VIRTUD'

POSIBILIDADES Y LÍMITES DE LA *VIRTUE ETHICS*

LAURA CORTÉS ANDREU



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Universitat de Barcelona

Facultat de Filosofia

Programa de Doctorat: Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics

Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica

Directora: Dra. Margarita Mauri Álvarez

Laura Cortés Andreu: *La recuperación contemporánea del concepto de 'virtud': Posibilidades y límites de la virtue ethics*, 2015

DIRECTORA:

Dra. Margarita Mauri Álvarez

TUTORA:

Dra. Margarita Mauri Álvarez

ABSTRACT

The aim of this PhD thesis is to find both the limits and the possibilities of virtue ethics. From its beginning until now, virtue ethics has evolved from vindicating some importance for the virtues within the contemporary ethical landscape to become one of the three main normative ethical theories—together with deontology and utilitarianism. It is time to take a look back to this great development in order to see what are the worst problems the theory has to face and what are its most promising possibilities.

The first chapter is devoted to presenting the various ideas and the thesis contained within the vast landscape represented by virtue ethics. After finding an adequate definition of virtue ethics, a general framework of a normative ethical theory will be presented. This framework will consist of the main questions any normative ethical theory has to face and it will be suitable for classifying all the ideas and thesis of any ethical theory. Finally, the main thesis of virtue ethics concerning each question previously identified will be announced and classified within the framework.

The second chapter deals with the objections and limits of virtue ethics. It is argued that the theory can face some of the main objections raised against it, such as the objection of egoism and the objection of elitism. However, if virtue ethics does not want to find itself limited by an insubstantial concept of 'virtue', it should address fundamental aspects of the ancient theory of virtue which can now be a philosophical problem.

The purpose of the third chapter is to explore the most promising possibilities of virtue ethics. The main contention is that these possibilities can be found precisely where the theory has received the hardest criticisms: the area of normativity. Virtue ethics can face the action-guiding objection, but it can do much more: it can also develop a genuinely innovative normative approach. Along several sections some fundamental ideas of virtue ethics are presented and explored. All these ideas add to a new perspective on normativity which focuses on the formation of a global virtuous character. This project is called "the normative project as an educational project". It is argued that virtue ethics should abandon the purpose of advancing a general procedure designed to specify the right action. Instead, it should direct all its future normative efforts to foster the new normative project presented here, thus enlarging and developing its most promising possibilities. To this end, it should take a multidisciplinary approach, counting especially with the results from empirical psychology. After reviewing the recent debate between virtue ethics and social psychol-

ogy, it is argued that the new normative project will benefit from the empirical findings of psychology.

In the fourth chapter the various theses classified in the first chapter are re-examined in order to select the best ones on the basis of the results yielded by the central chapters of this work. For each of the main questions any normative ethical theory must face, the most adequate answer from virtue ethics is selected. The result is the most promising version of virtue ethics so far.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN [vii](#)

| | | |
|-------|--|---------------------|
| 1 | QUÉ ES LA VIRTUE ETHICS | 1 |
| 1.1 | Qué es la virtue ethics. Definición | 3 |
| 1.2 | Qué es una teoría ética. Marco general | 6 |
| 1.3 | Las diferentes versiones de la virtue ethics. Clasificación | 12 |
| 1.3.1 | El contenido explicativo de la <i>virtue ethics</i> | 13 |
| 1.3.2 | El contenido normativo de la <i>virtue ethics</i> | 22 |
| 1.3.3 | El contenido justificativo de la <i>virtue ethics</i> | 26 |
| 2 | OBJECIONES Y LÍMITES DE LA VIRTUE ETHICS | 35 |
| 2.1 | La objeción del egoísmo | 35 |
| 2.2 | La objeción del elitismo | 46 |
| 2.3 | Virtud al servicio del mal, unidad de las virtudes y phrónesis | 53 |
| 3 | POSIBILIDADES DE LA VIRTUE ETHICS | 63 |
| 3.1 | La objeción action-guiding | 65 |
| 3.2 | Más allá de evaluar actos y hechos | 68 |
| 3.3 | Más allá de prescribir actos y hechos | 73 |
| 3.4 | Qué es una situación moral | 77 |
| 3.5 | Concepción amplia de la moralidad y realismo psicológico | 86 |
| 3.6 | La insuficiencia del modelo normativo estándar | 92 |
| 3.7 | La guía normativa como guía educativa | 98 |
| 3.8 | La virtue ethics y la psicología empírica | 105 |
| 3.9 | La guía normativa como guía educativa: ilustración | 114 |
| 4 | PERFIL DE UNA VERSIÓN MÁXIMAMENTE ADECUADA DE LA VIRTUE ETHICS | 121 |
| 4.1 | El contenido explicativo | 122 |
| 4.1.1 | La evaluación | 122 |
| 4.1.2 | La motivación | 128 |
| 4.2 | El contenido normativo | 141 |
| 4.3 | El contenido justificativo | 144 |
| 4.3.1 | La justificación teórica | 144 |
| 4.3.2 | La justificación práctica | 146 |
| | CONCLUSION | 159 |
| | OBRAS CITADAS | 163 |

INTRODUCCIÓN

El tema del que trata este trabajo es la *virtue ethics*, es decir, la ética de la virtud contemporánea. En estos momentos, la importancia de esta teoría ética en el ámbito de la filosofía moral resulta difícil de negar. De hecho, incluso puede afirmarse que el grandísimo desarrollo de los estudios sobre la virtud es uno de fenómenos más importantes de la filosofía de las últimas décadas. Desde el 1958, donde se sitúa el que se considera como el texto fundacional de la corriente¹, hasta el presente, la *virtue ethics* ha pasado rápidamente desde nombrar a un grupo de filósofos descontentos con el estado contemporáneo de los estudios éticos a ser considerada como una de las tres grandes teorías éticas normativas actuales –junto con el kantismo o deontología y el utilitarismo–².

Por todo lo anterior, es legítimo que el presente estudio tome como punto de partida el supuesto de que la *virtue ethics* ha llegado a un grado de madurez suficiente como para que sea necesario, además de posible, evaluar el estado de la corriente. El objetivo de esta evaluación se manifiesta claramente en el título del trabajo: se trata de determinar tanto los límites de la teoría, como sus posibilidades de desarrollo futuro más prometedoras.

Debe advertirse de que no se pretende que la determinación de los límites y las posibilidades más importantes de la *virtue ethics* se entienda por referencia a sus rivales. El trabajo comparativo de ponderar las ventajas e inconvenientes relativos de la *virtue ethics* respecto de la deontología y del utilitarismo promete conclusiones decisivas para los estudios éticos actuales, pero supone emprender un proyecto de dimensiones gigantescas. Nótese que, precisamente por el grado de desarrollo del que gozan las tres grandes teorías éticas normativas, cualquier objeción que la *virtue ethics* pueda plantear al utilitarismo, por ejemplo, debe analizarse en relación con las múltiples versiones importantes de este. Así, analizar las ventajas e inconvenientes relativos de una/s teoría/s sobre otra/s exige un conocimiento vastísimo de todas las teorías implicadas, además de un análisis pormenorizado y exhaustivo de todos los puntos susceptibles de ser comparados.

Así pues, el estudio evitará el trabajo comparativo para centrarse en la *virtue ethics* misma. Esto no obsta para que, en ocasiones, pueda

¹ ANSCOMBE, G. E., “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33(124): 1-19, Enero 1958.

² En el año 2000 aún puede encontrarse una obra de consulta en la que el artículo sobre la *virtue ethics* aparece dentro de la sección *Alternative views*, siendo las otras dos secciones *Consequentialism* y *Deontology* (Vid. LAFOLLETTE, H. (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000). En cambio, de este momento en adelante la *virtue ethics* ya figura entre las principales teorías éticas normativas en cualquier publicación. Por ejemplo en COPP, D. (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York: Oxford University Press, 2006.

tratarse la teoría en oposición a sus rivales. Pero debe tenerse siempre en cuenta, a lo largo de la lectura, que las referencias a otras teorías serán genéricas y no detalladas porque el interés principal es el análisis de los puntos fuertes y débiles de la *virtue ethics* en sí misma.

A lo largo de los siguientes capítulos, el trasfondo de la argumentación sobre los límites y las posibilidades de la *virtue ethics* será el interés primordial en lo que puede llamarse una “teoría ética normativa satisfactoria”. Se considerará que una teoría ética normativa satisfactoria es la que reúne las siguientes tres características: 1) es sustantiva, en el sentido de que ofrece respuestas interesantes y propias, diferentes de las de otras teorías, para las preguntas principales con las que lidia la ética, 2) es completa, pues es capaz de dar respuesta a todas las preguntas básicas a las que se enfrenta la ética normativa, sin eludir ninguna y 3) es coherente, ya que sus respuestas no son incompatibles, o contradictorias, entre sí. Por añadidura, toda la argumentación de los siguientes capítulos asumirá como supuesto una cierta relación entre la teoría ética y la vida moral: la filosofía moral debe tener como uno de sus objetivos primordiales la mejora moral de los agentes, mientras que, por su parte, los agentes morales pueden beneficiarse de los estudios éticos. Este supuesto es el responsable de que se incluya, entre las cuestiones principales que debe tratar la ética, la pregunta por la justificación práctica de la teoría: ¿qué argumentos tiene la *virtue ethics* para convencer al agente moral sobre la razonabilidad de adquirir las virtudes?

Centrar la investigación en la teoría ética normativa satisfactoria permite poner límites a un campo de estudio vastísimo como lo es el de la *virtue ethics*. Efectivamente, la variedad de autores, subtemas y cuestiones que se pueden estudiar en el marco general de la *virtue ethics* es prácticamente inabarcable, por lo que una investigación sobre esta teoría, tomada como un todo, correría el riesgo de producir unos resultados vagos y poco representativos. Una rápida comprobación en cualquier motor de búsqueda de bibliografía general sobre la *virtue ethics* demuestra la dificultad de realizar un estudio exhaustivo de todos los textos relevantes. En cambio, tan pronto como la atención se dirige a la localización de las versiones satisfactorias de la *virtue ethics* se puede comprobar que, mientras que los autores que se han interesado por la virtud son muy numerosos, los que han presentado versiones de la teoría que reúnen los tres requisitos de la teoría ética normativa satisfactoria enunciados supra son solamente unos pocos. Es decir, en comparación con su éxito, existen poquísimas exposiciones completas y sistemáticas de la *virtue ethics*. Así, el título honorífico de “autores clásicos de la *virtue ethics*”, en el sentido de autores que han presentado los monográficos básicos sobre la teoría, los que representan las versiones principales de ésta, recae sobre unos pocos filósofos morales, tales como Rosalind Hursthouse, Michael Slote y Christine Swanton. A lo largo de los capítulos que siguen se dará un

peso fundamental a estos autores, que se han ocupado de la tarea de presentar las versiones más elaboradas y sistemáticas de la *virtue ethics*. Esto no significa que la argumentación tendrá en cuenta solamente las versiones de estos filósofos. Por el contrario, donde sea relevante se incluirán las ideas de otros autores.

El hecho de centrar el interés primordial del trabajo en las versiones más sistemáticas de la *virtue ethics* no solo permite delimitar el campo de estudio. Impone, además, unas pautas metodológicas. Así, el procedimiento de investigación que se ha seguido consta de tres etapas. La primera etapa se ha dedicado al estudio de la *Ética Nicomáquea*. Hasta el momento la *virtue ethics* se ha inspirado, principalmente, en las teorías éticas clásicas y muy particularmente en la aristotélica. En consecuencia, la evaluación de las ideas contemporáneas sobre la virtud es imposible sin la tarea previa de comprender a fondo la fuente de la que emanan. La segunda etapa se ha dedicado al estudio pormenorizado de las versiones contemporáneas más sistemáticas de la *virtue ethics*. El análisis de los monográficos básicos dedicados a la *virtue ethics* ha permitido perfilar un cuadro básico de las distintas ideas principales de la teoría, así como de sus principales puntos fuertes y débiles. En concreto, las obras que se han considerado como básicas en esta etapa son las siguientes: *On Virtue Ethics*, de Rosalind Hursthouse; *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, de Christine Swanton; *From Morality to Virtue* y *Morals from Motives*, ambos de Michael Slo- te. Finalmente, la tercera etapa de la investigación se ha destinado al análisis de textos de carácter menos sistemático. Es decir, a todos los artículos y obras que permitían ampliar y completar el esquema ya dibujado gracias al estudio de las versiones más sistemáticas de la teoría.

Los contenidos y objetivos de los capítulos que siguen se organizan de la manera siguiente. El capítulo primero es el más expositivo y tiene el objetivo de presentar una clasificación de las versiones posibles de la *virtue ethics*. Puesto que la teoría ha llegado a un grado de complejidad suficiente como para dar cabida a un variado espectro de autores y visiones, la tarea de clasificación de las distintas ideas y versiones pertenecientes a la *virtue ethics* se impone como básica, antes de poder hablar de sus límites y sus posibilidades.

El primer paso en este cometido de ordenación del campo de estudio es una adecuada definición de la *virtue ethics*. Esta definición debe ser suficientemente general para dar cabida a todas las versiones de la teoría. Al mismo tiempo, debe tener un grado de concreción tal que permita diferenciarla de otros planteamientos y que delimite adecuadamente qué propuestas pueden considerarse como pertenecientes a la teoría y cuáles, por el contrario, no pertenecen a ella. Una vez se disponga de una definición adecuada de la *virtue ethics*, se procederá a enunciar el esquema que se utilizará para clasificar sus distintas versiones. Se tratará de un esquema máximamente general

que identificará las grandes preguntas básicas a las que toda teoría ética normativa debe enfrentarse. A continuación, se identificarán las distintas respuestas de la *virtue ethics* a cada una de estas preguntas básicas planteadas para toda teoría ética normativa. Como se indicaba *supra*, se tendrá especial cuidado en no descuidar las propuestas de los pocos autores que han planteado las versiones más completas y sistemáticas de la *virtue ethics*. Sin embargo, donde sea relevante también se incluirán otros planteamientos. De hecho, el esquema de clasificación es máximamente general precisamente porque ello permite incluir no solo las versiones que los defensores de la *virtue ethics* han planteado *de facto*, sino cualquier versión que la teoría pueda albergar, con independencia de si ha sido defendida por algún autor o no³.

El capítulo segundo se ocupa de explorar las objeciones y los límites de la *virtue ethics*. Desde la aparición de la *virtue ethics* hasta el momento presente, el creciente interés por el concepto de 'virtud' no solo se ha puesto de manifiesto gracias a las propuestas positivas que sus defensores han presentado, sino que también se evidencia por la cantidad de críticas que sus detractores han planteado. Por una parte, en este capítulo se analizarán dos de las objeciones más importantes que se han hecho a la *virtue ethics*: la objeción del egoísmo y la objeción del elitismo. Se defenderá que la teoría puede responder perfectamente a la primera y que dispone, asimismo, de argumentos para hacer frente a la segunda. Por otra parte, se pondrá de relieve un problema que ningún crítico de la *virtue ethics* se ha ocupado de presentar como una objeción: la posibilidad de que una virtud esté al servicio del mal. Se argumentará que la propia negligencia de un problema como el de la virtud al servicio del mal, junto con otras cuestiones como la de la unidad de las virtudes o la del papel de la *phrónesis*, evidencia una perspectiva determinada por parte de los primeros autores interesados en la virtud. Se trata de una perspectiva que trata de valerse de la idea de la virtud mientras, al mismo tiempo, obvia tesis importantes que constituyen el revestimiento conceptual que daba sentido a la virtud en las teorías clásicas. Se defenderá que la reticencia a considerar algunas tesis controvertidas relacionadas con la virtud puede suponer un límite para el desarrollo de la *virtue ethics*; en cambio, sus defensores deben abordar el tratamiento de estas tesis si se pretende contar con un concepto verdaderamente sustantivo de 'virtud'.

El capítulo tercero se centra en las posibilidades de la *virtue ethics*. El objetivo general del capítulo es demostrar que el ámbito donde la teoría tiene unas oportunidades de desarrollo futuro más prometedoras es, precisamente, aquél en el que ha recibido algunas de las

³ En este sentido, el presente trabajo puede ampliarse en todo momento, incluyendo en la clasificación inicial cualquier versión, idea o visión que por motivos de espacio o relevancia no haya sido tenida en cuenta, así como cualquier otra que pueda aparecer en el futuro.

críticas más duras: la cuestión de la normatividad. En efecto, una de las objeciones más recurrentes que se han hecho a la *virtue ethics* es que se trata de una visión que no es capaz de presentar una propuesta prescriptiva, que no puede ser una guía de acción para el agente moral o que no tiene los medios para diseñar un procedimiento general de individuación de la acción correcta. En oposición a esta idea, se tratará de demostrar que la *virtue ethics* no solo puede hacer frente a la cuestión de la normatividad, sino que dispone de las herramientas necesarias para cambiar el enfoque mismo que se ha dado a esta cuestión y los supuestos sobre el tipo de respuesta que puede dársele.

El procedimiento argumentativo que se seguirá en este capítulo, el más extenso del presente trabajo, es el que sigue. Después de presentar la llamada objeción *action-guiding* y de rechazar una posible respuesta que la *virtue ethics* puede darle –sección primera–, se procederá a analizar algunas de las ideas más relevantes de la *virtue ethics*. Estas ideas serán las piezas para construir la base de la nueva perspectiva sobre la normatividad. Una vez enunciada esta propuesta normativa, a la que conducen las propias ideas de la *virtue ethics* que se habrán analizado, se procederá a defenderla contra la objeción de la exigencia excesiva. Finalmente, se terminará el capítulo con una sección que debe servir de ilustración de la forma aproximada que el desarrollo de esta nueva normatividad puede tomar.

El capítulo cuarto y último de este trabajo es paralelo al capítulo primero, en el sentido de que se volverá a atender, una por una, a las distintas respuestas de la *virtue ethics* a las preguntas éticas básicas. A la luz de las conclusiones sobre los límites y las posibilidades de la teoría obtenidas en los dos capítulos centrales, se procederá a analizar todas estas respuestas para determinar cuáles de ellas deben preferirse. El objetivo global del capítulo es identificar una versión máximamente adecuada de la *virtue ethics*. Así pues, se trata de seleccionar las ideas de la teoría que deben conformar la versión que, se defiende, debe continuarse desarrollando en el futuro para que la *virtue ethics* haga las mejores contribuciones posibles a la ética.

Antes de pasar al capítulo primero, conviene hacer unas últimas aclaraciones. Hay que tener en cuenta que la *virtue ethics* constituye solo una parte del renovado y creciente interés por la virtud que puede observarse en la filosofía contemporánea. Para disponer de una perspectiva global y completa del retorno de la virtud debería atenderse a la rehabilitación de la filosofía práctica, centrando la atención especialmente en Alemania. Sin embargo, el presente estudio limitará su alcance a los autores del área anglosajona, principalmente.

Además, debe advertirse que el presente trabajo no se ocupa del estudio de las virtudes individuales. Esto implica que en ningún momento se discutirá si un rasgo concreto del carácter debe ser considerado como una virtud o no. Simplemente, se asumirán como virtudes todos aquellos rasgos que los autores tratados identifican como tales.

CAPÍTULO 1: QUÉ ES LA *VIRTUE ETHICS*. LA DEFINICIÓN Y LAS POSIBLES VERSIONES

Seguramente el auge de la *virtue ethics* responde, como todos los fenómenos complejos, a un conjunto de causas. La más directa y visible es la patente insatisfacción de muchos filósofos morales del siglo XX con las principales teorías éticas normativas vigentes y, en general, con el estado de la filosofía moral contemporánea. Pero un estudio pormenorizado de la cuestión implicaría la consideración de otros factores, como los posibles antecedentes próximos al resurgimiento de la virtud —es decir, el estado general de los estudios sobre la virtud en las primeras décadas del siglo XX—, la sólida formación clásica de algunos de los filósofos críticos con la deontología y el utilitarismo e interesados en la virtud¹ o, incluso, la cuestión de la rehabilitación de la filosofía práctica en Alemania². Sea como fuere, el hecho es que, desde la aparición de “Modern Moral Philosophy”³, la virtud fue adquiriendo una creciente importancia. En pocas décadas, el interés por el concepto y todo lo que este podía ofrecer a la filosofía moral pasó desde ser algo más que anecdótico⁴, a uno de los fenómenos más importantes de la filosofía moral contemporánea. De forma habitual, los autores introducen sus monográficos sobre la *virtue ethics* con la constatación de que, rápidamente, se ha evolucionado desde la simple afirmación de que era necesario dar más importancia a las virtudes hasta la reivindicación de la propuesta como una teoría de pleno derecho, tan importante e interesante como las otras grandes teorías normativas⁵.

1 Bernard Williams, por ejemplo, contribuyó con sus estudios a la interpretación de Aristóteles. Vid. CHAPPELL, T., “Bernard Williams”, *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (Edición invierno 2013), ZALTA, E. N. (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/williams-bernard/>. Otros, como Elisabeth Anscombe, Philippa Foot o John McDowell, estudiaron ampliamente los clásicos.

2 Se ha aludido ya a esta cuestión en la Introducción. Para un buen acercamiento general al tema, véase VOLPI, F., “Rehabilitación de la filosofía práctica y neoaristotelismo”, *Anuario Filosófico: Revista internacional de Filosofía contemporánea*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 32: 315-342, 1999.

3 ANSCOMBE, G. E., “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33(124): 1-19, Enero 1958.

4 Ya en 1963, Georg Henrik von Wright mostraba un notable interés por las virtudes sin, no obstante, captar todo el posible potencial de la nueva corriente. WRIGHT, G. H. VON, *The Varieties of Goodness*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

5 Gran parte de las introducciones de las obras importantes sobre *virtue ethics* se refieren a este asunto. Vid., por ejemplo, HURSTHOUSE, R., *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pág. 1-2; STATMAN, D. (ed), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University, Press, 1997, pág. 2. La originalidad viene representada por Talbot Brewer, que también se refiere a esta rápida evolución de la corriente, pero lo hace en términos críticos. Según explica el autor, la incorporación

Actualmente es posible afirmar que la *virtue ethics* es una corriente, visión o postura ética que se sitúa en pie de igualdad, respecto a las otras grandes propuestas, en el marco de la discusión en filosofía moral. El artículo que se le dedica en la *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* anuncia que «is currently one of three major approaches in normative ethics»⁶, considerando que los otros dos son la deontología y el utilitarismo. Sin la distancia necesaria, es difícil determinar exactamente en qué momento se halla la *virtue ethics*: si aún en sus primeros pasos, su máximo apogeo o ya cerca de agotar sus posibilidades. Lo que es seguro para cualquier filósofo moral, sea o no partidario de la *virtue ethics*, es que hoy esta teoría ética goza de una atención y un reconocimiento notables. El número de filósofos que la estudian—tanto para defenderla como para criticarla—, la inabarcable cantidad de artículos, libros, debates y conferencias que se le dedican, sus múltiples desarrollos y variantes, sus avances en conexión con otras disciplinas... todos estos indicadores sirven como prueba.

Una consecuencia de esta vitalidad es que, hasta el momento, el término '*virtue ethics*' ha escapado a una definición sencilla, precisa y compartida por todos sus defensores. Algunos caracterizan la teoría como una visión que da prioridad a los conceptos aretaicos, en detrimento de los deontológicos. Otros hablan de la importancia del carácter, o de la preferencia por la noción de 'ser' una buena persona, más que la de 'hacer' actos correctos o máximamente útiles. Ahora bien, es indispensable una definición rigurosa, única, que pueda ser generalmente aceptada, como primer paso hacia la consecución del objetivo de este trabajo. En efecto, antes de poder afirmar algo acerca de las posibilidades y los límites de la *virtue ethics*, es necesario especificar exactamente qué se entiende con este término. En este capítulo se empezará proporcionando una definición de la *virtue ethics*, a partir de la cual se realizará una clasificación adecuada de los tipos de propuestas que, se defiende, deben incluirse dentro de esta etiqueta. El objetivo es, por una parte, fijar el concepto, de forma que se pueda juzgar adecuadamente qué planteamientos deben considerarse propios de la *virtue ethics* y cuáles, por el contrario, no se ajustan a la definición. Por otra parte, se pretende ordenar las propuestas que efectivamente pueden incluirse en la *virtue ethics*, mediante un método de clasificación. Como se verá, tal método no obedece simplemente al fin de poder comparar la *virtue ethics* con sus rivales, sino que se trata de diseñar un tipo de clasificación de las diferentes visiones dentro de la teoría que no asuma ninguna de las ideas, propias

de la *virtue ethics* como teoría de pleno derecho en la discusión ética actual choca con la insatisfacción que Anscombe y Alasdair MacIntyre demostraron precisamente con el marco general de esta discusión ética contemporánea. Véase BREWER, T., *The Retrieval of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pág. 1-7.

⁶ HURSTHOUSE, R., "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (Edición invierno 2013), ZALTA, E. N. (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>.

de otras teorías, que podrían llevar a juzgar la *virtue ethics* injustamente. Esto permitirá presentar una perspectiva general de las diferentes ideas, visiones, tesis y posturas éticas que es posible defender desde la *virtue ethics*.

1.1 QUÉ ES LA *virtue ethics*. DEFINICIÓN

En el año 1999, la *virtue ethics* había dejado de tener la necesidad de reivindicarse como una postura no solamente crítica, sino también capaz de presentar propuestas positivas y substantivas. En aquel momento Martha C. Nussbaum publicó un artículo⁷ en el que pretendía reevaluar la ya aceptada categoría de *virtue ethics*, con el fin de determinar si realmente existía tal aproximación distintiva a las cuestiones éticas y, en caso afirmativo, cuál era la base común que compartían todos los éticos de la *virtue ethics* y que permitía, en último término, hablar de una misma perspectiva. El planteamiento de la autora en aquel artículo permitía ver claramente dos errores que se deberían evitar en cualquier intento de definición de la *virtue ethics*. Dice Nussbaum:

Virtue ethics is standardly taught and discussed as a distinctive approach to the major questions of ethics, a third major position alongside Utilitarian and Kantian ethics. I argue that this taxonomy is a confusion. Both Utilitarianism and Kantianism contain treatments of virtue, so *virtue ethics* cannot possibly be a separate approach contrasted with those approaches. There are, to be sure, quite a few contemporary philosophical writers about virtue who are neither Utilitarians nor Kantians; many of these find inspiration in ancient Greek theories of virtue. But even here there is little unity.⁸

En primer lugar, el hecho de que tanto el utilitarismo como el kantismo incluyan exposiciones y defensas de la virtud no significa que una teoría ética basada o centrada en el concepto de la 'virtud' no pueda constituir una aproximación independiente de la utilitarista o de la kantiana. Nussbaum se refiere a los textos de Jeremy Bentham y John Stuart Mill, así como a los de Immanuel Kant, para poner de relieve que todos ellos se ocuparon del tema de la virtud. Ahora bien, no es lo mismo incluir el tratamiento de la virtud en una teoría ética centrada en el deber, por ejemplo, o en las consecuencias de los actos, que elaborar toda una postura ética que gire en torno de la virtud. A lo largo de su artículo, Nussbaum ignora sistemáticamente la distinción entre una ética de la virtud y una teoría de la virtud. Es decir,

7 NUSSBAUM, M. C., "Virtue Ethics: a Misleading Category?", *The Journal of Ethics*, 3: 163-201, 1999.

8 Ibid, pág. 63.

entre una teoría ética centrada en el concepto de 'virtud' y una teorización sobre el concepto de 'virtud' que, sin embargo, se encuentra incluida en una teoría ética centrada en otro concepto diferente del de virtud⁹. Esto lleva a la autora a entender la *virtue ethics* como una perspectiva que no puede representar, en absoluto, una alternativa al utilitarismo o al kantismo.

En segundo lugar, es patente que Nussbaum entiende que, si un ético contemporáneo de la virtud no es utilitarista ni kantiano, entonces es partidario de una teoría clásica de la virtud. Así pues, identifica a todo defensor contemporáneo de la virtud como un defensor de la virtud clásica. Esta identificación tiene una base cierta, que consiste en el hecho de que los antiguos filósofos griegos fueron los primeros —en la historia de la filosofía Occidental— en formular teorías éticas centradas en la virtud. Además, han sido los principales inspiradores de la recuperación contemporánea de este concepto. Esta estrecha conexión entre las teorías éticas clásicas y el resurgimiento de la virtud en la época contemporánea ha llevado a algunos autores a considerar la etiqueta '*virtue ethics*' como referida, en general, a cualquier teoría ética que tenga la virtud como concepto central, ya sea en la filosofía clásica o en la filosofía de cualquier otra época, incluida la actualidad¹⁰. Según este punto de vista, tanto Platón y Aristóteles, por un lado, como Hursthouse y Foot, por el otro, serían partidarios de la *virtue ethics*.

La identificación entre los defensores antiguos de la virtud y los contemporáneos señala una semejanza fundamental, i.e., el lugar central y esencial de la virtud en las teorías éticas de ambas épocas. Pero la identificación no deja de ser errónea. Y esto por razones tanto históricas como, principalmente, conceptuales. Las razones históricas se refieren al hecho de que los problemas, necesidades y ambiente filosófico que debió suscitar la aparición de las antiguas teorías no es el mismo que el que ha dado lugar a la *virtue ethics* contemporánea.

-
- 9 Se trata de la distinción fundamental, aceptada actualmente de forma unánime, entre una ética de la virtud —*ethics of virtue*— y una teoría de la virtud —*virtue theory*—.
- 10 Aquí se ha hecho referencia al caso de Nussbaum, pero es posible encontrar muchos otros ejemplos. El más claro es el del conjunto de artículos editado por Stephen M. Gardiner. El título mismo del libro ya hace referencia a la consideración de la *virtue ethics* como una corriente tanto antigua como moderna. Pero si al lector aún le queda alguna duda, la introducción del propio Gardiner deja clara la perspectiva del libro al empezar así: «Virtue ethics is both old and new [...] On the one hand, there are grounds for saying that contemporary work is, if not quite in its theoretical infancy, at least not far out of diapers. On the other hand, it is hard to deny that modern day *virtue ethics* is part of a long, sophisticated, and fairly continuous tradition.» GARDINER, S. M., "Introduction: Virtue Ethics, Here and Now", en GARDINER, S. M. (ed.), *Virtue Ethics, Old and New*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2005, pág. 1. En contraposición a autores como Gardiner, algunos filósofos se han mostrado escépticos con la equivalencia entre los defensores de la virtud antiguos y los contemporáneos. Un buen ejemplo es SANTAS, G. X., "Does Aristotle Have a Virtue Ethics?", en STATMAN, D. (ed.), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, pág., 260-285.

Ciertamente, algunas preguntas filosóficas permanecen invariables a lo largo de la historia, o se repiten periódicamente. En este sentido, no han faltado autores que han señalado, como detonante del interés por retornar a los antiguos, la semejanza de condiciones sociales e intelectuales del momento de recuperación de la virtud respecto a las de la época clásica. Sin embargo, asimilar simplemente las teorías éticas antiguas con las contemporáneas puede llevar a anacronismos, además de que impide el análisis de las variadas y múltiples influencias de las primeras sobre las segundas. Es mejor decir, por lo tanto, que aunque es posible afirmar que tanto los griegos como los partidarios actuales de la virtud defienden éticas de la virtud, sólo los segundos son filósofos de la *virtue ethics*. Hay que reservar, pues, el término *virtue ethics* para las concepciones contemporáneas.

Las razones conceptuales se refieren a la falsedad de la idea de que solo se puede ser defensor de la *virtue ethics* siendo partidario de una teoría ética antigua. Quizá así lo parecía durante los primeros pasos de la *virtue ethics*, debido a la potentísima influencia que ejercieron los filósofos antiguos sobre los primeros defensores de la recuperación de la virtud. Muy especialmente, Aristóteles es el filósofo que más presencia tuvo en la aparición de la *virtue ethics*. Gran parte de las ideas y conceptos principales en torno a los cuales se fundó la *virtue ethics* bebían de una fuente aristotélica¹¹; muchos de los partidarios de la *virtue ethics* se declaran explícitamente aristotélicos¹² y, en definitiva, la deuda que la *virtue ethics* —y en general, la ética contemporánea— tiene con el Estagirita es inmensa¹³. Pero de la misma forma que Aristóteles no es el único autor en el que la *virtue ethics* ha encontrado inspiración¹⁴, la época clásica tampoco es el único período al que se puede dirigir la atención a la búsqueda de antecedentes, a la hora de defender una postura que pueda ser considerada como *virtue ethics*¹⁵.

Con lo que se acaba de exponer, se aprecia que la *virtue ethics* no puede ser definida como una parte del utilitarismo o de la deontología, ni tampoco puede ser asimilada a alguna teoría ética antigua o igualada con el neoaristotelismo, aunque mantiene conexiones estrechas y complejas con todos ellos. En cambio, es necesaria una definición que capte la idea central y esencial de la *virtue ethics* en toda

11 Así, por ejemplo, el concepto de ‘prudencia’ o *phrónēsis*, el de ‘excelencia del carácter’ o el de la *eudaimonía*.

12 Es el caso de Hursthouse.

13 Aquí está el origen de otro malentendido usual a la hora de definir la *virtue ethics*, que consiste en identificarla con el neo-aristotelismo. Pero la etiqueta de neo-aristotélico/a’ ya es lo suficientemente compleja como para mezclarla, además, con la de *virtue ethics*.

14 Platón, por citar solo el más notorio, es otra gran fuente.

15 Prueba de ello es el interés que filósofos como David Hume o Friedrich Nietzsche han despertado en los últimos años entre los defensores de la *virtue ethics*. Vid. SWANTON, C., *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*, Chichester: John Wiley and Sons Ltd, 2015.

su especificidad y diferencia respecto a otros planteamientos éticos, ya sean modernos o antiguos. La mejor candidata para ocupar esta posición de idea central es, naturalmente, la ‘virtud’. Como ya se ha dicho, también algunas éticas antiguas, como la de Aristóteles, tomaban este concepto como principal y pueden ser consideradas, por lo tanto, éticas centradas en la virtud. Por ello, la definición adecuada debe señalar el carácter específicamente contemporáneo de la *virtue ethics*. Una propuesta que reúne todos los requisitos es la siguiente: *La virtue ethics es la teoría ética contemporánea que toma la virtud como concepto central*¹⁶.

Esta definición, que puede parecer simple o poco informativa, en realidad es la mejor candidata a ser lo suficientemente inclusiva como para abarcar a toda una serie de planteamientos que han surgido a lo largo de las últimas décadas. Puede que dos autores de la *virtue ethics* tengan tan poco en común que, desde algunas perspectivas, representen visiones diferentes, e incluso encontradas. Por ejemplo, un defensor de la *virtue ethics* puede ser un firme seguidor de los planteamientos aristotélicos, mientras que otro puede inspirarse en las ideas sobre la virtud presentes en las obras de los sentimentalistas escoceses. Desde la perspectiva adoptada aquí, esto es, la de delimitar el alcance de la *virtue ethics*, el mínimo común que deben compartir estos dos autores para ser incluidos en la *virtue ethics* es su defensa de la virtud como el concepto ético fundamental. Esto supone poder incluir en la etiqueta de la *virtue ethics* a un variado conjunto de autores y visiones. Sin embargo, al mismo tiempo, impone una restricción importante, ya que deja fuera del estudio a todos los ejemplos de teoría de la virtud —*virtue theory*— que no sean, al mismo tiempo, parte de una verdadera ética de la virtud.

1.2 QUÉ ES UNA TEORÍA ÉTICA. MARCO GENERAL

La definición que se acaba de formular difiere de las que se han ofrecido hasta ahora en dos sentidos. Por un lado, es diferente de las definiciones que se construyen en relación con otras teorías éticas. En efecto, la forma más habitual de definir la *virtue ethics* ha sido apelando a una cierta prioridad de la virtud en relación tanto con la corrección como con el bien. Es decir, en relación con los conceptos que la deontología y el utilitarismo, respectivamente, han considera-

¹⁶ En un artículo reciente, Swanton también ha tratado de llegar a una definición adecuada de la *virtue ethics*, que tenga en cuenta la especificidad de la perspectiva y que incluya, a la vez, todos los distintos puntos de vista desde los que se puede defender la virtud. Después de un repaso por sus ideas nucleares y sus principales fuentes de inspiración, Swanton concluye que, más que una teoría, la *virtue ethics* debería concebirse como una familia de teorías morales, con distintos géneros y especies. Vid. SWANTON, C., “The Definition of Virtue Ethics”, en RUSSELL, D. C. (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pág. 315-338.

do centrales. Así, la tercera opción representada por la *virtue ethics* sería tal en virtud de la elección de su concepto base, que es uno de la tríada de conceptos principales —corrección, bien y virtud— de los cuales se considera que deben tratar principalmente las teorías éticas. Se entiende que toda teoría ética toma como núcleo y fundamento una de las tres nociones y, a partir de esta, justifica las otras dos. En una teoría utilitarista, por ejemplo, la corrección se justifica por su relación con el bien: un acto es correcto si conduce al mejor estado de cosas posible. En cambio, la *virtue ethics* «[...] entails the view that normative theory must have a structure such that assessment of human character is, in some suitably strong sense, more fundamental than either the assessment of the rightness of action or the assessment of the value of the consequences of action.»¹⁷; o también: «According to *virtue ethics*, what is primary for ethics is not, as deontologists and utilitarians hold, the judgement of acts or their consequences, but the judgements of agents.»¹⁸. Otro ejemplo es la exposición de Gregory V. Trianosky, quien define la ética de la virtud en oposición a la ética del deber y señala que una ética de la virtud «[...] in its pure form holds that only judgements about virtue are basic in morality, and that the rightness of actions is always somehow derivative from the virtuousness of traits»¹⁹.

Aunque no se trata de un punto central para el presente argumento, debe notarse que las definiciones anteriores podrían calificarse como de tipo fundacional. Se considera que el concepto central de la teoría, ya sea el bien, la corrección o la virtud, debe servir como fundamento de los otros dos. En este sentido, el concepto base está llamado a justificar el resto. En el utilitarismo se justifica la corrección gracias al estado de cosas bueno o mejor posible, mientras que en la deontología la corrección sirve como fundamento de la virtud. Así, las definiciones anteriores denotan una perspectiva interesada en la justificación ética. Sin embargo, una perspectiva interesada en la justificación ética debe enfrentarse al problema justificativo: ¿en razón de qué un concepto tiene un mayor poder justificativo, que le permite servir de fundamento de los otros dos? Por ejemplo, el deontólogo que emplea una definición fundacional de su teoría debe justificar por qué lo correcto tiene prioridad justificativa respecto del estado de cosas en el que se maximiza el bien, mientras que el defensor de la *virtue ethics* que emplea una definición fundacional tiene que explicar en qué consiste el mayor poder justificativo de la virtud²⁰.

17 SOLOMON, D., "Internal Objections to Virtue Ethics", en STATMAN, D. (ed.), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, pág. 166.

18 SIMPSON, P., "Contemporary Virtue Ethics and Aristotle", en STATMAN, D., op. cit., pág. 245.

19 TRIANOSKY, G. V., "What is Virtue Ethics All About?", en STATMAN, D., op. cit., pág. 43.

20 En este punto debería admitirse que, probablemente, el utilitarista es el más preparado para defender una definición de tipo fundacional, ya que dispone de un concepto base que no es puramente ético, sino que tiene una referencia empírica.

Por otro lado, la definición preferida aquí también se diferencia de las ofrecidas por los filósofos que, además de definir la *virtue ethics* a partir de la prioridad teórica del concepto de virtud sobre otros conceptos importantes de la moralidad, lo hacen partiendo de esta suposición: una teoría ética consiste primordialmente en un conjunto de tesis abstractas destinadas a entender la moralidad. Así, algunas de las definiciones más importantes e influyentes que se han ofrecido de la *virtue ethics* cometen el error de situarla en un marco que es, precisamente, aquél que la *virtue ethics* vino a desafiar. Parte del impulso inicial que dio origen a la *virtue ethics* provenía de una insatisfacción generalizada con el estado de la filosofía moral contemporánea. Muchos de los primeros autores de la *virtue ethics* eran, por encima de todo, filósofos críticos con algunas de las presuposiciones de la filosofía moral y con la forma en que esta se estaba desarrollando. Por eso, definir la *virtue ethics* según una idea de teoría ética que ella misma no necesariamente comparte —o, en algunas versiones, incluso ataca directamente— puede llevar a disminuir, o incluso a ignorar, la potencia innovadora que representa la *virtue ethics* para la filosofía moral. En otras palabras, caracterizar la nueva teoría a partir de los estándares sobre cómo debe ser una teoría ética que otras teorías han asumido conduce a limitar la capacidad de la propia *virtue ethics* para hacer objeciones a esos mismos estándares.

Quizá el exponente más claro de este tipo de definición es Gary Watson. El autor señala la prioridad del concepto de virtud sobre el de conducta buena, correcta o apropiada, y llama a tal afirmación «*the claim of explanatory primacy*»²¹. Pero, inmediatamente antes de caracterizar así la *virtue ethics*, Watson advierte:

Before I go on to consider this question more fully, I should note that the phrase 'ethics of virtue' is often used in a different way from the way in which it will be used here. Some writers use this phrase to indicate something to live by, such as Frankena, a certain moral outlook that calls for exclusive moral attention to questions about character and the quality of one's whole life.

[...] In the sense that concerns me, an ethics of virtue is not a code or a general moral claim but a set of abstract theses about how certain concepts are best fitted together for the purposes of understanding morality²².

Watson observa que algunos autores entienden la ética de la virtud como un conjunto de ideas de acuerdo con las cuales el agente puede guiarse en la vida, o como una cierta perspectiva moral centrada en cuestiones sobre el carácter y sobre la vida como un todo. En oposición rotunda a este punto de vista, el autor insiste en aclarar que toma la ética de la virtud como un conjunto de tesis abstractas

²¹ WATSON, G., "On the Primacy of Character", en STATMAN, D., op. cit., pág. 58.

²² Ibid., pág. 57.

acerca de la mejor forma de combinar ciertos conceptos, con la finalidad de entender la moralidad. Watson asume lo que se puede llamar la “concepción contemporánea estándar”²³ sobre la esencia y función de la teoría ética normativa. Esta concepción se puede resumir en los siguientes términos: existe un campo de estudio, bien delimitado y diferente de los demás, que es el de la moralidad humana. La principal y primera tarea de una teoría ética consiste en explicar la moralidad humana, descubriendo los principios universales por los que se rige. Las distintas candidatas a mejor teoría ética compiten presentando diferentes tesis, y sus logros se juzgan mediante criterios teóricos — simplicidad, coherencia, potencia explicativa, no contradicción con los hechos, etc.—. Así es como las teorías éticas avanzan hacia el conocimiento moral, esto es, hacia la sistematización de los principios de la moralidad. Se puede preguntar, ¿dónde está, aquí, la parte normativa de las teorías éticas? La respuesta, según esta concepción, es que en la vida cotidiana las personas tienen un cierto conocimiento pre-teórico e inexacto de los principios que, de hecho, operan en la moralidad. Los agentes morales hacen uso de juicios e intuiciones morales que, aunque se sustentan en principios subyacentes reales, no forman una unidad coherente, ordenada y bien justificada, sino que, a menudo, presentan distintas contradicciones e incoherencias. La tarea normativa de la teoría ética consiste en identificar estas contradicciones, clarificar los principios subyacentes y ordenarlos de forma que las contradicciones desaparezcan; en último término, presentar un conjunto de leyes, preceptos, reglas o máximas capaces de servir de guía de acción al agente moral en todos los casos en los que es necesaria la acción moral. La teoría ética normativa, pues, no trata de recomendar preceptos morales que antes no estuvieran ya presentes en la moralidad, sino que se limita a ordenar los juicios morales existentes a partir de la sistematización de los principios que los subyacen. Su tarea normativa consiste en proporcionar al agente moral un procedimiento general de acción lo más sencillo y efectivo posible.

El impulso inicial de la *virtue ethics*, radicalmente crítico, implicaba que esta no se limitaba a presentarse como una teoría más de este tipo, en competición con las otras. En cambio, gran parte de su novedad, originalidad y atractivo se encuentra en el hecho de ser capaz de desafiar lo que aquí se acaba de identificar como concepción contemporánea estándar de la teoría ética normativa. Este desafío viene operado, desde la *virtue ethics*, por su negativa a aceptar algunas de las características de este estándar. Esto no significa que todos los defensores de la *virtue ethics* rechacen unánimemente un conjunto de

23 Como sucede a menudo con las caracterizaciones generales, esta etiqueta es susceptible de ser un tanto simplista e incluso injusta. El breve resumen que aquí se ofrece, por lo tanto, no pretende ser definitivo ni completo. Éste sigue, a grandes rasgos, la visión de la teoría ética normativa contemporánea que Cheryl N. Noble expone en NOBLE, C. N., “Normative ethical Theories”, *The Monist*, 62 (4): 496-509, Octubre 1979.

tesis concretas y determinadas, ni tampoco, análogamente, que los representantes de la concepción contemporánea estándar compartan conjuntamente, de manera explícita y consciente, todos los puntos de esta. Es bien posible encontrar un filósofo de la *virtue ethics* que esté de acuerdo con la concepción estándar²⁴, mientras que tampoco es extraña la existencia de críticas a algunos puntos de la concepción estándar que provienen de autores que la comparten en otros frentes. Se está afirmando, únicamente, que, en general, la *virtue ethics* tiende a contradecir importantes supuestos de lo que puede considerarse, de manera también general y esquemática, como la concepción contemporánea estándar de la teoría ética normativa.

Algunos de los supuestos de la concepción estándar son, por ejemplo, que lo que evalúa principalmente la teoría ética es una clase especial de actos, los actos morales. Otro ejemplo es el supuesto de que el conocimiento moral es esencialmente teórico. O también, el de la prevalencia de criterios teóricos a la hora de determinar las ventajas de una teoría ética. En cambio, la *virtue ethics* habitualmente amplía el ámbito de evaluación de la teoría ética, más allá de los actos, a otros elementos como las disposiciones internas del agente. Además, lejos de aceptar la equivalencia entre conocimiento y teoría, la *virtue ethics* se centra en el conocimiento moral implícito en ámbitos como las prácticas morales cotidianas. También se caracteriza por rebajar la importancia de los criterios teóricos en favor de otros factores, en tanto que ventajas que pueden justificar la adopción de una teoría ética.

Parte de la importancia y el atractivo de la *virtue ethics* radican precisamente aquí, en estos nuevos polos de interés que modifican la idea misma de lo que debe ser una teoría ética, a qué preguntas debe responder y qué requisitos debe satisfacer. Para la *virtue ethics*, una teoría ética puede incluir tanto lo que Watson entiende por teoría ética, esto es, un conjunto de tesis abstractas destinadas a entender la moralidad, como lo que Watson rechaza. Es decir, una cierta perspectiva moral, un código de vida o una afirmación moral general²⁵. Es en este sentido que es injusto encorsetar la *virtue ethics* en una concepción de la teoría ética que ella misma es capaz de desafiar, concibiéndola solamente como lo hace Watson.

Esta reflexión conduce a preguntarse cuál es, entonces, la visión de la teoría ética adecuada a la hora de entender la *virtue ethics*. La respuesta es que las posibilidades de hallar esta concepción son tan escasas como lo es la de llegar a un consenso básico, en filosofía moral, sobre cómo debe ser una teoría ética. Cualquier propuesta dentro de este debate —que, por otra parte, puede ser considerado más meta-ético que propiamente ético— es susceptible de ser acusada de

24 Slotte, por ejemplo, concede una gran importancia en una teoría ética a factores como la simplicidad. Este punto se analizará con más detalle en el capítulo cuarto.

25 Así pues, a partir de ahora se entenderá 'teoría ética' como un término en el que se pueden incluir otros, como 'perspectiva ética', 'visión moral', etc.

asumir unos presupuestos que favorecen a un tipo u otro de teorías. Por eso, lo único que se pretenderá aquí es no caer en el error que se acaba de exponer: el de asumir una concepción que menoscabe las posibilidades de la *virtue ethics*. Bien al contrario, se presentará una estructura que sea especialmente apta para albergar los distintos planteamientos posibles dentro de la *virtue ethics*. A continuación se plantea una propuesta de estructura básica de la teoría ética, es decir, de las partes mínimas que toda teoría ética expuesta de manera sustantiva, completa y sistemática debe tener, y las preguntas básicas a las que debe ser capaz de responder²⁶. Siguiendo esta estructura, en el siguiente apartado se podrá proceder a una clasificación de los tipos de propuestas que se pueden plantear dentro de la *virtue ethics*.

Asumimos que el contenido de una teoría ética se puede dividir en tres partes, que son el contenido explicativo, el contenido normativo y el contenido justificativo de la teoría. El contenido explicativo se refiere al tipo de fenómenos, o a la parte o ámbito de la realidad, que la teoría ética debe ser capaz de explicar. Este ámbito es el de la moralidad humana, que aquí se entenderá en un sentido máximamente amplio²⁷. El contenido explicativo, a su vez, se puede dividir en dos partes: por un lado, la parte de la evaluación, i.e., cómo la teoría explica la evaluación de elementos morales; por otro lado, la parte de la motivación, es decir, cómo la teoría explica la motivación del agente moral bueno o virtuoso.

El contenido normativo está constituido por todo aquello que la teoría aconseja, prescribe o recomienda al agente moral. Es decir, la segunda parte importante de la teoría ética consiste en un conjunto de propuestas de tipo prescriptivo.

Finalmente, el contenido justificativo de una teoría ética consta de dos partes. Una parte es la justificación teórica y responde a la pregunta: ¿qué argumentos puede proporcionar el defensor de una teoría ética para convencer a otro filósofo moral de que la adopte como teoría? La otra es la justificación práctica y responde a la pregunta: ¿qué argumentos puede proporcionar el defensor de una teoría ética para convencer a un agente moral²⁸ de que la adopte como modo de vida? Según se sugería más arriba, la primera es una pregunta que

26 Presentar un esquema de teoría ética que no incorpore prejuicios en contra de la *virtue ethics*, o incluso que sea especialmente apto para la *virtue ethics*, es lo que se pretende aquí. Pero esto no significa que gracias al esquema propuesto no se puedan analizar las teorías pertenecientes a la concepción estándar. En los párrafos que siguen el esquema se expone poniendo de relieve las ventajas que este tiene para la *virtue ethics*, pero esto no significa que estas sean inconvenientes para las otras teorías.

27 Vid. cap. 3, sección 5.

28 Por razón de la sensibilidad con los usos lingüísticos que todo texto académico actual debe demostrar, se ha considerado la posibilidad de emplear la expresión “el/la agente moral”, o “un/una agente moral” cada vez que se hace referencia a un ser humano. Teniendo en cuenta que ello añadiría una dificultad a la lectura, se prefiere evitarla. Sin embargo, de ahora en adelante y hasta el final del presente texto las expresiones como “el agente moral”, “la persona”, “el individuo moral”, etc.

puede pertenecer a la meta-ética, pues, entre dos filósofos morales, la discusión sobre las ventajas e inconvenientes de una teoría ética tiene lugar en el marco de sus concepciones sobre cómo debe ser una teoría ética. Un filósofo que comparte con su interlocutor la que se ha identificado como concepción estándar de la teoría ética normativa puede apelar a la simplicidad de su propia teoría, por ejemplo, para convencerlo de que es mejor que la suya. En cambio, un filósofo crítico con la concepción estándar puede considerar, por ejemplo, que la capacidad de una teoría ética para ser aplicada en la vida práctica de los agentes morales es un aspecto que tiene más peso justificativo que la simplicidad teórica.

1.3 LAS DIFERENTES VERSIONES DE LA *virtue ethics*. CLASIFICACIÓN

El esquema que se acaba de proponer sirve a dos propósitos. En primer lugar, es lo bastante sencillo como para ser útil a la hora de clasificar los planteamientos de cualquier teoría ética. Se podría aplicar a la deontología, por ejemplo. Partiendo de una definición adecuada que delimitara qué propuestas pueden considerarse de tipo deontológico, se podría proceder a clasificarlas según sus contenidos explicativo, normativo y justificativo. En segundo lugar, el esquema es lo bastante abierto como para dar cabida a las novedades que la *virtue ethics* presenta respecto de otras teorías. La forma que debe tomar cada tipo de contenido no está preestablecida, ya que el esquema se limita a nombrar las tres grandes áreas de la ética normativa. El contenido del esquema depende de la teoría a la que este se aplica.

Gracias a la definición máximamente general de *virtue ethics*, por un lado, y a la guía conceptual que proporciona el esquema anterior, por el otro, se pueden individuar los distintos tipos de propuestas y planteamientos que una ética de la virtud contemporánea puede albergar. Así pues, para cada apartado y sub-apartado de los que anuncia el esquema, se enumeraran las tesis posibles más importantes. Así por ejemplo, dentro del sub-apartado de la motivación, que se encuentra en el apartado del contenido explicativo, se expondrán las tesis que una *virtue ethics*, tal y como ha sido definida aquí, es capaz de plantear como explicación de la motivación del agente moral virtuoso. Por lo tanto, la clasificación que se ofrece no consiste en reunir todas las formas de la *virtue ethics* que, de hecho, se han planteado. Tampoco se analizan exhaustivamente las propuestas de cada uno de los autores más destacados de la *virtue ethics*, con el objetivo de presentar sus características. En cambio, por cada área de las que se han delimitado para cualquier teoría ética se procede a identificar los planteamientos

deben considerarse como referidas a un ser humano cualquiera, con independencia de su género.

más importantes que la *virtue ethics* puede aportar²⁹. Esto garantizará la posibilidad de que la aparición de una propuesta que aún no ha sido planteada de facto por ningún autor encuentre su lugar en la clasificación.

1.3.1 *El contenido explicativo de la virtue ethics*

1.3.1.1 *La evaluación*

La *virtue ethics* evalúa los elementos morales tomando como referencia su concepto central, i.e., la virtud. Es decir, un acto se evalúa moralmente de forma positiva/negativa en función de el/los rasgos del carácter (virtud/virtudes o vicio/vicios) del agente moral de los que proviene/emana/es consecuencia. Existen dos versiones de esta tesis³⁰. La versión fuerte de la tesis afirma que la moralidad de todos los actos se explica por referencia a la moralidad de los rasgos del carácter. Así, todos los actos del agente se evalúan moralmente de manera positiva o negativa en función de las virtudes o los vicios de los que provienen.

La versión débil de la tesis afirma que la moralidad de la *mayoría* de los actos morales se explica por referencia a la moralidad de los rasgos del carácter. La mayoría de los actos del agente se evalúan moralmente de manera positiva o negativa en función de las virtudes o los vicios de los que provienen.

Una tercera versión de la tesis podría ser la siguiente: la moralidad de *al menos algunos* de los actos se explica por referencia a la moralidad de los rasgos del carácter. Es decir, al menos algunos actos del agente se evalúan moralmente de manera positiva o negativa en función de las virtudes o los vicios de los que provienen. Sin embargo, esta versión defiende el recurso a la virtud para la evaluación de solo algunos elementos morales, por lo que el concepto de virtud deja de ser central. Entonces una teoría de la virtud —*virtue theory*—, o cualquier otra teoría, puede defender esta tesis. No así una ética de la virtud contemporánea, que trata la virtud como noción principal.

Un ejemplo notable de defensa de la versión débil de la evaluación moral es el de Slote en *From Morality to Virtue*³¹. Además de manifestar su adhesión a la versión débil, Slote reivindica su aristotelismo en este punto:

So for Aristotle, as well as for the view to be sketched and defended here, the ethical status of acts is not entirely derivative from

29 La exposición no se detendrá en los problemas de cada planteamiento, sino que se limitará a anunciarlos, dejando para el capítulo cuarto la cuestión de las objeciones a las propuestas y los motivos para preferir unas sobre otras.

30 Éstas se corresponden, aproximadamente, con las que Daniel Statman menciona. Vid. STATMAN, D., "Introduction to Virtue Ethics" en STATMAN, D. (ed.), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, pág. 1-41.

31 SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

that of traits, motives, or individuals, even though traits and individuals are the major focus of the ethical views being offered. Some philosophers recently advocating an ethics of virtue have advocated the more radical form of theory that would treat the evaluation of acts as an entirely derivative matter, and on some occasions this has been done because of [...] misidentification of (or confusion about) the ethical position of virtue theorists like Aristotle. The fact, in other words, that Aristotle makes virtues and the virtuous individual the center of his discussion of ethics [...] in no way entails that he treats act-evaluation as derivative from agent-, motive-, or trait-evaluation [...]

³²

Así pues, Slote considera que lo que ha llevado a algunos defensores de la virtud a adoptar la versión fuerte de la tesis es su malinterpretación de la posición de Aristóteles al respecto. Habiendo observado que toda la *Ética Nicomáquea* trata de la virtud y del individuo virtuoso, han inferido que Aristóteles rechaza absolutamente la consideración de cualquier acto en sí mismo, con independencia de la persona o rasgo del carácter del que emana. En cambio, Slote defiende que considerar al individuo virtuoso como el centro de la evaluación no equivale a defender que no existen actos moralmente buenos con independencia del carácter del que provienen. Que esta es, también, la visión de Aristóteles, le parece claro a Slote por dos motivos. En primer lugar, porque el Estagirita acepta la posibilidad de que una persona realice un acto virtuoso sin ser, ella misma, virtuosa o buena. En segundo lugar, porque caracteriza al *phronimós* como alguien que ve o percibe lo que es correcto hacer en cada situación. Esto implica que lo que el virtuoso hace no es bueno, o correcto, o adecuado simplemente porque es la acción que este ha elegido, sino, al contrario, que el virtuoso lo ha elegido porque era lo adecuado.

La defensa de Slote de la versión débil es interesante por diversos motivos. Uno de los más patentes es que el filósofo pone de manifiesto la diferencia y las implicaciones de optar por una versión u otra. Además, su defensa tiene lugar en el marco de una propuesta completa, coherente y sustantiva de la *virtue ethics*. Un motivo de interés ulterior es que el propio Slote ha presentado, con su *Morals from Motives*³³, una versión de la *virtue ethics* igualmente completa, igualmente elaborada, e igualmente consciente de las dos tesis sobre la evaluación moral que, al contrario de su primera versión, tiene como punto de partida la defensa de la versión fuerte. Slote empieza su nueva propuesta con una declaración de intenciones respecto al panorama de las *virtue ethics* presentadas hasta el momento, incluida la suya propia anterior:

³² Ibid. pág. 89-90.

³³ SLOTE, M., *Morals from Motives*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

We are in the midst of a tremendous revival of interest in *virtue ethics*, but till quite recently almost everything that has appeared in this vein has been of Aristotelian inspiration. The present book attempts to take *virtue ethics* in a somewhat different direction [...]. It offers a systematically *agent-based* account of *virtue ethics* [...]³⁴

Slote define el planteamiento aristotélico exactamente en los mismos términos que había utilizado en *From Morality to Virtue* y lo llama un planteamiento *agent-focused*. En cambio, su nueva versión pretende ser una forma de la *virtue ethics*, la *agent-based*, más radical: «that is, one that treats the moral ethical status of actions as entirely derivative from independent and fundamental ethical/aretaic facts (or claims) about the motives, dispositions, or inner life of moral individuals»³⁵.

Slote es un buen ejemplo de cómo es posible elaborar versiones completas de la *virtue ethics* defendiendo una u otra de las tesis sobre la evaluación que son posibles en una ética de la virtud contemporánea. Ahora bien, si los actos —bien todos, o bien la mayoría— son moralmente buenos cuando provienen de una virtud, entonces, lo que cabe preguntarse inmediatamente es: ¿qué es una virtud? Puesto que se trata de la noción central y aquella a la que se recurre a la hora de explicar la evaluación, cualquier defensor de la *virtue ethics* debe contar con una definición de este concepto.

En efecto, hasta el momento, en el ámbito de los estudios sobre la *virtue ethics* se han presentado una gran variedad de definiciones diferentes de la ‘virtud’. El elemento que todas —o, al menos, la gran mayoría— de las definiciones comparten es la idea de que la virtud es una cierta disposición, excelencia, modo de ser, atributo, cualidad o rasgo del carácter del agente moral. Las diferencias empiezan tan pronto como se procede a explicar en qué consiste esta disposición. De hecho, la multitud de definiciones de la virtud que se han formulado desde la aparición de la *virtue ethics* da una idea de la gran variedad de concepciones que esta teoría puede incluir. Algunos ejemplos servirán para ilustrar estas diferencias, a pesar de que no agotarán todas las posibles definiciones de la virtud.

Por una parte, todos los autores que han presentado versiones satisfactorias de la *virtue ethics* han incluido en sus propuestas una definición de la virtud coherente con el resto de sus visiones. En tanto que fundacional, el concepto de ‘virtud’ debe estar claramente definido en cualquier versión satisfactoria de la *virtue ethics*. Así, en su primera versión Slote defendía que la virtud es un rasgo admirable del carácter, mientras que en su segunda versión de la *virtue ethics* equipara la virtud a una motivación benevolente hacia los demás. Por su parte,

³⁴ Ibid., pág. 3.

³⁵ Ibid., pág. 7.

Hursthouse propone una definición de la virtud totalmente en concordancia con su perspectiva neo-aristotélica: «A virtue is a character trait a human being needs for *eudaimonia*, to flourish or live well»³⁶. Swanton empieza a construir su versión pluralista con una definición de la virtud máximamente neutral, tanto respecto a las diferentes versiones de teorías de la virtud como a los diferentes tipos de éticas de la virtud: «A *virtue* is a good quality of character, more specifically a disposition to respond to, or acknowledge, items within its field or fields in an excellent or good enough way»³⁷.

Por otra parte, muchos de los autores que, aun no siendo defensores de la *virtue ethics*, han expuesto una teoría de la virtud o han participado del interés general en el concepto, también han ofrecido algunas definiciones. Es el caso, por ejemplo, de Julia Driver, que plantea una caracterización de la virtud en términos consecuencialistas, afirmando que se trata de «[...] a character trait which generally speaking, produces good consequences for others»³⁸. Otro buen ejemplo es el de Linda Zagzebski, cuya área de interés principal es la epistemología. Interesada en el desarrollo de la *virtue ethics* y en las consecuencias que ello podía conllevar para su disciplina, la autora desarrolló una propuesta pionera: una teoría del conocimiento basada en una teoría de la virtud. En la teoría de la virtud de Zagzebski, donde la virtud intelectual tiene un papel protagonista, las virtudes se definen así: «A virtue [...] can be defined as a deep and enduring acquired excellence of a person, involving a characteristic motivation to produce a certain desired end and reliable success in bringing about that end»³⁹. Más recientemente, Robert M. Adams ha caracterizado la virtud en estos términos: «I identify virtue with persisting excellence in being for the good»⁴⁰. La lista podría ser mucho más larga, pero estos ejemplos bastan para ilustrar el interés que ha despertado la virtud y, sobretodo, la variedad de formas en que el concepto puede ser caracterizado.

1.3.1.2 La motivación

El segundo aspecto importante para el cual toda teoría ética debe ser capaz de proporcionar una explicación es la motivación del agente en relación a los elementos morales de los cuales es responsable. Es decir, por qué el agente ha realizado éste acto X, por qué ha mostrado ésta actitud Y, por qué tiene éste sentimiento Z a la vista de la acción

³⁶ HURSTHOUSE, R., *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pág. 167.

³⁷ SWANTON, C., *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pág. 19.

³⁸ DRIVER, J., "The Virtues and Human Nature", en CRISP, R. (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford: Oxford University Press, 1996, pág. 122.

³⁹ ZAGZEBSKI, L. T., *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pág. 137.

⁴⁰ ADAMS, R. M., *A Theory of Virtue. Excellence in Being for the Good*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pág. 6.

moral de otro agente, etc. Si la evaluación moral es un tipo de explicación que se elabora a propósito de elementos morales que ya han sucedido, con la intención de juzgarlos moralmente, la explicación de la motivación moral obedece, por el contrario, al objetivo general de entender las razones o motivos por las que los agentes morales actúan, piensan, sienten y viven moralmente de la manera en que lo hacen. Más específicamente, toda teoría ética debe ser capaz de explicar en qué consiste una motivación moral buena, adecuada o correcta. Conviene, en este punto, hacer dos aclaraciones.

La primera aclaración es que una explicación de la motivación moral no es lo mismo que una explicación de la motivación humana. En realidad, el de la motivación humana es un ámbito de estudio potencialmente muy amplio, que puede incluir consideraciones de tipo muy dispar. Cuestiones tales como los estudios sociológicos sobre la influencia del entorno en la motivación del agente; los análisis psicológicos; la explicación que el propio agente es capaz de dar, al ser preguntado, para justificar sus propias acciones y actitudes; el análisis de su historia —es decir, las razones que en otras ocasiones lo han motivado en el pasado—, sus hábitos, sus predisposiciones genéticas, la información proporcionada por otras personas próximas al agente... todo ello, y aun otros muchos tipos de informaciones, pueden ser relevantes en una explicación adecuada y completa de la motivación humana. Tal explicación responde a una pregunta muy amplia que solo puede contestarse satisfactoriamente gracias a la cooperación entre diferentes disciplinas. Por eso, lo que la filosofía moral puede presentar como tesis para una explicación de la motivación no puede pretender ser definitivo, sino una parte del rompecabezas, una contribución al amplio estudio de la motivación humana.

La segunda aclaración corresponde, como la primera, a una diferencia, que es la que es necesaria demarcar entre la motivación moral y la motivación por un tipo especial de razones. Algunos defensores de teorías éticas contemporáneas parecen asumir que la motivación moral es aquella que obedece a razones y, específicamente, a un determinado tipo de razones, que son las morales. La dicotomía entre las razones de tipo moral y las demás simplifica la explicación de lo que ocurre en la vida interior de los agentes morales, sus razonamientos y los procesos que los mueven a actuar, sentir, percibir y pensar tal y como lo hacen. Pues ni la motivación moral necesariamente consiste sólo en razones, ni necesariamente son éstas de un tipo especial. Al actuar, una persona puede estar motivada por un conjunto complejo de razones y, a al mismo tiempo, por un sentimiento de compasión, además de un cálculo prudencial, el hábito, la consideración de un posible sentimiento de culpa futuro, un deseo, etc. Lo difícil que resulta entender por qué las personas hacen lo que hacen y son como son sugiere que la motivación casi nunca puede explicarse de forma simple, considerando solo razones, y aún menos de un solo tipo.

Posiblemente resulte difícil encontrar el caso del agente moral que ha prestado ayuda exclusivamente por obediencia a la ley moral, o el caso del defraudador que se mueve por razones exclusivamente egoístas. La motivación moral pura, en el sentido de las razones de un solo tipo, raramente se puede esperar en un ser tan complejo como el humano⁴¹.

La *virtue ethics* está en condiciones de aceptar esta complejidad y, de hecho, se podría argumentar que el propio estudio del concepto de ‘virtud’, así como la especial atención a la interioridad del agente que conlleva la idea del carácter virtuoso, son signos de un elevado interés por los procesos de motivación -no solo racionales- que se encuentran detrás de los elementos morales públicamente observables. Así, la *virtue ethics* podría resultar ser una teoría especialmente indicada para explicar la motivación moral. La primera autora que rompió una lanza en favor de una explicación de la motivación moral desde la *virtue ethics* es Hursthouse. Con su obra *On Virtue Ethics*⁴², Hursthouse se encomendó a la tarea de exponer sistemáticamente y con detalle una ética de la virtud completa, algo que hasta el momento solo Slote había hecho⁴³. Y lo hizo en el espíritu que muchos filósofos morales —no solo defensores, sino también detractores de la *virtue ethics*— han considerado que es, de hecho, el de la *virtue ethics* per se: una ética de la virtud contemporánea neo-aristotélica. En este libro, Hursthouse no rehuye ninguno de los aspectos importantes que toda propuesta ética completa debe tener y, para cada cuestión importante, ofrece una respuesta desde la *virtue ethics* en su versión auténticamente aristotélica.

Ante todo, Hursthouse pone de manifiesto la reticencia de los defensores de la *virtue ethics* a hablar de la ‘motivación moral’. La autora apunta a algunas causas, como el rechazo, desde el artículo de Anscombe “Modern Moral Philosophy”, a introducir el término ‘moral’ en una ética contemporánea de tipo aristotélico⁴⁴. Sea como fuere, según la autora lo realmente problemático no es el uso del término ‘moral’ en relación con la motivación, sino, como se ha apuntado también aquí, la aceptación de la equivalencia entre la motivación moral y la actuación por un tipo especial de razones. En cambio, la concepción aristotélica defendida por Hursthouse afirma que la motivación moral es una cuestión «[...] primarily, of acting *from virtue* —from a

41 Las ideas de este párrafo se desarrollan más ampliamente en los capítulos tercero y cuarto.

42 HURSTHOUSE, R., *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

43 La propia autora lo concibió así: «Although there are lots of articles, there is, as I write, only one book which explores *virtue ethics* systematically and at length, namely Michael Slote’s *From Morality to Virtue* (1992). What I offer is another one, which addresses different issues, in different ways», HURSTHOUSE, R., op. cit., pág. 5.

44 Otra causa sugerida por Hursthouse es la concepción, errónea según la autora, de que la ética aristotélica entiende que el agente virtuoso actúa exclusivamente “desde el deseo”, en oposición a la razón. Hursthouse se ocupa de deshacer este malentendido en los capítulos 3 y 4 de su libro.

settled state of good carácter»⁴⁵. Hursthouse explica el significado de esta afirmación mediante la enumeración de cuatro condiciones que, como ella misma reconoce, son una actualización de los requerimientos aristotélicos para la acción plenamente virtuosa:

1. Llevar a cabo un cierto tipo de acción, i.e., una acción virtuosa. Es decir, pagar una deuda, abstenerse de beber demasiado alcohol, decir la verdad, etc.
2. El agente ha de saber lo que está haciendo.
3. El agente actúa por una razón que, además, cuenta como 'la razón correcta'.
4. Por añadidura, acompañan al agente los sentimientos y actitudes adecuados.

Al examinar las cuatro condiciones en que se especifica la aportación de Hursthouse se observa que, al decir que la motivación moral es "actuar desde la virtud", la autora entiende la motivación moral adecuada, asociada a la posesión de la virtud, como la conjunción de factores tanto de tipo racional como de tipo emocional. El virtuoso está motivado por razones que, de hecho, son las correctas. Pero además, sus sentimientos y actitudes están en concordancia con estas razones. A Hursthouse le interesa, por un lado, demostrar que la *virtue ethics* es capaz de ofrecer una explicación, análoga a la kantiana, del significado de expresiones como "actuar por un sentido del deber", "porque uno piensa que es lo moralmente adecuado", etc. Por parte del agente, este tipo de expresiones implican una cierta conciencia de las exigencias de la moralidad, una dirección de sus intervenciones en el mundo que tiene en cuenta sus propias convicciones morales. Por otro lado, la autora aprecia la capacidad que tiene la teoría aristotélica de la acción de tomar en consideración los dos principales motores de la acción humana, no solo el racional. Las emociones son capaces de alterar las ideas del agente sobre lo bueno y lo malo y, al mismo tiempo, presentan una maleabilidad que las hace susceptibles de educación. Son, pues, elementos no ajenos a la racionalidad, sino que participan de ella y, por ello, tienen una presencia ineludible en la motivación moral. En último término, Hursthouse considera que la inclusión aristotélica de las emociones en la explicación de la racionalidad humana es una ventaja de la concepción aristotélica sobre otras⁴⁶.

Pero, por consecuente que sea con la idea de plantear una verdadera ética de la virtud neo-aristotélica contemporánea, la respuesta de Hursthouse no es la única que la *virtue ethics* puede dar a la pregunta

45 HURSTHOUSE, R., op. cit., pág. 123.

46 Ibid., pág. 119.

por la motivación moral. La sola restricción impuesta por la definición aceptada en este trabajo señala la focalización en el concepto de ‘virtud’. Por lo tanto, cualquier propuesta en este sentido debe ser considerada. En realidad, mucho depende de lo que se entienda por ‘virtud’. Pues, como se acaba de señalar, lo que Hursthouse concibe como “actuar desde la virtud”, es decir, “desde un estado estable de carácter bueno”⁴⁷, se desglosa en forma de un conjunto de condiciones que se refieren tanto a razones como a emociones. Sin embargo, esta no es la única forma de entender la motivación moral como “actuación desde la virtud”.

Otra manera de entender la motivación virtuosa es concibiéndola que «[...] the patterns of motivation are good to the extent they resemble or come close to (a certain overall pattern of) benevolence or caring»⁴⁸. Ésta es la visión que Slote adopta en *Morals from Motives*, donde, como ya se ha indicado, el autor defiende un tipo radical de *virtue ethics* en la que la evaluación de todos los actos morales depende de los motivos de los que surgen. La motivación es el aspecto central de la versión de Slote, puesto que toda la bondad del carácter moral de un agente depende de sus motivos. Por consiguiente, resulta necesario determinar en qué consiste la bondad de los motivos. Después de analizar varias opciones, la conclusión del autor es que consiste en la benevolencia, es decir, tal y como la entiende Slote, en una disposición a preocuparse por el bienestar de los seres humanos. Preguntar por la motivación moral es lo mismo que indagar sobre el grado en que el agente moral está inducido por un patrón global de benevolencia universal.

Las palabras ‘global’ y ‘universal’ son aquí ineludibles, porque marcan especificaciones importantes de la perspectiva holística de Slote. La motivación no se considera como un buen motivo ocasional en una situación específica, sino que se entiende de forma global o general. Supóngase que en una determinada ocasión el agente busca aumentar el bienestar de un amigo de forma trivial —lo cual, en sí mismo, puede ser un buen motivo—, mientras ignora la necesidad de ayuda de mucha otra gente. Entonces, su motivación global no es buena. Se trata, pues, no solo de tener algunos motivos buenos, en el sentido de motivos que obedecen al bienestar de otros seres humanos, sino de la disposición general a promover el bienestar de los seres humanos, también en general⁴⁹. Por eso se trata de benevolencia universal. La motivación moral de un agente es más o menos buena en función de la actitud general que muestra hacia el bienestar de la humanidad, siendo la benevolencia el estado de motivación ideal:

Total malice involves an attitude toward human well-being that seems the very opposite of benevolence, and if benevolence is

47 En el original: “settled state of good character”.

48 SLOTE, M., *Morals from Motives*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pág. 51.

49 *Ibid.*, pág. 33.

regarded as the best of motives, then malice will perhaps be considered the worst; and certainly indifference to others, another attitude toward human well-being, is closer to benevolence than malice is. Similarly, if we think of a particular form of benevolence, universal benevolence, as best, then a benevolence that takes in most people as objects of its concern is better than one that is indifferent to the well-being of all but a few people, and so on and so forth.⁵⁰

A diferencia de Hursthouse, Slote no está interesado en relacionar la motivación moral buena con algún tipo de conciencia que el agente tiene de las exigencias de la moralidad. Más bien al contrario. Como el propio autor anuncia, la motivación entendida en términos del sentido del deber o de la conciencia resulta difícil de concebir, ya que con estas ideas no se sugiere ninguna actitud hacia el bienestar de los seres humanos⁵¹. Hursthouse apreciaba como una ventaja la inclusión aristotélica del deseo y de la razón en el mecanismo de la motivación; Slote, en cambio, hace recaer todo el peso de la motivación en el deseo intrínseco por el bienestar de la humanidad. Para Slote, la motivación moral de una persona que ayuda al prójimo movida exclusivamente por su sentido del deber es criticable, porque ello implica indiferencia respecto al bienestar del ayudado en sí mismo. Esto no obsta para que exista una diferencia moral importante entre el indiferente que, aún a desgana, cumple con el deber de ayudar, y el indiferente que no lo hace. Según Slote, la motivación moral de la mayoría de las personas combina, en algún grado, una parte de preocupación intrínseca por el bienestar de otras personas con la preocupación intrínseca por hacer lo moralmente correcto⁵². En cualquier caso, el ideal de motivación moral buena es la del agente puramente benevolente, cuyo deseo de ayudar a los demás es lo primordial.

La diferencia entre Hursthouse y Slote con respecto a las fuentes de la motivación moral sugiere la posibilidad de plantear, desde la *virtue ethics*, un tercer tipo de explicación. Es la siguiente: la motivación moral buena consiste en la disposición estable a obedecer las exigencias de la virtud. Se podría decir que ésta es la opción de la *virtue ethics* que más se aproxima a la motivación moral tal y como se explica desde la deontología. Pues como ésta última, considera que el valor de una motivación buena radica en la voluntad explícita del agente por obedecer las exigencias de la moralidad, identificadas, aquí, con las de la virtud. También puede decirse que ésta es la propuesta directamente opuesta a la de Slote, pues hace recaer el valor de la motivación en la preocupación por hacer lo moralmente correcto o virtuoso, es decir, precisamente en aquello que el autor considera ajeno a la motivación. Según esta tercera perspectiva, los sentimientos que una

⁵⁰ Ibid., pág. 51

⁵¹ Idem.

⁵² SLOTE, M., op. cit., pág. 54-55.

persona pueda tener al ayudar a otra, por ejemplo, son irrelevantes, siempre y cuando su ayuda esté motivada por la obediencia a lo que la virtud de la compasión establece.

1.3.2 *El contenido normativo de la virtue ethics*

En este trabajo se defenderá que las posibilidades más prometedoras de desarrollo futuro de la *virtue ethics* se enmarcan en el área de la normatividad (cap. 3). Por el momento, será suficiente con especificar las propuestas normativas de la teoría en su estado actual. Como en la sección anterior, puede empezarse por la versión planteada por Hursthouse, La autora defiende que, a diferencia de lo que argumentan sus críticos, la *virtue ethics* tiene una respuesta a punto para la pregunta por la acción correcta.

Según Hursthouse, la respuesta de la *virtue ethics* se concreta en esta premisa: una acción es correcta si, y sólo si, es aquello que un agente moral virtuoso característicamente —esto es, actuando según su carácter— haría en las mismas circunstancias⁵³. Con esta afirmación la autora anuncia la que se puede considerar la respuesta de la ética de la virtud al problema de la vida práctica más acorde con el estándar aristotélico. ¿Qué debo hacer?, ¿cómo debo ser?, ¿cómo debo vivir?: haz, sé y vive como lo hace el virtuoso. En la ética clásica, especialmente en la aristotélica, la centralidad de la virtud y del carácter virtuoso conduce a la figura del agente moral perfectamente virtuoso: el *phronimós*, el modelo de persona cuyo carácter reúne todas las virtudes. Así, el virtuoso se convierte en un individuo paradigmático hacia el cual todo aspirante a la virtud debe volver la vista en busca de inspiración. La educación moral, especialmente en sus primeras etapas, incluye una parte importante de emulación de un modelo de virtud moral.

Análogamente a la importancia del *phronimós* en la ética clásica, en la *virtue ethics* contemporánea una parte nada despreciable de la discusión la ocupa el análisis del tipo de ejemplo que proporciona el virtuoso, así como de las distintas cuestiones que suscita el estudio de este individuo moralmente excelente⁵⁴. Una de estas cuestiones, que plantea una dificultad importante a la propuesta de Hursthouse, es el problema de identificar quién es el agente moral virtuoso. Pues es patente que, mientras que en el contexto histórico de Aristóteles era posible referirse al individuo paradigmático contando con un consenso general acerca de qué tipo de persona podía encarnar-

⁵³ Ibid., p. 28

⁵⁴ Vid., por ejemplo, BLUM, L. A., "Moral Exemplars: Reflections on Schindler, the Trocenes, and Others", en FRENCH, P., UEHLING, T., y WETTSTEIN, JR., H. (eds.), *Midwest Studies in Philosophy vol XIII: "Ethical Theory: Character and Virtue"*, Univ. of Notre Dame Press, 1988, pág. 196-221.

lo⁵⁵, esto ya no es posible en la actualidad. Hursthouse no desprecia este problema, y es quizá por eso que ve la necesidad de incluir una especificación ulterior a su premisa. Es la siguiente: Un agente virtuoso es aquel que tiene, y ejerce, ciertos rasgos de carácter, es decir, las virtudes⁵⁶. La pregunta inmediata que suscita esta afirmación es ¿y qué son las virtudes? Por eso, Hursthouse también debe añadir una segunda premisa: Una virtud es un rasgo del carácter tal que...⁵⁷ La premisa se puede completar de distintas formas. Por ejemplo, con una lista concreta de virtudes, análoga a la lista de deberes o leyes morales que puede proponer una ética deontológica. Sin embargo, Hursthouse, fiel a su versión neo-aristotélica de la *virtue ethics*, completa su segunda premisa con la definición que se indicaba más arriba: una virtud es un rasgo del carácter que un ser humano necesita para la *eudaimonía*, para florecer o vivir bien.

Una respuesta diferente a la pregunta normativa es la de Slote en *Morals from Motives*. El autor defiende que «[...] an act is morally acceptable if and only if it comes from good or virtuous motivation involving benevolence or caring (about the well-being of others) or at least doesn't come from bad or inferior motivation involving malice or indifference to humanity»⁵⁸.

Tal y como él mismo señala, el aspecto más remarcable de la visión normativa de Slote es que esta implica una ruptura entre lo que determina que la acción moral del agente sea correcta, por un lado, y lo que el agente moral está motivado a realizar cuando actúa correctamente, por el otro. Es decir, el agente virtuoso ideal es el que actúa movido únicamente por su benevolencia, está preocupado tan solo por promover el bien universal, por beneficiar, hacer más feliz o mejorar la vida de las demás personas o seres vivientes. Lo que piensa es de qué manera puede beneficiar a la humanidad. Entonces, sus preocupaciones prácticas no tienen nada que ver con averiguar qué es lo que determina la corrección de una acción. El benevolente no piensa en términos morales y lo que hace correctas sus acciones es, precisamente, que con ellas no pretendía explícitamente llevar a cabo lo que es correcto, sino ayudar o beneficiar a los demás. El tipo de pregunta que se formula a sí mismo es ¿cuál es la mejor manera en que puedo promover el bienestar de las personas?, y no, ¿qué es lo correcto? Desde el punto de vista de la teoría, el benevolente ideal

55 Aristóteles puede mencionar a individuos concretos de su entorno, como por ejemplo Pericles. Vid. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1140b8. Podría argumentarse que hoy se pueden tomar como individuos paradigmáticos a personas tales como el ganador de un premio nobel de la paz, por ejemplo, o a un santo como Teresa de Calcuta. No obstante, la proximidad de cualquier agente moral con ellos es mucho más baja que la de un ciudadano ateniense con un individuo como Pericles y, en cualquier caso, el grado de consenso acerca de los ejemplos moralmente excelentes es mucho menor.

56 HURSTHOUSE, R., op. cit., pág. 29.

57 Idem

58 SLOTE, M., *Morals from Motives*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pág.38.

lo es a pesar, o precisamente porque, no precisa de ninguna adhesión a la teoría. Slote lo expone en estos términos:

[...] for an agent-based account of morality a split [...] will exist for ideally benevolent good people. Facts or assumptions about what makes their motives and actions morally good or right will not figure within (the intentionality of) those motives, or be what is ultimately important from the standpoint of those motives, since the motives and actions of such people will aim at something outside themselves and lack any intrinsic concern for their own nature.⁵⁹

Un tercer tipo de respuesta normativa queda bien ejemplificada con la propuesta de Swanton en *Virtue Ethics. A Pluralistic View*⁶⁰. Esta obra es especialmente interesante porque, a diferencia tanto de Hursthouse como de Slote, Swanton sí tiene en cuenta las capacidades de la *virtue ethics* de efectuar la ampliación normativa de la que se hablará en el capítulo tercero. Swanton busca explícitamente presentar una versión completa de la *virtue ethics* que sea pluralista en varios frentes⁶¹.

La autora considera que el mundo, en general, interpela al agente moral, le plantea demandas. Esto debe entenderse en un sentido amplio, pues no solamente incluye las demandas efectivas de los seres que pueden, de hecho, hacerlas, sino también las de los seres inanimados, las que el propio agente debe hacerse a sí mismo, etc.⁶². Cada virtud, que no es más que la disposición a responder adecuadamente a las demandas del mundo, tiene un campo o dominio. Así, por ejemplo, se puede decir que la virtud de la templanza tiene en su campo los placeres corporales⁶³. Entonces, el agente moral que tiene esta virtud muestra una disposición a responder de forma buena o adecuada a las demandas que los placeres corporales le plantean.

Ahora bien, para la autora no existe solo una forma de responder adecuadamente a las demandas del mundo, sino que, en el campo de una virtud, pueden existir diferentes tipos de respuestas, o de modos de sensibilidad o reconocimiento morales. Un modo de reconocimiento moral puede ser la promoción, pero también lo son el respeto, el

59 Ibid., pág. 42

60 SWANTON, C., *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

61 El pluralismo de Swanton en el frente normativo se expone en el capítulo 2 de su obra.

62 SWANTON, C., op. cit., pág. 21.

63 La relación de Swanton de cada virtud con su campo presenta un paralelismo notable con la explicación de Nussbaum de la relación aristotélica entre cada una de las virtudes con una esfera de la experiencia humana. Nussbaum toma esta relación como base de la propuesta de Aristóteles de una moralidad humana objetiva. Vid. NUSSBAUM, M. C., "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", en FRENCH, P., UEHLING, T., y WETTSTEIN, JR., H. (eds.), *Midwest Studies in Philosophy vol XIII: "Ethical Theory: Character and Virtue"*, Univ. of Notre Dame Press, 1988, pág. 32-53.

honorar, el amor o el aprecio. Una virtud como la amistad, por ejemplo, incluye como modo de reconocimiento la promoción —del bien del amigo—, pero también el aprecio, el respeto, y aún otros modos. Swanton llama al conjunto de modos de sensibilidad moral de los que consta una virtud el ‘perfil’ de la virtud⁶⁴.

Pero si, en el campo de cada virtud, existen varios tipos de respuesta adecuada con las que el agente moral bueno reacciona, los elementos dentro del campo de cada virtud también presentan diversas características moralmente significativas. A estas características las denomina Swanton “bases” de reconocimiento moral, y enumera hasta cuatro: valor, estatus, bien (o beneficio) y vínculo⁶⁵. Las bases del reconocimiento moral son las características moralmente prominentes que poseen los elementos morales y que, por así decirlo, actúan como fundamento o motivo del reconocimiento o la sensibilidad moral del agente. En virtud de su bien, de su valor, de su estatus o de su vínculo con el agente, un elemento del campo de una virtud exige del agente una respuesta moral apropiada a las circunstancias. Así, por ejemplo, el estatus de un reconocido especialista en una materia puede exigir que un agente moral responda a dicho estatus, o base de reconocimiento moral, con el modo de reconocimiento que es el respeto. O, el vínculo entre el agente moral y un elemento del campo de la virtud de la amistad —esto es, el amigo/a— demanda que el agente responda a dicho elemento —el amigo/a— mediante el modo de reconocimiento que es el amor, de forma apropiada.

Para entender la propuesta normativa de Swanton es necesario añadir, a esta breve exposición, otro concepto que la autora bautiza, muy ilustrativamente, con la expresión “dar en el blanco de una virtud”⁶⁶. De acuerdo con su propuesta general de la *virtue ethics*, para Swanton dar en el blanco de una virtud equivale a «[...] a form (or forms) of success in the moral acknowledgement of or responsiveness to items in its field or fields, appropriate to the aim of the virtue in a given context»⁶⁷. Esta idea se puede comprender más fácilmente mediante un ejemplo poco problemático. Póngase por caso la virtud de la compasión. En un determinado contexto, un elemento dentro del campo de la compasión puede ser una persona necesitada de ayuda. Este elemento plantea una demanda moral al agente virtuoso. En el contexto, el objetivo de la virtud en cuestión es que la persona en peligro o dificultad reciba ayuda. Entonces, por parte del virtuoso una forma exitosa de reconocimiento o sensibilidad respecto al presente elemento del campo de la compasión —esto es, respecto a la persona necesitada— que resulta apropiada al objetivo de la compasión es el acto de prestar ayuda. Puesto que el agente virtuoso responde ade-

64 SWANTON, C., op. cit., pág. 22.

65 Ibid., pág. 23

66 En inglés: “to hit the target of a virtue”. La autora llama a su propuesta normativa “a target-centred virtue-ethical account of rightness”.

67 SWANTON, C., op. cit., pág. 233.

cuadramente y, efectivamente, ayuda, cumple así con el objetivo de la virtud en el contexto en el que se encuentra. Entonces, se puede decir que el virtuoso ha dado en el blanco de la compasión.

Al fin, la exposición precedente permite entender lo que Swanton propone como definición de acción correcta:

1. An action is virtuous in respect V (e.g. benevolent, generous) if and only if it hits the target of (realizes the end of) virtue V (e.g. benevolence, generosity).
2. An action is right if and only if it is overall virtuous.⁶⁸

La primera proposición identifica la acción virtuosa, con respecto a una virtud determinada, como el dar en el blanco de esa virtud. La acción del ejemplo anterior es virtuosa porque ayuda a la persona que lo necesita: da en el blanco, esto es, cumple el objetivo de la compasión. Con Swanton, hay que advertir que la autora se está refiriendo a una “acción virtuosa” y no a una “acción desde la virtud”, entendiendo la diferencia entre los dos conceptos tal y como Aristóteles lo hace⁶⁹. Es decir, considera que una acción puede dar en el blanco de una virtud sin que, necesariamente, exhiba un estado interior virtuoso del agente. La segunda premisa sirve al propósito de asegurar que no se considere como una acción virtuosa aquella que, mientras da en el blanco de una virtud como la amistad, por ejemplo, resulta totalmente inadecuada con respecto a la justicia. Lejos de esta posibilidad, Swanton pide de la acción moral que cumpla con el objetivo de la virtud más importante en el caso, pero también que sea, en las circunstancias y considerada globalmente —teniendo en cuenta todas las virtudes relevantes—, la mejor posible⁷⁰.

1.3.3 *El contenido justificativo de la virtue ethics*

El esquema propuesto más arriba para clasificar los distintos tipos de *virtue ethics* establecía una distinción entre la justificación teórica y la justificación práctica de una teoría ética. Se ha definido la justificación teórica como los argumentos que puede proporcionar el partidario de una teoría ética para convencer a otro filósofo ético de que la adopte. Asimismo, se ha considerado que el tipo de discusión que estos dos éticos mantienen es meta-teórica. En cambio, la justificación práctica está compuesta por los argumentos con los que una propuesta ética puede convencer al agente moral para que la adopte. Pero también se ha mencionado un posible acortamiento de distancias entre estos dos

⁶⁸ Ibid., pág. 228.

⁶⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1105a9-b2.

⁷⁰ Nótese que las tres principales propuestas normativas de la *virtue ethics* identificadas y expuestas aquí coinciden con las que L. van Zyl ha tenido en cuenta en un artículo reciente. Vid. VAN ZYL, L., “Virtue Ethics and Right Action”, en RUSSELL, D. C. (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pág. 172-196.

tipos de justificaciones en la *virtue ethics*. Resulta necesario aclarar este punto antes de proceder a enumerar los distintos tipos de contenido justificativo que puede presentar la *virtue ethics*.

Algunos de los primeros impulsores de la *virtue ethics*, tales como Williams, fueron, al mismo tiempo, exponentes de la anti-teoría en filosofía moral. Este paralelismo no es una simple coincidencia, pues la propia aparición de la *virtue ethics* está ligada a la insatisfacción con la pretensión de la concepción contemporánea estándar de la teoría ética normativa de condensar la moralidad en un sistema de principios universales. En un sentido general, cabe afirmar que la *virtue ethics* es anti-teorética, en tanto en cuanto rechaza esta pretensión. No lo es, en cambio, en el sentido en que esta no es la única noción de “teoría ética” o de “teoría moral” posible. Así, que la *virtue ethics* rechace el concepto de ‘teoría’ que ha dado por supuesta la filosofía moral contemporánea no significa que se adhiera, automáticamente, al rechazo de la teorización de cualquier tipo. Un rechazo completo a la teorización equivaldría a abandonar la filosofía moral, entendida como la reflexión, lo más sistemática y exhaustiva posible, de la vida moral de los seres humanos. Lo que la *virtue ethics* rechaza, entonces, no es el concepto de ‘teoría ética’, sino aquel que constituía el estándar de la filosofía moral contemporánea. Esto significa que, en la *virtue ethics*, lo que aquí se ha llamado justificación teórica, exigirá una discusión sobre qué debe entenderse, exactamente, por ‘teoría ética’. Como afirma Slote, «[...] the real issue for ethics is what kind of ethical theory to adopt, not whether we need theory in ethics»⁷¹.

Esta discusión meta-teórica no tiene su lugar aquí. Pero su necesidad, junto con ese rechazo de la *virtue ethics* a la concepción contemporánea estándar de la teoría ética, permite entender, al menos, por qué una justificación práctica puede pasar a considerarse, al mismo tiempo, como teórica. Si los estándares sobre lo que debe ser una teoría ética se transforman, a la búsqueda de un mayor reconocimiento de la variedad, complejidad e inconmensurabilidad de la vida moral, entonces, el mayor atractivo que para el agente moral tiene una teoría ética, en virtud de su mayor consideración de su vida moral tal y como es realmente, es el tipo de razón que puede hablar en favor de esa teoría en concreto. Así, si el objetivo principal de criticar el estándar de la teoría ética es hacer que lo que se entiende por teoría sea algo más próximo a la vida moral efectiva de las personas, una teoría concreta que, precisamente, resulta más atractiva a las personas y, por lo tanto, presenta una buena justificación práctica, tendrá por eso una justificación teórica mejor dentro de los nuevos estándares. Por consiguiente, sin tener necesidad de discutir detalladamente cuál es, exactamente, la nueva propuesta de teoría ética que la *virtue ethics* debe presentar, su negación misma de los estándares vigentes, junto con los motivos de esta negación, permiten entender la aproximación en-

71 SLOTE, M., *Morals from Motives*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pág. 11.

tre las justificaciones teórica y práctica. Lo que se procede a clasificar, entonces, son las distintas versiones posibles del contenido justificativo práctico de la *virtue ethics*, pero estas deben ser entendidas como justificaciones que pueden convencer tanto al filósofo moral como al agente moral común.

La justificación práctica de una propuesta ética también puede entenderse como su explicación de por qué es racional adoptarla para un individuo cualquiera. Es decir, qué razones pueden dársele a una persona para que adopte esta teoría, y no otra, como guía moral. Hay que tener en cuenta que una propuesta ética que supone, por ejemplo, la negación frontal de algunos de los intereses o deseos básicos del ser humano, difícilmente puede presentarse como la más racional que se puede adoptar. Ante una teoría tal el agente moral se puede preguntar: ¿por qué debería vivir como dice la teoría, cuando esto supone renunciar a una vida satisfactoria y placentera? Las teorías que imponen restricciones demasiado fuertes a las legítimas preferencias de los agentes morales, en tanto que seres que precisan de unas ciertas condiciones de bienestar, se enfrentan con problemas graves cuando se trata de presentar buenas razones que justifiquen su adopción. Por lo tanto, la justificación práctica de una propuesta ética debe conectarla, de alguna forma, con lo que los agentes morales consideran, en general, beneficioso, deseable o bueno en la vida. Desde la *virtue ethics*, esto se puede llevar a cabo de distintas formas. De una u otra manera, todas ellas deben explicar qué es lo que tiene de atractivo, frente a otros, el concepto de ‘virtud’; por qué el agente moral debería querer ser virtuoso o adquirir las virtudes frente a otras propuestas, como la de seguir unas leyes morales determinadas, o atenerse al principio de utilidad.

En su *From Morality to Virtue*, Slote se opone a la aproximación a la moralidad que llama asimétrica. Esto es, a toda propuesta que no otorga la misma importancia a los intereses del agente moral y a los de los demás agentes, sino que exige, en la mayoría de casos, el sacrificio del agente en pro del bienestar de los demás. Una propuesta de este tipo es el utilitarismo de los actos, pero, además, Slote señala que también otras propuestas, como la ética de Kant, conducen a una visión asimétrica de lo que es una virtud —en el sentido de que exige el sacrificio del agente moral—. En cambio, en oposición a las visiones anteriores, al autor le interesa la concepción de las virtudes que ofrece el pensamiento común sobre estas. Slote considera que el agente moral común entiende como una virtud, es decir, como una excelencia del carácter, cualquier rasgo que, por una razón u otra, puede considerarse admirable. Por supuesto, esto incluye rasgos que benefician a los demás, como la compasión o la generosidad —las llamadas *other-regarding virtues*—. Pero incluye, igualmente, rasgos que nos parecen admirables principalmente en la medida en que benefician a su poseedor. Es el caso de la autosuficiencia, el autocontrol, la

sagacidad, u otras de las llamadas *self-regarding virtues*. Así, la concepción ordinaria de las virtudes «[...] allows both facts about the well-being of others and facts about the well-being of the agent to support claims about the trait's status as a virtue»⁷². Slote considera que esta manera simétrica de entender la virtud como cualquier rasgo admirable es una idea básica que, estando libre de las dificultades de asimetría de otras propuestas, debe servir como noción fundacional de una propuesta completa de la *virtue ethics*.

El atractivo, pues, que el autor ve en su concepción simétrica de la virtud es que se acomoda perfectamente a las concepciones ordinarias sobre la virtud. Como bien justifica Slote, el egoísmo no es lo que la mayoría de las personas preferirían si se vieran libres de cualquier consideración moral: «As such, it [el egoísmo] is not our ordinary or, for most of us, our considered view of what counts as admirable or a virtue, for most of us are disposed- and happy to be disposed- to feel a ground-floor admiration for acts and traits that help others»⁷³. Es decir, la visión ordinaria sobre la moralidad ya reconoce la significación evaluativa fundamental del bienestar, los deseos y las preferencias de los demás. Por lo tanto, reconoce la necesidad de algunos sacrificios por parte del agente moral pero, al mismo tiempo, afirma el valor indiscutible del bienestar del propio agente. Entonces, la *virtue ethics* de Slote tiene un contenido justificativo atractivo, en cuanto está basada en una concepción de lo que es una virtud que no es otra que la ya existente en el sentido común de la mayoría de las personas.

Una segunda opción, diferente de la de Slote, podría desarrollarse a partir de la asunción de Foot en "Moral Beliefs"⁷⁴, donde la autora supone que si un rasgo del carácter no beneficia o sirve a las necesidades de su poseedor, no puede ser una virtud. A partir de esta concepción de la virtud, se podría justificar con relativa facilidad que la adquisición de las virtudes no implica, para el agente, ninguna clase de renuncia, sino todo lo contrario: promueve sus intereses. También, sin abandonar a Foot, se puede desarrollar otra propuesta justificativa en la dirección del naturalismo que la autora plantea en su última obra, *Natural Goodness*⁷⁵. Esto es, se puede desarrollar la idea de que la virtud hace de su poseedor bueno en cuanto individuo de su especie, en cuanto ser humano.

En la línea naturalista de Foot se puede enmarcar una cuarta propuesta, que es la de Hursthouse. La autora, que como se ha indicado

72 SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 1992, pág. 88.

73 Ibid., pág. 91.

74 FOOT, P., "Moral Beliefs", en *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1978, pág. 110-131. Hursthouse advierte de que la misma Foot repudió su tesis, tal y como puede leerse en una nota añadida a "Moral Beliefs" (pág. 130-131). Vid. HURSTHOUSE, R., *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pág. 169. Sin embargo, que Foot desechara su idea no significa que ésta carezca de valor filosófico. De hecho, Hursthouse reconoce explícitamente que la adopta como parte de su propia justificación de la racionalidad de la moralidad.

75 FOOT, P., *Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

ya, no elude abordar ninguna de las cuestiones que se han considerado aquí como básicas en toda teoría ética satisfactoria, dedica toda la tercera parte de su *On Virtue Ethics* a lo que ella misma llama el territorio de la objetividad, o racionalidad, de la moralidad en relación a la *virtue ethics*. Su intención es presentar, de manera programática, la respuesta original que una *virtue ethics* neo-aristotélica es capaz de dar: «I believe that the neo-Aristotelian virtue ethics approach has something distinctive and largely unrecognized to contribute to discussion of the issue and my aim is to say what that is»⁷⁶.

El punto de partida de Hursthouse se encuentra en la segunda premisa que ella misma ha formulado para responder a la pregunta por la normatividad: Una virtud es un rasgo del carácter tal que... La autora reconoce el peso importante de esta segunda premisa. De la misma forma que, para la deontología, resulta difícil elaborar una lista concreta de principios o reglas morales, la *virtue ethics* también se enfrenta a ese mismo problema: cómo proporcionar una lista concreta de virtudes sin exponerse a la amenaza del relativismo. Incluyendo en la lista todo lo que, en general, se consideran virtudes, se corre el riesgo de estar aceptando los rasgos que una cultura y una sociedad en concreto consideran como tales. Por consiguiente, el nudo del problema se encuentra en cómo es posible justificar la objetividad de un conjunto concreto de virtudes. Aquí se plantea, dice Hursthouse, un dilema. Si se aceptan como virtudes aquellos rasgos que nuestra sociedad tiende a valorar, entonces se cae en la circularidad de tomar por justificación racional lo que no es más que la perspectiva ética propia, contextual y culturalmente adquirida. Si, por el contrario, se aspira a una validación desde un punto de vista externo a nuestra perspectiva ética concreta, entonces hay que renunciar a cualquier creencia ética para, por decirlo así, empezar desde cero. Pero esto puede resultar completamente imposible.

Siguiendo a John McDowell, la autora opta por adoptar la solución del "procedimiento Neurathiano aplicado a la ética"⁷⁷. Según este, es necesario partir del hecho de que es imposible validar nuestros esquemas conceptuales por medio de un fundamento externo a estos. Esto es, necesariamente cualquier justificación de una perspectiva ética tiene lugar desde el interior de esta. Y sin embargo, esta limitación no impide la revisión de creencias, e incluso, el cambio radical de algunas partes de la perspectiva ética propia. Simplemente, supone que la validación no puede consistir nunca en la fundamentación de toda una perspectiva ética de una vez por todas e *in toto*; en cambio, se trata del escrutinio reflexivo, de la consideración crítica, de ciertas partes de ella que se someten a discusión con el fin de determinar si es necesario revisarlas. Sobre esta base Hursthouse anuncia, finalmente, la que se puede considerar su respuesta a la que aquí se ha

⁷⁶ HURSTHOUSE, R., op. cit., pág. 163.

⁷⁷ Ibid., pág. 165.

llamado la cuestión de la justificación práctica de la *virtue ethics*: «A virtue is a character trait a human being needs for *eudaimonia*, to flourish or live well»⁷⁸. Esta tesis supone, en realidad, la afirmación de tres tesis:

1. The virtues benefit their possessor. [...]
2. The virtues make their possessor a good human being. [...]
3. The above two features of the virtues are interrelated.⁷⁹

Se puede observar que lo que la autora propone es una combinación de las dos ideas que, más arriba, se han señalado en dos textos diferentes de Foot. La operación de Hursthouse consiste en combinar, en una sola visión eudaimónica de la virtud, la idea de que las virtudes benefician a su poseedor con la idea naturalista de que lo hacen bueno en cuanto un ser de su especie. Por un lado, la primera tesis está destinada a justificar que, para el agente en cuanto individuo, las virtudes son importantes porque le permiten vivir una vida plena, en el sentido de que cuenta con todo aquello que el agente considera bienes para él, como la amistad, la convivencia con otros individuos, etc. Por otro lado, la segunda tesis debe convencer al agente moral de que las virtudes le resultan importantes, no solo en cuanto individuo, sino también en cuanto miembro de la especie humana. Al igual que otros, el animal humano tiene una forma de vivir que le es propia. Ser un ser humano que no se considera defectuoso, sino que cumple con la función que le es propia, implica la posesión y el ejercicio de las virtudes. Con estas dos ideas quedan afirmadas las bases para una ambiciosa justificación neo-aristotélica de las virtudes.

Por añadidura, debe subrayarse una vez más que la *virtue ethics* de Hursthouse es de tipo eudaimónico. Así, lo que la autora entiende con su primera tesis, “Las virtudes benefician a su poseedor”, es que las virtudes permiten al individuo florecer, vivir una vida feliz o eudaimónica. La defensa de esta idea, que la autora despliega ante las posibles objeciones, permite entender en qué consiste exactamente el eudaimonismo de Hursthouse. En primer lugar, la filósofa hace notar que la tesis debe entenderse en un sentido general. No se afirma que la virtud beneficia o hace feliz a su poseedor en todas y cada una de las situaciones morales, lo cual es manifiestamente falso, sino de una forma general. Es decir, en general la virtud conduce a la felicidad. En segundo lugar, también debe desecharse la idea de que la tesis afirma una garantía, o una condición suficiente, para la felicidad. Efectivamente, pueden encontrarse numerosos ejemplos de personas virtuosas que son, al mismo tiempo, desgraciadas. Sin embargo, dice Hursthouse, esto no disminuye la credibilidad del nexo entre la virtud y el florecimiento.

⁷⁸ Ibid., pág. 167.

⁷⁹ Idem.

En tercer lugar, Hursthouse analiza la malinterpretación de la tesis como una condición de necesidad. Es decir, no puede entenderse que “Las virtudes benefician a su poseedor” significa que ninguna persona que sea viciosa puede llegar a ser feliz. Señalar que existen algunas personas que, a pesar de su falta de virtud, llevan una vida de éxito y bienestar es una objeción habitual a la tesis en cuestión. La respuesta de Hursthouse puede dividirse en dos partes, según quien sea el objetor. Si el objetor se limita a constatar la existencia de algunos viciosos felices, entonces debe recordársele que el hecho de que el vínculo entre la virtud y la felicidad no sea necesario no impide que sea generalmente cierto. Si, por el contrario, se piensa en un escéptico moral, en una persona no virtuosa a la que se quiera convencer de que adopte las virtudes por medio de la justificación de que son beneficiosas, entonces la respuesta es muy diferente. Puede resumirse así: la virtud no puede justificarse totalmente desde una situación totalmente exterior a ella. Los agentes morales que han sido mínimamente educados en la perspectiva de la virtud ven la conexión estrecha entre la virtud y la felicidad, pues tienen una concepción de la *eudaimonía* que excluye totalmente la posibilidad de alcanzarla mediante medios no virtuosos. Por el contrario, a las personas absolutamente ajenas a la virtud no les bastará ninguna justificación, debido precisamente a su posición. Una vez más, con esta respuesta Hursthouse demuestra su afinidad con la ética aristotélica⁸⁰.

Por último, aún es necesario tener en cuenta una quinta propuesta, que corresponde a la presentada por Slote en *Morals from Motives*. Como Hursthouse, Slote reconoce la importancia de la justificación práctica y dedica una de las dos partes de su obra a la cuestión. La estrategia del autor para justificar la racionalidad de la moralidad, que debe inscribirse en la defensa de su *agent-based virtue ethics*, es compleja y, por ello, una adecuada comprensión de la misma requiere de una exposición extensa. Aun así, una visión general de las líneas por las que discurre la visión de Slote bastará para ver que se trata de un planteamiento original y diferente de los demás que se acaban de exponer.

Slote considera que el interés propio forma parte de la racionalidad práctica, esto es, que el individuo tiene buenas razones para interesarse por sí mismo. La noción del interés propio debe ser entendida no de forma restringida, como una forma de egoísmo o de búsqueda del placer, sino como la motivación general del agente para preocuparse

⁸⁰ Como dice Aristóteles: «No es posible o no es fácil transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter [...] El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente [...] así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud [...]», ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, introducción y notas de Julián Marías, Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2014¹⁰, 1179b18-30. Se utilizará esta edición para todas las citas de la *Ética Nicomáquea*.

por su propio bienestar. El interés genuino que una persona tiene en sí misma le lleva a preguntarse qué debe incluir una vida buena, de qué elementos debe constar su bienestar. Por su parte, toda teoría ética debe ser capaz de conectar con la moralidad este interés propio que tiene el agente moral por su bienestar. Según Slote, esta conexión se puede conseguir mediante la reducción de un elemento al otro. Un ejemplo de una teoría reduccionista es el utilitarismo, porque reduce todos los conceptos éticos importantes al concepto de bienestar.

Asimismo, la conexión entre el bienestar y la moralidad también puede alcanzarse mediante el movimiento opuesto a la reducción, al cual Slote llama elevación. Un ejemplo de ética “elevacionista” es la estoica, porque eleva el valor del bienestar, o del interés propio, al de la virtud. Para el estoico, vivir bien consiste en ser virtuoso. El agente moral debe considerar lo que compone su bienestar, o su felicidad, solamente en términos de lo que constituye la virtud humana. Aunque la elevación le parece a Slote un recurso atractivo, el autor rechaza los excesos del elevacionismo en el estoicismo. Más bien, le interesa buscar una doctrina que, aun siendo “elevacionista”, acepte, a la vez, la importancia de bienes como el placer y el divertimento.

Finalmente, el “elevacionismo” que Slote prefiere es lo que llama “elevacionismo platónico”, que es el único, según su exposición, que permite afirmar que «[...] every element of human well-being must be compatible with or involve at least some part of virtue or one or another *particular* virtue»⁸¹. Según esta versión del elevacionismo, todos y cada uno de los elementos que forman el bienestar de una persona tienen que contener, de una forma u otra, alguna virtud, o se deben realizar con la participación de alguna virtud. El siguiente paso de Slote consiste en formular una lista plausible⁸² de los bienes o los elementos de los que debe constar el bienestar personal de cualquier ser humano, con la intención de mostrar que cada uno de ellos puede relacionarse, de una forma u otra, al menos con una virtud.

En resumen, lo que la propuesta de Slote puede decir al agente moral que pregunta por qué debería estar interesado en adquirir las virtudes es: cualquier persona tiene motivos racionales para interesarse por su propio bienestar, y este bienestar consta de una serie de elementos a los que, sin la participación de las virtudes, no puede llegarse de ninguna forma. Slote se dirige a la ética clásica en busca de una propuesta que conciba la virtud como parte esencial del bienestar humano, es decir, que no pueda aceptar de ninguna manera la posibilidad de un ser humano totalmente vicioso y, a la vez, feliz. Pero, al mismo tiempo, el autor quiere evitar que las exigencias de la virtud resulten demasiado intrusivas en los intereses personales del agente, o que puedan coartar su bienestar. En definitiva, la propuesta

81 SLOTE, M., *Morals from Motives*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pág. 154.

82 Esta lista incluye placeres, éxito, amor, amistad, otras formas de relación y ciertas formas de sabiduría o conocimiento.

de Slote plantea una relación entre la virtud y el bienestar que supone una recuperación de visiones antiguas y, a la vez, un compromiso con la intuición contemporánea de que existe una gran conexión entre el bienestar y el placer.

CAPÍTULO 2: OBJECIONES Y LÍMITES DE LA VIRTUE ETHICS

En el capítulo anterior se han expuesto las principales tesis, visiones y propuestas que es posible plantear dentro del marco conceptual de la *virtue ethics*. Las distintas respuestas que, desde la teoría, se pueden dar a las cuestiones explicativa, normativa y justificativa de una teoría ética dan fe de un desarrollo intenso de la corriente. Ahora bien, el interés que la ética de la virtud contemporánea ha despertado no solo queda reflejado en sus propuestas positivas, sino también en las objeciones que se le han planteado. Al tiempo que la *virtue ethics* avanzaba hacia un mayor desarrollo, complejidad y reconocimiento académico de sus méritos, los problemas que presenta y los escollos que se interponen en su futuro desenvolvimiento también han salido a la luz.

Este capítulo está destinado a analizar algunas de los problemas más importantes de la *virtue ethics*. Algunos se le han planteado, y se le continúan planteando, desde su propio inicio, tanto en forma de objeciones presentadas por sus detractores como en forma de conflictos detectados por los defensores mismos de esta visión. Otros no constan en la lista habitual de objeciones que se enumeran en los textos expositivos sobre la corriente, sino que se anuncian aquí como cuestiones problemáticas que la *virtue ethics* deberá tratar de resolver si quiere seguir haciendo contribuciones importantes a la filosofía moral en el futuro. El objetivo del presente capítulo es determinar cuáles son las críticas que la teoría puede superar y cuáles, en cambio, constituyen problemas de difícil solución que aún restan por resolver.

2.1 LA OBJECCIÓN DEL EGOÍSMO

Una de las primeras críticas, y también una de las más recurrentes, que los detractores de la *virtue ethics* le han planteado es la llamada “objección del egoísmo”. Así, por ejemplo, Thomas Hurka hablaba de dos tipos de definiciones de la virtud, uno en términos de rasgo del carácter necesario para el florecimiento/*eudaimonía* y el otro en términos de rasgo admirable del carácter. Según al autor, las diversas dificultades que debe afrontar el primer tipo de definición «[...] all stem from its association with foundational egoism»¹. Es decir, para

¹ HURKA, T., *Virtue, Vice and Value*, New York: Oxford University Press, 2001, pág. 233. Más recientemente, Hurka ha insistido nuevamente en el egoísmo, tanto explicativo como motivacional, que el autor ve como un rasgo fundamental de la teoría de Aristóteles. Vid. HURKA, T., “Aristotle on Virtue: Wrong, Wrong and Wrong”, en

Hurka, todas las versiones de la *virtue ethics* que conciben las virtudes como aquellos rasgos conducentes a la *eudaimonía* están invariablemente sujetas a la objeción del egoísmo.

En general, la objeción del egoísmo afirma que la *virtue ethics* sería un tipo de ética egoísta o, en palabras de Julia Annas, una teoría según la cual «[...] my own good is the ethical standard for what it is right for me to do, the dispositions I should have, and so on»². Antes de abordar la cuestión de si la crítica es pertinente o no, y si lo es, cómo puede responderse, conviene hacer una distinción importante entre ‘egoísmo’ y ‘fijación en el yo’³. Precisamente de la distinción entre estos dos conceptos parte Christopher Toner en su intento de respuesta a la objeción⁴. Lo hace con el fin de evitar, como dice el autor, que se deje a las dos expresiones funcionar como sinónimas y “hablar por sí mismas”⁵. Sin embargo, la aclaración del propio Toner resulta un tanto confusa, en cuanto no permite distinguir claramente entre los dos conceptos. Resultará más útil adoptar una distinción más clara. Se considerará que el egoísmo ético es, como dice Annas, una teoría según la cual el propio bien del agente es el estándar ético que determina qué es correcto que el agente haga, qué disposiciones debería adquirir, etc. En cambio, se entenderá la fijación en el yo como una característica atribuible a las teorías éticas que conciben que el yo moral es el centro de las consideraciones morales del propio agente.

Para entender completamente la diferencia entre el egoísmo ético y la fijación en el yo, será útil un ejemplo. Considérese el caso del perfeccionismo. Lo que comparten todas las teorías éticas calificables como perfeccionistas es que parten de una explicación objetiva del bien. Además, históricamente el perfeccionismo se asocia con las teorías éticas que caracterizan el bien humano en términos del desarrollo de la naturaleza humana⁶. En estos términos, es concebible plantear una versión del perfeccionismo que, además de centrarse en el bien del agente, defienda que el desarrollo de su naturaleza humana tiene

PETERS, J. (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, New York: Routledge, 2013, pág. 9-26. También David Solomon menciona esta crítica en su lista de objeciones internas a la *virtue ethics*. Vid. SOLOMON, D., “Internal Objections to Virtue Ethics”, en STATMAN, D. (ed.), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, pág. 165-179. El autor no califica la crítica como ‘objeción del egoísmo’, sino que la llama ‘la objeción de la fijación en el yo’. La diferencia entre ambas expresiones se aclarará a continuación.

2 ANNAS, J., “Virtue Ethics and the Charge of Egoism”, en BLOOMFIELD, P. (ed.), *Morality and Self-Interest*, New York: Oxford University Press, 2008, pág. 205-221.

3 El término ‘fijación en el yo’ debe entenderse como el equivalente del término inglés ‘self-centredness’. Aunque la traducción introduce una expresión poco natural, se conservará por ser la que traduce la palabra inglesa de la forma más literal. Debe considerarse, por lo tanto, como una expresión técnica.

4 TONER, C., “The Self-Centredness Objection to Virtue Ethics”, *Philosophy*, 0(4): 595-618, Octubre 2006.

5 Ibid., pág. 56.

6 WALL, S., “Perfectionism in Moral and Political Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición invierno 2012), ZALTA, E. N. (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/perfectionism-moral/>.

como fin el llegar a ser un individuo que desempeña excelentemente el papel que la comunidad donde se encuentra le ha asignado. Esta versión del perfeccionismo concebiría al agente como un individuo cuyas consideraciones deben centrarse en su yo moral. Es decir, la tarea del agente consiste en preocuparse por su propio desarrollo moral. El agente moral debe centrarse en llegar a ser un buen ser según su naturaleza, un buen humano. Ahora bien, ¿en qué consiste ser un buen individuo? En el caso de esta versión del perfeccionismo consiste, como se acaba de decir, en ser un buen miembro de la comunidad. ¿Y qué significa ser un buen integrante de la comunidad? La respuesta puede concretarse, por ejemplo, en convertirse en un ciudadano dedicado al bien público, por ejemplo un buen soldado, y en entregar la propia vida para salvaguardar dicho bien público. Ahora bien, siguiendo la presente distinción entre el egoísmo ético y la fijación en el yo, puede afirmarse que el agente moral que sacrifica su vida por la comunidad ha vivido de acuerdo con una teoría perfeccionista que tenía la característica de la fijación en el yo, porque las consideraciones morales del propio agente se centraban en llegar a ser un ser humano moralmente bueno. Sin embargo, esta teoría perfeccionista no era calificable de egoísmo ético, porque el estándar ético que ha determinado lo que debía hacer el agente no era su propio bien, sino el bien público.

Con el fin de clarificar aún mejor el concepto de 'fijación en el yo', puede atenderse a una ulterior distinción. Así, afirmar que una teoría ética tiene la característica de la fijación en el yo, puesto que concibe que el yo moral es el centro de las consideraciones morales del propio agente, no es lo mismo que afirmar que para una teoría ética el agente moral es el centro de las consideraciones. Esta segunda afirmación equivale a decir que la teoría ética se centra en el estudio, análisis, reflexión sobre el agente moral, sobre la moralidad humana. En este sentido casi trivial, la mayoría, o quizá todas, las teorías éticas se refieren a la moralidad humana. Por supuesto, en su acepción más amplia, la ética incluye muchas otras cuestiones, como los derechos de los animales, el respeto por el medio ambiente, etc. Pero todos estos temas se conciben en tanto que relacionados con el ser humano, que es el centro y objeto principal de la ética. Son las personas las que se rigen por leyes morales, actúan mal, expresan virtudes, o mueren en defensa de unos derechos y es por ellas, y para ellas, que existen las teorías éticas.

En cambio, que una teoría ética tiene la característica de la fijación en el yo significa que concibe al agente moral como un individuo para el cual su propio carácter moral es el centro de su atención práctica, aquello de lo que principalmente debe ocuparse. Por consiguiente, cuando se acusa a una teoría ética de fijación en el yo, lo que se le reprocha es que aconseja al agente moral que se ponga a sí mismo en

el centro de su foco moral. Así es como debe entenderse la objeción de “fijada en el yo” que se puede hacer en contra de la *virtue ethics*.

Ahora bien, ¿es la *virtue ethics* egoísta o fijada en el yo? Será conveniente analizar los dos conceptos por separado. En primer lugar, se puede determinar si la *virtue ethics* es egoísta, de acuerdo con la definición general del egoísmo ético supra. La definición establece que una teoría ética es egoísta cuando defiende que el bien del propio agente constituye la referencia ética según la cual el agente debe determinar qué está bien hacer, qué disposiciones adquirir, etc. Es necesario observar que la definición tiene dos posibles lecturas y solo una de ellas implica verdaderamente el egoísmo ético. La noción clave, aquí, es la del “bien del agente moral”, que se puede entender, como mínimo, de dos formas muy distintas.

Por un lado, el bien del agente moral puede entenderse de forma restringida, haciéndolo equivaler —mayormente— al conjunto de deseos, intereses, impulsos y necesidades no-informados que tiene cada uno de los seres humanos, y que se diferencian de —y a menudo están en conflicto con— los de otros individuos. Se trata de un conjunto de elementos presentes en una motivación humana no sometida a reflexión moral y entendida, justamente, en términos egoístas. Así, un ejemplo de deseo no informado puede ser aquél deseo desmesurado que siente un niño a la vista de un alimento que estimula especialmente sus sensaciones placenteras. No estando moderado por ningún otro elemento motivacional, el deseo provocaría que el niño tomara el alimento más allá de lo que resulta conveniente para su propio bienestar. Considerando únicamente el conjunto de los deseos no informados, lo que una persona desea, quiere o considera como su bien no necesariamente tiene porque ser bueno para ella desde el punto de vista de otro observador moralmente más reflexivo.

Por otro lado, lo que sea el bien del agente moral también puede entenderse como la conclusión de una reflexión que incluye consideraciones tales como las necesidades humanas básicas —tanto físicas, como intelectuales y afectivas—, el tipo de vida y actividades propias del ser humano, el contenido de la felicidad de las personas, etc. La conclusión no necesariamente deber provenir de la reflexión de una tercera persona, sino que puede asimismo proceder de la reflexión del propio agente moral. En este caso, las aspiraciones del agente ya no tienen su origen en el simple interés egoísta, sino que se considera que su noción del bien propio tiene en cuenta —al menos en gran medida— lo que realmente es bueno para él. Gran parte de los deseos implicados en la motivación de un agente tal ya no corresponden al deseo egoísta, sino al deseo informado. Así, los deseos informados se definen como aquellos deseos que las personas tendrían si apreciaran la verdadera naturaleza de los objetos de su deseo. Un ejemplo de deseo informado es el deseo que una persona tiene de abstenerse de

disfrutar de algo placentero porque es necesario para conseguir un mayor bien futuro⁷.

Si un agente moral tiene una concepción de su propio bien como la que se acaba de exponer, entonces tiene una comprensión amplia del tipo de elementos que son necesarios en su vida. En consecuencia, en su foco de interés se encuentran deseos de diversa índole. El agente desea placeres corporales, satisfacción de sus necesidades básicas, etc., pero, presumiblemente, también desea, por ejemplo, cultivar buenas amistades, no hacer actos injustos, ayudar a sus conciudadanos en caso de necesidad... Lo que el agente entiende por 'bien propio' incluye acciones, motivos y deseos que, en sí mismos, pueden considerarse altruistas. Entonces, la definición de egoísmo ético, para ser tal, no puede considerar el bien del agente en este segundo sentido. Por el contrario, debe adoptar la primera acepción de 'bien del agente' en tanto que conjunto de intereses del agente, opuestos a los de los demás. Así, una teoría ética es egoísta si aconseja al agente que actúe y viva de la forma que mejor convenga a su propio bien, entendido como la satisfacción de sus intereses egoístas y de sus deseos no-informados⁸.

7 La distinción que se acaba de utilizar entre deseos no-informados y deseos informados se inspira en, y muestra muchas similitudes con, la distinción de James Griffin entre los deseos actuales y los deseos informados. Vid. GRIFFIN, J., *Well-being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford: Clarendon Press, 1986, cap. 1. En particular, se toma de Griffin la idea de que los deseos no-informados —a los que el autor llama 'actuales'— son un tipo de deseos que no están mediados por la reflexión y cuya satisfacción, en muchas ocasiones, no mejora el bienestar del agente. Por lo que respecta a los deseos informados, se toma directamente de Griffin la idea de que son un tipo de deseos racionales, a los que el agente llega tras una reflexión sobre la naturaleza de los objetos potencialmente deseables. Una tercera idea de Griffin que es afín a la perspectiva presente, aunque no se ha mencionado en el cuerpo del texto, es la de la estructura compleja de los deseos informados. Así lo explica el autor: «What seems most important to the informed-desire account is that desires have a structure; they are not all on one level. We have local desires (say, for drink) but also higher order desires (say, to distance oneself from consumers' material desires) and global desires (say, to live one's life autonomously).», GRIFFIN, J., op. cit., pág. 13. Las diferencias entre la presente distinción de los dos tipos de deseos y la de Griffin resultan claras si se tiene en cuenta que la distinción del autor se inserta en el contexto de una exposición y evaluación relativa de las diversas explicaciones del bienestar que pueden encontrarse en el marco del utilitarismo. Para un resumen y una valoración general de las tesis que Griffin defiende en este libro, vid. HAMLIN, A., "Well-being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance. By James Griffin. Review", *The Economic Journal*, 97 (388): 1016-1017, Diciembre, 1987.

8 En este punto puede ser útil recordar la distinción aristotélica entre los dos sentidos diferentes de la *philautía* o amor a uno mismo. Se llama *philautós* a aquel que se asigna a sí mismo una parte mayor de la que le corresponde en riquezas, honores y placeres corporales. Aristóteles lo caracteriza como una persona que procura satisfacer sus pasiones y la parte irracional de su alma, siendo llamado egoísta con razón. En cambio, también se llama *philautós* al que procura para sí la virtud y el vivir siempre de acuerdo con la razón. De hecho, el hombre virtuoso es amante de sí mismo en el más alto grado, pues quiere para sí lo que es mejor. Vid. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, IX, 8.

¿Es la *virtue ethics* una teoría ética egoísta? Es evidente que la respuesta es que no. En ningún caso la *virtue ethics* defiende que una acción, disposición u otro elemento moral han de ser evaluados como buenos, correctos o adecuados moralmente porque satisfacen los intereses egoístas o deseos no-informados del propio agente. Los elementos morales que la teoría recomienda no se justifican por su repercusión en el bien del agente, entendido en términos egoístas, sino por su relación con las virtudes/vicios de los que son expresión. Tampoco cabe en la *virtue ethics* una explicación de la motivación moral buena que la conciba como la disposición del agente a llevar a cabo lo que mejor sirva a sus intereses. Ni, mucho menos, la *virtue ethics* contiene ninguna propuesta normativa que aconseje al agente que la forma correcta/buena de actuar, ser y vivir es la que le reporte mayor bien personal, consistiendo este en lo que el agente crea que es, de forma absolutamente subjetiva.

Por todo lo dicho, debe afirmarse que la *virtue ethics* no es, bajo ningún concepto, una teoría ética egoísta. Entonces, en realidad, la objeción del egoísmo no puede ser tal. En todo caso, si existen motivos para acusar a la *virtue ethics*, la acusación deberá entenderse en el sentido de la fijación en el yo. ¿Es la *virtue ethics* una teoría ética que defiende/fomenta/aconseja/prescribe la fijación del agente moral en sí mismo? La respuesta inicial a esta pregunta es que probablemente dependa de la versión de la *virtue ethics* que se tenga en cuenta. Tómese, por ejemplo, la primera de las dos versiones de la *virtue ethics* ofrecidas por Slote. En *From Morality to Virtue*⁹, una de las condiciones principales sobre las que el autor construye su propuesta es la necesidad de plantear una teoría ética que refleje un correcto equilibrio entre las obligaciones morales que el agente tiene para con los demás y las que tiene para con sí mismo. Slote expone, detalladamente, el error de algunas teorías —notablemente la deontología— al considerar que la moralidad se centra en las obligaciones del agente con el resto de personas. En cambio, las obligaciones morales que el agente tiene hacia sí mismo no se conciben más que secundariamente, pues se considera que las personas ya poseen un impulso natural a procurar su propio bienestar, sin necesidad de ninguna obligación externa. En contra de esta asimetría, Slote propone prescindir de las categorías morales y apuesta, en cambio, por una concepción aretaica centrada en el concepto de la admiración. Una acción o rasgo del carácter es éticamente admirable —y, por lo tanto, virtuoso— cuando es beneficioso, ya sea para el agente mismo o para otros individuos. Las personas consideran admirables tanto las virtudes principalmente dirigidas a los demás —la justicia, la compasión, etc.—, como otros rasgos que benefician a su poseedor; por ejemplo, la determinación que permite a un agente persistir en sus propósitos y alcanzar sus objetivos. Al estar basada en la admiración que las personas sienten

⁹ SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

intuitivamente hacia lo que es beneficioso en general, con independencia de para quien, la concepción de la virtud de Slote busca la simetría necesaria para una teoría ética en aquella simetría que ya se encuentra en los juicios cotidianos. Por eso, difícilmente se puede admitir la objeción de fijación en el yo en una *virtue ethics* como la que el autor propone, construida buscando especialmente el equilibrio entre las demandas morales externas e internas al agente.

Más allá del ejemplo concreto de Slote, puede argumentarse que la *virtue ethics* en general no es vulnerable a la objeción de la fijación en el yo. Lo que la teoría explica, recomienda y justifica se centra un concepto, el de 'virtud', que, en sí mismo, no presenta características que den pie a la objeción. El virtuoso es un agente moral cuyas deliberaciones cotidianas no se concentran en sí mismo, sino que se refieren a las respuestas que la virtud requiere de él en el momento o situación.

Póngase por caso una situación en la que un agente razonablemente virtuoso tiene tentaciones de pasar por alto la necesidad de su compañero de trabajo, que le solicita su colaboración, por el simple hecho de que su persona no le resulta simpática. La deliberación del agente sobre lo que debe hacer puede incluir, por ejemplo, consideraciones pertenecientes a la justicia —al efecto de que no existe motivo razonable para no tratar al compañero como se trataría a otro—, otras pertenecientes a la compasión —ya que una persona necesita ayuda—, etc. Puede que en la deliberación también intervengan algunas ideas que el agente tiene de sí mismo en tanto que sujeto moral. Por ejemplo, puede preguntarse: ¿realmente soy el tipo de persona que negaría ayuda por simple antipatía?, ¿no es mejor hacer lo que me dice mi conciencia, en lugar de caer en la mezquindad de comportarme como lo haría un tipo de persona que no quiero ser? Pero si es lo suficientemente virtuoso, este último tipo de cuestiones no serán las centrales en su deliberación. Es decir, las preguntas acerca de su propia personalidad moral no serán otra cosa que un medio de aclaración con el fin de actuar virtuosamente en una situación donde, prominentemente, es la relación con otra persona la que está en juego. La preocupación principal del agente no será él mismo en cuanto ser moral, más o menos virtuoso, sino en lo que el caso requiere. Por supuesto que el agente se ocupa de su propia excelencia moral y quiere la virtud para sí mismo, pero solo de forma concomitante a su preocupación por hacer lo que la virtud requiere. Las virtudes implicadas en el ejemplo son *other-regarding*, por lo que su posesión ya implica un tipo de deliberación práctica centrada en cuestiones referidas a elementos —normalmente otras personas— más allá del agente moral. Entonces, debe admitirse que el simple hecho de poseer las virtudes no convierte a una persona en un agente moral fijado en el yo.

Llegados a este punto, el objetor podría responder alegando la existencia de una división entre dos niveles de deliberación en la *virtue ethics*. Podría argumentar que es verdad que en el nivel de la delibera-

ción práctica cotidiana las deliberaciones implicadas por la posesión de las virtudes *other-regarding* —justicia, compasión, etc.— son, efectivamente, como se acaba de exponer. Pero, añadiría el objetor, para la *virtue ethics* existe un segundo nivel más profundo de deliberación, que es aquél en que el agente delibera sobre la forma de su propia vida como un todo. En las ocasiones en que el agente moral virtuoso interrumpe la cotidianidad para reflexionar sobre su ser moral, en relación a la dirección que quiere dar a su vida y el sentido general de esta, entonces, sus deliberaciones se centran en sí mismo. El virtuoso se forma una idea de lo que significa una vida buena para él. Bajo esta idea unitaria se subsumen diferentes elementos que el agente considera integrantes de su vida buena, entre los que se encuentran las virtudes. Por lo tanto, las virtudes —con todas sus demandas, por muy *other-regarding* que sean— resultan ser, en definitiva, meras partes del objeto central del agente, que es su propio bienestar.

Ciertamente, la imagen sugiere fijación en el yo, pero aún no es completa para que pueda convertirse en una objeción significativa para la *virtue ethics*. Por un lado, la existencia de dos niveles de deliberación no es necesaria a la *virtue ethics*, en el sentido de que puede defenderse la teoría sin tener que aceptar esta idea. Otra vez, un ejemplo de ello es Slote, cuya segunda versión satisfactoria de la *virtue ethics* rechaza explícitamente el segundo tipo de deliberación¹⁰. Por otro lado, los dos niveles no son exclusivos de la *virtue ethics*, pues es posible argumentar que la racionalidad práctica de un agente moral que vive de acuerdo con la deontología, por ejemplo, también incluye momentos de deliberación sobre su vida como un todo, su bienestar y el papel de la ley moral en él. En este caso, debe admitirse que la fijación en el yo no viene dada por el hecho de vivir de acuerdo con la *virtue ethics*, sino por la existencia misma del segundo nivel de deliberación. Los episodios de reflexión centrados en el propio yo moral no tienen porqué ser exclusivos de una teoría ética u otra, pues todas pueden dejar espacio para la existencia de la reflexión profunda del agente respecto a su propia vida como un conjunto. En un sentido máximamente general, la sola admisión de que la racionalidad práctica de cualquier agente moral incluye algún momento de reflexión sobre el sentido de la propia vida lleva a constatar una cierta fijación en el yo. Es decir, toda persona que alguna vez ha pensado en el objetivo último de su vida ha debido identificarlo con el bienestar, la felicidad o una vida buena, aunque las especificaciones sobre en qué debe consistir exactamente son múltiples¹¹.

¹⁰ Vid. SLOTE, M., *Morals from Motives*, Oxford: Oxford University Press, 2001. Slote describe el individuo virtuoso como una persona que no reflexiona sobre su carácter moral, ni tampoco acerca de la corrección o bondad de sus propias acciones. El virtuoso está motivado por deseos de benevolencia y esto es lo que lo hace bueno. Slote va más allá aún, afirmando que la reflexión moral es, por su misma esencia, un obstáculo para la plena virtud. Vid. SLOTE, M., op. cit., pág. 46.

¹¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, I, 1095a13-20.

El objetor podría apuntar que lo que se acaba de alegar es un claro ejemplo de argumento *tu quoque*. Ciertamente, señalar que una cierta fijación del agente moral en sí mismo no es exclusiva de la *virtue ethics* no supone ningún avance hacia la solución de la objeción. Pero al menos, consigue poner de manifiesto que la fijación en el yo no es un problema que se le pueda plantear a la *virtue ethics* como si se tratara de una característica particular de la teoría que, siendo negativa, la coloca en inferioridad respecto a sus rivales. Por lo tanto, además de los dos niveles de deliberación hace falta algo más para que la acusación de la fijación en el yo tome cuerpo en la *virtue ethics*. Lo que falta es un elemento que es característico, esta vez sí, particularmente —aunque no necesariamente— a la *virtue ethics*: el concepto de *eudaimonía*, felicidad, florecimiento o vida buena.

Con el concepto de *eudaimonía* se llega al núcleo del problema y se da con la clave que permite entender por qué la objeción de la fijación en el yo ha parecido más grave para la *virtue ethics* que para otras teorías éticas¹². Como se ha visto en el capítulo anterior, en la *virtue ethics* se pueden hallar diversas posibilidades de justificación práctica que establecen que las virtudes reportan beneficios al agente que las posee, de una forma u otra. La más completa de ellas, que se ha ejemplificado con la propuesta de Hursthouse, defiende que las virtudes son aquellos rasgos que el ser humano necesita para su *eudaimonía*, para florecer o vivir bien. La definición de Hursthouse de la virtud puede tomarse como el postulado más básico del eudaimonismo y, a la vez, como la explicitación del punto de la *virtue ethics* en el que la acusación de la fijación en el yo encuentra su base más segura. En el momento en que la *virtue ethics* justifica la necesidad de las virtudes por su contribución a la felicidad del agente, se abren de par en par las puertas a la sospecha de que todos los elementos moralmente buenos del agente responden a un plan de vida cuyo centro es el agente mismo. Por altruista que sea, por buenas consecuencias para el bienestar del prójimo que tenga, una acción virtuosa del agente responde, en último término, a la finalidad de conseguir su propia felicidad. Si el fin de una vida, el objetivo general que unifica todas las deliberaciones prácticas del agente, es su propia *eudaimonía*, entonces, parece que toda motivación altruista presente en las deliberaciones cotidianas se subsume, en realidad, a una motivación superior centrada en el yo.

Concretada de esta manera, la objeción se puede responder al menos por tres vías diferentes que, en realidad, no son más que diferentes formas de expresar el mismo conjunto de ideas. En primer lugar, la respuesta más aristotélica consiste en señalar que la relación que las virtudes guardan con la felicidad no es instrumental, sino que es

¹² Como se indicaba al principio, Hurka asocia la objeción del egoísmo a las versiones eudaimonistas de de *virtue ethics*. No difiere con ello de otros autores, pues, por lo común, se refieren a este tipo de *virtue ethics*, o bien a teorías éticas de tipo aristotélico en un sentido amplio.

constitutiva. Las virtudes no son un mero medio para adquirir la felicidad o conseguir un estado feliz. Más bien son una parte esencial de la felicidad, pues no se puede ser feliz sin ser mínimamente virtuoso. Incluso en los momentos en los que el agente moral virtuoso se encuentra reflexionando sobre su propia vida —el segundo nivel de deliberación descrito más arriba— su concepción de sus propias virtudes no es instrumental, sino que entiende que su vivir bien consiste, en parte, en ser virtuoso/a.

Para el objetor que alegue que es posible encontrar ejemplos de personas malas o viciosas que son, no obstante, felices, se puede indicar la segunda vía de respuesta. Como algunos defensores de la *virtue ethics* han expuesto en numerosas ocasiones¹³, la *eudaimonía* de la que habla la *virtue ethics* no se corresponde con el concepto de felicidad contemporáneo que la iguala a un estado mental, una sensación pasajera de contento, los sentimientos de satisfacción o el placer. La *eudaimonía* con la que cuenta la *virtue ethics* es de inspiración totalmente clásica y se refiere a una vida plena, completa con todos los elementos que constituyen el bienestar del ser humano¹⁴. No es un estado subjetivo, pasajero, temporal, sino una actividad, el vivir una existencia compuesta por todo lo que constituye una vida buena. En su artículo “Happiness as Achievement”¹⁵, Annas demuestra que, a pesar de las diferencias, el concepto clásico de la felicidad no resulta estar muy lejos de la noción de la felicidad a la que llega una persona reflexiva en la actualidad. Si la autora está en lo cierto, la *virtue ethics* puede alegar que su concepción de la felicidad es diferente de la subjetivista y que es tal que no admite la posibilidad del vicioso feliz. Además, puede argumentar que también la mayoría de los agentes morales mínimamente capaces de reflexión están en posesión de una noción de la felicidad, de su propia vida como valiosa, o de lo que significa vivir bien, que ya incluye la necesidad de ser una persona razonablemente buena¹⁶. Ser bueno no es un mero medio para conseguir ser feliz. Para una persona virtuosa que reflexiona sobre su propia vida, parte de lo que significa vivir una vida feliz consiste

13 Puede encontrarse una comparación entre el concepto de ‘felicidad’ de los autores antiguos y el concepto de ‘felicidad’ contemporáneo, junto con una defensa de la *eudaimonía* antigua, en RUSSELL, D. C., *Happiness for Humans*, Oxford: Oxford University Press, 2012. Una de las ideas clave que Russell defiende en su libro es que la felicidad humana está constituida por una vida de actividad virtuosa. La misma idea se encuentra en otra defensa reciente de la virtud por parte de Annas, vid. ANNAS, J., *Intelligent Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

14 Una exposición excelente del concepto de *eudaimonía* en algunas teorías éticas clásicas, incluida la de Aristóteles, se encuentra en ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993.

15 ANNAS, J., “Happiness as Achievement”, *Daedalus*, 133(2): 44-51, 2004.

16 No se está suponiendo en ningún caso que todos los agentes morales deban compartir una misma concepción de la felicidad/vida buena/bienestar. Es suficiente para el argumento con que los agentes morales puedan llegar a tener en común una concepción sobre los posibles tipos de vida feliz que excluya la de la persona enteramente viciosa y, al mismo tiempo, feliz en el sentido de que tiene una vida plena, completa.

precisamente en ser buena. Por controvertido que pueda parecer, el defensor de la *virtue ethics* puede alegar que el vicioso feliz no es feliz en realidad, o al menos no lo es en el mismo sentido del término del que se vale su teoría.

Llegado a este punto, el objetor tal vez insista en que toda la exposición anterior no consigue alejar de la *virtue ethics* la crítica de la fijación en el yo del agente moral virtuoso. Puede que las virtudes sean partes constitutivas de la felicidad, y que el virtuoso así lo entienda. Y sin embargo, la felicidad de la que se trata es la del propio agente, sus deliberaciones —sean al nivel que sean— se dirigen a un fin último que es el de su propia vida. Aún queda una última respuesta que se puede dar desde la *virtue ethics*. Es la siguiente: la fijación del virtuoso en sí mismo o bien es positiva —en el caso de sus deliberaciones habituales—, o bien es inevitable —lo que ocurre en sus deliberaciones extra-ordinarias—.

Como se ha indicado ya, la simple posesión de las virtudes no implica, en sí misma, una mayor concentración del yo en sí mismo. Existen tanto virtudes que benefician a su poseedor como virtudes que benefician, principalmente, a los demás. En tanto que disposición adquirida que es un rasgo estable y permanente del carácter del agente moral, una virtud se expresa en sus acciones, pero también en sus deliberaciones, sentimientos y percepciones. El compasivo, por ejemplo, no solo actúa para ayudar a los demás; parte de lo que implica ser compasivo es ser sensible a percibir la necesidad de ayuda y experimentar impulsos altruistas a ayudar. La virtud no es un elemento que imponga desde fuera, por decirlo así, una serie de obligaciones morales al agente. Se trata de una disposición arraigada en su carácter, que forma parte de él y modela los mecanismos de motivación, la manera de sentir, de ver el mundo y, por supuesto, de actuar. Por ello, el virtuoso que ayuda a otra persona no está pensando en la contribución de su acción a su propia virtud y, en consecuencia, a su felicidad. Si, en cambio, la virtud que está en juego en una ocasión es *self-regarding*, entonces la cierta fijación en el yo que se puede atribuir al agente es positiva, porque proviene de la virtud. Dada una situación difícil y que induce al desánimo, por ejemplo, la fijación en el yo del agente que se preocupa por sí mismo es moralmente positiva y virtuosa, no objetable.

En las deliberaciones extra-ordinarias, las del segundo nivel de deliberación al que se ha aludido, el agente moral ciertamente piensa en sí mismo. Pero su centro de atención es su propio yo por el simple hecho de que la vida que todo agente moral puede —y quizá debe examinar, planear y dirigir no puede ser otra que la suya propia—. En las escasas ocasiones de deliberación moral extra-ordinaria, cuando el agente detiene el fluir habitual de la vida cotidiana para detenerse a efectuar una reflexión moral intensa, el objeto de atención no puede ser otro que el propio yo. No puede ser de otra manera, si se tiene en

cuenta que la única vida que el agente moral está en condiciones de dirigir hacia el fin último de la felicidad es la suya. Por eso es injusto acusarle de excesiva fijación en el yo en este caso.

La larga argumentación que se acaba de exponer era necesaria a fin de determinar en qué consiste exactamente la objeción del egoísmo. Se ha visto que, bien entendida y clarificada en la medida de lo posible, la acusación se enfrenta una vez y otra al mismo dilema: o no puede tomar pie en las ideas defendidas de hecho por la *virtue ethics*, o bien resulta injusta. Por ello, tanto el egoísmo ético como la fijación en el yo están muy lejos de constituir un posible límite para la teoría, incluso en sus versiones eudaimonistas. Acaso, más que ser criticada por su presunto fomento del egoísmo ético, la *virtue ethics* deba serpreciada por otorgar al agente el legítimo interés que ha de tener en sí mismo y en su propio bienestar. Hacer de este interés algo que no se puede dar por supuesto, sino que tiene un valor moral positivo, es un mérito que debe atribuirse principalmente a la *virtue ethics*.

2.2 LA OBJECCIÓN DEL ELITISMO

En el capítulo primero, a propósito de la definición del concepto de 'virtud', se ha indicado que la gran mayoría de autores coinciden en concebir la virtud como una disposición, rasgo o atributo del carácter. Que la virtud es una disposición o rasgo del carácter significa que forma parte de lo que el agente moral es. Si una persona posee la virtud de la valentía, póngase por caso, en realidad, es más pertinente decir que la persona es valiente. Pues no se trata de que tenga disponibles, a mano, un conjunto de recursos que le proporciona la virtud de la valentía y que puede usar cuando le conviene. Tener la virtud de la valentía significa "ser un tipo de persona tal que". "Tal que", por ejemplo, percibe los elementos relevantes de una situación peligrosa, "tal que" calibra adecuadamente la importancia del valor amenazado, "tal que" sabe si el caso requiere su actuación, "tal que" es capaz de controlar su miedo, etc. Ser virtuoso es ser un tipo de persona que típicamente razona, reacciona y actúa virtuosamente. En este sentido, la *virtue ethics* resulta ser una teoría ética bastante exigente, ya que, idealmente, espera del agente que toda su forma de ser se permeee de las virtudes, que la configuración misma de su carácter esté moldeada de acuerdo con la virtud. Otras teorías éticas se conforman con establecer un estándar de corrección para las acciones, dejando la interioridad del agente como un espacio que no cae bajo la jurisdicción de la moral. Para la *virtue ethics* esto no es suficiente. La virtud llega, por así decirlo, hasta el fondo del individuo. Las personas virtuosas realizan acciones correctas, pero actuar correctamente no es el todo de lo que significa ser virtuoso.

Otra implicación del hecho de que las virtudes sean disposiciones es que, una vez adquirida, la virtud no es opcional. Esto se puede

entender más fácilmente mediante un ejemplo que reproduzca la deliberación de un agente moral virtuoso en un caso en que la acción moral buena/correcta, que es necesario llevar a cabo, resulta clara. Un agente moral virtuoso, aquel al que la *virtue ethics* consideraría un individuo paradigmático, circula en bicicleta por un camino de montaña poco transitado. Se trata de una persona en muy buena forma física, aficionada y conocedora del ciclismo. Obtiene un gran placer de este deporte, el cual constituye una de las actividades que valora como integrantes de su bienestar. Disfruta con su afición y experimenta una gran satisfacción al superar sus propias metas, gracias al esfuerzo habitual. Está a punto de marcar su propio record personal, pero ve a otro ciclista más adelante, claramente un principiante, parado al lado del camino. Una de las ruedas de su bicicleta está pinchada y el novel no parece tener idea de cómo superar el percance. El agente virtuoso va suficientemente equipado como para reparar pinchazos, sabe cómo hacerlo y es consciente de que el próximo lugar habitado está lo suficientemente lejos como para suponer una caminata extenuante si se hace a pie y cargando una bicicleta. Para el agente la perspectiva de estar superando su record era algo excitante y no hubiera deseado pararse. Por supuesto que es algo importante, e incluso moralmente importante, para la vida del agente, uno de cuyos bienes es el deporte del ciclismo. Pero, evidentemente, el agente virtuoso debe pararse y ayudar a la persona en apuros; esto es lo que haría una persona perfectamente virtuosa si estuviera en su lugar; es lo más compasivo y lo más adecuado en el caso presente.

Algunas, muchas, o todas las consideraciones anteriores pueden haber tenido lugar en la mente del agente moral virtuoso en su deliberación previa a la acción. Desde la *virtue ethics* también se puede defender que, de hecho, no ha tenido lugar ninguna deliberación explícita, sino que el agente virtuoso simplemente ha visto, o percibido, lo que era necesario hacer. Su práctica habitual de la virtud ha hecho innecesario que la deliberación sea ocurrente en cada caso de acción moral, aunque el propio agente sería suficientemente capaz de reproducirla si fuera preguntado por las razones de su acto. Incluso, la *virtue ethics* puede defender que ni esto último es necesario. Es decir, que el agente moral virtuoso simplemente hace lo mejor sin ser capaz de articular —ni implícita ni explícitamente— cuáles son las razones virtuosas adecuadas a su acción¹⁷. Sea esto como fuere, lo que es importante señalar aquí es que las razones relacionadas con la virtud no son algo diferente, y separado, del resto de consideraciones que pueden tener cabida en la deliberación del agente.

Aunque se puedan separar con fines explicativos, las razones relacionadas con la virtud no son un tipo especial de razones que se enfrentan a otras de diversa índole. Ser virtuoso no supone dar ab-

¹⁷ Esta última opción correspondería a una versión de la *virtue ethics* un tanto radical, como la propuesta por Slote en *Morals from Motives*.

solita prioridad a un tipo de consideraciones, sino que la virtud permea las consideraciones que se hacen, las razones y emociones que se tienen y las deliberaciones que se llevan a cabo. De otra forma la virtud no sería un rasgo del carácter que lo moldea, determinando la forma misma de percibir el mundo. Precisamente porque es virtuoso, el ciclista no ve el hecho de detenerse como una necesidad impuesta desde alguna entidad externa, a la que se podría desobedecer si la obligación moral no fuera tan clara en el caso presente. Incluso, idealmente, el ciclista ni siquiera vive el tener que pararse como una renuncia a sus intereses propios, o como la frustración del deseo de hacer otra cosa¹⁸. Más bien puede decirse que, precisamente porque es virtuoso, detenerse ha pasado a ser parte de su interés propio. Por supuesto que quería batir su récord, pero el caso es que hay una persona que necesita ayuda. El novel no podrá arreglar solo el pinchazo, ni siquiera lleva las herramientas necesarias, etc. Si realmente es virtuoso, como se asume en el ejemplo, el agente tiene una manera de razonar, percibir y sentir tal, que es buena y le lleva a actuar virtuosamente, con independencia de a quien beneficie su acción en cada caso. Capta la situación, percibe la necesidad del otro, sabe que su ayuda es de menester, desea prestarla y lo hace. Y si no lo hace, entonces se tiene una prueba clara de que el agente es, en realidad, menos virtuoso de lo que parecía. Si lo hace a desgana y después de una lucha interna con su propio deseo de continuar, entonces, hay que concluir que, ciertamente, posee la virtud en cierto grado, o está en camino de convertirse en realmente virtuoso, pero aún no lo es plenamente¹⁹. Tal y como ya indicaba Aristóteles, el poseedor de una técnica que decide voluntariamente llevar a cabo una ejecución inferior a sus capacidades no demuestra ninguna falta de maestría. En cambio, actuar voluntariamente por debajo de lo que indica la virtud es una prueba de la falta de ella²⁰.

Hasta hora, se ha expuesto el porqué de la necesidad de tener en cuenta que la virtud, siendo un rasgo del carácter, es parte de lo que el agente moral es, por un lado, y no es opcional una vez adquirida,

18 Por eso dice Aristóteles que, para el individuo realmente virtuoso, la virtud no implica hacer sacrificios. Al contrario, produce placer: «Los placeres de la mayoría de los hombres están en pugna porque no lo son por naturaleza, mientras que para los inclinados a las cosas nobles son agradables las cosas que son por naturaleza agradables. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. La vida de éstos, por consiguiente, no necesita en modo alguno el placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma. Es más, ni siquiera es bueno el que no se complace en las buenas acciones, y nadie llamaría justo al que no se complace en la práctica de la justicia, ni libre el que no se goza en las acciones liberales y del mismo modo en todo lo demás. Si esto es así, las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables.», ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1099a11-22.

19 Este individuo se correspondería con el continente del que habla Aristóteles. Otra figura aristotélica que se puede interpretar que se encuentra en el camino de la virtud, aún sin poseerla, es la del acrático. Vid. ARISTÓTELES, *op. cit.*, VII.

20 ARISTÓTELES, *Ibid.*, 1140b22.

por el otro. De estas dos características se deriva una tercera: llegar a ser virtuoso/a requiere de un proceso de aprendizaje. Como todos los rasgos estables del carácter, la virtud no se puede adquirir en poco tiempo, ni mucho menos en un solo acto de adherencia voluntaria, como ocurre con una persona que decide conducirse según una máxima (x), a partir de un momento en adelante. La necesidad de aprendizaje es una de las ideas que Aristóteles expresa con la máxima fuerza ilustrativa al comparar la virtud con una técnica: igual que la maestría en el dominio de un instrumento requiere de muchísima práctica, las virtudes también exigen un aprendizaje que va desde la imitación ciega de un modelo o maestro hasta la perfección.

Llegado este punto, se podría preguntar en qué debe consistir este aprendizaje y cuáles son sus condiciones de posibilidad. Estas preguntas son de gran importancia para la *virtue ethics*, entre otras razones porque la respuesta que se les dé determina el grado de exposición de la teoría a la objeción del elitismo. Pues, según las condiciones que se requieran para su adquisición, la virtud será accesible a un número menor o mayor de individuos. Póngase por caso una versión posible de la *virtue ethics* que defienda lo siguiente: la adquisición de las virtudes consiste en la imitación de un modelo virtuoso. No existe ninguna limitación temporal a la posibilidad de esta imitación, en el sentido de que nunca es tarde para empezar el aprendizaje de la virtud. Un agente moral puede haber vivido la mayor parte de su vida sin ser virtuoso, o incluso haciendo gala de algunos vicios, sin que esto menoscabe sus posibilidades de empezar a ser virtuoso. En el momento en que decide guiarse emulando a un individuo paradigmático comienza el camino del agente hacia la adquisición de la virtud. Nada de lo que un agente moral haya hecho, dicho, pensado o sentido en el pasado puede haber repercutido en su vida moral de tal forma que le impida llegar a ser virtuoso en el futuro. Así, la posibilidad de la virtud tampoco está restringida a un tipo u otro de personas; todos y cada uno de los seres humanos son capaces de llegar a ser plenamente virtuosos.

Una visión así de flexible sobre la adquisición de la virtud es defendible desde la *virtue ethics*, pero resulta un tanto incoherente con las dos características importantes de la virtud que se han señalado. En efecto, que la virtud es parte lo que el agente moral es, junto con el hecho de que la virtud no es opcional una vez adquirida, indica un grado tal de penetración de la virtud en el carácter del agente que sugiere más dificultad de adquisición de lo que una visión máximamente flexible acepta. ¿Realmente una persona que durante la mitad de su vida ha mostrado el vicio de la avaricia puede llegar a ser plenamente generosa? Puede inspirarse en un modelo de virtud y empezar a realizar actos generosos, pero ¿en qué medida la virtud de la generosidad puede permear su carácter hasta el punto de que llegue a ser generoso en el momento adecuado, de la manera adecuada

y con los sentimientos adecuados? Quizá hace todo lo que la generosidad requiere, mientras que, en su interior, persiste siempre un resto de contradicción con sus propios actos, o una cierta resistencia de sus deseos. Es probable que existan algunas virtudes tan costosas de adquirir que una persona que nunca las ha practicado ya no pueda adquirirlas si empieza su aprendizaje en un momento avanzado de su vida. Incluso, en el caso de que hasta el momento el agente haya vivido de acuerdo con el vicio contrario a la virtud en cuestión, el aprendizaje puede resultar simplemente imposible. Puede que no sea posible librar un carácter de un vicio que ha estado firmemente arraigado en él durante mucho tiempo. También es posible preguntarse qué posibilidades tendría de adquirir la virtud un hipotético individuo que fuera paradigmático del vicio, es decir, cuyo carácter fuera la antítesis perfecta del paradigma virtuoso. Si en el virtuoso la virtud no es opcional una vez adquirida, entonces es de esperar que lo mismo ocurra con el vicio del vicioso.

Además de las consideraciones anteriores, la visión máximamente flexible se enfrenta a otra dificultad, que es la de explicar cómo es posible que el agente moral no virtuoso vea la necesidad de empezar a serlo. A propósito de lo que en el capítulo anterior se ha llamado "la cuestión de la justificación práctica", algunos autores han señalado una característica notable de la virtud. Se trata de un rasgo del carácter cuya importancia y valor pueden llegar a comprenderse plenamente solo de una forma: teniéndolo²¹. Una persona intemperante no tiene ningún motivo para pensar que la temperancia puede ser buena para ella, mientras que una persona temperante puede llegar

²¹ Vid. BURNYEAT, M. F., "Aristotle on Learning to Be Good", en RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pág. 69-93. En este artículo Burnyeat analiza la explicación aristotélica de la adquisición de la virtud, prestando especial atención al hecho de que el Estagirita concibe el aprendizaje moral como una secuencia de estadios con dimensiones tanto cognitivas como emocionales. Así, el joven aprendiz de virtuoso comienza por 'el qué': el conocimiento sobre acciones de acuerdo con las virtudes, de acciones que les son familiares y conoce como nobles y justas. El joven se habitúa a hacer acciones virtuosas, desarrollando respuestas evaluativas motivacionales no razonadas. Con el tiempo llega a experimentar el placer apropiado a las acciones de este tipo y, con ello, a valorar por sí mismas las acciones justas y nobles. 'El qué' se adquiere por habituación, hasta convertirse en segunda naturaleza. Posteriormente el virtuoso llega a adquirir 'el porqué', es decir, la comprensión profunda propia del individuo de razón práctica, aquel que responde adecuadamente a las variadísimas circunstancias de la vida de una forma excelente. 'El porqué' es la comprensión razonada del virtuoso de sus hábitos adquiridos, que le permite explicar y justificar su propia virtud dentro del esquema total de su vida. Ahora bien, advierte Burnyeat, justamente porque el desarrollo moral no empieza por 'el porqué', sino por 'el qué', no es posible hacer ver la importancia de la virtud a alguien que no tiene los puntos de partida apropiados. Esto es, no se puede infundir la virtud en una persona que no tiene 'el qué', que no ha sido educada para apreciar las acciones justas y nobles como valiosas en sí mismas, con independencia de premios y castigos. A esta persona es imposible mostrarle cómo las virtudes pueden contribuir a sus metas. No se le pueden proporcionar, por lo tanto, las razones para buscar las virtudes por sí mismas, como parte de la felicidad y no como medio para ella. Vid. ARISTÓTELES, *op. cit.*, I, 4.

a entender los beneficios que le reporta su virtud gracias a que ha estado educada en ella. Precisamente, parte de lo que implica la consecución de una virtud es llegar a comprender su porqué. Si una versión máximamente flexible acepta esta idea, entonces tiene pocas vías más que la conversión para explicar la decisión del vicioso de transformarse en virtuoso.

Contrariamente a la visión flexible, y puesto que la virtud es parte del carácter del individuo, es razonable concebir que esta sólo se adquiere en las etapas durante las cuales este carácter se forma. O, al menos, que las bases de la virtud no pueden ponerse más tarde de lo que las bases del carácter quedan establecidas. Así, muchos de los defensores de la *virtue ethics* son partidarios de una comprensión de la adquisición de la virtud más consecuente con sus características de lo que lo puede ser la visión máximamente flexible. Ahora bien, a menos flexibilidad, más restricciones. Las versiones posibles van desde una propuesta poco menos que máximamente flexible, hasta una que ofrezca una serie de condiciones sine qua non, fijas y detalladas, que la educación moral de todo agente virtuoso ha debido cumplir desde el momento de su nacimiento hasta su plena posesión de la virtud. En correspondencia con el grado de restricción de cada versión, su susceptibilidad a la objeción del elitismo será igualmente mayor o menor. Una versión que se encuentre lo más opuesta posible a la máximamente flexible difícilmente podrá evitar enfrentarse a la crítica de que concede la posibilidad de la virtud solo a aquellos afortunados que han gozado de la educación adecuada. Si la versión es, además, eudaimonista, entonces recibirá la acusación ulterior de que permite la felicidad, el bienestar o la vida floreciente, solo a unos pocos²².

El problema es claro: cuanto más estrictas son las condiciones de posibilidad que una versión de la *virtue ethics* establece para la adquisición de la virtud, más expuesta resulta a la acusación del elitismo. Ante tal problema, dos son las posibles vías de respuesta que tiene la *virtue ethics*. Una posibilidad consiste en tratar de formular una versión que sea coherente con las características de la virtud y mantenga, al mismo tiempo, la máxima flexibilidad. Una versión así podría defender, por ejemplo, lo siguiente: la virtud plena solo es asequible gracias a una educación dirigida hacia la virtud desde los primeros estadios de la vida, de manera que solo los agentes morales que han tenido la fortuna de gozar de una perfecta educación en la virtud tienen posibilidades de llegar a ser completamente virtuosos. Sin embargo, esto no cancela completamente las posibilidades que tiene una persona educada menos perfectamente de adquirir un cierto grado

22 En el peor de los casos el alcance de la crítica es muy grande, pues se pueden argumentar objeciones tales como la de que se trata de una visión que, en condiciones de gran desigualdad, favorecería el *status quo*, es decir, el dominio de los pocos que reúnen las condiciones económicas necesarias para garantizar la educación en la virtud de sus descendientes.

de virtud. Una persona educada no perfectamente en la virtud, pero de manera no completamente contraria a esta, puede hacer grandes progresos en el camino de la virtud. Llegar a ser virtuoso es difícil, y tanto más difícil cuanto más deficiente ha sido la educación moral de un agente, pero esto no significa que ninguna mejora moral sea posible si se ha sido privado de una educación perfectamente adecuada o idónea para la virtud.

El argumento podría también desarrollar la idea de que la educación moral de la mayoría de las personas ya es tal que, aun no siendo totalmente adecuada, es lo suficientemente buena como para sentar las bases mínimas que permiten el desarrollo de la virtud. Es posible defender, por ejemplo, que todas las sociedades aseguran que la mayoría de sus miembros lleguen a la edad adulta poseyendo la virtud de la justicia en la medida suficiente para garantizar la cooperación necesaria de todos —o al menos de la mayoría— en el mantenimiento efectivo de la comunidad. Es decir, que la propia estructura social garantiza, con el fin de su propia perpetuación, las bases de la virtud de la justicia en todos sus individuos.

La idea básica de una versión que busca un adecuado equilibrio entre flexibilidad, por un lado, y coherencia con las características de la virtud, por el otro, es: debe admitirse que no se puede llegar a ser perfectamente virtuoso sin una educación adecuada, pero una educación moral mínimamente satisfactoria es suficiente²³ para llegar a ser un agente moral lo bastante virtuoso como para ser considerado una persona moralmente buena —y, en las versiones eudaimonistas, una persona feliz—. Para que sea posible comprobar su viabilidad, una versión de este tipo debería ser desarrollada al detalle.

La segunda posibilidad de respuesta a la objeción del elitismo consiste en rechazar la equivalencia entre la dificultad de adquisición de la virtud y el elitismo. El defensor de la *virtue ethics* puede hacer consideraciones como las siguientes: en ningún caso se ha supuesto que llegar a ser una persona virtuosa debiera ser fácil; tampoco otras teorías éticas parten del supuesto de que cumplir con sus estándares de corrección/bondad debe resultar sencillo para el agente, de forma que es poco razonable plantear a la *virtue ethics* una exigencia que no se demanda a otras perspectivas. Ciertamente, la virtud es difícil de adquirir. Es por eso que la virtud perfecta es un fenómeno raro. En realidad, existen muy pocos individuos paradigmáticos, pero esto no hace sino confirmar lo que defiende la *virtue ethics*, es decir, que una

23 Adviértase que se está considerando la educación que es necesaria para la virtud, con independencia de otros factores. Ahora bien, que una educación determinada sea suficiente para la virtud no significa que no sea necesario nada más para llegar a ser una persona virtuosa. Si tal educación fuera suficiente, entonces bastaría con aplicar dicha educación a todos los seres humanos para convertirlos en virtuosos. Pero, evidentemente, una persona puede estar educada adecuadamente para la virtud y, sin embargo, no ser virtuosa. Existen otros factores que juegan un papel en la bondad moral de los agentes, tales como las condiciones histórico-sociales o la genética.

de sus condiciones necesarias es la educación adecuada. Que la mayoría de las personas no estén educadas de acuerdo con la virtud no es una deficiencia de la *virtue ethics* sino, acaso, de la educación moral actual. Entonces, la *virtue ethics*, que puede explicar cómo debería ser la educación en las virtudes, no es en ningún caso elitista, sino que, en todo caso, lo es el mundo.

Una defensa según las líneas anteriores puede apartar con éxito la acusación de elitismo de la *virtue ethics*. Sin embargo, no consigue del todo librarla de problemas, pues este tipo de respuesta puede desplazar la inquietud del objetor a otro frente, que es el de la exigencia. ¿Realmente es útil una teoría ética que concibe la tarea de llegar a ser buena persona como algo tan difícil que no es viable prácticamente en el mundo actual?, ¿de qué sirve desarrollar la *virtue ethics* para averiguar exactamente en qué debe consistir la educación en las virtudes, si dicha educación resulta ser tan exigente que no está al alcance de la mayoría de los agentes morales?, ¿verdaderamente puede ser tan difícil llegar a ser virtuoso? Preguntas como estas constituyen un escollo real para el desarrollo de la *virtue ethics*²⁴. En efecto, desde el momento en que una teoría ética fija unos estándares morales lo suficientemente altos como para entrar en conflicto con los intereses y deseos legítimos de bienestar del agente, se convierte en una propuesta que difícilmente puede proporcionar una justificación práctica convincente. Si ser totalmente virtuoso es tan difícil para el agente, entonces este puede preguntarse razonablemente si la virtud es un ideal que vale la pena seguir²⁵.

2.3 VIRTUD AL SERVICIO DEL MAL, UNIDAD DE LAS VIRTUDES Y *phrónesis*. UN CONCEPTO SUSTANTIVO DE 'VIRTUD'

Que una virtud pueda estar al servicio del mal —específicamente, de un acto malo— es una posibilidad que nunca ha despertado una especial inquietud en las discusiones sobre la *virtue ethics*. Si en algún caso se ha presentado, como se está haciendo aquí, como una objeción, no por eso se ha incluido entre los problemas más agudos y conocidos de la teoría. Es fácil observar que la cuestión no se menciona en las recopilaciones generales de críticas a la *virtue ethics*²⁶. Además, los autores más críticos con la teoría no han hecho énfasis en este punto que podrían haber explotado. En consecuencia, los defensores de la

24 En efecto, una teoría ética que plantea unos estándares morales demasiado exigentes choca con el requerimiento de que sea humanamente posible vivir de acuerdo con ella. Esta cuestión se tratará con más detalle en el capítulo siguiente.

25 En el capítulo siguiente se trata esta cuestión más detalladamente. Vid. sección 3.5.

26 Por ejemplo, no se menciona en LOUDEN, R. B., "On Some Vices of Virtue Ethics", en CRISP, R. y SLOTE, M. (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1997, pág. 201-216, ni tampoco en SOLOMON, D., "Internal Objections to Virtue Ethics", en STATMAN, D. (ed.), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, pág. 165-179.

virtue ethics tampoco se han visto en la necesidad de defenderse de la objeción. Una revisión de la bibliografía disponible demuestra rápidamente que, mientras que otros temas de la *virtue ethics* son objeto de un vivo y creciente interés, el que se acaba de anunciar no ha gozado de mucha atención en ningún momento. Esto no debe entenderse necesariamente como un signo de la poca importancia que tiene la cuestión en sí misma. Más bien, es posible interpretar el desinterés a la luz de la comprensión que gran parte de los estudiosos de la virtud ha tenido del concepto durante las primeras décadas de su renovada importancia. Será necesario explicar esta última afirmación más detalladamente, empezando por la primera mención del problema de la virtud al servicio del mal.

Foot es una autora cuyos textos no obedecen a la intención de tratar de forma sistemática y pormenorizada las cuestiones de las que se ocupan. A excepción de *Natural Goodness*²⁷, donde sí se encuentra una defensa sostenida, detallada y completa de una sola tesis, la mayoría de los textos más importantes de la autora hacen otro tipo de tarea igual de indispensable que el tratamiento sistemático de temas: señalar problemas, sugerir nuevos conceptos y abrir vías de discusión. Dentro de la *virtue ethics*, Foot realizó la importante contribución de apuntar algunos interrogantes e ideas que resultarían ser muy fecundas en el desarrollo de la corriente. El hecho mismo de ser una de las primeras filósofas morales en interesarse por el concepto de ‘virtud’ da fe de esta labor pionera. Precisamente, el artículo más conocido de la autora a este respecto, “Virtues and Vices”²⁸, contiene la primera alusión a la posibilidad de que la virtud sea puesta al servicio de un mal acto.

En la tercera parte del artículo, Foot plantea el ejemplo de un asesino que comete su acto criminal, con el objetivo de obtener un beneficio, en unas circunstancias que parecen requerir de él la virtud de la valentía. Así pues, parece que el asesino ha expresado una virtud en un acto definitivamente malo. El problema es claro, y las consecuencias que puede tener para la *virtue ethics* son igualmente manifiestas. ¿Cómo puede una teoría ética recomendar un rasgo del carácter que puede ser utilizado para llevar a cabo acciones moralmente malas?; si se demuestra que la virtud es útil para el mal, tanto como para el bien, ¿aún será posible pretender fundar una teoría ética solamente a partir de este concepto?, ¿es necesario completar la virtud con otros elementos para que realmente pueda contribuir a la mejora moral del agente? Para escapar a la objeción podría responderse que el ejemplo de Foot es hipotético, ficticio. Sin embargo, esto no sería de ninguna ayuda. Más bien lo contrario, pues existe una profusión de ejemplos reales que podrían servir de muestra de cómo virtudes de diferente

27 FOOT, P., *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

28 FOOT, P., “Virtues and Vices”, en *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1978, pág. 1-18.

tipo —la inteligencia, la perseverancia, la temperancia, etc.— pueden ayudar a algunos individuos en sus propósitos moralmente malos.

La filósofa ofrece dos soluciones al problema del asesino valiente. La primera consiste en afirmar que, ciertamente, el hombre malo puede ser valiente, pero en él la valentía no funciona como una virtud en el momento en que comete el asesinato. La segunda plantea la posibilidad de que el asesino sea valiente, pero en él la valentía no sea en absoluto una virtud. La problemática que planteó Foot no fue nuevamente recogida hasta 1984, cuando Janet Smith respondió a Foot con un artículo crítico²⁹. La crítica principal de Smith era que las soluciones de Foot al problema que ella misma había planteado no eran lo suficientemente aristotélicas. O, más concretamente, Smith consideraba que Foot reivindicaba el concepto clásico de la virtud y, al mismo tiempo, ofrecía una visión de este fuertemente arraigada en el lenguaje común, con el cual compartía todas sus asunciones.

Para la primera de las soluciones de Foot —que el asesino es valiente pero la virtud no funciona como tal en el momento del asesinato— Smith tiene dos críticas. En primer lugar, la principal crítica es que, en *Virtues and Vices*, Foot se ve obligada a dibujar una analogía imprecisa. Tal y como Foot lo plantea, decir de una virtud que en un caso específico no actúa como tal es equivalente a decir de una sustancia venenosa que en un caso específico no actúa como veneno. Por ejemplo, cuando se encuentra en combinación con otro elemento que suprime sus efectos, o bien cuando se utiliza como antídoto. Según Smith, esta solución no funciona porque en una situación en la que una sustancia, generalmente venenosa, actúa de forma beneficiosa, no se puede decir que esté actuando como un veneno. Un veneno es, precisamente, algo que por su propia definición tiene efectos nocivos. Por lo tanto, hablando en propiedad, no se puede decir que un veneno actúa como veneno cuando no tiene los efectos que le son propios. Análogamente, en una situación en la que la virtud parece prestar servicio a un acto malo, debería decirse que no es una virtud en absoluto, sino alguna otra cosa. Por definición, las virtudes no están al servicio de actos malos.

En segundo lugar, Smith encuentra un problema ulterior en la analogía entre el veneno y la virtud. El primer elemento es una sustancia, mientras que el segundo es una relación. Foot ve justificada su analogía por el hecho de que ambos elementos tienen poderes. La virtud tiene el poder de producir ciertas acciones buenas y buenos deseos; el veneno tiene el poder de producir efectos perjudiciales. Pero, advierte Smith, en la concepción clásica la virtud no es tal solo porque usualmente tiene buenos efectos. Se llama 'virtud' porque nombra un cierto orden del alma, una cierta relación entre sus partes.

29 SMITH, J., "Can Virtue Be in the Service of Bad Acts? A Response to Philippa Foot", *The New Scholasticism*, 58 (3): 357-373, Verano 1984.

Aunque este orden del alma es lo que permite al agente tener ciertos poderes, en sí mismo no es un poder.

Se recordará que la segunda de las soluciones propuestas por Foot es la siguiente: el asesino es valiente, pero en él la valentía no es una virtud. La autora defendía que si en una persona se encuentra un hábito usado generalmente para buenos propósitos, entonces el hábito es una virtud en dicha persona. Sin embargo, si el mismo hábito se encuentra, en otro individuo, relacionado con malos propósitos, entonces debe concluirse que esa misma característica no es una virtud en este último. Aquí, otra vez, Smith critica a Foot, aduciendo que su propuesta se aleja de la concepción clásica —más concretamente, la aristotélica— de la virtud. Aristóteles, o incluso Aquino, nunca aceptarían la idea de que una persona pueda ser moderada, o valiente, o tener cualquier otra de las virtudes, y al mismo tiempo no tenerla en tanto que virtud.

Smith sostiene que las soluciones de Foot a su problema del asesino valiente no encajan bien con la perspectiva que la propia autora pretendía adoptar. Desde el punto de vista de Smith, Foot se ve empujada por dos intuiciones diferentes que la impulsan en dos direcciones contrarias. Por un lado, el interés por la concepción clásica de la virtud y las inmensas posibilidades que el concepto ofrece. Por el otro, la comprensión de un fenómeno mediante una explicación viable desde el punto de vista del filósofo moral contemporáneo. El resultado, según Smith, es una visión que tiende a describir la conducta del individuo, más que a fijarse en la disposición interna que puede encontrarse detrás de sus actos.

La crítica de Smith no es desacertada y sirve, además, como observación aplicable más allá del caso particular de Foot. En general, en los primeros representantes de la *virtue ethics* se observan diversos intentos de servirse del concepto antiguo de 'virtud' como antídoto para el descrédito de la filosofía moral contemporánea. Pero puede que la simple aplicación de un solo concepto aislado a problemas éticos contemporáneos concretos no ofrezca más que una ayuda aparente, o como máximo parcial, a la filosofía moral. Smith constataba una diferencia entre la noción empleada en la ética clásica y la retomada por los filósofos morales contemporáneos, a la vez que advertía sobre la necesidad de una discusión transcultural necesaria por parte de todos los interesados en la virtud. La autora se dio cuenta de que una de las características más notables de la ética aristotélica es que, al atribuir una virtud a un agente moral, no se atiende solamente a la realización de una acción concreta, sino que el horizonte de consideración moral admite muchos otros elementos, como la disposición a partir de la cual el individuo actúa, el tipo de fin que persigue o la calidad de sus sentimientos, entre otros. En Aristóteles se encuentra una concepción dirigida a describir y explicar la globalidad del carácter moral de los agentes. Se trata de una propuesta moral compleja

y ambiciosa, cuyo propósito de fondo es entender la vida del ser humano en tanto que práctico, como un todo. En cuanto un concepto aristotélico —o de la filosofía moral clásica en general— se extrae de la perspectiva moral en la que cobraba sentido para ser aplicado a la solución de problemas actuales, es de esperar que lo que resulte ya no sea el uso de un concepto clásico en cuestiones contemporáneas, como algunos filósofos morales parecían suponer. Más bien, el resultado tiende a ser el uso de un concepto que puede ser calificado de contemporáneo —pues comparte las asunciones de la filosofía moral contemporánea— que pretende aportar novedad por el hecho de estar inspirado en uno de clásico, pero que, en realidad, comparte con aquél poco más que el nombre³⁰.

En efecto, este parece ser el caso de Foot. Como Smith muestra, Aristóteles nunca habría admitido la posibilidad de que una virtud pueda estar al servicio del mal. De hecho, dicha posibilidad no es siquiera susceptible de ser planteada desde la perspectiva aristotélica. El propio concepto aristotélico de la virtud la niega, siempre y cuando la virtud se entienda de acuerdo con el sentido que le da la estructura teórica donde se encuentra, que constituye el sistema coherente en el que el concepto cobra su pleno significado. A Foot le surge el problema del asesino valiente porque el concepto de virtud que emplea hace equivaler la virtud a una cierta clase de habilidad que el agente posee y que puede usar para cualquier propósito. La de Foot es una visión que satisface la inclinación contemporánea a llamar ‘valiente’ a cualquier individuo que supera sus miedos, pero, ciertamente, ya no se trata de la virtud aristotélica, que es un rasgo que perfecciona moralmente el carácter donde se encuentra.

Debe concluirse, pues, que a Foot le salía al encuentro el problema del asesino valiente porque recurría a un concepto de virtud que no era entendido según la perspectiva que proporciona una teoría ética de tipo clásico; tomado de forma aislada, el concepto se transformaba en otro diferente al ser aplicado a un nuevo contexto con el que compartía presupuestos. Ahora bien, lo que para Foot era un problema ya no pareció siquiera ser tal para los posteriores partidarios de la virtud, a juzgar por la falta de interés que se ha constatado al inicio de la sección. En realidad, este desinterés no hace sino dar fe de ese uso aislado del concepto y de su comprensión contemporánea. Siendo la virtud una especie de habilidad o rasgo que el agente posee y del que dispone a su gusto, decir que la virtud puede ser puesta al servicio de un acto malo no supuso plantear una objeción, sino simplemente constatar una posibilidad real. He aquí la razón principal de la aparente falta de relevancia de la cuestión: que un asesino pudiera matar gracias a una virtud no suponía un problema para la perspectiva con-

30 Como es sabido, MacIntyre planteó el problema del uso de conceptos morales más allá de su contexto de significación original, en el marco de su radical y revolucionario diagnóstico de la filosofía moral actual. Vid. MACINTYRE, A., *After Virtue*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984².

temporánea, porque simplemente era un hecho que concordaba con lo que esta asumió que era la virtud.

La cuestión puede investigarse aún más, lo que permite dar con otros de los problemas inicialmente ignorados por la *virtue ethics*. Supóngase que la objeción se toma como un problema sustantivo y se conviene, con Smith, en que las soluciones de Foot no se formulaban desde una posición verdaderamente conforme al concepto que se pretendía emplear, esto es, desde una concepción clásica. ¿Cuáles podrían ser las soluciones al problema desde una perspectiva verdaderamente clásica?³¹ Ya se ha apuntado que para un filósofo como Aristóteles el problema ni siquiera podría ser planteado. Aun así, una vez planteada la objeción, las respuestas aristotélicas pueden ser varias. Sin necesidad de detenerse en la exégesis de la *Ética Nicomáquea*, es posible apelar a diversos de los puntos de la teoría ética allí expuesta. Por ejemplo, son fragmentos relevantes la definición aristotélica de la virtud, o la exposición de las acciones de acuerdo con la virtud. Pero una de las respuestas clásicas más inmediatas al porqué de que una virtud no pueda estar al servicio de una acción mala no es otra que la doctrina de la unidad de las virtudes.

Desde el punto de vista de la filosofía moral clásica, una virtud nunca se da en el virtuoso de una forma aislada. No existe el asesino valiente, porque un agente que verdaderamente es valiente, también posee el resto de las virtudes y, por lo tanto, no puede ser un asesino. Ante el caso que planteaba Foot, la filosofía moral antigua podría describir la capacidad del asesino para superar su miedo como una habilidad, un tipo de inteligencia o como un caso de temeridad, pero en ningún contexto hablaría de valentía. Las virtudes morales clásicas, entre las que se encuentra la valentía, se dan en unidad en el carácter moral del agente virtuoso. Esto significa que si un agente es valiente, también es justo, temperado y prudente. La unidad de las virtudes clásicas recoge dos intuiciones importantes, como mínimo. Por un lado, la idea de que las virtudes implicadas en una situación pueden ser varias. De hecho, aunque en cada caso una sola virtud sea la más relevantemente necesaria, rara vez es la única en tener algún papel en la bondad o corrección de un elemento moral. Por ejemplo: en un agente, un elemento que se evalúa como moralmente negativo es su deseo de adquirir dinero ilegítimamente. El principal papel a la hora de impedir que el deseo moralmente negativo prospere lo tiene la virtud de la justicia, ya que adquirir dinero de forma ilegítima es patentemente injusto. Pero puede considerarse también un deseo intemperante, especialmente teniendo en cuenta que el dinero permite el aumento de determinados placeres. En ese caso, es necesaria la in-

³¹ Podría parecer que en este capítulo se está igualando la perspectiva ética clásica con la filosofía moral de Aristóteles. Sin embargo, esto sería erróneo; aunque Aristóteles sigue siendo el mayor referente en la recuperación contemporánea de la virtud, se podría tomar como ejemplo a otros filósofos sin que la argumentación del capítulo tuviera que variar.

tervención de la virtud de la temperancia, junto con la de la justicia, para evitar que el deseo aumente. Igualmente, un elemento moralmente favorable como lo es la indignación ante la vista de un caso de injusticia implica principalmente la justicia, pero en muchos casos incluye también la valentía. Las esferas de las distintas virtudes presentan interconexiones tan estrechas que no es descabellado concebir que, en último término, todas³² ellas —en mayor o menor grado— deben de estar presentes en un elemento moralmente positivo.

Por otro lado, la falta de una virtud puede dificultar la tenencia de cualquier otra, porque entorpece el juicio moral correcto que subyace a la posesión de cualquier virtud. Por ejemplo: la falta de otra virtud puede dificultar la auténtica valentía. Solo parte de lo que significa ser valiente consiste en ser capaz de superar los propios miedos, ya que no en todo momento superar los miedos es lo más adecuado, o incluso conveniente. Puede que el bien amenazado por un peligro no sea realmente valioso, sino que solamente parezca así al agente. Supóngase que el bien en cuestión es un cierto placer, que el agente valora excesivamente porque es intemperante y no puede controlar su deseo de aquello que anhela. Su cálculo de los riesgos implicados, en comparación con lo que puede perderse, es claramente inadecuado, porque el agente valora el placer más de lo que debiera. Le parece que el caso requiere superar sus temores para defender el bien porque lo concibe de una forma inadecuada por culpa de su intemperancia: la falta de una virtud le ha llevado a un juicio moral incorrecto. Entonces, si actúa para salvar el bien en peligro, no será valiente, sino temerario. Por el contrario, el individuo realmente valiente lo es en el momento adecuado, en el grado adecuado y por las razones adecuadas porque tiene la capacidad de razonar moralmente de forma correcta. Se trata de una capacidad global que permite percibir los elementos morales relevantes —realmente relevantes, y no aparentemente— de una situación determinada. La falta de cualquier virtud puede alterar este buen juicio, porque perturba la comprensión correcta de las situaciones, conduce al agente a valorar inadecuadamente los bienes y modula erróneamente la intensidad de sus deseos. Dicho de otro modo, la ausencia de una virtud entorpece el funcionamiento de las demás.

El juicio correcto, condición *sine qua non* de toda virtud y que a la vez las implica todas, saca a relucir la labor de la virtud más impor-

³² La palabra 'todas' puede entenderse en un sentido muy amplio, pero aquí se considera en un sentido restringido: se refiere únicamente a las virtudes cardinales. En "The Limited Unity of Virtue", uno de los poquísimos artículos de las primeras décadas de la *virtue ethics* que considera seriamente la tesis de la unidad de las virtudes, Nera Badhwar también centra su argumentación en las virtudes cardinales. La autora argumenta que la tesis de la unidad de la virtud, entendida como la idea de que una virtud implica todas las demás —ya sean cardinales o no—, es falsa. En cambio, considera que cabe defender una unidad limitada de las virtudes cardinales, en el sentido de que, en un mismo dominio o área de la acción, estas se encuentran sistemáticamente relacionadas entre sí. Vid. BADHWAR, N. K., "The Limited Unity of Virtue", *Noûs*, 30 (3): 306-329, Septiembre 1996.

tante: la *phrónesis* o virtud intelectual de la razón práctica, que es la virtud rectora responsable de unificar todas las demás en una sola manera de ser del virtuoso que entiende, hace y siente como es debido. Con la *phrónesis*, o prudencia, se llega a otro de los puntos que en las primeras décadas de la *virtue ethics* se tendieron a obviar. Si las virtudes morales podían encajar con relativa facilidad con nociones contemporáneas sobre lo que es admirable en los seres humanos, la prudencia parecía ser, en cambio, un concepto totalmente extraño a cualquier asunción contemporánea. El concepto moderno común de prudencia era claramente distinto del antiguo y podía incluso llevar a confusión, pues se refiere a una cierta habilidad, buen tino o precaución de la persona que sabe conducirse de forma que sus intereses se vean favorecidos, sean cuales sean³³. Obviar la *phrónesis* conduce indefectiblemente a socavar el juicio correcto que está presente detrás de cualquier elemento moralmente bueno y, en consecuencia, a retirar la parte básica que las virtudes morales tienen en común y que, en definitiva, las convierte a todas en expresión de una misma manera de acertar a dar con lo bueno en cada momento. Sin la *phrónesis* la virtud pasa a ser, como se señalaba más arriba, una cierta habilidad que el agente posee, más que un rasgo del carácter.

Sin la prudencia, pues, la unidad de las virtudes pierde pie. Y sin la unidad de las virtudes, cada virtud está más cerca de ser un rasgo independiente de los otros que puede encontrarse en cualquier tipo de carácter y estar al servicio de actos de cualquier tipo. Por las mismas razones que los primeros interesados en la virtud dieron por supuesto que una virtud puede estar al servicio de actos malos, consideraron también como una cuestión de hecho que la unidad de las virtudes era una doctrina palmariamente falsa y no aceptable en la época contemporánea³⁴. En efecto, debía parecer una cuestión de sentido común que hay personas que son justas, mientras que no son para nada valientes, de la misma forma que parece fácil poner ejem-

33 Así es como define Kant la prudencia: «Ahora bien, la habilidad para elegir los medios relativos al mayor bienestar propio puede ser llamada *prudencia* en el sentido más estricto», KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2002, pág. 96. Kant hace una ulterior distinción entre la “prudencia mundana” y la “prudencia privada”. La primera «[...] es la habilidad que posee un hombre para tener influjo sobre los demás en pro de sus propósitos» y está supeditada a la segunda, que es «[...] la pericia para hacer converger todos esos propósitos en pro del propio provecho duradero», KANT, I., *idem*.

34 «Most commentators on this doctrine have tended to dismiss it, thinking it obvious that some virtues of character [...] are mutually independent (disunited) or, even, mutually incompatible. Thus, Bernard Williams remarks that the idea that “someone can have one virtue while lacking others” is an idea that we “regard as a platitude”. And Owen Flanagan writes that it is possible to be benevolent but cowardly, courageous but intemperate, or just but cowardly or imperceptive and uncaring or intemperate. Flanagan also thinks, as do A. D. M. Walker and Philippa Foot, that certain virtues are incompatible. Indeed, Flanagan thinks that the idea of an individual possessing all the virtues is incoherent.», BADHWAR, N. K., *op. cit.*, pág. 306.

plos de virtudes al servicio de actos malos. A quien así razonara, la ética clásica devolvería estas preguntas: ¿realmente esto son virtudes? ¿En qué sentido lo son?

Así pues, temas tales como la imposibilidad de una virtud de estar al servicio de actos malos, la unidad de las virtudes o la importancia de la *phrónesis* fueron cuestiones obviadas durante las primeras décadas de la *virtue ethics*, o al menos no fueron tratadas con detenimiento³⁵. Sin embargo, el concepto de virtud solo, despojado de todo el revestimiento conceptual que le daba sentido en la antigüedad, no es el mismo, ni resulta tan útil a la filosofía moral contemporánea como lo era para las éticas antiguas. Esto supone que la ética actual, si verdaderamente espera beneficiarse del concepto clásico de la virtud, debe enfrentarse a la tarea de diseñar para esta un marco conceptual que pueda ser tanto aceptable como adecuado a la virtud. Por muy difíciles que hayan parecido de aceptar desde la perspectiva presente, algunas de las ideas relacionadas con la virtud clásica guardan con ella una relación tan estrecha que es imposible obviarlas sin modificar el propio concepto. Por lo tanto, una versión de la *virtue ethics* que pretenda ser satisfactoria, es decir, que presente respuestas completas y coherentes entre sí a los tres tipos de contenidos identificados en el capítulo anterior, no puede rehuir la labor de dirimir los problemas que presentan algunas ideas complejas. Usar un concepto llamado ‘virtud’ que evite a los filósofos el tener que lidiar con estas otras ideas que le son inherentes conduce a tener que aceptar como un hecho que la virtud puede estar al servicio del mal. Pero, al mismo tiempo, los filósofos morales quizá han temido que valerse de la virtud clásica sin modificación alguna conduciría a tener que aceptar una serie de ideas que parecían insustentables.

Entre los dos extremos del dilema la *virtue ethics* debe encontrar una solución. Ello no significa que la *virtue ethics* deba pretender revalidar *in toto* la teoría ética clásica, sea aristotélica o de cualquier otro tipo. Lo que sí supone es que las cuestiones relacionadas estrechamente con un concepto verdaderamente sustantivo de ‘virtud’, sobre el que se pueda fundar una teoría, no pueden ser rehuidas³⁶. Mien-

³⁵ Otra de estas cuestiones es la del argumento del *ergon*, por ejemplo.

³⁶ Seguramente de este parecer son algunos de los defensores más recientes de la *virtue ethics*. Daniel Russell, por ejemplo, propone afrontar algunos de los retos más importantes de la *virtue ethics* mediante la revitalización de una visión de la *phrónesis* inspirada directamente en Aristóteles. Además, el autor relaciona este concepto con la defensa de otras tesis claves de la teoría aristotélica, como la unidad de las virtudes. Vid. RUSSELL, D. C., *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford: Oxford University Press, 2009. Otros autores también han tratado recientemente la unidad de las virtudes, como por ejemplo Adams en ADAMS, R. M., *A Theory of Virtue. Excellence in Being for the Good*, Oxford: Oxford University Press, 2006, cap. 10; también Annas en ANNAS, J., *Intelligent Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 2011, cap. 6. Así, la tesis de la unidad de las virtudes representa el caso paradigmático de tesis aristotélica que ha pasado de ser completamente rechazada —o incluso ignorada— durante los primeros años de existencia de la *virtue ethics* —ver nota anterior—, a ser tomada en serio como una idea que, como mínimo, debe ser discutida en el mar-

tras no se enfrente a dicha labor, la *virtue ethics* no conseguirá llegar a formular las propuestas novedosas de las que es capaz.

co de una concepción sustantiva de la virtud. También debe tenerse en cuenta que, en general, las obras de los autores interesados en la virtud que no pertenecen al ámbito anglosajón son menos susceptibles a la crítica planteada en la última sección del presente capítulo. Algunos de ellos han demostrado una comprensión de las grandes cuestiones de tipo antropológico, epistemológico y metafísico relacionadas con la virtud que raramente se encuentra en los autores de habla inglesa. Así Giacomo Samek Lodovici hace notar el error de los autores anglosajones y advierte que respecto a la virtud «[...] sarà necessario un avvicinamento progressivo alla tematizzazione della sua natura: non è possibile entrare subito *in media res* come fanno non pochi di questi autori», SAMEK LODOVICI, G., *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Milano: Vita e Pensiero, 2010, pág. XIX. El autor tiene esto en cuenta a lo largo de su monografía, tratando aspectos tales como la ontología de la virtud o la unidad de las virtudes.

CAPÍTULO 3: POSIBILIDADES DE LA *VIRTUE ETHICS*

En el capítulo primero se ha empezado por plantear una definición de la *virtue ethics*, que resulta necesaria para delimitar las propuestas que deben considerarse pertenecientes a la teoría y las que no. A continuación, se ha propuesto un marco general de las teorías éticas, es decir, las partes mínimas que toda teoría ética debería tener para ser satisfactoria, o las preguntas esenciales a las que debería responder. En general, este marco se corresponde con las grandes áreas de las que se ocupa la ética normativa. Se trata de un esquema sencillo, básico y, sobre todo, máximamente abierto, ya que responde al objetivo de proporcionar un marco de presentación de la *virtue ethics* que no limite de ninguna forma las posibilidades de la teoría. La idea básica detrás de este objetivo es que es necesario rehuir la descripción de la *virtue ethics* desde el prisma impuesto por las teorías éticas imperantes hasta su aparición. En otras palabras, puesto que la *virtue ethics* se diferencia de la concepción normativa estándar en algunos puntos importantes, presentarla desde una perspectiva que presuponga aquellos puntos supondría no hacer justicia a la teoría.

Posteriormente, el capítulo segundo se ha dedicado al tratamiento de algunas de las críticas a las que la *virtue ethics* es susceptible. Se han analizado tanto objeciones que los críticos han hecho a la teoría, como por ejemplo la del egoísmo, como objeciones que no aparecen en las obras críticas y que, sin embargo, deben tenerse en cuenta. Pero debe notarse que aún no se ha aludido a la que algunos filósofos morales identificarían como la principal, más recurrente y grave objeción planteada a la teoría: la crítica referida a la incapacidad de la *virtue ethics* de servir de guía para la acción¹. La razón de esta elusión es doble. En primer lugar, se trata de un punto lo suficientemente importante como para merecer un tratamiento específico, a parte de las demás objeciones. En segundo lugar, se ha evitado incluir este tema dentro de las objeciones porque se defenderá aquí que, bien entendida, la cuestión de la normatividad no supone el gran problema de la *virtue ethics*. Por el contrario, se argumentará que es el tema en el que la novedad y especificidad de la *virtue ethics* resulta más prominente y, al mismo tiempo, el ámbito donde las posibilidades futuras

¹ En inglés se alude a esta capacidad normativa de las teorías con la expresión *to be action-guiding*. Russell afirma de esta objeción: «[...] it has long been clear that the biggest challenge facing contemporary *virtue ethics* is to demonstrate that it is 'action guiding', that is, that it can serve as a general approach to thought about how one ought, morally, to act.», RUSSELL, D. C., *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford: Oxford University Press, 2009, Prefacio, pág. viii.

de la teoría pueden desarrollarse de forma más interesante. Así pues, la propuesta normativa que la *virtue ethics* pueda elaborar para responder a la objeción de la guía de la acción, lejos de tratarse de una simple defensa de la teoría a la vista de sus propias debilidades, debe considerarse como una vía abierta a un posible desarrollo futuro fructífero de la teoría.

En la primera sección del presente capítulo se empezará presentando la objeción de la *action-guiding*, además de la respuesta más inmediata que un defensor de la *virtue ethics* podría darle. Rechazada la adecuación de tal respuesta, se procederá a exponer las bases de lo que puede ser un enfoque nuevo de la *virtue ethics* a la cuestión de la normatividad y, al mismo tiempo, su posibilidad de desarrollo futuro más prometedora. El primer paso en la toma de este nuevo enfoque es la idea de la ampliación evaluativa de la *virtue ethics*, que se expondrá en la segunda sección. En la tercera sección, la ampliación de la *virtue ethics* se extenderá también al tema de la normatividad, o la parte prescriptiva de las teorías. En la sección cuarta se especificará cual es la visión de la situación moral que el nuevo enfoque normativo de la *virtue ethics* necesita. A continuación, en la quinta sección, el cambio de paradigma de la situación específicamente moral, junto con el resto de ideas expuestas en las anteriores secciones, permitirá anunciar la concepción máximamente amplia de la moral. Dicha concepción se reafirmará contra una posible objeción de exigencia moral excesiva. La sección sexta del capítulo recoge todas las ideas anteriores con el objetivo de rechazar el planteamiento de los problemas morales que la concepción normativa estándar presupone, así como el tipo de solución que se les puede dar. Esta negación del tipo de aproximación estándar a los problemas morales constituye la vía de entrada para presentar finalmente, en la sección séptima, la guía normativa de la *virtue ethics* como guía educativa. En la octava sección se analiza la relación entre la *virtue ethics* y la psicología empírica. Finalmente, en la última sección se completa la defensa de la nueva guía normativa mediante la presentación de algunos de los resultados a los que puede llegar la colaboración entre la *virtue ethics* y la psicología empírica. Una parte significativa de las concepciones defendidas en las primeras secciones del presente capítulo se sustentarán en algunas ideas importantes defendidas, afirmadas o sugeridas por la filósofa Iris Murdoch².

² Aquí se da por supuesto tanto que Murdoch es una de las principales iniciadoras de la *virtue ethics*, como que algunas de las ideas que sugirió ofrecen un potencial para el desarrollo de la *virtue ethics* que aún no ha sido completamente explotado. Lo primero es un hecho generalmente reconocido, como lo atestigua la aparición de la autora en antologías de textos importantes de la *virtue ethics*. Vid. ROBERTS, R. C. y KRUSCHWITZ, R. B. (eds), *The Virtues: contemporary essays on moral character*, Belmont, Calif: Wadsworth Pub., 1987 y CRISP, R. y SLOTE, M. (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1997. Lo segundo debería quedar justificado por lo que se expondrá a lo largo del capítulo.

3.1 LA OBJECCIÓN *action-guiding*

La objeción de la guía de la acción —*action-guiding*— consiste en afirmar que no se puede definir o caracterizar la acción correcta en términos de la virtud, que la perspectiva de las virtudes es una concepción incapaz de proporcionar al agente una guía general de la acción, que no tiene una aplicación práctica en los problemas morales reales, o que no puede prescribir al agente lo que debe hacer, en el sentido de ser capaz de diseñar un procedimiento general de acción que indique cual es la acción correcta que debe realizarse en cada caso. Se trata de un problema potencialmente grave porque apunta a una clara falta de utilidad de la teoría para el agente moral común. De ser cierto que la *virtue ethics* pierde pie en el terreno normativo, todo el éxito que la teoría pueda reclamar para sí en otros ámbitos —en la explicación de la motivación, por ejemplo— resulta menguado por la incapacidad de trasladar tales éxitos al terreno práctico de la moralidad vivida por los agentes.

Una rápida respuesta que un defensor de la *virtue ethics* podría dar es que lo que se le reprocha no constituye realmente una objeción. Podría decirse: por supuesto que la *virtue ethics* no es *action-guiding*, puesto que no pretende serlo en absoluto. Según los parámetros de lo que se ha llamado la “concepción contemporánea estándar” de la teoría ética, la tarea normativa de la ética consiste en presentar una sistematización de normas, reglas, o leyes morales que proporcionen al agente moral un procedimiento de acción aplicable en cada caso o situación moral. Pero en cambio, diría su defensor, la *virtue ethics* se caracteriza, precisamente, por presentar una visión ética radicalmente opuesta a la concepción contemporánea estándar. Esto significa que la *virtue ethics* habitualmente es anti-teórica y, sobre todo, particularista en el terreno normativo. Es decir, se opone de rotundamente a cualquier tipo de sistematización o codificación de las recomendaciones que la ética tiene para el agente. Además, defiende que es inútil y erróneo concebir que la acción moralmente buena/correcta/adecuada puede conseguirse mediante la obediencia a un conjunto de reglas que, por su misma naturaleza general, nunca pueden tener en cuenta la variedad, heterogeneidad y especificidad de las situaciones que exigen una acción moral por parte del agente³.

Ahora bien, que la *virtue ethics* se erija contra un tipo de teoría ética algunos de cuyos ideales son la sistematización y la pretensión de condensar las exigencias de la vida moralmente buena en un con-

3 Posiblemente el autor más destacado en la defensa rotunda de la incodificabilidad de una determinada visión sobre como se debe vivir es McDowell, con McDOWELL, J., “Virtue and Reason”, *The Monist*, 62(3): 331-350, Julio 1979. En este texto el autor concluía reivindicando el papel de la virtud en la ética a partir de la imposibilidad de traducir en principios una visión sobre como se debe vivir. Las virtudes deben pasar a un primer plano justamente porque el agente moral no sabe lo que debe hacer aplicando principios, sino siendo un determinado tipo de persona.

junto de principios o normas no significa que deba ser totalmente anti-teórica y particularista. Discrepar de la concepción estándar lleva, efectivamente, a defender puntos de vista que difieren de sus supuestos básicos, pero no por ello deben oponérsele radicalmente. Un filósofo moral puede definirse como anti-teórico en el sentido de que rechaza la codificación estricta de normas morales como la única vía de la ética para formular una propuesta normativa. Análogamente, un ético de la virtud puede autoproclamarse como particularista en tanto en cuanto reivindica la necesidad de una mayor atención al caso particular y a sus circunstancias, mientras rechaza que las normas morales sean por sí solas suficientes para garantizar la bondad de la acción moral. Pero esto no conduce necesariamente al rechazo total de cualquier directriz general de la acción.

En otras palabras, apartarse de la concepción contemporánea estándar no equivale a quedar *ipso facto* fuera del ámbito en que la pregunta por las normas, leyes, reglas o recomendaciones generales de acción tiene relevancia. En todo caso, se puede atenuar la centralidad de la cuestión, defendiendo que un conjunto de leyes generales para cualquier situación no es suficiente para solucionar el problema de la normatividad y que este se plantea de manera errónea si se espera que su solución pase por dicho conjunto. Pero que las normas morales generales no sean suficientes no demuestra aún que no sean necesarias en ningún caso. Por ello, no resulta totalmente convincente responder a la objeción de la *action-guiding* argumentando que la *virtue ethics* es un tipo de propuesta tal que este tipo de crítica no la afecta. O, más bien, resultaría convincente solo si se justificara al mismo tiempo la defensa de una postura radicalmente anti-teórica y particularista respecto a la normatividad, que defendiera que las leyes morales generales no son necesarias ni tampoco suficientes y que el contenido normativo de una teoría ética debe ser enteramente de otro tipo.

Esto último, es decir, el planteamiento de una propuesta normativa basada en las virtudes que prescindiera absolutamente de cualquier sistema de reglas morales y confiara, en contra, en un particularismo radical, es una posibilidad dentro de la *virtue ethics*⁴. Sin embargo, tal propuesta debería demostrar que puede desarrollarse de forma convincente antes de poder constituir por sí sola una respuesta a la

⁴ Aquí es pertinente señalar la distinción que se hace a menudo entre la *virtue ethics* partidaria de la replacement view y la *virtue ethics* partidaria de la reductionist view. La primera versión aboga por la eliminación completa de todos los juicios y las nociones deónticas, incluidas las reglas generales sobre lo que está moralmente prohibido o lo que es moralmente obligatorio. En cambio, la reductionist view es menos radical, ya que no defiende abandonar completamente las nociones deónticas, sino solamente dar la primacía a las nociones aretaicas. Según esta segunda versión de la *virtue ethics*, tiene sentido hablar de juicios deónticos generales, tales como las reglas morales “no se debe mentir”, “siempre deben mantenerse las promesas”, etc. Vid. STEUTEL, J. y CARR, D., “Introduction”, en STEUTEL, J. y CARR, D. (eds.), *Virtue Ethics and Moral Education*, London and New York: Routledge, 1999, pág. 9.

objección *action-guiding*. No es suficiente responder que el problema de la guía de acción no es, en realidad, un problema para la teoría porque, a fin de cuentas, la *virtue ethics* no pretende bajo ninguna perspectiva ser una guía de acción, en el sentido estándar de la expresión. Para que la respuesta sea completa es necesario explicar qué tipo de guía es, entonces, el que de hecho puede proporcionar la teoría. De lo contrario, los objetores tendrán razón al argüir que la *virtue ethics* no ofrece en absoluto ayuda práctica al agente que se enfrenta a problemas morales. En cualquier caso, para los propósitos de la propuesta que se presentará aquí es suficiente con atenerse a la idea de que la codificación —entendida como la aspiración a diseñar un conjunto de leyes generales capaces de individuar un curso de acción correcto en cada caso— no es suficiente para responder a la pregunta normativa. Esta visión puede convivir perfectamente con la aceptación de un conjunto de reglas, normas, leyes o principios morales basados en la virtud, con la defensa de la utilidad de tales reglas e, incluso, con la reivindicación de su necesidad para el agente bueno. Basta con que la codificación no sea considerada como algo suficiente para responder a la pregunta normativa.

Aunque algunos de los defensores e interesados en la *virtue ethics* han sido y son afines tanto a algunas ideas del movimiento de la anti-teoría⁵ como al particularismo relativo a diferentes ámbitos, ciertamente, la mayoría rehusaría defender una versión de *virtue ethics* que llevara ambas ideas al extremo. Por ello, puede decirse que la *virtue ethics* no es radicalmente anti-teórica y particularista y, en general, no necesariamente prescinde absolutamente de todo tipo de teorización ni de todo conjunto de normas morales. Entonces, ¿qué puede aportar la nueva teoría a la normatividad? La *virtue ethics* dispone de las herramientas conceptuales necesarias para avanzar hacia una nueva concepción de la acción, el hecho y la situación morales que cambie profundamente la pregunta sobre la normatividad y, por supuesto, también su respuesta. Para explicar este avance será necesario empezar por desarrollar la idea de la ampliación evaluativa de la *virtue ethics* mencionada supra.

⁵ Williams es el filósofo moral contemporáneo más conocido por su perspectiva crítica con la filosofía contemporánea, por sus visiones anti-teóricas y, además, por ser uno de los iniciadores de la recuperación de la virtud. Vid. WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana/Collins, 1986 (principalmente el capítulo 8, "Knowledge, Science, Convergence") y WILLIAMS, B., "Morality, the Peculiar Institution", en CRISP, R. y SLOTE, M. (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1997, pág. 45-65. Sin embargo, también muchos otros autores interesados en la virtud han manifestado ideas y tesis de tipo anti-teórico. Por ejemplo: BAIER, A., "Doing Without Moral Theory?", en CLARKE, S. G., y SIMPSON, E. (eds.), *Anti-theory in Ethics and Moral Conservatism*, Albany: State University of New York Press, 1989, pág. 29-48.

3.2 MÁS ALLÁ DE EVALUAR ACTOS Y HECHOS

Se ha afirmado que la *virtue ethics* puede ampliar el área de la evaluación moral. Esto significa que puede ampliar el campo de los elementos susceptibles de evaluación moral. Esta idea se relaciona directamente con una de las caracterizaciones más habituales de la *virtue ethics*, que se describe como una teoría ética que pone el énfasis en la evaluación del carácter del ser moral, en lugar de centrarse solamente en sus acciones⁶. Se ha visto ya (cap. 1) que pueden plantearse dos versiones diferentes de la evaluación moral en la *virtue ethics*, según si la dependencia de los actos respecto de los rasgos del carácter se considera total o solamente parcial⁷. Sea esto como sea, en la *virtue ethics* es correcto señalar una atención particular a la interioridad del agente. Al mismo tiempo, junto con esta atención existe la reivindicación del interés moral que esta interioridad tiene y la denuncia de su olvido en favor de éticas que se preocupan exclusivamente por la calidad moral de las acciones directamente observables.

Para el filósofo moral, contar con la exploración de una serie de elementos tales como los rasgos o disposiciones estables del carácter puede abrir una fuente de información valiosísima para el estudio de algunas cuestiones, notablemente la de los mecanismos de la motivación moral, además de la comprensión y justificación de acciones concretas del agente. No solo eso; conocer las virtudes o los vicios de los que puede decirse que una acción es expresión, manifestación o caso puede influenciar enormemente en la apreciación moral de una acción concreta. Póngase por caso que la acción moral de una persona, considerada en sí misma, recibe una evaluación moral claramente desfavorable. Por ejemplo, alguien perjudica a otra persona y su acción debe ser considerada incorrecta/mala/inadecuada desde cualquier perspectiva ética que se adopte. Porque la acción tiene malas consecuencias; porque vulnera derechos de la persona perju-

6 En efecto, a esta distinción recurren la mayoría de las introducciones a la *virtue ethics*, especialmente las que pretenden definir la teoría en contraposición a otras grandes propuestas éticas. Es el caso, por ejemplo, de una obra reciente destinada a ofrecer una aproximación a la *virtue ethics* mediante la presentación de sus puntos básicos en contraposición a las ideas más importantes de la deontología: «Duty ethics is pre-eminently concerned with action whereas *virtue ethics* focuses somewhat more on the agent. Although it does use aretaic terms to describe actions, *virtue ethics* is more interested in the moral condition of the agent than in whether her action is right or wrong. It focuses on the agent's character and on the virtues that make up that character. The agent's actions are seen as expressions of that character and are therefore not the primary object of attention», VAN HOOFT, S., *Understanding Virtue Ethics*, Chesham: Acumen Publishing Limited, 2006, pág. 12.

7 En realidad, si la dependencia se considera total, es decir, si se defiende la tesis de que "la moralidad de todos los actos se explica por referencia a la moralidad de los rasgos del carácter", entonces no se puede hablar propiamente de una ampliación de los elementos de evaluación, sino quizá, más bien, de un desplazamiento de la atención evaluativa desde los actos a los rasgos del carácter. Sin embargo, esta tesis se rechazará en el capítulo siguiente.

dicada; porque viola su dignidad en tanto que ser humano, etc⁸. Pero entonces, se considera el caso con más detenimiento, observando —además de la acción— también elementos del carácter del agente moral cuya existencia no puede negarse, aunque su valor y papel en la acción concreta sean difíciles de ponderar: sentimientos, emociones, características de su forma de razonar, creencias e ideas morales, reacciones habituales. . . Se descubre que entre el agente moral responsable del acto y el otro agente existe una larga relación de enemistad. Los sentimientos de venganza del agente moral se encontraban, en el momento de la acción, exacerbados por la noticia de un acto injusto que el otro acababa de cometer en su contra, etc. Debe admitirse que consideraciones de este tipo difícilmente pueden alterar tanto el juicio moral como para que la acción pase de ser considerada de buena a mala, pero ciertamente permiten un conocimiento más amplio de la situación, además de que proporcionan elementos para realizar una evaluación más matizada.

La sospecha de que la interioridad del agente puede resultar interesante, e incluso imprescindible, para una adecuada evaluación moral se ve aún más fundada cuando se consideran ejemplos de otro tipo, en los que el análisis de la interioridad revela que el resultado de la acción no se encontraba en la intención del agente. Así, ¿cómo debe evaluarse la acción de una persona que, queriendo ayudar a otra, hace algo que termina perjudicándola por causas totalmente fortuitas o fuera de su propio control? En circunstancias de urgencia, alguien da a otra persona una medicina para salvarle la vida, pero no sabe que lo que en realidad le está dando es una sustancia que la matará. En sí misma, la acción es perjudicial, incorrecta e incluso mala. Pero, ¿puede decirse realmente que el agente moral ha hecho algo moralmente incorrecto o malo? Desde el momento en que se tiene en cuenta su interioridad, deja de ser posible realizar una evaluación moral enteramente negativa, sin matización alguna. La intención del agente era buena y esto es completamente relevante para diferenciar su acción, por ejemplo, de otra acción idéntica proveniente de un agente que pretendía con ella perjudicar a otra persona, en vez de ayudarla. Se trata de un caso en el que la consideración de elementos del interior del agente moral, más allá de la acción, conducen a alterar la evaluación moral, o incluso a cambiarla totalmente.

La relevancia de la interioridad del agente para la evaluación moral no es un descubrimiento nuevo o exclusivo de la *virtue ethics*, pero, ciertamente, se trata de la perspectiva ética que más ha reivindicado la idea en la contemporaneidad. Una autora que se puede incluir en el

8 También porque no se ha hecho exclusivamente por voluntad de obediencia al deber. Nótese que la *virtue ethics* no es la única perspectiva ética que atiende a la interioridad, pues también la deontología está interesada en ella. Sin embargo, ambas posturas se distinguen por el tipo de interés. La *virtue ethics*, a diferencia de la deontología, está dispuesta a valorar de forma moralmente positiva aspectos de la interioridad del agente tales como los sentimientos de benevolencia o afecto.

conjunto de los filósofos morales críticos con la concepción estándar de la teoría ética y que, a la vez, cuenta como pionera de la *virtue ethics*, es la filósofa Iris Murdoch. En su conocido artículo "The Idea of Perfection"⁹, la autora introdujo un ejemplo que ha suscitado gran cantidad de reflexiones, a juzgar por las numerosas veces que ha sido citado¹⁰. Aunque el caso, pues, haya sido ya ampliamente utilizado para ilustrar diferentes ideas y sea sobradamente conocido, será útil reproducirlo aquí una vez más:

A mother, whom I shall call M, feels hostility to her daughter-in-law, whom I shall call D. M finds D quite a good-hearted girl, but while not exactly common yet certainly unpolished and lacking in dignity and refinement. D is inclined to be pert and familiar, insufficiently ceremonious, brusque, sometimes positively rude, always tiresomely juvenile. M does not like D's accent or the way D dresses, M feels that her son has married beneath him. Let us assume for purposes of the example that the mother, who is a very 'correct' person, behaves beautifully to the girl throughout, not allowing her real opinion to appear in any way. We might underline this aspect of the example by supposing that the young couple have emigrated or that D is now dead: the point being to ensure that whatever is in question as *happening* happens entirely in M's mind.

Thus much for M's first thoughts about D. Time passes, and it could be that M settles down with a hardened sense of grievance and a fixed picture of D, imprisoned (if I may use a question-begging word) by the cliché: my poor son has married a silly vulgar girl. However, the M of the example is an intelligent and well-intentioned person, capable of self-criticism, capable of giving careful and just *attention* to an object which confronts her. M tells herself: 'I am old-fashioned and conventional. I may be prejudiced and narrow-minded. I may be snobbish. I am certainly jealous. Let me look again.' Here I assume that M observes D or at least reflects deliberately about D, until gradually her vision of D alters. If we take D to be now absent or dead this can make it clear that the change is not in D's behaviour but in M's mind. D is discovered to be not vulgar but refreshingly simple, not undignified but spontaneous, not noisy but gay, and so on. And as I say, *ex hypothesis*, M's outward behaviour, beautiful from the start, in no way alters.¹¹

El ejemplo de Murdoch está destinado, primordialmente, a mostrar la existencia de la *inner life* o vida interior del agente moral. En

9 MURDOCH, I., "The Idea of Perfection", en MURDOCH, I., *The Sovereignty of Good*, London and New York: Routledge, 2009¹¹, pág. 1-44.

10 Algunos ejemplos recientes son SNOW, N. E., "Iris Murdoch's Notion of a Loving Gaze", *The Journal of Value Enquiry*, 39: 487-498, 2005; ANTONACCIO, M., *A Philosophy to Live By. Engaging Iris Murdoch*, New York: Oxford University Press, 2012, pág. 157-158 y 160-163.

11 MURDOCH, I., op. cit., pág. 16-17.

contra de la visión del individuo moral que la autora encuentra paradigmáticamente ejemplificada en lo que ella llama “el hombre de Hampshire”¹², Murdoch se dedicó en diversos artículos a reivindicar para la filosofía moral una representación del ser humano diametralmente opuesta a la que, según la autora, se encuentra oculta detrás de la mayoría de la filosofía moral contemporánea, incluyendo el neo-kantismo, el existencialismo y el utilitarismo. La vida interior, y en particular la vida interior moral, existe. Además, como se señalaba más arriba, la vida interior es relevante para la evaluación moral. El cambio que tiene lugar en la suegra es importantísimo para evaluar su moralidad y, al mismo tiempo, no tiene absolutamente ninguna consecuencia observable en su propia conducta. Sus acciones son siempre iguales. Observando su conducta no se puede saber cuándo era más buena persona, si en el primer momento o en el segundo; en cambio, el acceso a su *inner life* permite conocer que, aunque todas parecían tener el mismo valor moral, sus acciones eran moralmente menos buenas al principio¹³.

Pero el ejemplo de Murdoch aún va más allá en su sugerencia de ideas importantes para la *virtue ethics*. No se trata solamente de tener en cuenta la *inner life* como un área que existe y tiene relevancia a la hora de evaluar las acciones morales, en el sentido de que una acción moral no puede ponderarse correctamente si no se tiene en cuenta la *inner life* de la que procede. Más bien, la interioridad del agente moral tiene importancia en sí misma en cuanto sujeto de evaluación. Para Murdoch, gran parte de la vida moral de un individuo se juega en su interior. El uso personal que los individuos hacen de los conceptos morales secundarios —en el ejemplo, los adjetivos valorativos con que la suegra describe a la nuera— abre un espacio privado que no es un simple prelude de las acciones en el mundo exterior. La potente fuerza sugestiva del ejemplo proviene, en parte, de su capacidad para ilustrar la idea de que la importancia del interior no es puramente derivativa: no se trata simplemente de que comportarse adecuadamente con la nuera en el segundo momento es, con respec-

12 «Thought and intention must be directed towards definite overt issues or else are merely day-dream. ‘Reality’ is potentially open to different observers. What is ‘inward’, what lies in between overt actions, is either impersonal thought, or ‘shadows’ of acts, or else substanceless dream. Mental life is, and logically must be, a shadow of life in public. Our personal being is the movement of our overtly choosing will», *ibid.*, pág. 7.

13 O al menos, esto le parece a la propia Murdoch: «I used above words such as ‘just’ and ‘intelligent’ which implied a favourable value judgement on M’s activity: and I want in fact to imagine a case where one would feel approval of M’s change of view. But of course in real life, and this is of interest, it might be very hard to decide whether what M was doing was proper or not, and opinions might differ. M might be moved by various motives: a sense of justice, attempted love for D, love for her son, or simply reluctance to think of him as unfortunate or mistaken. Some people might say ‘she deludes herself’ while others would say she was moved by lover or justice. I am picturing a case where I would find the later description appropriate.», *ibid.*, pág. 17-18.

to al primero, mejor porque es el resultado de un mecanismo interior mejor; los razonamientos prácticos de la suegra también pasan a ser mejores, así como sus creencias sobre la nuera, su actitud, sus emociones y, en definitiva, el global de su carácter moral. Todo ello, en sí mismo, tiene el estatus de sujeto de la valoración moral¹⁴. Es por eso que, al hablar de elementos morales, en el sentido de elementos que caen bajo la responsabilidad del agente moral y que deben incluirse como material en la parte evaluativa de una teoría ética, la *virtue ethics* puede referirse con ello a una variedad de piezas que conforman el todo del carácter moral del agente. Es decir, desde la perspectiva de la *virtue ethics*, no hay motivo para que la evaluación moral se centre —o, incluso, se centre exclusivamente— en los actos y hechos directamente observables del agente, dado que su ser moral está constituido por una variedad compleja de elementos.

Puede expresarse lo mismo sin abandonar la preferencia por el concepto de ‘acción moral’. Es decir, cabe afirmar que para la *virtue ethics* lo que cuenta como acción moral va más allá del hecho públicamente observable. Una acción moral es cualquier fenómeno de la conducta humana observable que se inscribe en el terreno de la moralidad, pero también son acciones morales otros fenómenos que no son tan fácilmente analizables. No solo lo que se hace en el mundo cuenta para caracterizar a una persona buena como tal, y sus buenas acciones son tanto realizar cambios materiales en el mundo como tener determinados sentimientos, por ejemplo. Así, ante una persona necesitada de ayuda, diversas son las acciones moralmente buenas del virtuoso. Actuar para ayudarla es una de ellas, pero también lo es sentir compasión y razonar adecuadamente sobre cómo puede socorrérsela. Recalcar la expresión de ‘elementos morales’, en contraposición a la de ‘acción moral’, recuerda a la *virtue ethics* el desafío pluralista que ella misma plantea¹⁵.

Después de la evaluación, es el momento de referirse a la consecuencia ampliación del área de la normatividad. Si una variedad de elementos, y no solo sus acciones, son importantes para determinar si una persona es moralmente buena, entonces, es de esperar que las recomendaciones que el agente pide a la filosofía moral deban incluir todo aquello que cuenta para ser una persona buena, no solo acciones.

14 «[...] there is at least something introspectible which has occurred, however hazy this may be, and it is the status of this which is in question. At any rate the idea which we are trying to make sense of is that M has in the interim been active, she has been doing something, something which we approve of, something which is somehow worth doing in itself. M has been morally active in the interim: this is what we want to say and to be philosophically permitted to say», *ibid.*, pág. 19.

15 Así pues, de ahora en adelante debe entenderse cualquier alusión a la ‘acción moral’ en este sentido amplio que incluye toda clase de elementos que conforman el carácter moral del agente, y no solo sus movimientos en el mundo públicamente observables.

3.3 MÁS ALLÁ DE PRESCRIBIR ACTOS Y HECHOS

En realidad, que el contenido normativo de las teorías haya llegado a tomar la forma de normas centradas primordialmente en la acción es comprensible por diversas razones. En primer lugar, lo que la persona hace, los hechos materiales del mundo de los que es directamente responsable como causante, son el único elemento moral del agente que es directamente observable, mensurable y analizable. El filósofo ético puede acceder con relativa facilidad a los hechos, mientras que la interioridad del agente nunca puede dejar de ser alcanzable más que indirectamente, a través, precisamente, de los hechos públicos. Incluso para el propio agente moral, su vida interior, sus propias razones, motivos y reacciones pueden permanecer parcialmente ocultos e impermeables al autoexamen, mientras que lo directamente visible ofrece, en comparación, muy pocos problemas de descripción¹⁶. La *inner life* es un territorio difícil de investigar y, por ello, puede parecer preferible centrar la atención en algo más tangible. Lo que autores como Murdoch han denunciado es que este tipo de razonamiento haya llevado a la ética, de hecho, a obviar por completo el interior. A lo largo de un *continuum*, la filosofía moral habría pasado de la constatación de una dificultad a dejar la *inner life* de lado y, finalmente, a tratarla prácticamente como si no existiera.

En segundo lugar, de entre todo lo moralmente valorable, los hechos parecen ser los elementos que más impacto real tienen en el mundo. Que una persona, ante una situación de injusticia, sea capaz, por ejemplo, de realizar un análisis adecuado de la situación, reflexionar sobre lo que ve y sentir ira hacia los responsables, o compasión hacia los agraviados, implica una serie de elementos morales que tienen poca incidencia en el restablecimiento factual de la justicia. Por supuesto que su papel causal en la posterior acción del agente en pro de la justicia es indiscutible, pero ello no obsta para que el elemento moral que más consecuencias tiene en el mundo no sea otro que el hecho —sea este cual sea, por ejemplo el de denunciar el caso a la autoridad—. Análogamente, que un agente moral albergue sentimientos hostiles hacia otro puede no perjudicar al segundo en ninguna medida —recuérdese el ejemplo citado de Murdoch, en el que la nuera no tiene ninguna noticia de la opinión negativa que su persona merece a la suegra—, mientras que trasladarlos a hechos supone una agresión o afectación reales. Para las concepciones morales que tienden a identificar el área de la moralidad con la de las relaciones del agente con los demás —aquello que el agente debe/no debe hacer respecto al resto de personas—, es natural concebir que las prescripciones morales se refieran solamente a aquello que afecta a los demás más directamente.

¹⁶ Nótese, sin embargo, que sí que presenta muchos problemas de comprensión.

En tercer lugar, para algunas perspectivas el hecho, o la acción, es el único elemento moral susceptible de ser auténticamente controlado. El interior, del que ya se ha hablado como un territorio de complicada inspección, alberga una serie de elementos que diversas visiones éticas consideran difíciles —o por añadidura imposibles— de dirigir moralmente. Desde la perspectiva de estas visiones, toda la parte considerada irracional del ser humano, formada por apetitos, deseos, sentimientos, emociones, etc. representaría un impedimento para la moralidad, más que un posible aspecto de ella. Lo máximo que puede hacerse con estos elementos es reprimirlos —e incluso suprimirlos—, en la medida de lo posible, para que no entorpezcan el juicio moral o impidan hacer lo que se debe. Controlar los complicados procesos que constituyen la *inner life* es una tarea penosa para el agente, de forma que normas como “Debes sentirte siempre dispuesto a ser generoso/a” podrían representar imperativos demasiado constrictivos, si no imposibles de cumplir. En cambio, las normas que se refieren solamente a hechos, como “Debes ser generoso/a”, pueden fundar una moralidad mucho más compatible con la psique humana, si se considera que la parte irracional de esta no es educable. Así, si es verdad que el individuo no puede evitar sentir determinados impulsos, al menos puede pretenderse que esté en su control el evitar acciones incorrectas. Si se parte de esta visión es coherente suponer que la persona puede llegar a ser agente moral bueno si lo único que se le exige son hechos, sin tener que dar cuenta, también, de otros elementos como sus sentimientos o razonamientos internos. Podría decirse: por supuesto que no es lo mismo ser generoso a regañadientes que serlo con agrado, pero lo que cuenta de verdad, en definitiva, es el hecho de la generosidad¹⁷.

¹⁷ Para algunas perspectivas, ser generoso a regañadientes puede ser incluso mejor. Según Kant, la acción conforme al deber que se hace por inclinación no posee ningún valor moral. Así, explica Kant, la figura que mejor representa el supremo valor moral no es la del filántropo, que obra bien por amor a la humanidad. Por el contrario, el carácter de mayor valor se encontraría en la figura del hombre privado por completo de todo sentimiento de compasión, frío e indiferente ante los sufrimientos ajenos, que hace el bien exclusivamente por deber, sin la intervención de ningún tipo de inclinación. Vid. KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2002, pág. 70-71. En el marco de la *virtue ethics*, la idea que Kant expresa en este fragmento se ha tematizado gracias al ejemplo de Michael Stocker. Stocker defiende que, según la visión kantiana, debería afirmarse que una persona que visita a su amigo enfermo por pura amistad es moralmente inferior a la que lo hace por el deber. Vid. STOCKER, M., “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, en ROBERTS, R. C. y KRUSCHWITZ, R. B. (eds.), *The Virtues: contemporary essays on moral character*, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1987, pág. 36-45. Existen diferentes puntos de vista acerca de la importancia que Kant asigna a las emociones en la motivación moral. En consecuencia, existen también diferencias en la interpretación del pasaje de Kant que se acaba de citar, además de una gran discusión sobre las posibles afinidades y contraposiciones entre Kant y Aristóteles a propósito del papel de las emociones en la moralidad. Por ejemplo, Robert Loudon ha defendido que hay más similitudes entre los dos autores de lo que la lectura estándar de ambos

Los hechos, pues, constituyen el elemento moral que es más fácilmente observable, que más incidencia tiene en el mundo material y que, desde algunas perspectivas, se puede controlar con menos esfuerzo. Pero, como sugiere la ampliación del campo de la evaluación, el agente moralmente bueno no solo se distingue por sus buenas acciones. Es por este motivo que a la *virtue ethics* no le basta una normatividad orientada a los hechos. Hacer, llevar a cabo acciones materiales, no es la única forma de expresión de la bondad/corrección moral, ni tan solo siempre la más adecuada, porque lo que una situación pide del agente moral no es siempre una acción o un hecho.

La idea de que las exigencias morales que el mundo plantea al sujeto demandan diversas formas de respuesta se encuentra excelentemente recogida en la propuesta de Swanton. A lo largo de su obra *Virtue Ethics: A Pluralistic View* la autora articula el pluralismo de la virtud en diferentes frentes: las interpelaciones que el mundo hace al agente son de varios tipos —por eso cada virtud tiene un campo—, como también lo deben ser las respuestas del agente —lo que la autora llama modos de sensibilidad o de reconocimiento moral—; asimismo lo son las bases del reconocimiento moral, i.e., las características moralmente salientes de los elementos del campo de una virtud que son el fundamento del reconocimiento del agente.

Uno de los enemigos contra los que Swanton considera conveniente defender su ética pluralista es el consecuencialismo, una teoría que la autora ve como imperante en el momento presente¹⁸. Su elaborada crítica al consecuencialismo consiste en desgranar las aparentes evidencias sobre las que se sostiene la teoría para mostrar, por una parte, de qué manera la adopción de una tesis puede llevar fácilmente a la adopción de otra semejante hasta conducir al consecuencialismo y, por la otra que, en realidad, algunas de estas ideas son muy discutibles. Una de ellas es la que Swanton llama “la tesis de la hegemonía de la promoción”, la afirmación de que el único modo correcto de reconocimiento moral es la promoción del valor. Es decir, que la única forma moralmente correcta que el agente moral tiene de reconocer lo que hay de valioso/bueno a su alrededor es actuando en pro de su aumento. Así, por ejemplo, si el agente reconoce que el placer de las personas es algo valioso, entonces debe actuar a favor de que el placer aumente.

Yendo aun un paso más allá, Swanton nota que una de las tesis estrechamente relacionadas con la de la hegemonía de la promoción es la siguiente: el objetivo de la acción moral es iniciar un cambio en la dirección del bien. Aquí resulta claro que se está aludiendo a un cambio material en el mundo, a la acción observable del agente

ha concedido. Vid. LOUDEN, R., “Kant’s Virtue Ethics”, en STATMAN, D. (ed), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, pág. 286-299.

¹⁸ «A pluralistic ethics will flourish only if the lush monoculture of consequentialist thought is lessened in vigour», SWANTON, C., *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pág. 48.

para promover un bien o, lo que es lo mismo, lo que la autora llama la «task-oriented conception of action»¹⁹. Lo que Swanton objeta a esta visión es que existen formas de respuesta moral correcta que no consisten en iniciar un cambio visible en el mundo. Disposiciones tales como la apreciación, la receptividad, la apertura, el honrar o, más prominentemente, el amor, constituyen formas de respuesta moral diferentes del inicio de un cambio material. Muestran, al mismo tiempo, que la actividad moral puede ser de tipo pasivo. Por ejemplo, una disposición receptiva adecuada puede ser moralmente buena y, al mismo tiempo, no implicar actividad alguna en el sentido de un cambio visible en el mundo.

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta el momento, no resulta nada extraño constatar que la autora a la que Swanton recurre para reforzar la crítica a la concepción de la acción orientada a la tarea no sea otra que Murdoch:

The task-oriented conception of both action and morality is of central concern to Iris Murdoch in 'The Idea of Perfection', where she criticizes the view that 'actions are, roughly, instances of moving things about in the public world' and nothing counts as an act unless it is 'a bringing about of a recognisable change in the world'. Combine this view of action with the view that morality begins at the point of action, and you get the task-oriented view of morality. Yet the stuff of morality, on Murdoch's view, involves 'attention' or appreciation with a loving gaze.²⁰

Responder adecuadamente a las demandas del mundo puede implicar hacer cosas, en el sentido de originar cambios visibles en el mundo, pero también puede implicar otros modos de respuesta tales como respetar, apreciar, amar, etc. Esto último es moral y no se ve inmediatamente reflejado en hechos.

Llegados a este punto, puede entenderse mejor por qué razón la *virtue ethics* puede tener motivos para rechazar el modelo que iguala el contenido normativo de una teoría ética a un conjunto de reglas/normas/leyes. Dejando de lado —por el momento— la conveniencia o no de leyes generales para casos particulares, la *virtue ethics* tiene al menos esta razón para rechazar dicho modelo: las normas que presenta la concepción normativa estándar lo son siempre de acción, dirigidas a la consecución de hechos y centradas en ellos. Recomendaciones como "Haz siempre aquello que tenga las mejores consecuencias", o "No se debe mentir", etc., se refieren habitual y primordialmente a cursos de acción o hechos, mientras que la *virtue ethics* puede concebir que hay muchos más elementos que se deben recomendar, a parte de las acciones, y muchas más cosas que llevar a cabo además de he-

¹⁹ Ibid., pág. 52

²⁰ Idem.

chos. En definitiva, la *virtue ethics* viene a desafiar la noción extendida de que la moralidad empieza en el momento de la acción observable.

De nuevo, como sucedía con la evaluación, se puede optar por seguir prefiriendo la expresión “hecho moral” o la de “acción moral”, pero ello no debe obstar para que se entiendan como hechos morales el conjunto de elementos que todas las facultades humanas pueden expresar, y no solo aquellos que suponen un cambio material en el mundo²¹. Un hecho moral puede ser ayudar a una persona, de la misma forma que puede serlo experimentar las emociones adecuadas de compasión al ver su sufrimiento, o razonar adecuadamente para entender su situación y determinar los medios para ayudarle. Por ello, las prescripciones de la *virtue ethics* no pueden limitarse a indicar al agente que debe ayudar, pues para ser bueno debe también “hacer” otras cosas además de llevar a cabo un hecho públicamente observable.

3.4 MÁS ALLÁ DE LA TERCERA PERSONA Y DE LOS MOMENTOS DE DECISIÓN EXPLÍCITA Y DELIBERADA. QUÉ ES UNA SITUACIÓN MORAL

Una idea importante que puede relacionarse con la ampliación, por parte de la *virtue ethics*, de los ámbitos de la evaluación y de la normatividad corresponde a un cambio potencial en la concepción paradigmática de la situación moral. En el párrafo que abre su obra *On Virtue Ethics*, Hursthouse ofrece una primerísima caracterización de la *virtue ethics* en unos términos aptos para que el lector sea capaz de situar fácilmente la teoría en el panorama de la filosofía moral contemporánea. Especialmente, el ejemplo de la autora cumple la función de ilustrar el punto distintivo de la *virtue ethics* respecto de sus grandes rivales:

Imagine a case in which it is obvious that I should, say, help someone in need. A utilitarian will emphasize the fact that the consequences of doing so will maximize well-being, a deontologist will emphasize the fact that, in doing so, I will be acting in accordance with a moral rule such as ‘Do unto others as you would be done by’, and a virtue ethicist will emphasize the fact that helping the person would be charitable or benevolent.²²

Lo que hace que el ejemplo sirva bien para comparar las tres teorías éticas es que toma como caso una situación aparentemente no problemática. Puesto que es “obvio” lo que se debe hacer, la concepción diferente que las tres teorías tienen de una misma acción, o la distinta justificación que prefieren, muestra claramente la perspectiva particular que cada una representa. El suelo común a partir del

²¹ De esta manera debe entenderse, de ahora en adelante, la expresión ‘hecho moral’.

²² HURSTHOUSE, R., *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pág. 1.

que se muestran las diferencias corresponde a una situación que para la filosofía moral contemporánea es típicamente moral y tiene una única y clara solución moralmente buena. Pero en realidad, si de lo que se trata es de presentar la *virtue ethics* en toda su singularidad, el ejemplo podría llevarse más lejos.

Por una parte, se podría mostrar la especificidad de la *virtue ethics* si se plantea el ejemplo en términos exclusivamente centrados en la primera persona. Supóngase que Hursthouse hubiera empezado pidiendo al lector que imaginase un caso en el que es obvio que un agente moral necesita ayuda, por ejemplo porque se encuentra deprimido, apático y visiblemente incapacitado psicológicamente para llevar a cabo sus actividades cotidianas. En vez de suponer que donde hay una persona necesitada de ayuda existe, al mismo tiempo, otro agente moral en el que verdaderamente se centra el ejemplo y de cuya acción se ocupan las teorías, piénsese que la pregunta se dirige al mismo necesitado. ¿Qué es lo correcto/bueno/adecuado en esta situación? El abanico de respuestas disponibles en la filosofía moral contemporánea puede incluir la negación rotunda de que esta sea una situación moral. También contiene otras visiones más moderadas, como la de que el individuo tiene una obligación moral para consigo mismo, aunque es solo una obligación secundaria o no-principal respecto a las obligaciones morales que todo ser humano tiene para con los demás. Pero ninguna perspectiva pondría tanto énfasis como la *virtue ethics* en la obligación moral primordial e incondicional que el agente del ejemplo modificado tiene en procurar su propio bienestar. En oposición a otras teorías, en el ejemplo modificado la *virtue ethics* se distinguiría por ser tanto la única capaz de considerar que se trata de una situación tan genuinamente moral como la del ejemplo originario, como la más proclive a defender el deber del agente para consigo mismo. Diferentes versiones de la teoría pueden explicarlo poniendo el énfasis en distintos puntos: el agente virtuoso es tal que ante la adversidad razona adecuadamente acerca de los medios de solución disponibles y escoge el mejor; la virtud de la perseverancia se expresa afrontando pacientemente una situación difícil, mientras que la de la esperanza permite al agente no rendirse; el agente moral tiene la obligación de procurar su propia felicidad²³, etc. El supuesto del que partirá cualquier explicación de este tipo es que el área de la obligación moral del individuo no empieza donde termina su propia persona, sino que se extiende por igual tanto hacia dentro como hacia fuera.

A la *virtue ethics* les es ajena cualquier perspectiva que parta de la separación radical entre las dos áreas establecidas por la siguiente dicotomía: por un lado, el área de la obligación moral, que se extiende

²³ Tesis defendible desde una *virtue ethics* eudaimonista. Como se ha expuesto en el capítulo anterior, una ética eudaimonista que ponga énfasis en la felicidad del propio agente no tiene por qué estar sujeta a la objeción del egoísmo.

desde el individuo hacia todo el resto del mundo²⁴; por el otro, el área de la prudencia²⁵, que se corresponde con los intereses individuales, propios y exclusivamente personales del agente moral²⁶. Esta dicotomía presupone, además de la separación entre los dos ámbitos, una relativa confrontación u oposición entre ellos. También establece una general preponderancia del primero sobre el segundo, pues el terreno de lo moral debe ostentar una cierta supremacía sin la cual los deseos individuales, supuestamente egoístas, a menudo superarían las recomendaciones morales. Se supone que el agente tiene una natural predisposición a estar motivado por razones de interés propio, mientras que las razones altruistas deben reforzarse mediante la obligación moral.

Swanton ha caracterizado esta visión como una perspectiva dominada por “lo exterior”, en la que se requiere del agente moral una actitud de imparcialidad ante el mundo. El agente debe ser “objetivo”, en el sentido de ser capaz de un desapego imparcial, en el que todas las características particulares del agente se dejan de lado²⁷.

Por su parte, Brewer también ha escrito en contra de lo que llama el “dualismo moderno sobre el bien”. En la filosofía moral analítica contemporánea existe:

[...] a deeper background agreement that there is a fundamental schism within the domain of the good —a deep distinction between one kind of goodness (sometimes called “prudential goodness”) that is in some sense indexed to those particular persons whose good it is, and another kind of goodness that is not indexed to particular persons. The sort of goodness possessed by morally exemplary actions is generally taken to fall under the latter category.²⁸

24 ‘Mundo’ puede entenderse tan solo como el resto de los seres humanos, o extenderse también a los animales, el medio ambiente, etc.

25 Aquí la palabra se entiende en su sentido usual del lenguaje corriente, es decir, se habla de la prudencia como “Templanza, cautela, moderación”, o como “Sensatez, buen juicio” —vid. Real Academia Española, 2015, Prudencia, en *Diccionario de la lengua española*, 22.^a edición, recuperado de <http://lema.rae.es/drae/?val=prudencia> —. Por lo tanto, la palabra no debe entenderse como referida a la virtud de la prudencia, tomada del griego *phrónesis*, de la que tanto se ocupan las teorías —clásicas y modernas— centradas en la virtud.

26 La defensa filosófica de esta dicotomía se retrotrae, como mínimo, hasta Mill, quien dedicó una de sus obras más importantes a defender esta visión. Vid. MILL, J. S., “On Liberty”, en MILL, J. S., *On Liberty and other writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013⁹, pág.1-115.

27 Por el contrario, Swanton defiende que, bien entendida, la objetividad es una virtud que consiste en saber responder a las demandas del mundo de una forma que exprese un grado adecuado de amor propio. Para la autora, la concepción de la objetividad como desapego imparcial conduce a pasar por alto la realidad de la condición humana, la cual incluye la realidad de las emociones, relaciones y situación cultural, de género y de rol del agente moral. Vid. SWANTON, C., *Vitue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford: Oxford University Press, 2003, capítulo 8.

28 BREWER, T., *The Retrieval of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pág. 192.

Si se parte de esta separación radical entre los dos tipos de bienes y, además, se sitúa el bien moral bajo la categoría de lo impersonal, entonces no puede esperarse que una acción que es buena moralmente sea también buena para la persona que la realiza. De esta forma, dice Brewer, estamos intuitivamente inclinados a pensar que en algunos casos la moralidad requiere acciones que son perjudiciales para el bien del agente. Con ello, la autoridad normativa de la moral queda puesta en duda.

Las ventajas de contradecir este dualismo acerca del bien son principalmente dos. Por un lado, es posible que negar esta concepción permita articular una concepción de la moralidad más cercana a la del común de las personas. Para un ser humano normal cualquiera no es cierto que lo que tiene relación con beneficiar a los demás sea siempre una obligación. No es siempre una obligación porque, en muchas ocasiones, no se vive como tal, es decir, en ocasiones, la actuación en beneficio de los demás forma parte de los deseos del agente. O, dicho en otras palabras, a menudo lo que sirve bien a los intereses del agente coincide con lo que está en favor del interés de la moral²⁹. Además, no es siempre una obligación en el sentido de que, aun en los casos en que existe una obligación moral expresada de un agente con otro —ya sea contraída o debido a las circunstancias—, se acepta comúnmente que no siempre debe prevalecer el beneficio ajeno en detrimento del propio. Así, la mayoría de las personas comparte la idea de que en ocasiones es legítimo optar por el beneficio propio en detrimento de una obligación moral³⁰. Análogamente, el sentido moral común da cabida a la idea de que parte de los deseos informados del agente³¹ tiene que ver con beneficios que no solo le atañen a él. En otras palabras, que el beneficiar al resto del mundo es algo que forma parte de los deseos de cualquier persona que es, a la vez, un integran-

29 Así lo expone Amélie O. Rorty: «But real as the conflict between the perspective of an amoral self [...] and the perspective of a self-oriented to a morality of impartiality or altruism may sometimes be, that conflict is not our only moral problem, nor does it serve as the source or model for the others. Usually what serves and individual interests well —good humor, ingenuity, a delicate balance between detachment and dedication, the wide range of intellectual and character excellences— also serves morality well, and vice versa. They equally express individual and general ideas. The interests and needs of *self* and *others*, of private and public are usually to be found on all sides of our major conflicts.», RORTY, A. O., "Three Myths of Moral Theory", en RORTY, A. O., *Mind in Action. Essays in the Philosophy of Mind*, Boston: Beacon Press, 1988, pág. 292.

30 El caso, discutido por Kant, sobre la legitimidad de mentir al criminal que interroga al agente sobre el paradero de sus parientes es un buen ejemplo de situación en la que parece legítimo que el interés propio prevalezca sobre una obligación moral. El hecho de que Kant defendiera todo lo contrario ha suscitado grandes discusiones entre los filósofos morales. Vid. KANT, I., "On A Supposed Right to Lie from Altruistic Motives", en KANT, I., *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, ed. y trad. de Lewis White Beck, Chicago: University of Chicago Press, 1949, pág. 346-350.

31 Sobre el concepto de 'deseo informado' vid. capítulo segundo, cita 7.

te normal de la sociedad³². Las razones por las que el agente común presta ayuda a otra persona que lo necesita pueden incluir —y a menudo incluyen— no solamente que es obligatorio, sino también consideraciones tales como que se desea su bien, se quiere vivir en una sociedad donde las personas tienen compasión, los demás agradecen el gesto, etc³³. Los deseos informados del agente contienen voliciones orientadas principalmente a otras personas, tales como desempeñar una vocación laboral de forma útil para la sociedad, ser un ciudadano digno de aprecio y admiración para otras personas y aligerar el sufrimiento de grupos desfavorecidos, entre otros. Es decir, el agente moral común no es una persona que desea solamente satisfacer sus propios intereses y para el cual cualquier obra en beneficio de los demás es, en consecuencia, una obligación impuesta desde alguna entidad exterior a ella. En cambio, el objeto de algunos de los deseos de la mayoría de agentes morales es el beneficio de otras personas diferentes de ellos mismos. Es decir, parte de los deseos, voliciones e intenciones del agente moral común tienen que ver con el bienestar de personas diferentes de él mismo³⁴.

Por otro lado, y en relación con lo que se acaba de indicar, negar la separación entre el área de la obligación moral y el área del interés propio conduce directamente a un acercamiento entre el razonamiento prudencial y el razonamiento moral del agente. Cuanto más corta es la distancia entre lo que recomienda la moralidad y lo que el agente puede considerar que es de interés para su bienestar per-

32 Esto no significa que sean sus deseos más importantes, los primordiales o los que vencen siempre a cualquier deseo de otro tipo. Se afirma, sencillamente, la presencia de deseos altruistas en la vida moral de la gran mayoría de los integrantes de la sociedad. Es posible que la tarea de la ética normativa no sea otra que encontrar la manera más adecuada de desarrollar en el agente tales deseos, así como de darles la suficiente estabilidad afectivo-cognitiva como para que se conviertan en virtudes del carácter.

33 No se discute aquí si estas razones en último término se retrotraen a razones egoístas. Probablemente una visión de la moralidad humana nunca podrá despejar más allá de toda duda la sospecha de que, en el fondo, la moralidad se basa en el interés egoísta de la supervivencia. En el nivel de análisis que aquí interesa, es decir, el que se ocupa de qué vale la pena defender desde la ética si se tiene en cuenta el sentido moral común, los deseos humanos no siempre son egoístas. En particular, los deseos informados a menudo no lo son.

34 A esto se podría añadir que lo que comúnmente se considera como “ser una persona moralmente buena” también puede formar parte, y de hecho forma parte, de aquello que las personas quieren. Como argumenta Williams, el escepticismo ético radical es solamente una amenaza aparente. Es decir, la justificación de la moralidad, en el sentido de un argumento convincente para el agente amoral que le demuestre que debería ser moral, no puede constituir un punto de partida para el filósofo moral. La justificación ética no está diseñada para los hipotéticos individuos amorales, sino para la gran mayoría de los agentes morales que viven dentro del mundo ético, asegurado por su pertenencia a la sociedad. En estos la pretensión de ser un agente moralmente bueno ya está presente, de forma que el discurso justificativo está destinado a reforzar dicha pretensión, a asegurarla y a clarificarla. Vid. WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana/Collins, 1986, capítulo 2.

sonal, entonces, menos conflictos aparecen entre ambos³⁵. De hecho, la perspectiva de la *virtue ethics* no solo niega la separación radical entre razón moral y razón prudencial; niega también el significado que se otorga a ambas cuando se hace equivaler a la primera con las obligaciones para con los demás y a la segunda con el interés por uno mismo. Reflexionar sobre lo que es bueno para uno mismo cuenta como razonamiento moral, porque el agente moral bueno es una persona que sabe ocuparse de su propio bienestar. Al mismo tiempo, idear formas de beneficiar a los demás puede considerarse también de interés propio porque el virtuoso está genuinamente preocupado por el bienestar de los demás y, de hecho, ello es parte de su propio bienestar. Esta conclusión aparece aún más claramente si se rechaza cualquier concepción de la motivación moral que clasifique las razones en puramente egoístas y puramente altruistas. Una visión menos simplificadora de los mecanismos de actuación, reacción y emoción acepta que los elementos implicados en la motivación humana son de muy diversa índole y que una sola acción puede estar causada por diferentes razones.

Hasta aquí el rechazo de la *virtue ethics* a la dicotomía entre el área de la obligación moral y la del interés propio. Por otra parte, el ejemplo *supra* podría reformularse de manera que pusiera de manifiesto el desafío de la *virtue ethics* a la prevalencia de los momentos de decisión moral explícita y deliberada. Hursthouse pretende partir de un suelo común a las tres teorías en juego. Al hacerlo con este ejemplo da por obvio, además de que es necesaria la acción de ayuda del agente, que realizar esta acción es la decisión acertada por parte de este. Se da una situación claramente moral: alguien, un individuo diferente del agente moral, necesita ayuda. Existen principalmente dos cursos de acción: ayudar a la persona necesitada y no ayudarla. Se da claramente una decisión moralmente adecuada: ayudar al necesitado. Si, sirviendo a otros propósitos, el ejemplo se hubiera presentado de una forma más compleja, contaría probablemente con más variables: más de dos cursos de acción, contradicción entre dos acciones que recibieran el mismo grado de aprobación por tener a su favor consideraciones morales igualmente válidas, etc. Pero es patente, en cualquier caso, que la situación moral preferida de la filosofía moral contemporánea es aquella que tematiza un momento en el cual el papel del agente consiste, básicamente, en decidirse explícitamente por un curso de acción. Puede que esto resulte sencillo, como en el ejemplo de Hursthouse; o puede que resulte complicado, lo que ocurre en los casos moralmente conflictivos, cuando no es suficiente decidirse por lo que aconseja la moralidad, porque no existe solamente una acción moralmente recomendable en el caso. Sin embargo, se presenta

35 Gran parte de los esfuerzos de Slote en su último libro van en la dirección de demostrar que la moralidad forma parte del bienestar personal del agente moral. En el capítulo cuarto se analizará la argumentación del autor.

siempre una situación específicamente moral —en el sentido antes subrayado de “referida a lo que se debe a los demás”— en la que los diversos cursos de acción posibles se ofrecen claramente al agente, cuya tarea consiste en evaluarlos y, en último término, decidirse por uno de ellos. La condición de “explícita” es una característica fundamental: la situación es explícita, como también lo es la deliberación del agente, que sabe que se encuentra ante una situación moral y se decide también explícitamente por una acción u otra, después de una deliberación racional efectiva³⁶.

Supóngase que Hursthouse hubiera planteado un ejemplo que dibujara una situación en la que la decisión fuera mucho menos clara porque a) las características moralmente relevantes del caso no fueran evidentes —en el ejemplo es evidente que alguien necesita ayuda—, b) en consecuencia, no fuera evidente para el agente que debe efectuar una acción moral, entendida como un cambio material en el mundo relacionado con una tercera persona c) los diferentes cursos de acción posibles no estuvieran claros y fácilmente disponibles para el escrutinio racional, y d) no se presupusiera una reflexión consciente del agente, presentado como un individuo que interrumpe el curso normal de su existencia y reflexiona sobre su situación antes de tomar una decisión. Un ejemplo que reuniera todas estas condiciones podría ser justamente el de Murdoch expuesto *supra*, cuya fecundidad surge precisamente de representar una situación que tiene muy poco que ver con la de los ejemplos comunes de la filosofía moral normativa contemporánea y que, sin embargo, es claramente moral. El de la suegra y la nuera es un caso en el que a) las características moralmente relevantes dependen de la representación de la realidad que la suegra construye en su interior —de hecho, el cambio moral en ella depende directamente de la modificación de dicha representación—, b) la suegra no se encuentra ante un caso concreto que le exija una acción material en el mundo en favor de una tercera persona, c) el problema moral de la suegra precisamente no es un problema de acción: tiene la certeza de que está actuando correctamente. Al mismo tiempo, intuye también que debería ser moralmente mejor, pero no dispone de una lista concreta de acciones entre las que es posible elegir una para lograrlo, y d) el mecanismo descrito no es el de: presentación de la situación, reflexión totalmente consciente, racional, por parte de la suegra y consecuente decisión acompañada de la acción concreta; lo que se expone es un proceso moral que se alarga en el tiempo y no termina en una decisión situada en un momento concreto.

³⁶ Recuérdense algunos comentarios de Murdoch sobre el hombre de Stuart Hampshire: «Morality is a matter of thinking clearly and then proceeding to outward dealings with other men», MURDOCH, I., “The Idea of Perfection”, en MURDOCH, I., *The Sovereignty of Good*, London and New York: Routledge, 2009¹¹, pág. 8; «He freely chooses his reasons in terms of, and after surveying, the ordinary facts which lie open to everyone: and he acts», *ibid.*, pág. 34.

Esta última idea es fundamental porque señala la atención especial de la *virtue ethics* a la moralidad fuera, y más allá de, los momentos de deliberación moral explícita propiciada por una situación más o menos problemática³⁷. Los ejemplos y casos de estudio contemporáneos habituales, incluido el de Hursthouse, muestran una clara preferencia por representar la situación moral en unos términos que hacen equivaler la moralidad a unas circunstancias que tienen una relevancia patente para la moralidad —normalmente en el sentido de que el bienestar de una tercera persona está en juego—, disponibilidad de alternativas claras abiertas al escrutinio racional, necesidad de respuestas morales en forma exclusivamente de acción, y decisión explícita y deliberada del agente³⁸. Lo que sucede en medio de estos episodios específicos rara vez se tematiza, mientras que, en realidad, conforma el grueso de la vida moral de las personas. Murdoch insistía en que: «The moral life [...] is something that goes on continually, not something that is switched off in between the occurrence of explicit moral choices. What happens in between such choices is indeed what is crucial»³⁹. La *virtue ethics* posterior a Murdoch debe recoger la valiosa idea de que la moralidad de las personas no se juega tanto en los momentos de decisión moral explícita como en la evolución continua del agente a lo largo de toda su vida.

Ante la importancia que pueden llegar a tener para la *virtue ethics* las condiciones de posibilidad, la dirección y las características de la evolución moral, más que los momentos de deliberación explícita, el objetor puede alegar que la función de la ética es precisamente ofrecer ayuda para las situaciones en que la deliberación explícita es necesaria, particularmente para las situaciones más problemáticas, o incluso dilemáticas. Puesto que el transcurso de la vida moral cotidiana no requiere de mucha reflexión ni ofrece dudas al agente, este no necesita de ninguna teoría que le asista. En cambio, la utilidad de la ética debe demostrarse en el momento en que se presentan unas circunstancias nuevas, cuando un caso nunca antes afrontado interpela al agente y le obliga a reflexionar porque la actitud que debería adoptar no está clara y, por lo tanto, es preciso detenerse a examinar la cuestión con el fin de decidir lo mejor. A esto Murdoch probablemente respondería insistiendo en que «[...] if we consider what the work of attention is like, how continuously it goes on, and how imperceptibly it builds up structures of value around us, we shall not be surprised that at

37 Aquí se habla de una situación “más o menos problemática” porque el abanico de situaciones que pueden requerir una deliberación explícita va desde los problemas que pueden presentarse en la vida cotidiana —como la mentira o la infidelidad— hasta las situaciones graves o extremas, como los dilemas morales.

38 Brewer describe de una forma muy similar a esta la concepción contemporánea del razonamiento práctico. Considera que se trata de una visión errónea y la llama “the received picture of practical reason”. Vid. BREWER, T., *The Retrieval of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, pág. 69 y ss. Brewer dedica prácticamente todo el capítulo 3 de su libro a desafiar esta concepción.

39 MURDOCH, I., op.cit., pág. 36.

crucial moments of choice most of the business of choosing is already over»⁴⁰.

La existencia de casos que requieren deliberación y decisión explícita, de situaciones nuevas e incluso de dilemas morales, no hace sino reforzar aún más la importancia de la moral cotidiana, porque es mediante la vivencia de esta que el agente se arma con los medios necesarios para enfrentarse a las situaciones difíciles. Llegado el caso de necesidad de deliberación explícita, la propia comprensión de los elementos relevantes, de las necesidades de otros seres humanos implicados, de las vías de acción posibles, etc., se da de una manera o de otra según la historia y evolución moral particulares del agente⁴¹. Por añadidura, la ética tampoco puede esperar que las directrices que pretende ofrecer al agente para asistirle ante circunstancias difíciles puedan ser comprendidas si el individuo no dispone de la capacidad de aplicarlas. Dicha capacidad requiere de un aprendizaje que, como tal, se extiende en el tiempo. Es decir, si se considera que el agente adulto puede deliberar correctamente en los momentos problemáticos, entonces debe concebirse como un ser que ha desarrollado una serie de capacidades de razonamiento práctico —puede analizar situaciones, conmensurar diferentes obligaciones, evaluar posibles acciones, etc.—. Lo que la *virtue ethics* señala con su atención a la cotidianidad es que la deliberación excelente del virtuoso solo es posible gracias a un proceso y que es a través de este que se fragua el carácter moral de los agentes.

En resumen, la *virtue ethics* es capaz de cambiar el paradigma de concepción de la situación específicamente moral en dos sentidos: por una parte, las exigencias morales que se le plantean al agente no provienen solo de sus obligaciones con terceras personas, sino que

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Murdoch ilustra brillantemente el modo de ser esencialmente evolutivo —o “histórico”, en palabras de la autora— del agente moral a través de la exposición del uso que este hace de los conceptos morales. Por ejemplo, a propósito de un hombre que trata de determinar si lo que siente es arrepentimiento: «Here an individual is making a specialized personal *use* of a concept. Of course he derives the concept initially from his surroundings; but he takes it away into his privacy. Concepts of this sort lend themselves to such uses; and what use is made of them is partly a function of the user's *history*»; «The active ‘reassessing’ and ‘redefining’ which is a main characteristic of live personality often suggests and demands a checking procedure which is a function of an individual history. Repentance may mean something different to an individual at different times in his life, and what it fully means is a part of this life and cannot be understood except in context», MURDOCH, I., op. cit., pág. 25. Estas afirmaciones sugieren una posición fuertemente particularista por parte de Murdoch, en el sentido de la inutilidad de las reglas generales de acción. Este particularismo queda confirmado por otros fragmentos de la autora: «[...] the image I am offering should be thought of as a general metaphysical background to morals and not as a formula which can be illuminatingly introduced into any and every moral act. There exists, so far as I know, no formula of the latter kind», MURDOCH, I., op. cit., pág. 41. S. Lovibond afirma que, según Murdoch, es necesario entender que las obligaciones vienen determinadas por el contexto, vid. LOVIBOND, S., *Realism and Imagination in Ethics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, pág. 190.

también tienen relación con su propio bienestar, de forma que el razonamiento moral y el prudencial acercan posiciones; por otra parte, la ética no se debe centrar, o al menos no debe preferir, los momentos de decisión moral explícita y deliberada por encima de la moralidad cotidiana a través de la cual el agente evoluciona constantemente. Así pues, para la *virtue ethics* la situación específicamente moral ya no es solamente la que afecta a otros, ni primordialmente la que consiste en un caso, en ocasiones conflictivo, de decisión concreta, explícita y deliberada. Como se verá a continuación, una visión tal de la situación moral puede llevar a borrar los límites tradicionales del área de la moralidad.

3.5 CONCEPCIÓN AMPLIA DE LA MORALIDAD Y REALISMO PSICOLÓGICO

Una consecuencia de lo que se viene exponiendo, y especialmente del cambio de concepción de la situación moral, es la ampliación del área de la moralidad. A lo largo de las secciones anteriores se han analizado con cierto detalle las ideas gracias a las cuales la *virtue ethics* podría expandir al máximo los horizontes del campo de estudio de la ética en diferentes frentes: 1) el filósofo moral, a quien interesan todas las facultades del agente implicadas en la moralidad, valora la *inner life* en tanto que parte relevante de la evaluación moral, 2) el contenido normativo de la ética debe adaptarse para ser capaz de hacer recomendaciones acerca de la pluralidad de elementos a través de los cuales se expresa la bondad moral, 3) una situación relevante para la moral puede ser tanto la que implica el bienestar del propio agente como la que implica el bienestar de los demás; por añadidura, la situación moral paradigmática en la que se encuentra el agente se refiere a su desarrollo moral habitual y no a los momentos de decisión explícita y deliberada.

La confluencia de todas estas ideas hace que el área de la moralidad pase a ser un territorio cuyos límites tradicionales quedan borrados, porque ya no se corresponden con aquellos delimitados por la concepción contemporánea estándar. Se ha afirmado que para la *virtue ethics* la moralidad humana ya no se refiere solo a las obligaciones que los agentes tienen con el resto de personas, o a las consecuencias de sus decisiones ante problemas concretos, o a los cambios en el mundo de los que es responsable y que afectan a otras personas. Esto significa que, en diferentes sentidos, la moralidad va mucho más allá. Puesto que la *inner life* es relevante para la evaluación, la moralidad no empieza en el momento de la acción y, por consiguiente, el agente que aspira a ser una persona buena sabe que para ello debe perfeccionar no solo sus acciones, sino también sus reacciones, el dominio de sus propias emociones, las evaluaciones que es capaz de hacer de las necesidades y deseos tanto suyos como de otras personas, su

comprensión de todo aquello que le rodea... Así, por ejemplo, una vez se ha establecido que una situación moral puede ser cualquiera que se refiera al bienestar del propio agente, sus reflexiones globales sobre lo que desea, aquello a lo que aspira y cómo debe organizar su vida —lo que en el capítulo anterior se ha calificado de deliberación extra-ordinaria— son relevantes para su moralidad. En realidad, cualquier elemento perteneciente al complicado mecanismo de relación del agente con el mundo y con sí mismo, por insubstancial que parezca, puede ser relevante: mentir pertenece a la moralidad, así como tomar la decisión de dedicarse a una profesión, describir a otra persona, ser capaz de superar la pereza para hacer una actividad laboriosa, etc. Potencialmente todo lo que el ser humano hace, dice, piensa, siente, etc. es un elemento de tipo moral, porque todo ello interviene en la formación de su carácter.

La variedad de fenómenos que tienen importancia para esta moralidad entendida en sentido máximamente amplio es tan grande que la demarcación clara entre el área de la moral y el resto de áreas de interés para el agente se hace menos clara, o incluso desaparece. Si más arriba se ha hablado de un acercamiento de posiciones entre el razonamiento moral y el prudencial, de forma que algunos intereses personales del agente y los de la moral se aproximan —e incluso pueden llegar a identificarse—, se puede añadir ahora la confluencia de otras áreas —la política, la espiritual, la profesional, etc.— en el territorio de la moralidad. De hecho, la moralidad alcanza todos los ámbitos en los que el ser humano es agente, es decir, capaz de acción⁴². Lo mismo puede expresarse caracterizando la moralidad como un aspecto que permea la vida de los humanos en su totalidad. Bajo esta perspectiva, las obligaciones, razonamientos, juicios, motivos y visiones morales no constituyen un ámbito ni independiente ni superior a los demás. Es decir, la moralidad, lejos de ser una especie de entidad diferente del agente —y superior a él— que tiene la autoridad para imponerle ciertas obligaciones en relación con sus semejantes⁴³, es una parte esencial de su propio desarrollo en tanto que ser humano. Así pues, no existen actos o hechos específicamente morales, en el sentido de circunstancias donde las exigencias de la

42 Entendida en el sentido amplio de 'acción' expuesto en 4.1.1 y 4.1.2. Así debe entenderse de ahora en adelante cualquier alusión al 'hecho moral' o a la 'acción moral'.

43 Vid. Foot, P., "Morality as a System of Hypothetical Imperatives" y "Are Moral Considerations Overriding?", ambos en *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1978, pág. 157-167 y 181-188, respectivamente. Sobre esta cuestión destaca también la argumentación de Rorty en contra de lo que la autora identifica como uno de los tres mitos principales de la filosofía moral: "el mito del dominio eminente" —*the myth of eminent domain* en el original inglés—. Rorty lo define así: «[...] moral considerations and obligations are distinguishable from, and claim dominance over, those arising from personal commitments and loyalties, or from aesthetic and religious activity. The enterprises of morality are enshrined in—or as it may be exiled to—a distinctive domain defined by its ends, or its mode of reasoning, or its scope.», RORTY, A. O., op. cit., pág. 282.

moralidad aparecen claramente, mientras que, en comparación, en las demás situaciones ningún aspecto moral relevante está en juego. Por el contrario, existen, en general, formas moralmente mejores o peores de hacer, de pensar, de sentir y de vivir⁴⁴. Por eso resulta forzado describir las situaciones morales como aquellas en las que una acción es precisa, diversos cursos de acción son posibles y el agente bueno es aquel que elige la correcta. Por una parte, las situaciones morales son potencialmente todas porque el desarrollo moral del agente está teniendo lugar en todo momento. Por otra, lo que hay de moral en cualquier situación abarca muchos elementos, que van desde el carácter con el que el agente se presenta ante las circunstancias, pasando por la representación que se hace de lo que ve, y hasta los sentimientos y reflexiones que recordarlo le provocarán en el futuro.

La concepción máximamente amplia del área de la moralidad es una idea que se encuentra sugerida, en algunos autores, en forma de una cierta omnipresencia del aspecto moral en la vida de las personas. Así, en Murdoch, se observa una visión de la moralidad «[...] as something which engages the whole person»⁴⁵. La autora dibuja un retrato del humano como un ser que se encuentra continuamente aprehendiendo el mundo mediante su uso personalizado de los conceptos morales secundarios, tales como los numerosos términos descriptivos que aparecen en el ejemplo de la nuera y la suegra. En efecto, en este ejemplo expuesto *supra* se puede observar como la suegra modifica su forma de describir a la nuera —pasa de usar adjetivos como “vulgar” e “indigna” a emplear otros como “inocente” y “alegre”—. A esta modificación del lenguaje va ligado el progreso moral de la suegra. El nexo entre el lenguaje y la actividad moral de los agentes no es casual, sino que se trata de una característica esencial del lenguaje: «It is important to remember that language itself is a moral medium, almost all uses of language convey value. This is one reason why we are almost always morally active. Life is soaked in the moral [...]»⁴⁶. El lenguaje humano es profundamente valorativo y por eso todo el mundo de los agentes morales también lo es.

Por su parte, la filósofa moral Rorty, en el contexto de su argumentación en contra de algunos mitos presentes en la filosofía moral, razona sobre la inconveniencia de la distinción radical entre lo moral y lo no moral. Su exposición ilustra de forma muy sugerente la complejidad de la vida moral, el entretrejimiento de todos los elementos morales en la psique de las personas y la excesiva simplificación de aquella distinción a la hora de describir la vida práctica de los agentes morales:

44 Vid. NOBLE, C. N., “Normative Ethical Theories”, *The Monist*, 62 (4): 496-509, Octubre 1979, pág. 499.

45 MURDOCH, I., op. cit., pág. 42.

46 MURDOCH, I., “Literature and Philosophy: A Conversation with Bryan Magee”, en MURDOCH, I., *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, editado por P. Conradi y con prefacio de G. Steiner, New York: Penguin Books, 1999, pág. 27.

The traits that are required for resolving the varieties of conflicts that face us [...] are extremely heterogeneous. There are no specifically *moral virtues* [...]. The traits we need, the excellences we require, are everywhere and anywhere [...].

Actions, motives, dispositions, considerations, and reasons are fruitful or sterile, brilliantly improvisatory or mechanical, heartening or discouraging, sustaining or diminishing, visionary or rigorous, noble or small-minded, generous or cautious, overrefined or crude. This richness and precision of direction and evaluation extends to the modes and styles of thought and reasoning that are necessary to acting well [...]. Such evaluations significantly introduce a wide range of factors that include aesthetic style and utilitarian benefits along with purely moral considerations. [...] for the many and various concerns that govern practical activity, that direct it toward what is admirable or well achieved or beneficial, the contrast(s) between moral and non-moral dimensions are impoverished [...].⁴⁷

La omnipresencia de la moral en la vida del agente podría entenderse en el sentido de que, dado que las exigencias morales alcanzan todas las áreas de la agencia humana, no existe un espacio en el que el agente pueda perseguir sus intereses personales sin ningún tipo de restricción. Si esto fuera así, esto es, si la concepción máximamente amplia supusiera una restricción constata de las aspiraciones legítimas del individuo a procurarse un cierto grado de bienestar personal, entonces sería posible plantear a la *virtue ethics* la crítica de que se trata de una teoría demasiado exigente para el agente moral común⁴⁸.

En cambio, una correcta comprensión de la concepción máximamente amplia muestra que la objeción no solo no resulta un problema para la *virtue ethics*, sino que, de hecho, se trata de una teoría especialmente apta para cumplir con el requerimiento del realismo psicológico. Es decir, es una teoría de acuerdo con la cual el agente moral puede querer vivir sin que ello conlleve grandes sacrificios para las demás voliciones que tiene⁴⁹. Esto es así debido, principalmente, a una característica de la visión que se está defendiendo: la concepción máximamente amplia permite dejar de imponer al agente la necesidad de dar en cada caso con una y la única acción moral correcta. La idea de que para cada situación moral que interpela al agente debe existir una acción moralmente adecuada/correcta/buena que este puede/debe hacer permea la mayor parte de las descripciones de situaciones morales en el panorama de las teorías éticas normativas contemporáneas. Es por eso que la existencia de casos en

47 RORTY, A. O., op. cit., pág. 293-294.

48 En inglés el término usado para esta crítica es *demandingness* o *over-demandigness*.

49 Griffin enuncia así el requerimiento del realismo psicológico: «the source of morality can never stray far from the natural sources of action», GRIFFIN, J., *Well-being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford: Clarendon Press, 1986, pág. 127.

los que se presentan dos acciones moralmente posibles, ambas correctas —generalmente en virtud de ser recomendadas por dos normas igualmente importantes—, plantea un problema notable para la ética. Los llamados dilemas morales han ocupado una gran parte de la discusión normativa porque parecían ser los puntos donde la efectividad práctica de las teorías se colapsaba al encontrarse con un caso en el que “obedecer a la moral” no era suficiente. Parte del impulso crítico inicial de la *virtue ethics* consistió, precisamente, en un descontento con este empeño por resolver dilemas morales, que, en realidad, constituyen tan solo una pequeña parte de la vida moral de los agentes.

La concepción máximamente amplia de la moralidad desafía la necesidad de individuar en cada caso una y solo una acción idónea en la medida en que enlaza con una perspectiva que se puede calificar de particularista. Conviene clarificar el significado de tal enlace. Se ha llegado a la concepción amplia de la moralidad gracias a tres ideas de la *virtue ethics*: la ampliación del área de la evaluación moral con el fin de que la ética tenga en cuenta la importante área de la *inner life* del agente moral; la consecuente ampliación normativa que permita a la ética hacer recomendaciones al agente sobre todos los elementos —no solo los relacionados con la acción visible— a través de los cuales se expresa la bondad moral; y, finalmente, el cambio de paradigma en la situación específicamente moral. Esta ya no se identifica solamente, o como mínimo no principalmente, como aquella donde se plantean al agente obligaciones para con el resto de individuos, y en la que debe actuar después de una deliberación y una decisión explícitas. Todo ello llama la atención sobre la complejidad de la vida moral de los agentes y lo difícil que puede resultar evaluar su progreso moral.

Nuevamente, el ejemplo de Murdoch de la nuera y la suegra resulta relevante. En él Murdoch describe una evolución moral de la suegra que tiene lugar exclusivamente en el ámbito de su *inner life*. Es precisamente porque se tiene noticia de este espacio que es posible determinar que el cambio en la suegra ha sido positivo moralmente⁵⁰. Ahora bien, nótese que la información que proporciona Murdoch, y que permite constatar esta evolución positiva, es absolutamente específica: sobre la relación entre la suegra y la nuera, las características del carácter de cada una, los pensamientos y sentimientos de la suegra en relación a su hijo. . . El ejemplo de la autora es fructífero, en el sentido de demostrar la importancia de la *inner life* de la suegra, precisamente porque el lector dispone de información sobre las circunstancias particulares de sus estados mentales. De ser otras las circunstancias, por ejemplo, si la suegra pasara a pensar todavía peor de su nuera —aun comportándose igual de correctamente—, entonces, la evaluación moral sería también diferente. La implicación es que la atención a las particularidades de los agentes introducida por el interés en

⁵⁰ Vid. nota 12.

aspectos como su *inner life*, o su evolución moral habitual, conduce necesariamente a discrepar de la individuación de cursos de acción únicos. Pues estrictamente, una misma situación no es la misma para dos agentes diferentes, porque su historia moral única hace que cada uno se enfrente a ella de formas diferentes. Desde el momento en que el carácter moral único de cada agente es importante, y no solo las características objetivas de una situación, resulta inapropiado concebir que la acción correcta en tal situación podrá ser la misma para cualquier agente.

Entonces, en cualquier situación, el aumento de variables moralmente relevantes introducida por la concepción máximamente amplia multiplica las formas de expresión de la bondad moral. Así, en unas circunstancias similares, lo correcto que debe realizarse puede ser, para un agente, una visión justa y compasiva de la situación de otra persona, mientras que para otro es una acción dirigida a producir un cambio material en el mundo. La *virtue ethics* no tiene la necesidad de decidir cuál de los dos elementos es “el correcto”⁵¹. De la misma forma, el agente no necesariamente debe adaptarse a un estándar normativo determinado para asegurarse de que su carácter es lo suficientemente bueno o virtuoso. Las exigencias de la moral no le vienen impuestas en forma de acciones que debe realizar en casos de un cierto tipo, siendo así que si no acierta a dar con la acción correcta ello contará como fallo moral⁵². Por el contrario, en cada caso y agente particulares puede haber multitud de maneras de acertar en la virtud. O al menos, de expresar un grado suficiente de virtud.

Por otra parte, y con independencia de cualquier objeción como la que se acaba de responder, es necesario añadir otro punto fuerte de la visión defendida: adoptar una concepción amplia del alcance de la moralidad hasta hacerla equivaler, en general, a la relación del ser humano con el mundo, permite la inclusión de las posibles demandas que los seres no-humanos plantean al agente. Desde la Ilustración — si no desde antes—, las teorías éticas normativas a menudo han sido elaboradas con la atención puesta en las demandas legítimas que cada individuo puede hacer a otro. Solo en las últimas décadas la filosofía moral ha comenzado a dar importancia a la idea de que las deman-

51 Esta perspectiva particularista no puede confundirse con una legitimación de cualquier elemento moral. Las exigencias de la virtud son flexibles a las circunstancias del que las posee, pero esto no significa que la virtud pueda convertirse en instrumento de cualquier fin. La virtud de la valentía es diferente para el soldado y para el médico, pero el soldado no puede utilizarla para matar a un civil, de la misma forma que el médico no puede utilizarla para realizar operaciones quirúrgicas de riesgos excesivos.

52 Un ejemplo puede ser la discusión de preguntas como: “¿debe autorizarse prolongar artificialmente la vida de un progenitor en estado terminal?” Parece suponerse que la función de la ética consiste en dar una respuesta rotunda en sentido afirmativo o negativo que resuelva la pregunta para cualquier agente que se encuentre ante ella. En cualquier situación (x) actuar correctamente es hacer (y), mientras que es moralmente incorrecto hacer (z).

das que se le plantean al agente no provienen solo de su relación con sus semejantes⁵³. La proliferación de estudios como la ética medioambiental y la ética de los animales, impulsadas probablemente por problemas globales que hasta el momento nunca habían aparecido con tanta claridad, dan fe de esta nueva conciencia de la amplitud de ámbitos en los que la agencia humana es relevante. La *virtue ethics* puede tener en cuenta la variedad de demandas del mundo siempre que no se aparte de la concepción amplia del ámbito de la moral⁵⁴. El estudio de virtudes concretas como la compasión, por ejemplo, puede desarrollarse para articular su funcionamiento en áreas tales como la relación de los agentes con los animales o con su entorno natural. En este sentido, el desarrollo de una *virtue ethics* medioambiental y de una *virtue ethics* animal podría proporcionar al agente una guía en áreas donde esta es absolutamente necesaria actualmente⁵⁵.

Así pues, la idea de la concepción máximamente amplia de la moral no necesariamente conlleva una exigencia excesiva para el agente moral bueno. Más bien lo contrario, pues permite la adopción de una perspectiva particularista que no limita la corrección moral a un solo elemento adecuado para cada caso. Por añadidura, la ampliación del horizonte de la moralidad permite un interés de la teoría ética normativa más allá de las relaciones entre las personas, hasta alcanzar otras relaciones con el mundo que preocupan igualmente al agente moral.

3.6 LA INSUFICIENCIA DEL MODELO NORMATIVO ESTÁNDAR

Hasta aquí se han incorporado a la argumentación las ideas de la ampliación evaluativo-normativa, del cambio de paradigma de la situa-

53 Se podría argumentar que el interés de la ética por la naturaleza y por los animales no es nuevo, pero es indiscutible que nunca antes ha sido tan notorio como ahora. Es significativo, por ejemplo, que una de las tres principales objeciones de Nussbaum a la teoría contractualista —representada por la teoría de la justicia de John Rawls— es que se trata de una propuesta que olvida los derechos de los animales. Vid. NUSSBAUM, M. C., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, capítulo 6. Actualmente, el que una teoría no sea capaz de incluir las obligaciones que los agentes tienen respecto los seres no humanos representa una debilidad importante de la teoría.

54 Recuérdese el punto de partida de Swanton: el mundo hace demandas al agente moral.

55 Pueden comprobarse los primeros pasos en esta dirección en algunas publicaciones recientes. Por ejemplo, una recopilación de artículos sobre la *virtue ethics* aplicada dedica una de sus cuatro partes al tema de la *virtue ethics* medioambiental. Vid. AUSTIN, M. W. (ed.), *Virtues in Action*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013. Otra publicación sobre el mismo tema ofrece un capítulo de Rebecca Walker sobre la aplicación de la *virtue ethics* a la relación entre los humanos y el resto de animales: “The Good Life for Non-Human Animals: What Virtue Requires of Humans”. Incluye, además, el conocido artículo de Hursthouse que tematiza la *virtue ethics* medioambiental: “Environmental Virtue Ethics”. Vid. WALKER, R. L. y IVANHOE, P. J. (eds.), *Working Virtue. Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*, Oxford: Oxford University Press, 2007, capítulos 7 y 8.

ción específicamente moral y de la concepción máximamente abierta de la moral. Es el momento de abordar de nuevo la objeción *action-guiding*.

La objeción contra la *virtue ethics* al respecto de su supuesta incapacidad para ser una teoría ética capaz de proporcionar una guía de acción puede tomar diferentes formas⁵⁶. Sin necesidad de detenerse en la consideración de todas ellas, basta con contar con una buena exposición del problema como la que se encuentra en el conocido artículo de Hursthouse “Virtue Theory and Abortion”⁵⁷. Aquí, la filósofa, después de repasar varias objeciones menores, se centra en esta cuestión, que considera la mayor crítica a la que la teoría debe enfrentarse por ser la manifestación de una cierta inquietud general sobre la validez de la *virtue ethics*. La estrategia argumentativa de Hursthouse consiste en dividir la objeción en dos críticas distintas para abordarlas separadamente. La primera crítica contenida en la objeción se refiere a la dificultad de aplicar las reglas que la *virtue ethics* es capaz de generar. Puesto que las normas o reglas de acción que la *virtue ethics* puede ofrecer se basan en sus conceptos principales, las virtudes, aquellas toman formas tales como “Debes ser valiente”, “Debe actuarse justamente”, etc. Los conceptos de las virtudes son difíciles de aplicar, en el sentido de que no se refieren a acciones concretas. El concepto de ‘valentía’, por ejemplo, no especifica qué tipo de acciones son valientes. En consecuencia, también son difíciles de aplicar las reglas derivadas de ellos. A esto responde Hursthouse de una manera que señala directamente la novedad de la *virtue ethics* respecto a la perspectiva contemporánea estándar sobre la normatividad:

But this counts as a criticism of the theory only if we assume, as a condition of adequacy, that any adequate *action-guiding* theory must make the difficult business of knowing what to do if one is to act well easy, that it must provide clear guidance about what ought not to be done which any reasonably clever adolescent could follow if she chose. But such a condition of adequacy is implausible. Acting rightly is difficult, and does call for much moral wisdom, and the relevant condition of adequacy, which virtue theory meets, is that it should have built into it an explanation of a truth expressed by Aristotle, namely, that moral knowledge —unlike mathematical knowledge— cannot be ac-

⁵⁶ Una forma usual de la crítica afirma que se trata de una teoría que no tiene una buena explicación de la acción correcta, o de cuales son las características que debe cumplir una acción para ser correcta.

⁵⁷ HURSTHOUSE, R., “Virtue Theory and Abortion”, en CRISP, R. y SLOTE, M. (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1997, pág. 217-238. En su exposición de la objeción, Hursthouse se basa en la crítica de Onora O’Neill. Un artículo más reciente en el que se acusa a la *virtue ethics* de ser incapaz de proporcionar una guía de acción es el de Ramon Das. Vid. DAS, R., “Virtue Ethics and Right Action. A Critique”, en BESSER-JONES, L. y SLOTE, M. (eds.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, New York: Routledge, 2015, pág. 331-342.

quired merely by attending lectures and is not characteristically to be found in people too young to have had much experience of life.⁵⁸

Nótese que Hursthouse señala claramente de dónde surge la crítica: del supuesto de que una teoría solo es capaz de ser *action-guiding* si cumple la condición de hacer por el sujeto el difícil trabajo de decidir qué hay que hacer, de forma que cualquier agente moral mínimamente razonable pueda encontrar en la teoría una guía de acción fácilmente aplicable en cualquier situación. Tal supuesto sobre cómo debe ser una teoría ética normativa transforma la dificultad de adquirir sabiduría moral, algo inherente a la moralidad humana, en un problema que las teorías supuestamente deben solucionar. En cambio, la *virtue ethics* puede cambiar este supuesto por otra condición de adecuación mucho más acorde con la naturaleza del conocimiento moral: una teoría ética normativa debe explicar cómo el agente moral puede convertirse en una persona virtuosa, alguien que expresa sus disposiciones morales buenas en toda situación.

La segunda crítica que Hursthouse detecta que se encuentra contenida en la objeción es que, en su aplicación de conceptos de virtud, el defensor de la *virtue ethics* presupone y emplea otros conceptos tales como “lo que vale la pena en la vida”, “lo bueno”, “lo importante para una vida humana plena”, etc. Esto permite dudar de la capacidad de la teoría para proporcionar bases racionales que puedan convencer a cualquier agente —y no solo al que comparte los presupuestos del defensor de la teoría— de la aceptación de sus conclusiones prácticas. Como en la primera crítica, Hursthouse se fija en la condición de adecuación que se encuentra implícita en la visión normativa desde la que se hace esta crítica: cualquier buena teoría normativa debe proporcionar respuestas a preguntas sobre cuestiones morales reales de tal forma que la verdad de estas respuestas no esté determinada, de ninguna forma, por verdades sobre lo que es valioso, lo que importa verdaderamente en la vida humana, etc.⁵⁹. Según se encarga de ilustrar la autora, esta premisa lleva a la paradójica conclusión de que la mejor guía normativa puede provenir de un individuo en cuyos juicios no interviene absolutamente ninguna concepción sobre las cuestiones más importantes de la vida moral humana. Ahora bien, de la misma forma que ningún agente moral preferiría dirigirse en busca de consejo moral a un individuo que afirma que no tiene ninguna concepción acerca de lo que es valioso para el ser humano, o de lo que es bueno, así tampoco puede exigirse precisamente a la ética que sea una disciplina que pueda llegar a conclusiones prácticas sin partir de nociones que son centrales para la moralidad humana.

En ambas críticas, lo que señala Hursthouse es que se hacen desde una perspectiva en la que están inseridas unas asunciones concretas

⁵⁸ HURSTHOUSE, R., op. cit., pág. 223-224.

⁵⁹ Ibid., pág. 225.

sobre qué es y qué no es una teoría normativa adecuada. Sin embargo, la *virtue ethics* no tiene necesidad de compartir tales asunciones. En concreto, el análisis de Hursthouse sirve para aclarar que la *virtue ethics* no acepta que se deba 1) proporcionar un conjunto de leyes/-normas de acción de fácil aplicación, en cualquier situación, para un agente moral mínimamente razonable, y 2) ofrecer una guía de acción aséptica, en el sentido de que no presuponga ningún concepto moral como “qué es lo bueno para un ser humano”, “qué es importante en la vida”, etc.

El modelo normativo basado en un procedimiento general de acción es inadecuado por las razones aducidas por Hursthouse, pero también a la luz de lo desarrollado en las secciones anteriores. Esta inadecuación puede exponerse a través de un ejemplo. En la filosofía moral contemporánea es posible encontrar algunos ejemplos afortunados que, una vez planteados, se han convertido en foco de interés general y en punto de encuentro para la discusión entre las diferentes teorías éticas⁶⁰. Un caso paradigmático es el problema del tranvía⁶¹, que ha generado —y sigue generando— una gran cantidad de literatura. Entre otras cosas, el caso del tranvía puede servir para ilustrar las diferentes soluciones prácticas que el utilitarismo y la deontología ofrecen ante un mismo problema.

El del tranvía es un caso de experimento mental, pero existen también otros ejemplos muy citados que se corresponden con problemas morales con los que un agente puede encontrarse en la realidad. En tales casos la necesidad de una respuesta es aún más perentoria. Sin

60 Brewer escribe de forma muy crítica sobre la importancia que los filósofos morales actuales otorgan a las situaciones morales altamente problemáticas. El autor considera que el uso preferente de experimentos mentales como ámbito donde explicar y evaluar las distintas teorías denota una concepción errónea de la agencia moral: «If we wish to know how ethical theorists conceive of the practical thought with which their discipline is concerned, we should look at the cases they use to explain and assess their own normative views and those of their rivals. These, after all, are the cases that theorists imagine us navigating with the help of their favored norms or ideals. Those familiar with the more influential works in contemporary ethical theory will have no trouble listing half a dozen cases of this sort. [...] A quick perusal of this list of cases will certainly have one hoping fervently not to end up in the starkly catastrophic terrain of a moral theorist's thought experiment, and for the most part we do somehow manage to avoid such quandaries. More tellingly, even when we do have the misfortune of facing such emergency decisions, we are unlikely to have the remarkable clairvoyance about the future that is so blithely attributed to the protagonists of these brief fictions», BREWER, T., *The Retrieval of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pág. 68-69.

61 La versión más simple de este experimento mental describe una situación en la que un tranvía sin frenos corre a toda marcha por una vía en la que cinco personas están atadas. Afortunadamente, es posible desviar el tranvía hacia otra vía pulsando un botón. Sin embargo, en la segunda vía se encuentra una persona atada. El problema consiste en decidir si debería pulsarse el botón o no. Curiosamente, fue una filósofa interesada en la virtud la primera en plantear el dilema del tranvía. Vid. FOOT, P., “The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect”, en FOOT, P., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1978, pág. 19-32.

embargo, estos problemas se plantean de tal forma que resulta relativamente sencillo identificar las diferencias normativas entre la deontología y el utilitarismo; en cambio, no resulta nada claro cuál es la acción que la *virtue ethics* recomendaría. Piénsese en un posible problema moral que pueda surgir en el ámbito del ejercicio de una profesión. En el debate contemporáneo, un ejemplo característico podría ser el siguiente: un psicólogo tiene problemas a la hora de tratar a un paciente porque teme que sus juicios profesionales pueden estar influenciados por ideas subjetivas acerca del paciente que dificultan su trabajo. ¿Qué debe hacer?, ¿Debe continuar con su trabajo, confiando en que será capaz de realizarlo correctamente, o bien debe renunciar a tratar con el paciente y determinar que es mejor que otro psicólogo se encargue del caso?

Ante un caso como este, cualquier defensor de la *virtue ethics* que tiene una visión adecuada de las posibilidades de su teoría puede cuestionar el planteamiento del problema por cuatro motivos. En primer lugar, la descripción del caso es general, en el sentido de que plantea el conflicto del psicólogo sin atender a ninguna de las especificidades de la situación real de un profesional que, de hecho, vive el problema. La situación es plausible, e incluso podría demostrarse que es uno de los problemas más graves, o recurrentes, de la profesión, de forma que no pueda argumentarse que se trata de un experimento mental que no se corresponde con un ejemplo de problema moral real. La cuestión en disputa no es la de seleccionar un tipo u otro de casos morales, o la de si los ejemplos habituales son más o menos plausibles. El punto clave se encuentra en el planteamiento del problema mediante una descripción general. Todas y cada una de las ocurrencias reales del conflicto del ejemplo presentan una serie de características distintivas que son relevantes desde el punto de vista de la *virtue ethics*. Así, el problema no es el mismo si las ideas que pueden enturbiar el juicio del psicólogo son prejuicios de tipo racista o sentimientos de atracción hacia el paciente; si el psicólogo tiene experiencia en la cuestión o vive el problema por primera vez; si la relación profesional-cliente ha sido larga; si el profesional tiene imaginación moral, etc. Sin embargo, especificaciones de este tipo no se encuentran en la exposición de ejemplos como el que se ha dado aquí.

En segundo lugar, la descripción general presupone que es posible proporcionar una respuesta asimismo general. Que no sea considerado necesario dar especificaciones como las que se acaban de enumerar significa que, en principio, se trata de una información que no resulta imprescindible para la labor de la ética. Ahora bien, si para una correcta comprensión —y resolución— del problema basta con una descripción de su núcleo, del mínimo en común que tienen todos los psicólogos que se encuentran ante un caso de conflicto como el presentado, entonces debe existir una recomendación que pueda ser comúnmente útil para todos ellos. Esto es, desde el momento en

que la descripción general es suficiente para plantear un problema moral, se supone que una solución general es, a su vez, suficiente a la hora de solucionarlo. La misma idea puede ser planteada de forma inversa: si se acepta la posibilidad de la codificación de las prescripciones normativas en reglas/normas/máximas generales, cada una aplicable a un conjunto de situaciones del mismo tipo, entonces se considera que las características particulares de cada caso de un mismo tipo no son tan relevantes que impidan su subsunción dentro de una misma regla. Pero, justamente, la *virtue ethics* se caracteriza por representar una perspectiva que se opone a la confianza en la suficiencia de la codificación de las prescripciones morales. Por ello, los autores de la *virtue ethics* no tienen por qué aceptar una caracterización de los ejemplos de conflicto moral que presuponga que su solución debe consistir en la aplicación de una regla/norma general u otra.

En tercer lugar, el ejemplo del psicólogo no proporciona ningún tipo de información acerca del carácter moral de los agentes protagonistas del caso, especialmente del propio psicólogo. La atención de la *virtue ethics* a todos los elementos —sentimientos, afectos, ideas, creencias, etc.— y facultades implicadas en el complicado mecanismo de motivación del psicólogo, por un lado, y a la evolución de su personalidad moral más allá del caso concreto en discusión, por otro lado, exigen poder contar con especificaciones que el planteamiento habitual de los conflictos morales no proporciona. Desde la perspectiva de la virtud, es absolutamente relevante saber si un psicólogo que vive el conflicto del ejemplo tiene una actitud negligente respecto de su cliente, si es capaz de ser lo suficientemente justo como para que sus prejuicios no influyan en sus diagnósticos, si reconoce la importancia de la honestidad en sus relaciones con sus pacientes por encima de otros valores, si es la primera vez que se encuentra ante un problema de este tipo, etc.

Finalmente, en cuarto lugar cabe mencionar una vez más, a la luz de lo desarrollado en los apartados anteriores, la cuestión de la preponderancia de la acción. La filosofía moral contemporánea ha tendido a considerar la acción como el elemento principal —o incluso el único— de expresión de la bondad humana. El ejemplo del psicólogo presupone que la agencia del sujeto moral a través de la cual demuestra su calidad moral es eminentemente una acción, entendida como aquello que tiene consecuencias visibles. El planteamiento es tal que exige a la ética un tipo de ayuda en forma de recomendación de una acción concreta.

Podría argumentarse que en un caso como el que se está tratando es absolutamente razonable que esto sea lo que se espere de la ética. En definitiva, el problema del psicólogo es justamente que no sabe qué hacer. La situación podría ser una en la que el sujeto delibera acerca de si es adecuado o no admirar a otra persona, o sentir com-

pasión⁶², pero el caso es que lo que se requiere aquí es una acción. El psicólogo debe continuar tratando al paciente, o bien debe renunciar a ello. A esto la *virtue ethics* puede contestar que el hecho de que en algunas ocasiones —quizá incluso la mayoría— de conflicto moral el elemento principal sea la acción no significa que la tarea de la ética sea la de decidir por el agente lo que ha de hacer. Es decir, de nuevo, es un supuesto no necesariamente aceptable que la ayuda que la ética debe proporcionar al agente en una situación dificultosa es un procedimiento que, por sí solo, es capaz de individuar cursos de acción de modo razonablemente sencillo.

En definitiva, en los casos de conflicto moral en los que supuestamente la deontología y el utilitarismo tienen una solución, mientras que la *virtue ethics* permanece en apariencia incapaz de decir qué debe hacerse, se plantea una descripción del conflicto que, a través de un cuerpo de asunciones, condiciona un tipo de respuesta en forma de la prescripción general de una acción. Al mismo tiempo, se priva a la *virtue ethics* precisamente de la información que podría permitir a la teoría desarrollar respuestas adecuadas a las situaciones morales específicas, en particular, las problemáticas.

Admitiendo que esto sea así, la pregunta que inmediatamente se suscita es de qué tipo son estas respuestas a los problemas morales que, se afirma, la *virtue ethics* podría exponer. Es decir, aceptando que la *virtue ethics* tiene motivos para discrepar tanto del planteamiento de la cuestión normativa como del tipo de explicación que se espera obtener de dicha cuestión, el siguiente paso es desarrollar una propuesta normativa alternativa. Desarrollar una propuesta normativa propia convincente que ponga en juego las ideas destacadas a lo largo de este capítulo es un reto que los defensores de la *virtue ethics* deberán afrontar en el futuro si pretenden explotar al máximo las posibilidades de la teoría. Por el momento, recogiendo las ideas ya expuestas es posible esbozar el perfil básico de una propuesta tal.

3.7 LA GUÍA NORMATIVA COMO GUÍA EDUCATIVA

Resultaría interesante para la ética el averiguar qué motivos se encuentran detrás del empeño contemporáneo —probablemente vano— por encontrar un procedimiento general de acción que, además de ser infalible y capaz de especificar la acción correcta en cualquier situación, sea apto para el agente moral común, en el sentido de que sea fácilmente aplicable. Es verosímil que uno de tales motivos haya sido la necesidad de legitimación de la disciplina, pues, ¿qué utilidad podría tener la ética si pareciera incapaz justamente de resolver los problemas morales más agudos? En apariencia, la moral cotidiana no plantea demasiadas dificultades intratables, de forma que el agente

62 Aunque en realidad, pocos ejemplos sobre la adecuación de un sentimiento podrían encontrarse entre los que son habituales en las discusiones éticas.

moral presuntamente no necesita de ningún especialista que le asista en sus decisiones. En cambio, la labor de la ética podría verse como imprescindible si fuera capaz de tratar situaciones especiales o extraordinarias para la solución de las cuales las capacidades que implica ser un agente moral común no son suficientes. En efecto, si existe algún ámbito profesional que deba dedicarse precisamente a encontrar estas soluciones, es plausible que este pueda ser el de la ética. Sin embargo, que la ética sea la disciplina que más fácilmente puede resolver determinados problemas no significa que esta resolución sea, a su vez, fácil. O, ni siquiera, que la solución deba presentarse en la forma de un procedimiento general lo más sencillo posible y de fácil aplicación. En efecto, se ha defendido que no constituye un fracaso de la *virtue ethics* el que no sea capaz de proporcionar este tipo de procedimiento. Más bien, la cuestión de la normatividad demanda un replanteamiento general de lo que se espera de la ética. En este replanteamiento una posible propuesta concreta de la *virtue ethics* puede dividirse en dos partes.

Por un lado, aún si la *virtue ethics* insiste en que las situaciones extra-ordinarias no son las que conforman el grueso de la moralidad, la teoría debe elaborar una estrategia para casos específicos, en particular los que constituyen situaciones difíciles o incluso dilemáticas. En otras palabras, aun si se rechaza que la valoración de la capacidad de ofrecer una guía normativa que tiene una teoría debe basarse exclusivamente en su poder para resolver problemas morales, no puede negarse que estos existen. En circunstancias determinadas, al agente moral se le pueden plantear conflictos absolutamente fuera de lo común, que no presentan solución alguna de continuidad con sus experiencias pasadas o para la solución de los cuales no dispone de suficientes recursos. Afortunadamente, no todos los agentes morales se encuentran ante el dilema de tener que decidir si debe prolongarse artificialmente la vida de un progenitor en estado terminal. Pero sin embargo, situaciones como esta se dan realmente e interpelan al agente. Por añadidura, los agentes morales ocupan diversas posiciones o roles respecto de los individuos que los rodean —padre, hermana, vecino etc.— y ejercen distintos roles —por ejemplo, el determinado por una profesión o un cargo—. En ambos sentidos están inmersos en un tipo de relaciones que implican formas particulares de responsabilidad. Ello puede conducir a situaciones conflictivas o difíciles que no aparecerían sin las condiciones dictadas por las obligaciones, emociones, formación, creencias, etc. propiciadas por la posición o rol en cuestión. El desarrollo de la ética aplicada da fe de la necesidad de considerar los problemas que se dan en ámbitos particulares, como en el ejercicio de profesiones, de forma específica y diferente de los problemas ocasionados en otras esferas de experiencia.

Ante la existencia de los problemas y dilemas morales, al tiempo que la *virtue ethics* niega que la ayuda de la ética pueda —y deba—

consistir en solucionar el problema por el mismo agente, puede afirmar su labor como un análisis pormenorizado de cada problema particular que tenga en cuenta aspectos como los ya notados: la relevancia de todos los elementos integrantes del carácter del agente, la historia de los agentes implicados o la pluralidad de elementos a través de los cuales se expresa la bondad moral. Trabajos como el artículo pionero de Hursthouse⁶³, así como el de muchos otros autores que la han seguido en su intento de exponer la novedad de enfoque a los problemas morales protagonizado por la *virtue ethics*, muestran que la perspectiva de las virtudes tiene algo que aportar a la solución de problemas morales específicos.

Por otro lado, la *virtue ethics* debe hacer hincapié en que las situaciones dilemáticas, altamente conflictivas, o meramente problemáticas, son comparativamente muy pocas en la vida de un agente moral corriente. Si las consideraciones de Murdoch eran acertadas, incluso los casos de reflexión moral explícita, destinada a una decisión concreta y localizada en el tiempo, son relativamente pocos. El mecanismo ordinario de la moralidad no implica una deliberación moral explícita para cada acción moral, de forma que la vida moral sea una sucesión de decisiones y acciones, sino que la imagen es más bien la de un fluir constante en el que todos los elementos implicados en el carácter evolucionan en una dirección moral u otra. Así pues, la mayor parte de la vida moral de un agente la ocupa la moral habitual, que no es ni explícitamente reflexiva, ni explícitamente deliberativa.

Esta última idea sobre la importancia de la moral habitual está relacionada con la negación de una asunción no necesariamente válida. Se ha mencionado *supra* que en la moral cotidiana el agente “presuntamente no necesita de ningún especialista que le asista en sus decisiones”. El término ‘presuntamente’ es pertinente porque no es evidente que el agente moral común no necesite de ninguna guía normativa en su vida moral cotidiana. Si realmente el componente moral fuerte de la vida del agente estuviera localizado en los momentos de decisión, entonces bastaría con una guía pensada para tales episodios concretos. Una guía, de hecho, como la que gran parte de la filosofía moral contemporánea ha pretendido hallar. Pero, si se asume que las situaciones morales son potencialmente todas, y no solo las de decisión moral explícita —complicada o no—, entonces la moralidad adquiere una presencia y una importancia en la vida del agente que puede demandar un tipo de guía no para los momentos concretos, sino permanente. O, dicho de otra forma, si lo moral es relevante en prácticamente todas las actividades, ámbitos, facultades, relaciones, etc. del agente, entonces su omnipresencia llama a la ética a la elaboración de una guía que asista al individuo en la tarea de llegar a

63 HURSTHOUSE, R., “Virtue Theory and Abortion”, en CRISP, R. y SLOTE, M. (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1997, pág. 217-238.

ser un individuo capaz de afrontar todas las situaciones de la vida de una forma buena.

Una ulterior noción importante viene a propósito del problema de la aplicabilidad de los códigos generales de acción. El problema es el siguiente: la inherente universalidad de las reglas implica que su aplicación a casos concretos exige un relativo grado de inteligencia/-sabiduría práctica —*phrónesis*—; pero, al mismo tiempo, al individuo que tiene la suficiente capacidad moral para aplicar las reglas generales estas le resultan innecesarias. Así pues, las reglas/prescripciones/normas generales están sujetas al dilema de resultar ser, o poco útiles, o bien superfluas. Tal dilema no necesariamente debe interpretarse como una objeción definitiva a las reglas generales que las invalida absolutamente. Puede ser, por ejemplo, que resulten útiles en determinadas fases de la formación del carácter moral⁶⁴, o bien como refuerzo de otro tipo de guía normativa. Lo que el dilema pone de relieve es algo que los defensores de la *virtue ethics* percibieron desde la aparición misma de la corriente: la importancia del carácter del individuo en la realización de actos —en el sentido amplio del término defendido aquí— buenos o correctos.

La *virtue ethics* no puede conformarse solamente con que la idea de la prevalencia del carácter sobre las acciones sea principalmente una tesis evaluativa, como lo ha sido hasta el momento⁶⁵. Por el contrario, la idea debe desarrollarse también como una tesis de tipo normativo: el buen carácter moral del agente es lo que garantiza su capacidad de conducirse y actuar bien en el variadísimo espectro de situaciones morales de su vida. Nótese que la crítica a la inaplicabilidad de las reglas generales de la acción apunta a la capacidad, exclusiva del agente de inteligencia práctica, de aplicar normas morales de manera efectiva. Así, la objeción misma da idea de lo que puede ganarse con la consecución de esta inteligencia práctica. Señala, en realidad, a la figura del agente moral virtuoso que actúa bien sin necesidad de indicaciones por parte de una entidad externa a él mismo. La tesis importante en juego es la siguiente: el agente moral virtuoso, por ser tal, posee un conjunto de capacidades que le permiten actuar bien en prácticamente todas las circunstancias de relevancia moral. Si la tesis es correcta, aquello a lo que debería apuntar la pretensión normativa

64 En efecto, esto es lo que sugiere Adams. El autor identifica tres fases en la educación moral: la de las tareas elementales, la de las tareas modulares y la de las tareas integrativas. El autor describe la primera como una fase de aceptación de una serie de prácticas éticas básicas que se presentan de forma implícita en las prácticas lingüísticas. Es decir, en su primera fase de educación moral, el agente asume algunas reglas morales generales a la vez que aprende a utilizar conceptos morales básicos, como 'bueno' y 'malo'. Adams considera que en toda sociedad viable está presente un conjunto de generalizaciones normativas fundamentales: «It is hard to see how a society could do better than limp along without general acceptance of most of them», ADAMS, R. M., *A Theory of Virtue. Excellence in Being for the Good*, Oxford: Clarendon Press, 2006, pág. 214.

65 Véase cap. 1.

de la *virtue ethics* es a la formación de un carácter moral cuyos rasgos permanentes sean aval de buenas acciones en todas las relaciones del individuo con el mundo en las que tiene agencia y, por tanto, responsabilidad. En la medida en que la *virtue ethics* acepta el ideal del agente virtuoso como paradigma del carácter del cual emanan acciones a su vez buenas/correctas/virtuosas, la parte primordial del trabajo normativo debe ser la elaboración de una guía no directa, para casos de un determinado tipo, sino una guía indirecta destinada a la construcción del carácter virtuoso. Es decir, si las ideas desarrolladas aquí son correctas, la conclusión a la que se llega es que la mejor posibilidad de desarrollo de la *virtue ethics* apunta a la elaboración de una guía normativa como guía educativa.

En ocasiones se ha caracterizado la *virtue ethics* como una teoría ética que no pretende contestar a la pregunta ética básica del individuo ¿qué he de hacer?, sino que trata de dar una respuesta mucho más global, que contemple la vida del agente como un todo, cambiando así la pregunta misma por la de ¿cómo he de vivir?, o bien ¿cómo he de ser? El cambio de cuestión básica no es solo nominal y apunta, en realidad, a un cambio de perspectiva cuyas consecuencias aún no han sido plenamente exploradas. Una de tales consecuencias es que, para la *virtue ethics*, la objeción de que no puede ser una teoría *action-guiding* no es pertinente porque su proyecto normativo debería ser, en realidad, el de ser una teoría *being-guiding*. La asunción de que el contenido normativo debe consistir en un procedimiento general de individuación de la acción correcta, enfrentada a la perspectiva representada por la *virtue ethics*, ha conducido a la infravaloración de esta última como teoría poco útil para el agente. En cambio, una posibilidad futura de la *virtue ethics* consiste, no solo en el desafío de aquélla asunción, sino también en el desarrollo de un modelo normativo que supla sus deficiencias. Así pues, su proyecto normativo debe ser más ambicioso que la constatación de la insuficiencia de los procedimientos generales de acción para la complejidad de la vida moral. La conclusión a la que se ha llegado aquí es que este pasa por la elaboración de una propuesta educativa de formación del carácter virtuoso. Dos aspectos importantes merecen una puntualización.

En primer lugar, cabe subrayar que la innovación de la *virtue ethics* a la que se está apuntando no es simplemente la del desarrollo de un estudio sobre la aplicabilidad de la teoría en el ámbito de la educación. Que la ética de la virtud contemporánea es una perspectiva con potenciales aplicaciones educativas es un hecho que ya han subrayado varios autores desde el principio de la corriente⁶⁶. Lo que se está sugiriendo aquí es que la importancia de tales desarrollos no reside solamente en la innegable utilidad que la *virtue ethics* puede tener, en tanto que teoría ética, en el ámbito de la educación. En cambio,

66 Vid. STEUTEL, J. y CARR, D. (eds.), *Virtue Ethics and Moral Education*, London and New York: Routledge, 1999.

se trata de que la *virtue ethics* pase a orientar la mayor parte de sus esfuerzos normativos en desarrollar todas las vías posibles mediante las cuales es posible la mejora del carácter. En definitiva, que la *virtue ethics* explore hasta sus últimas consecuencias qué tiene a aportar al agente moral en términos de una propuesta completa que lo asista en la labor de convertirse en una persona virtuosa.

El proyecto normativo de la *virtue ethics*, en tanto que proyecto educativo, no debe restringirse a hacer aportaciones para la formación del carácter virtuoso en las primeras etapas de la vida del agente. En el capítulo segundo se hablaba de la penetración profunda de la virtud en el carácter del agente. La virtud no puede entenderse como una capacidad, posesión o habilidad que el agente tiene y de la que puede disponer a su antojo. Las virtudes forman parte de lo que el agente moral es y no son opcionales una vez adquirida porque, en tanto que rasgos profundamente arraigados en su carácter, son responsables —al menos parcialmente— de la manera en que percibe el mundo, de sus reacciones ante tales percepciones y de los procesos cognitivo-afectivos que lo disponen a actuar. La integración profunda de la virtud en el carácter hace sospechar que las bases de la adquisición de la virtud, o al menos de algunas virtudes determinadas, quizá solo puede establecerse en las primeras fases de formación del carácter. Se recordará (cap. 2.) que sobre tal sospecha puede fundarse la preocupación por la objeción del elitismo a la que puede verse enfrentada la *virtue ethics*. Pero al mismo tiempo, se ha sugerido también el énfasis que algunos autores han puesto en la idea de que la vida moral es una cuestión de desarrollo continuo en el tiempo. Si esto es así, la adquisición de la virtud difícilmente puede concebirse como un aprendizaje que termina con las primeras etapas de la vida del agente, o incluso con la consecución de unas disposiciones racionales y afectivas suficientemente buenas. Más bien, el aprendizaje de la virtud será una cuestión de evolución constante cuya dirección pasa a ser del agente mismo cuando este se convierte en adulto moral. A partir de este momento, la ética normativa debería poder proporcionarle herramientas útiles para su autodirección hacia el fomento de la virtud y la inhibición del vicio.

El proyecto normativo como proyecto educativo implica el despliegue de una gran cantidad de esfuerzos filosóficos, e incluso de la concurrencia de otras disciplinas. Sin embargo, en realidad, no está tan lejos de algunas de las ideas centrales que han despertado el interés de los principales defensores de la *virtue ethics*. En mayor o menor medida, todos han percibido la importancia de los estados mentales propios del carácter del virtuoso, de la atracción ejercida por los individuos paradigmáticos y de la motivación virtuosa como condición *sine qua non* de la acción correcta. Todos apuntan, pues, a que la clave de la acción moralmente buena radica en la posibilidad de la existencia de personas de carácter bueno. Lo que falta por desarrollar

es, precisamente, de qué manera o maneras es posible que dicho carácter se forme. En un artículo reciente, Swanton se expresaba en los siguientes términos:

We have accepted that virtue ethics must maintain its view that a commitment to leading a life of virtue involves, indeed necessarily involves, a commitment to learning to be virtuous, teaching others for whom you are in some way responsible to be virtuous themselves, and further developing and maintaining (in the face of pernicious influences) what virtues you already have. The problem has been that despite this commitment, virtue ethics has proceeded in an ideal-world way with concepts appropriate to a situation where agents are already perfected in virtue. There has been a neglect of the developmental strengths required for the acquisition of virtue [...] and a consequent assumption that virtue cultivation is a matter simply of emulating the exemplars of virtue.⁶⁷

Swanton considera que la *virtue ethics* debe defender una visión de la vida virtuosa entendida como un esfuerzo constante por avanzar en el aprendizaje de la virtud. El agente moral que quiere llevar una vida virtuosa está comprometido con la labor de perfeccionar su propio carácter, así como con la tarea de enseñar las virtudes a otros agentes y, en definitiva, con el trabajo moral continuo de desarrollar las virtudes. Sin embargo, advierte la autora, la *virtue ethics* no ha tenido suficientemente en cuenta su propia visión y, en consecuencia, ha negligido el desarrollo de los aspectos y los conceptos relacionados con la adquisición de la virtud⁶⁸. Partiendo de una serie de ideas características de la *virtue ethics*, aquí se llega a una reivindicación similar a la de Swanton: dado que el carácter virtuoso soluciona, por sí solo, el problema de la especificación de la acción correcta, la labor normativa de la *virtue ethics* debe consistir precisamente en la formación de dicho carácter.

Una segunda puntualización es necesaria. El proyecto normativo de formación del carácter virtuoso no puede prescindir del trabajo empírico si aspira a tener alguna posibilidad de éxito en la promoción efectiva de la virtud⁶⁹. La cuestión merece un tratamiento un tanto más detenido porque la relevancia que el trabajo empírico tiene para la *virtue ethics* va mucho más allá de la cuestión normativa. Por lo tanto, convendrá examinarla en una sección aparte.

67 SWANTON, C., "Cultivating Virtue: Two Problems for Virtue Ethics", en SNOW, N. E. (ed.), *Cultivating Virtue. Perspectives from Philosophy, Theology and Psychology*, New York: Oxford University Press, 2015, pág. 129.

68 A pesar de que algunos autores son especialmente conscientes del hecho de que la virtud no es, en absoluto, una cuestión de "todo o nada". Annas, por ejemplo, habla de la virtud como "an essentially developmental notion". Vid. ANNAS, J., *Intelligent Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 2011, pág. 38.

69 Tanto Swanton como el resto de autores presentes en la publicación donde se encuentra su artículo tienen este aspecto especialmente en cuenta.

3.8 LA *virtue ethics* Y LA PSICOLOGÍA EMPÍRICA

En las décadas 60 y 70 del siglo XX tuvo lugar un intenso debate entre los psicólogos defensores de las teorías clásicas de la personalidad y los psicólogos sociales situacionistas. Los primeros trataban de profundizar en el conocimiento de la psique humana a partir de la idea de que la personalidad de cualquier individuo se define como el conjunto de sus rasgos del carácter. Los segundos, en cambio, exploraban la importancia que tiene, en la conducta de un individuo, la situación concreta en la que se encuentra. Fueron los psicólogos sociales situacionistas los que plantearon la discusión al subrayar las conclusiones de una serie de trabajos empíricos que parecían poner en duda la idea tradicional de la existencia de rasgos estables del carácter, capaces de predecir⁷⁰ la conducta de las personas. Frente a la idea de que es su tipo de personalidad lo que explica la reacción de una persona ante una situación, los resultados de dichos trabajos señalaban que las circunstancias que conforman la situación misma pueden tener suficiente influencia como para provocar un determinado tipo de conducta. Esto es, determinadas circunstancias tienen un peso tan fuerte en la psique de las personas como para llegar a determinar algunas conductas, con independencia del carácter de los individuos. Así, por ejemplo, la famosa serie de experimentos Milgram produjo sorprendentes resultados al mostrar que, en situaciones que inducen a la obediencia, un gran porcentaje de personas son capaces de causar sufrimiento intenso a otras, en contra del mínimo de compasión que sería razonable esperar en el carácter de la mayoría de los seres humanos⁷¹. Aún más, algunos estudios mostraron que, incluso en circunstancias comunes, en las que no se ha puesto ninguna condición que induzca a una determinada respuesta en los individuos, la conducta de los sujetos estudiados no parecía tener ningún tipo de regularidad. Por ejemplo, los resultados de los experimentos pioneros que habían comparado, en un grupo de niños, el comportamiento relacionado con la honestidad, demostraron que un mismo sujeto podía mostrar grados muy dispares de este rasgo a lo largo de situaciones diversas⁷². Con esto la existencia de la honestidad como rasgo estable del carácter quedaba puesta en duda.

70 Un ejemplo puede ser útil para entender el sentido del término 'predecir' en este contexto. Tómese un rasgo del carácter como la compasión. Si su poseedor ha demostrado, en una variedad de casos, tener el rasgo en cuestión, entonces se trata de un rasgo estable en su carácter. Por lo tanto, puede esperarse que en casos futuros, en situaciones susceptibles de provocar respuestas compasivas en las personas que tienen este rasgo, el agente moral compasivo actúe de forma compasiva. En este sentido, su posesión del rasgo estable de la compasión permitiría "predecir" sus actuaciones futuras compasivas.

71 Vid. MILGRAM, S., *Obedience to Authority. An Experimental View*, New York: Harper Collins, 1974.

72 Vid. HARTSHORNE, H. y MAX, M. A., *Studies in the Nature of Character. Vol I: Studies in Deceit*, New York: Macmillan, 1928.

Los trabajos en psicología social constituyen la base sobre la que algunos filósofos⁷³ empezaron a plantear la existencia de problemas de adecuación empírica que se podían argüir en contra de la *virtue ethics*. La objeción principal de los llamados filósofos situacionistas⁷⁴ es la siguiente: la *virtue ethics* toma como su concepto principal la virtud, que es una disposición o rasgo del carácter. Puesto que los resultados de la psicología social empírica hacen dudar seriamente de que existan rasgos del carácter, la *virtue ethics* corre el peligro de ser una teoría construida a partir de un concepto que, en realidad, no existe. La preocupación principal de los filósofos situacionistas ha sido la de que la *virtue ethics* resulte ser una teoría ética fútil, pues ¿qué utilidad podría tener recomendar las disposiciones virtuosas si se llega a demostrar que la adquisición de disposiciones es incompatible con la psique humana?

Nótese que la objeción situacionista incumbía a gran parte de las versiones de la *virtue ethics*. En el capítulo primero se ha puesto de relieve que gran parte de los defensores de la *virtue ethics* han definido la virtud a partir de un núcleo conceptual que la mayoría comparten, i.e., la virtud en tanto que disposición o rasgo del carácter. Además, en el capítulo segundo se ha sugerido que la ética de la virtud contemporánea solamente cosechará todos los frutos que la recuperación de la virtud puede producir si adopta una concepción clásica de la virtud, aquella que denota un rasgo del carácter que forma parte de lo que el agente es y que no es optativo una vez adquirido —es decir, es un rasgo global y estable—. Así pues, cualquier perspectiva de la *virtue ethics* que adopte una noción significativa e interesante de ‘virtud’ estaría abierta a la objeción del situacionismo. Sin embargo, y por fortuna para la *virtue ethics*, en el momento presente sus defenso-

73 El primero fue Gilbert Harman, con HARMAN, G., “Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 33: 315-331, 1999; también HARMAN, G., “The Nonexistence of Character Traits”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 100: 223-226, 1999-2000 y HARMAN, G., “No Character or Personality”, *Business Ethics Quarterly*, 13: 87-94, 2003. Después lo han seguido otros, principalmente John Doris (DORIS, J. M., “Persons, Situations and Virtue Ethics”, *Noûs*, 32(4): 504-530, 1998; DORIS, J. M., *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002 y DORIS, J. M., “Précis of Lack of Character”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 71(3): 632-634, 2005) y Maria Merritt (MERRITT, M., “Virtue Ethics and Situationist Personality Psychology”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 4: 365-383, 2000). Son los llamados “filósofos situacionistas”.

74 En este punto resulta indispensable señalar una clara distinción entre los psicólogos sociales situacionistas y los filósofos situacionistas. Los psicólogos sociales situacionistas, a los que se ha aludido en el primer párrafo de esta sección, son el grupo de psicólogos que protagonizaron la crítica de los años 60 y 70 del siglo XX a la teoría clásica de la personalidad. Son, pues, los psicólogos que empezaron a plantear la posibilidad de que las situaciones tuvieran más importancia que los rasgos del carácter en la determinación de la conducta de los individuos. En cambio, la etiqueta de “filósofos situacionistas” corresponde al grupo de filósofos que, fijándose en los trabajos de los psicólogos sociales situacionistas, trataron de extraer las consecuencias filosóficas que aquellos trabajos empíricos podían tener para la *virtue ethics*.

res ya han tenido la oportunidad de demostrar ampliamente que, en realidad, la psicología empírica no constituye en absoluto un peligro para la teoría. Más bien lo contrario.

En primer lugar, algunos filósofos han subrayado que los trabajos empíricos que parecían poner en duda la existencia de rasgos del carácter no son los únicos que existen. Es decir, los trabajos destinados al estudio de las influencias que las situaciones pueden tener en la conducta de las personas no se detuvieron en aquellos primeros experimentos. Por el contrario, para muchos psicólogos constatar la poca coherencia de la conducta de algunas personas a través de diferentes situaciones supuso un estímulo para idear nuevas formas de aproximación a la explicación de la psique humana. Notablemente Walter Mischel fue el responsable de iniciar nuevas líneas de investigación empírica que comenzaron a tener en cuenta una idea clave: una misma situación puede tener significados diferentes según se la conciba desde un punto de vista subjetivo u objetivo. Hasta aquel momento los experimentos diseñados para analizar la conducta de las personas en relación a sus rasgos habían considerado las situaciones desde una perspectiva objetiva. Es decir, las situaciones en las que se observaba a los sujetos eran descritas y entendidas mediante criterios accesibles a cualquier observador, tales como las condiciones físicas o ambientales, la intervención de otros sujetos, etc. En cambio, no se había tenido en cuenta el hecho de que la interpretación del sujeto implicado en la situación estudiada no necesariamente debía coincidir con la objetiva.

La consideración de la descripción subjetiva de las situaciones resultó ser de una importancia clave para el estudio de los rasgos del carácter; pues los estudios empíricos que empezaron a tenerla en cuenta comenzaron a arrojar resultados que mostraban coherencia en la conducta de los individuos a través de situaciones que, aun siendo diferentes objetivamente, eran similares desde la perspectiva del sujeto. La conducta de un sujeto en diversas situaciones aparentemente diferentes puede resultar coherente si se atiende a sus propias representaciones mentales, al significado que atribuye a las situaciones y a las consecuentes emociones y motivaciones que le provocan. Así pues, gracias al reto propuesto por la psicología social situacionista, los estudios psicológicos avanzaron hacia una comprensión más matizada de los mecanismos psicológicos de las personas en sus interacciones con el mundo. En último término, el situacionismo sirvió para que muchos psicólogos se convencieran de que las construcciones subjetivas que los agentes hacen de las situaciones en las que se ven inmersos son un factor explicativo crucial para comprender sus reacciones. La coherencia encontrada en la conducta de los individuos a través de varias situaciones entendidas subjetivamente dio un nuevo impulso a la psicología de la personalidad basada en la comprensión clásica de

los rasgos estables⁷⁵. Las consecuencias filosóficas de este nuevo auge de la psicología de la personalidad, liderado por Mischel y Shoda, son claras: la virtud no solo no resulta negada empíricamente, sino que los estudios más recientes sirven para diseñar modelos de comprensión de la psique humana que son coherentes con la existencia de disposiciones estables y arraigadas en el carácter como las que el concepto tradicional de ‘virtud’ postula.

En segundo lugar, los filósofos de la *virtue ethics* que han analizado el cuerpo de evidencias empíricas relacionadas con la virtud han insistido en las precauciones que son necesarias a la hora de examinar los resultados de la psicología, especialmente si estos resultados deben extrapolarse al campo de la teoría ética⁷⁶. Así, debe tenerse en cuenta que aquellos primeros experimentos en psicología social, sobre los que se fundaba la objeción filosófica situacionista, posteriormente han quedado puestos en duda por la dificultad de obtener los mismos resultados en repeticiones del mismo experimento. Además, el marco de los estudios empíricos que analizan las influencias de las situaciones en las personas forma parte de otro marco mayor en el que se inscriben todos los esfuerzos de los psicólogos por encontrar

75 Este nuevo impulso puede identificarse con la formulación, a cargo principalmente de Mischel y de Yuichi Shoda, de la teoría psicológica “CAPS”. Vid., por ejemplo, MISCHEL, W. y SHODA, Y., “A Cognitive-Affective System Theory of Personality: Reconceptualizing Situations, Dispositions, Dynamics, and Invariance in Personality Structure”, *Psychological Review*, 102(2): 246-268, 1995. Snow expone esta teoría psicológica de una forma idónea para comprender la importancia filosófica que puede tener para la *virtue ethics*: «[...] Mischel and his collaborator Yuichi Shoda theorize that personality is a cognitive-affective processing system (CAPS). The components of this system, called “social-cognitive units” or “cognitive-affective units”, are variables such as beliefs, desires, feelings, goals, expectations, values, and self-regulatory plans. These variables are activated in response to situational features, or in response to internal stimuli, that is, processes or factors internal to the agent, such as her thoughts, imaginings, or practical reasoning. Seeing a person in distress, for example, can make me feel sad, cause me to believe that I should help, activate my desire to help, and set in train plans to offer aid [...]. Taken together, these components constitute a compassionate response to the real or imagined distress of the other. The repeated activation of sets of such variables over time can result in relatively stable personality structures —traits or dispositions. According to the CAPS theory of traits, perceptions matter. By this I mean that Mischel and Shoda maintain that people interpret the stimuli they respond to. In other words, they recognize that the objective features of situations have meanings for people, and that this fact is important for understanding personality and behavior.», SNOW, N. E., *Virtue as Social Intelligence. An Empirically Grounded Theory*, New York and London: Routledge, 2010, pág. 12-13.

76 El proyecto de Snow de plantear una teoría de la virtud fundada sobre una concepción empíricamente aceptable de la personalidad parte, justamente, de esta precaución. La visión de la autora es que algunos filósofos, impresionados por algunos trabajos de la psicología social empírica, dedujeron algunas conclusiones acerca de la personalidad y de los rasgos del carácter que dieron lugar a la objeción situacionista planteada a la *virtue ethics*. Según Snow, a pesar de que estos filósofos situacionistas sacaron a la luz la necesidad de la *virtue ethics* de encontrar un soporte empírico para su concepto principal, sus conclusiones negativas para la teoría son incorrectas. Vid. SNOW, N. E., op. cit., pág. 2.

una explicación satisfactoria del conjunto de procesos complejos que constituye la mente humana. Como se ha señalado, en la disciplina de la psicología, los resultados de la psicología social situacionista no llevaron a un abandono completo de la noción del rasgo del carácter, sino que aportaron informaciones útiles para seguir avanzando en la comprensión de la personalidad, así como de las interacciones entre rasgos personales e influencias situacionales que determinan las respuestas de la persona en distintas circunstancias.

En tercer lugar, incluso si se aceptara la objeción situacionista, los defensores de la virtud tendrían una respuesta posible. En efecto, junto con la aparente gran inestabilidad —o incluso inexistencia— de los rasgos del carácter, los experimentos en psicología social también arrojaron resultados compatibles con la existencia de un pequeño número de personas con disposiciones virtuosas globales y estables. Los resultados parecieron alarmantes a algunos filósofos situacionistas porque apuntaban a posibilidades tales como una escasa existencia de la compasión en una parte proporcionalmente muy alta de los sujetos estudiados. Pero, en realidad, la *virtue ethics* nunca ha supuesto que la virtud sea un fenómeno generalizado. El defensor de la teoría podría argumentar que, en efecto, la virtud es más bien rara. Es difícil encontrar personas que actúen virtuosamente ante circunstancias difíciles, o en casos que ponen a prueba la bondad moral del agente. Si la *virtue ethics* pone tanto énfasis en la importancia del individuo paradigmático, del *phronimós*, es justamente porque existen poquísimos seres humanos que hayan llegado a encarnar las virtudes en su más pleno grado. El carácter de la gran mayoría de las personas se corresponde más bien con el del acrático, pues tienen las virtudes en algún grado y son capaces de expresar las virtudes en muchas situaciones, pero en tantas otras manifiestan debilidad de carácter⁷⁷.

Así pues, la validez de las tesis de la *virtue ethics* es perfectamente consistente con la existencia de un reducido número de personas plenamente virtuosas. Incluso si se toma en consideración una sola virtud, como la compasión, puede que solo unos pocos agentes la tengan plenamente. Justamente, a partir de esta constatación podría

⁷⁷ Ésta parece ser la visión de Christian Miller, quien ha analizado al detalle la vasta bibliografía disponible acerca de las distintas teorías psicológicas de la personalidad, así como de los múltiples experimentos empíricos que tienen relevancia para la *virtue ethics*. Su conclusión, expuesta en dos libros recientes, es que los estudios empíricos demuestran que el carácter moral es una realidad mucho más compleja de lo que frecuentemente se ha reconocido. En concordancia con esta complejidad, Miller defiende una visión del carácter moral a la que el propio autor llama “Mixed Trait Framework”. Su tesis principal es la siguiente: los rasgos del carácter existen realmente, pero no pueden considerarse ni como virtudes, ni como vicios. Es decir, la mayoría de los agentes morales tienen un carácter que no puede considerarse ni virtuoso ni vicioso. El carácter moral común es complejo, con características moralmente positivas y otras negativas. Vid. MILLER, C. B., *Moral Character. An Empirical Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2013 y MILLER, C. B., *Character and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

empezar el trabajo del filósofo moral defensor de la virtud. Su tarea primordial consistiría en investigar cuestiones como las condiciones de formación del carácter virtuoso, los procesos implicados en la adquisición de las virtudes o las peculiaridades afectivo-cognitivas de los individuos paradigmáticos.

En cuarto lugar, cabe añadir una razón más por la que la *virtue ethics* no necesariamente debe aceptar la crítica situacionista, en especial si se tienen en cuenta algunas de las ideas desarrolladas a lo largo de este capítulo. Puede observarse que en todos los experimentos sobre los que se ha basado la crítica filosófica situacionista se puede apreciar el siguiente planteamiento: el experimentador diseña una situación con unas determinadas características, especialmente aptas para analizar la conducta de los sujetos de estudio en relación con un rasgo específico del carácter. Así, por ejemplo, en un conocido experimento de John Darley y Daniel Batson⁷⁸ se inducía a una serie de individuos a experimentar un determinado estado mental de prisa —mucho prisa, poca prisa o ninguna prisa—. A continuación, se colocaba a cada uno de los individuos en la coyuntura de encontrarse con una persona aparentemente necesitada de ayuda en su camino. El objetivo del experimento era observar hasta qué punto la conducta de los individuos podía mostrar la disposición a ayudar cuando se encontraban en unas circunstancias —la prisa— que ponían a prueba dicha disposición. Ahora bien, en este experimento, como en los demás, la descripción objetiva de la que se hablaba *supra* implica que el propio experimentador era quien definía en qué consistía la conducta que contaba como manifestación de la disposición a ayudar. Esta conducta que expresaría la disposición a ayudar se entendía como el ofrecimiento de ayuda —directa o indirecta— a la persona necesitada.

En el experimento, lo que el experimentador anotaba al observar a los individuos que se encontraban con una persona necesitada de ayuda en su camino era si le ofrecían su ayuda o no. A la hora de analizar los resultados obtenidos, el porcentaje de individuos que habían prestado ayuda contaba como el porcentaje de personas que habían demostrado tener la disposición a ayudar, mientras que la conducta de los demás contaba como el tipo de actuación que hacía dudar de que tuvieran la misma disposición. Este planteamiento quizá podría ser admitido por la *virtue ethics* si la teoría aceptara algunos supuestos de lo que en este trabajo se ha calificado como “concepción contemporánea estándar”. Es decir, si la *virtue ethics* aceptara ideas tales como la de que la acción es el elemento moral principal, lo que expresa la bondad moral de un agente; o la de que la evaluación moral debe centrarse en la corrección de los actos. Sin embargo, se ha defendido que la *virtue ethics* es capaz de desafiar algunos de los supuestos de la

⁷⁸ Vid. DARLEY, J. M. y BATSON, D., “From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 27(1): 100-108, 1973.

concepción contemporánea estándar y que en ello radican algunas de sus posibilidades de desarrollo futuro más prometedoras. De manera que la *virtue ethics* no puede aceptar el planteamiento de unos experimentos en los que el propio investigador describe la situación en términos objetivos y define la conducta observable que cuenta como manifestación de un rasgo del carácter.

El experimento de Darley y Batson supone que existe una y solo una manifestación de la disposición a ayudar. Además, se da por hecho que dicha manifestación debe adoptar la forma de una acción, entendida como un cambio visible en el mundo; la persona presta su ayuda, o no lo hace. La posible disposición de los sujetos morales que se estudian se induce solamente a partir de su conducta observable, de aquello a lo que cualquier espectador podría acceder. No se tienen en cuenta, pues, los sentimientos, creencias, percepciones o cualquier otro elemento en juego en la situación. Ni siquiera se considera la posibilidad de que la conducta observada no sea solamente el resultado de la tenencia o no de una disposición, sino el resultado de la interacción entre distintas disposiciones. Por añadidura, no se considera ningún aspecto de la historia mental del sujeto analizado; ni siquiera se analiza su actuación a la luz de otras de sus conductas, sino que se infiere su posesión o no de una disposición a partir de un único caso. Por todo esto es posible afirmar que la *virtue ethics* dispone de suficiente justificación para negar las consecuencias que los filósofos situacionistas han extraído de algunos experimentos en psicología social.

Debe tenerse en cuenta que estas conclusiones, supuestamente negativas para la *virtue ethics*, no han sido anunciadas por los autores de los experimentos empíricos, sino que han sido siempre el resultado del análisis que algunos filósofos han hecho de dichos experimentos. Por su parte, como se ha indicado, los psicólogos continuaron avanzando en el estudio de la personalidad mediante el planteamiento de experimentos que, a diferencia de los primeros, tenían en cuenta la descripción subjetiva de los sujetos que se estudiaban. El mismo ejemplo de Darley y Batson es una buena prueba de ello, pues algunas revisiones más recientes del caso han sugerido que, de ser considerada la perspectiva de los individuos estudiados, los resultados del experimento pueden interpretarse de forma muy diferente. Una consideración relevante al respecto es la de que, según demuestran algunos estudios, la capacidad de percepción de algunas personas se ve reducida cuando se encuentran en una situación de tensión. Es decir, que es posible que los sujetos a los que se había inducido a experimentar mucha prisa no tuvieran una percepción lo suficientemente clara de la necesidad de ayuda del individuo con el que se cruzaban. Existe otra consideración útil, que surgió al analizar las percepciones de los propios sujetos en entrevistas: lo que experimentaban algunos de ellos era un conflicto entre requerimientos de ayuda diferentes.

Por un lado, una persona desconocida requería su ayuda y, por el otro, unos investigadores contaban con su ayuda al pedirle que fuera de un determinado sitio a otro⁷⁹. A la luz de lo desarrollado aquí, una consideración ulterior puede ser la de que, dada la historia moral de un agente (x), su propio balance de las varias demandas de ayuda que le son planteadas, la percepción y estimación que hace del grado de necesidad en el que se encuentra la persona con que se cruza, su esquema general de bienes, etc., es perfectamente posible que lo que exprese más adecuadamente su disposición buena sea justamente el dirigirse diligentemente donde le ha sido encomendado ir, en lugar de detenerse⁸⁰. En definitiva, el análisis de los experimentos que, supuestamente, ponían en duda la virtud, por un lado, y de los experimentos más recientes al respecto, por el otro, conduce a la conclusión de que los estudios más convincentes en psicología empírica tienden a reforzar algunas de las ideas importantes de la *virtue ethics*. Concretamente, la existencia de rasgos del carácter ha quedado probada por los investigadores que han tenido en cuenta las descripciones subjetivas que las personas hacen de las situaciones en las que se encuentran.

Lo dicho hasta aquí es suficiente para demostrar que los defensores filosóficos del concepto de 'virtud' no tienen nada que temer de los experimentos empíricos. Por el contrario, los resultados de los trabajos de la psicología empírica que tienen alguna relevancia para la existencia de la virtud suponen buenas noticias para la *virtue ethics*. Pero la colaboración entre las dos disciplinas no debería detenerse aquí. Es muy posible que, a medida que la psicología avance en la comprensión de la complicada red de mecanismos y procesos que forman la personalidad compleja, absolutamente única en cada individuo, de los seres humanos, la *virtue ethics* se acercará aún más al estudio empírico. Ya Aristóteles defendió la existencia de las virtudes y estos rasgos del carácter se han investigado largamente en el ámbito de la filosofía. El complemento empírico supondrá una nueva fuente de comprensión y un aspecto importante que seguramente influirá en los desarrollos futuros de la *virtue ethics*. Ciertamente, el primer punto de contacto entre las dos disciplinas estuvo propiciado por el supuesto peligro que la psicología social suponía para la virtud. Pero una vez se han desechado los miedos que el situacionismo ha suscitado y se ha visto en la psicología un aliado, más que un oponente, el acercamiento de la ética a la psicología abrirá un horizonte de grandes beneficios para la primera. Entre ellos, dos de estos beneficios resultan de especial relevancia en razón de lo que se ha tratado en este trabajo.

79 Estas dos interpretaciones alternativas de los resultados del experimento de Darley y Batson se encuentran comentadas por Snow en SNOW, N., op cit., pág. 103-107.

80 Esta acción puede ir acompañada de una serie de pensamientos —el propósito de avisar a alguien de lo que ha visto para que el necesitado reciba ayuda, por ejemplo— y de una serie de emociones —un cierto grado de empatía, por ejemplo—.

El primer beneficio importante que la *virtue ethics* puede obtener de su acercamiento a la psicología empírica es el de un mecanismo de refuerzo de la propia teoría. En la introducción se ha mencionado que uno de los motores que motivan el presente trabajo es el interés por determinar cuál es la versión —o versiones— de la *virtue ethics* que debe considerarse más satisfactoria. El grado de satisfacción de una versión debe medirse en función del objetivo que se supone que dicha versión debe conseguir, que aquí se ha definido, a grandes rasgos, como la formulación de una teoría ética normativa completa, substantiva y coherente. Es decir, se ha partido de la asunción de que una teoría ética normativa satisfactoria es aquella que da respuestas a las preguntas más importantes de la ética de forma completa, substantiva y coherente. Las distintas versiones de la *virtue ethics* pueden evaluarse según este objetivo último. Pero, por otra parte, es indudable que la adecuación empírica es un criterio imposible de obviar a la hora de determinar el grado de éxito de una versión. Póngase por caso que se consigue dar con una versión de la *virtue ethics* máximamente satisfactoria, en el sentido de que presenta respuestas interesantes a todas las preguntas básicas de la ética y lo hace, además, manteniendo la máxima coherencia entre todas las respuestas. Se descubre, sin embargo, que uno de las ideas clave de la propuesta entra en contradicción con los hallazgos empíricos de una serie de experimentos, corroborados por la mayor parte de los investigadores del ámbito académico de la psicología. Resulta claro que, por interesante que pueda resultar una versión desde el punto de vista de las aspiraciones y estándares de la ética, algunos estudios de otras disciplinas no pueden ignorarse. Esta es, de hecho, una de las lecciones que pueden extraerse de la discusión de las últimas décadas alrededor del situacionismo. Aunque los objetivos, funciones, intereses y métodos de la ética sean diferentes de los de las disciplinas empíricas, algunos de los resultados de estas últimas tienen unas consecuencias tan grandes para la ética que, sencillamente, no pueden dejarse de lado.

Al mismo tiempo, debe advertirse que los resultados empíricos rara vez son tan determinantes y definitivos como para que se conviertan en la última palabra sobre una cuestión ética. Otra de las lecciones importantes de la polémica situacionista es, justamente, que los experimentos empíricos deben tratarse con cautela y que resulta arriesgado —y en muchos casos erróneo— sacar conclusiones definitivas para la ética de unos estudios que no están en absoluto diseñados para tener consecuencias éticas. Como la prudencia de los propios psicólogos empíricos ha mostrado en el caso del situacionismo, los resultados de los experimentos no aportan información por sí mismos, sino que deben interpretarse cuidadosamente a la luz de varias consideraciones de diferente tipo para evitar conclusiones precipitadas.

Sin olvidar todas las precauciones necesarias, pues, el criterio empírico debe contarse como uno de los aspectos que se deben tener en

cuenta al considerar las ventajas e inconvenientes de una versión de la *virtue ethics*. Así, por ejemplo, la *virtue ethics* se vería beneficiada por estudios empíricos planteados con el fin de averiguar de qué modo las aspiraciones de prestar ayuda de los sujetos en casos de necesidad se interrelacionan con otras motivaciones, como la de proyectar una imagen positiva de ellos mismos en su contexto social. Una investigación de este tipo podría aportar datos de gran relevancia para la justificación práctica de la *virtue ethics*. Es decir, mediante la investigación empírica del papel efectivo de las virtudes en los mecanismos psicológicos del carácter de las personas se podrían clasificar las distintas versiones de la *virtue ethics* según su coherencia con los datos fácticos. Con ello, las versiones más ventajosas verían reforzada su justificación práctica, pues para el agente la correspondencia con demostraciones empíricas cuenta como un motivo en favor de adquirir las virtudes. Así, las conclusiones de la psicología ayudarían a la *virtue ethics* a reforzar su justificación práctica mediante el mecanismo de desechar las versiones menos conformes a los resultados empíricos, en favor de la versión más conforme con el funcionamiento psicológico de los agentes morales.

El segundo beneficio importante que la *virtue ethics* puede lograr con su acercamiento a la psicología empírica está relacionado con la posibilidad de la propuesta normativa que aquí se ha defendido como uno de los desarrollos futuros más prometedores de la teoría. En efecto, al final de la sección anterior se advertía que el proyecto normativo de formación del carácter virtuoso no puede prescindir del trabajo empírico si aspira a tener alguna posibilidad de éxito en la formación efectiva de la virtud en el carácter de los agentes morales. Así, el desarrollo de las nuevas posibilidades normativas de la *virtue ethics* y su alianza con las disciplinas empíricas —especialmente la psicología— son dos elementos indisolubles. Por lo tanto, una ilustración idónea del proyecto normativo como proyecto educativo, que resulta necesaria para concluir el capítulo, debe consistir en un esbozo de las nuevas aportaciones normativas que la *virtue ethics* podrá hacer con la ayuda de los estudios empíricos.

3.9 LA GUÍA NORMATIVA COMO GUÍA EDUCATIVA: ILUSTRACIÓN

En la sección 3.7 se ha anunciado la tesis principal del presente capítulo: una de las posibilidades más prometedores de la *virtue ethics* en el futuro es el desarrollo de una guía normativa concebida como una guía educativa de formación del carácter virtuoso. Por el momento, es imposible determinar la forma que esta guía educativa podrá tener, su éxito real o las tesis concretas de las que puede constar. Sin embargo, a la luz de la sección anterior, sí que es posible afirmar una característica que la nueva propuesta normativa habrá de tener: la colaboración estrecha con algunas disciplinas empíricas. Teniendo

esto en cuenta, y con el fin de completar la justificación de la tesis defendida, a continuación se identificarán los tres tipos principales de situaciones morales de los que se ha hablado durante todo el presente trabajo. Para cada uno de ellos, se esbozará de qué forma la colaboración entre la *virtue ethics* y los trabajos empíricos puede dar forma a nuevas propuestas normativas.

En la sección 3.5 se ha expuesto la noción máximamente amplia de la moral como una idea que convierte todo el variadísimo conjunto de interacciones del agente con el mundo en situaciones de relevancia moral. Se ha afirmado que no existe una categoría de situaciones específicamente morales —aquellas descritas en términos de necesidad de tomar una decisión, cursos de acción explícitos, acción moral entendida como movimiento visible en el mundo, etc.—, porque potencialmente todo lo que el agente hace, piensa, siente, cree, etc. tiene relevancia moral. Al mismo tiempo, a lo largo de este trabajo se ha hablado de diferentes tipos de situaciones morales que podrían dividirse en tres grandes grupos. En primer lugar, se ha puesto énfasis, en diferentes ocasiones, en lo que se ha llamado “la moral habitual”. La moral habitual se corresponde con todas las situaciones del vivir cotidiano de los agentes que la concepción contemporánea estándar no consideraría situaciones morales en absoluto. Durante el fluir constante de la agencia de las personas, la moralidad de estas se desarrolla ininterrumpidamente a través de sus interacciones con el mundo y con ellas mismas. Existe un sinfín de interacciones constantes del agente con las distintas circunstancias en las que está inmerso donde sus disposiciones condicionan sus reacciones y, al mismo tiempo, las circunstancias, en la forma en la que se las representa, refuerzan sus disposiciones. La *virtue ethics* ha empezado a señalar la importancia del fluir habitual y cotidiano de la moralidad, entendiendo que a través de este el carácter moral de los agente progresa continuamente. Este desarrollo habitual tan importante transcurre, en su mayor parte, de forma no explícitamente deliberada. Es decir, gran parte de la vida moral de los agentes no se caracteriza por las situaciones de decisión moral explícita, sino por la acción habitual espontánea. Si las disposiciones son realmente tales, en el sentido de que son rasgos globales y estables del carácter que lo moldean, la virtud o el vicio determinan todas las interacciones constantes del agente con el mundo en aquel sentido máximamente amplio que incluye todo tipo de elementos morales. Las personas reaccionan continuamente a situaciones sin intervención de una deliberación explícita, simplemente porque la cotidianidad implica una serie de mecanismos que con el tiempo se han hecho espontáneos.

Esta explicación de la moral habitual como conformada, en su mayor parte, por acciones espontáneas, sin intervención de la deliberación explícita, encaja perfectamente con la visión clásica de la virtud adquirida a base de repeticiones de actos buenos, hasta que la ac-

ción virtuosa deja de ser consciente y deliberada porque la virtud se ha convertido en un hábito. Pero resulta, además, que la explicación es coherente con algunos de los hallazgos de la psicología empírica a propósito de la acción habitual espontánea. Tal y como defiende Snow⁸¹, las acciones virtuosas habituales podrían ser entendidas en términos empíricos si se atiende a los hallazgos recientes a propósito de los llamados “procesos cognitivos automáticos”. Los procesos cognitivos automáticos son procesos psicológicos que tienen lugar sin que el sujeto tenga plena consciencia de ellos. Ejemplos de procesos de este tipo son la conducción automática o la mecanografía. Ahora bien, existe un tipo de procesos cognitivos automáticos, aquellos que están basados en un objetivo duradero en la vida de una persona, que resultan particularmente útiles para explicar la acción virtuosa habitual. Según expone Snow, algunos estudios han indicado que la acción dirigida a un objetivo concreto se produce por la representación de dicho objetivo en la mente del sujeto. Así, los estímulos exteriores, o la situación del sujeto, activan la representación mental del objetivo que el sujeto tiene y le incitan a la acción. La clave para conectar este tipo de procesos cognitivos con la virtud es el hecho de que un buen ejemplo de los objetivos duraderos de los que los psicólogos hablan son los objetivos relacionados con la virtud:

The basic idea is that agents can have mental representations of virtue-relevant goals, such as the goal of being a good parent, or a decent or compassionate person. Encounters with situational features can activate these mental representations outside of the agent’s conscious awareness, resulting in virtue-relevant behavior. The repeated activation of representations of virtue-relevant goals in response to situational features eventually results in habitual virtuous actions. Since virtuous dispositions are formed through the habitual performance of virtuous actions, repeated nonconscious goal activation in response to situational features is one way in which virtuous dispositions can be formed.⁸²

El cuadro anterior podría sugerir que la acción virtuosa habitual se da de una forma no racional. Se trata de una explicación que concibe la adquisición y la práctica de la virtud poniendo el énfasis en la reacción espontánea que los estímulos exteriores producen en el sujeto que tiene unos objetivos determinados, relacionados con la virtud. Se concibe, además, que tal reacción entra en la categoría de los procesos cognitivos automáticos, lo que podría sugerir una ausencia de deliberación por parte del sujeto.

81 SNOW, N. E., *Virtue as Social Intelligence. An Empirically Grounded Theory*, New York and London: Routledge, 2010, capítulo 2.

82 *Ibid.*, pág. 14.

Ahora bien, como Snow indica también, debe tenerse siempre presente que las acciones virtuosas habituales sirven a los objetivos duraderos del agente. Esto asegura totalmente su racionalidad, pues las convierte en acciones hechas por un propósito. Es decir, la razón por la cual las acciones virtuosas habituales son llevadas a cabo es clara: servir los objetivos duraderos del agente. Por añadidura, el hecho de que las acciones virtuosas habituales no necesiten de la plena consciencia del sujeto para ser llevadas a cabo no significa que se trate de acciones totalmente inconscientes. Es decir, el que no esté presente una deliberación explícita no significa que dicha deliberación no exista. Por el contrario, la misma característica de servir a los objetivos del agente asegura que sus acciones, habitualmente automáticas, están basadas en deliberaciones racionales y, llegado el caso, pueden someterse a nueva deliberación:

The agent's reason for acting —to serve a chronic goal— is not present to her consciousness at the time of acting, but is operative in her psychological economy, and is such that, were it brought to her conscious awareness, she would endorse it as her reason for acting. Her reason for acting is a motivating factor that both explains her actions and justifies or would justify them, should the agent reflect upon them.⁸³

Atendiendo a las explicaciones sobre la acción virtuosa habitual a las que Snow ha podido llegar gracias al intento de explicarla en términos empíricos, debe concluirse que la atención de la *virtue ethics* a los futuros estudios psicológicos sobre la cuestión será de gran utilidad para que sea posible plantear propuestas educativas y formativas destinadas a la orientación virtuosa de las acciones habituales espontáneas. Tales propuestas han de formar parte del nuevo desarrollo normativo de la *virtue ethics* defendido en este capítulo.

En segundo lugar, otro gran tipo de situaciones de las que se ha hablado se corresponde con aquellas en las que sí existe una deliberación explícita por parte del agente, pero esta deliberación puede caracterizarse como ordinaria. Se trata de situaciones relativamente nuevas para el agente, o al menos, que presentan algún tipo de discontinuidad con la moral habitual espontánea, algún elemento que obliga al agente a detenerse a efectuar una cierta deliberación explícita. Puede que sea, por ejemplo, la asistencia del agente a un tipo de acto social en el que nunca antes había estado, y en el que unas circunstancias concretas en las que percibe que alguien necesita ayuda le obligan a pensar en cuál sería la mejor forma de prestársela. Este tipo de situaciones en las que es necesaria la deliberación explícita ordinaria no deben considerarse como fuera de la cotidianidad, o como algo separado de la moral habitual. Simplemente, forman parte de la evolución moral del agente en la medida en que su creciente

⁸³ Ibid., pág. 51.

experiencia lo va enfrentando a nuevas situaciones y, con ello, a oportunidades de ampliar a cada vez más ámbitos el desarrollo de sus virtudes. El agente moral común dispone de un cierto equipamiento moral —capacidad de percepción de la situación, inteligencia práctica, conocimientos de los valores imperantes en su entorno, etc.— que le hace ser capaz de enfrentarse a situaciones más o menos nuevas que exigen una cierta deliberación explícita ordinaria. Puede que, por el contrario, un agente no disponga de suficientes recursos para enfrentarse a una situación moral relativamente nueva, con lo cual esta supone para él un problema, aunque no puede considerarse un problema agudo o de tipo dilemático.

En tercer lugar, se ha hecho referencia a situaciones excepcionales en las que la deliberación del agente podría calificarse de extraordinaria —en oposición a la deliberación ordinaria—. Dos tipos de situaciones caben en este grupo. Por un lado, la necesidad de deliberación extra-ordinaria puede venir propiciada porque el agente se encuentra ante una situación altamente problemática, absolutamente nueva o dilemática. Se trata de aquellas situaciones que tanto han interesado a la ética en las últimas décadas y en las que la capacidad normativa de las teorías ha parecido encontrar la prueba más dura, que las teorías supuestamente debían superar mediante la individuación de un curso de acción correcto. Aquí se ha defendido que para el tratamiento de los problemas morales ante los cuales cualquier agente moral no tiene suficientes recursos, la *virtue ethics* debe continuar desarrollando, en el marco de su propuesta normativa, una nueva forma de abordar la cuestión. Una forma que no tiene necesidad de aceptar el planteamiento habitual de los problemas morales⁸⁴, ni el tipo de respuesta que se espera que la ética les dé, y que tiene en cuenta ideas claves como las circunstancias particulares del caso, la historia moral del agente, etc.

Por otro lado, la deliberación extra-ordinaria puede ser también aquella de la que se ha hablado en el capítulo segundo a propósito de la objeción del egoísmo. Puede identificarse con los momentos concretos de reflexión profunda del agente moral en el que este detiene el curso habitual de su vida para dedicarse momentáneamente a una reflexión global sobre cuestiones como el rumbo general de su vida, sus fines últimos, su jerarquía de bienes o valores, etc. Estos episodios de deliberación sobre el curso general de la vida del agente propician conclusiones que le ayudan a corregir, re-direccionar, modificar su propia trayectoria vital de acuerdo con sus propias metas. Es gracias a la deliberación extra-ordinaria que el agente puede evaluarse cui-

84 Ya sean agudos como los de las situaciones excepcionales, ya sean aquellos menos agudos de los que se hablaba en el párrafo anterior. Ante los primeros cualquier agente menos que virtuoso —o en general, cualquier agente moral común— no tiene suficientes recursos, mientras que la capacidad del agente para tratar los segundos depende de su historia moral, sus capacidades, su edad y estado de madurez moral, etc.

dadosamente a sí mismo, analizar los elementos morales de los que es responsable y proponerse mejoras en el futuro. Como se ha sugerido ya, en este punto las posibilidades normativas de la *virtue ethics* incluyen la elaboración de propuestas que ayuden al agente moral adulto en su tarea de autodirección moral. La guía normativa de la *virtue ethics* debe poder desarrollar ideas acordes con el aprendizaje de la virtud y la eliminación del vicio en tanto que una tarea vital y continuada. Justamente en este punto resaltan nuevamente algunas conclusiones de la psicología empírica, como información relevante para la *virtue ethics*, pues algunos estudios recientes a propósito del funcionamiento psicológico de los prejuicios, así como de los mecanismos de los que el agente dispone para autorregularse y controlar sus propios estereotipos, señalan formas en las que las personas pueden dirigir su propia evolución moral⁸⁵. Así pues, la futura colaboración de la *virtue ethics* con los estudios empíricos puede ser de vital importancia para que la teoría pueda desarrollar propuestas de perfeccionamiento de la virtud. Es decir, la *virtue ethics* puede presentar métodos normativos que serán útiles para el agente moral que se propone desarrollar sus propias virtudes y controlar sus vicios.

85 Nuevamente, es Snow quién ha sacado a la luz la relevancia de estos estudios empíricos para la *virtue ethics*, sugiriendo que se trata de partes de la psicología de las que la *virtue ethics* puede servirse a la hora de presentar tesis normativas tanto sobre la inhibición del vicio, como sobre el cultivo y desarrollo de la virtud. Vid. SNOW, N., op. cit., pág. 31-38.

CAPÍTULO 4: PERFIL DE UNA VERSIÓN MÁXIMAMENTE ADECUADA DE LA *VIRTUE ETHICS*

Este trabajo ha empezado (cap. 1) con una delimitación del campo en el que se pretendía indagar. Mediante el procedimiento negativo de rechazo tanto de algunas nociones poco acertadas para definir la *virtue ethics*, como de algunas de las definiciones presentadas hasta la actualidad, se ha avanzado hasta encontrar la definición más adecuada para los fines propuestos: la *virtue ethics* es la teoría ética contemporánea que toma la virtud como concepto central. Aunque se trata de una definición básica y sencilla, resulta suficiente para establecer la frontera que separa una propuesta incluible dentro del marco de la *virtue ethics* de otra que no lo es. En el interior del marco se han trazado unas delimitaciones básicas que pueden servir para separar los contenidos básicos de cualquier teoría ética normativa satisfactoria. El esquema proporcionado por las preguntas explicativa, normativa y justificativa, aun siendo lo suficientemente abierto como para no constreñir las posibles innovaciones de la *virtue ethics*, ha permitido clasificar las distintas respuestas que la teoría tiene a ofrecer para cada pregunta.

Una vez extendido el campo de posibilidades de la *virtue ethics*, se ha procedido a examinar tanto los límites como las posibilidades de la teoría tal y como esta ha evolucionado hasta el momento. Por un lado, se han analizado algunas de las objeciones importantes a las que se enfrenta la perspectiva de las virtudes, lo que ha permitido comprender cuáles son los problemas que, de hecho, pueden constituir un límite para la teoría y cuáles, por el contrario, son superables (cap. 2). Por otro lado, se ha hablado de la ampliación evaluativo-normativa del horizonte de elementos morales, de un cambio de paradigma en la concepción de la situación específicamente moral y de la noción máximamente amplia del área de la moral. Las tres ideas han servido para dar paso a un esbozo de la que se ha postulado como posibilidad más importante de desarrollo de la *virtue ethics* en el futuro: la elaboración de una guía normativa como guía educativa. En relación con el nuevo modelo de normatividad que la *virtue ethics* puede desarrollar, y en general con la teoría en su conjunto, se ha hablado también de otra posibilidad importante, que es la del esfuerzo por incorporar en la investigación ética los resultados de las partes de la psicología empírica que pueden ser relevantes para la ética. La atención al trabajo empírico puede resultar clave tanto para reforzar la *virtue ethics*

mediante la individuación de sus versiones más potentes, como para desarrollar sus posibilidades normativas nuevas (cap. 3).

El capítulo presente tiene el objetivo de perfilar el esquema de una versión máximamente adecuada de la *virtue ethics* de acuerdo con lo expuesto hasta el momento. Para ello se volverán a considerar todas las posibles respuestas de la *virtue ethics* (cap. 1) a cada una de las preguntas básicas a las que debe responder cualquier teoría ética normativa satisfactoria. Teniendo en cuenta todos los resultados obtenidos en los capítulos segundo y tercero se podrá argumentar la selección de una de las respuestas, de entre todas las disponibles, para cada tipo de contenido —explicativo (evaluación, motivación), normativo y justificativo—.

4.1 EL CONTENIDO EXPLICATIVO

4.1.1 *La evaluación*

En el marco de la *virtue ethics*, existen dos tesis principales para responder a la pregunta sobre la evaluación moral. La tesis fuerte defiende que todos los actos morales del agente deben evaluarse por referencia al/los rasgo/s del carácter —virtudes o vicios— del que son expresión/manifestación/signo. La tesis débil afirma que la mayoría de actos morales del agente deben evaluarse por referencia al/los rasgo/s del carácter del que son expresión. Después del recorrido efectuado a lo largo de los dos capítulos anteriores, resulta claro que el enunciado de estas dos tesis no tiene en cuenta la ampliación evaluativo-normativa de la *virtue ethics* defendida aquí. Será necesario reformularlas para que incluyan la idea de que los elementos del agente evaluables éticamente no son solo acciones, sino que pueden ser otros muchos elementos, gran parte de las cuales forman parte de su *inner life*.

De acuerdo con este planteamiento, se puede afirmar que la tesis fuerte debería enunciarse de la siguiente forma: “Todos los elementos morales del agente deben evaluarse por referencia al/los rasgo/s del carácter —virtud o vicio— del que son expresión/manifestación/signo”. Es decir, todos los actos, actitudes, preferencias, sentimientos, creencias, reacciones, etc. del agente se evalúan moralmente de manera positiva o negativa en función de las virtudes o los vicios de los que provienen. Por otra parte, la tesis débil debería reformularse en los siguientes términos: “La mayoría de los elementos morales del agente deben evaluarse por referencia al/los rasgo/s del carácter —virtudes o vicios— del que son expresión”. Es decir, la mayoría de los actos, actitudes, etc. del agente se evalúan moralmente de manera positiva o negativa en función de las virtudes o los vicios de los que provienen.

Ambas tesis son posibles en el marco de la *virtue ethics* porque las dos toman la virtud como concepto central de la evaluación moral. Las dos, pues, recogen la idea importante de que el peso de la evaluación moral de lo que las personas hacen, piensan, dicen o sienten debe recaer sobre aquellas disposiciones que, en último término, son responsables del factor moral que tienen todas las interacciones del agente con el mundo. La consideración de las disposiciones, ya sean virtuosas o viciosas, como elemento central hace que la *virtue ethics* sea capaz de concebir una evaluación moral más matizada que la de otras teorías éticas. Esto es así en dos sentidos. Por un lado, la evaluación puede ser más precisa en tanto en cuanto incluye más información que cualquier tipo de evaluación que considere, póngase por caso, solo los movimientos visibles del agente en el mundo, o solo las consecuencias de sus acciones. Por ejemplo, para una evaluación que considera solamente el impacto de lo que el agente hace para el bienestar de terceros, una acción del agente que perjudique a otra persona es mala o incorrecta *tout court*. En cambio, para la *virtue ethics*, que se interesa por las disposiciones que hay detrás de la acción perjudicial, estas son relevantes para realizar algunas distinciones: hacer algo que perjudica a otra persona no es igual de malo/incorrecto si se hace a sabiendas y con mala intención —por malevolencia—, porque se creía estar ayudando —por benevolencia—, o sin ser capaz de prever las consecuencias —por benevolencia imperfecta, no completada con la suficiente inteligencia práctica—. Asimismo, confiar en lo que dice una persona y, con ello, provocar un perjuicio a otra, puede ser el producto tanto del vicio de la candidez como de la virtud de la confianza. Finalmente, el acto de un agente que beneficia a un tercero por pura casualidad no puede recibir la misma valoración moral que el del agente cuya intención era causar un beneficio¹. Es decir, la evaluación de los elementos morales es mucho más completa si se tienen en cuenta los rasgos del carácter que modelan la agencia de cualquier agente. Lo que desde otra perspectiva es simplemente una acción incorrecta, para la *virtue ethics* puede ser una acción incorrecta proveniente de una disposición no del todo imperfecta, con lo que recibirá una evaluación muy diferente que otra acción que, aun reportando el mismo perjuicio, es, además, expresión de una disposición malevolente.

Por otro lado, la evaluación de la *virtue ethics* es más matizada en virtud de la dimensión histórica que la consideración de las disposiciones introduce. Puede recordarse, por ejemplo, el caso del capítulo anterior planteado para señalar la diferencia entre el perjuicio provocado por malevolencia y el provocado por venganza. El perjuicio,

¹ Slotte resume este punto así: «For if we judge the actions of ourselves or others simply by their effects in the world, we end up unable to distinguish accidentally or ironically useful actions (or slips on banana peles) from actions that we actually morally admire and that are morally good and praiseworthy.», SLOTE, M., *Morals from Motives*, New York: Oxford University Press, 2001, pág. 39.

entendido como el grado o la cantidad de mal ocasionado, puede ser exactamente el mismo en ambos casos. En cambio, la valoración del agente es diferente si se atiende al conjunto de disposiciones que lo han provocado en cada caso. La disposición vengativa que da lugar al perjuicio por venganza necesariamente se ha formado a través de situaciones morales pasadas que han llevado al agente a la disposición actual. Si bien tales situaciones pasadas no eximen al agente de su responsabilidad, sirven acaso para diferenciar su acto de otro semejante causado por una disposición como la malevolencia. Por lo tanto, incluir en la evaluación la información sobre el proceso formador de disposiciones ayuda tanto a entender la acción vengativa, como a evaluarla de forma más completa y coherente con la personalidad global del agente. Sin cambiar la valoración del perjuicio ocasionado como un elemento malo/incorrecto, tener en cuenta la historia moral que lo ha ocasionado y que lo convierte en un acto de venganza puede servir para graduar la evaluación moral.

Así pues, la primacía que la *virtue ethics* da a las disposiciones en la evaluación moral es una característica relevante de la teoría que supone buscar la fuente de la calidad moral principalmente en el modo de ser del agente. Detrás de la centralidad de las disposiciones en la evaluación se encuentra la idea de que el porqué de lo que el agente dice, hace, piensa, siente, etc. debe buscarse en sus rasgos propios, que configuran su carácter. Por lo tanto, la bondad/corrección o maldad/incorrección de todos estos elementos también cabe atribuírsela a los modos de ser morales de los que surgen —vicios y virtudes—, que son, por ello, fundamentales. Ahora bien, ¿en qué grado, o hasta qué punto las disposiciones virtuosas o viciosas son centrales para la evaluación? De acuerdo con la tesis fuerte, esta centralidad es absoluta. Es decir, lo único que cuenta para decidir si un elemento moral es bueno o correcto es la calidad moral de la disposición —o disposiciones— de la que proviene. Esto es lo que mantiene Slote en *Morals from Motives* con su *agent-based virtue ethics*. Slote está interesado en defender una visión que considera «[...] the moral ethical status of actions as entirely derivative from independent and *fundamental* ethical/aretaic facts (or claims) about the motives, dispositions, or *inner life* of moral individuals»².

Slote defiende que absolutamente todos los elementos morales por los que el agente es responsable deben evaluarse en tanto que derivaciones de su estado interno, motivación o disposición. A su vez, las disposiciones son fundamentales porque son el único factor a tener en cuenta a la hora de juzgar al individuo moral. Con esta visión, el autor hace de la evaluación moral una cuestión enteramente centrada en la motivación. Para Slote lo único que cuenta es la intención del agente. O más exactamente, el grado en que el agente está inducido por un patrón global de benevolencia universal, con independencia

² Ibid., pág. 7.

de las consecuencias que ello pueda provocar. La objeción clara a la que esta visión se enfrenta, que no ha pasado por alto al propio autor³, es la siguiente: si lo único que cuenta en la evaluación moral es la motivación del agente, entonces una acción de nefastas consecuencias que proviene de una disposición benevolente deberá ser evaluada positivamente. Según la *agent-based virtue ethics*, la acción del agente debería considerarse como enteramente correcta o buena. Es decir, la visión de Slote conduce a tener que considerar como buenos determinados elementos que son claramente negativos desde perspectivas imposibles de obviar, como lo es cualquiera que tenga en cuenta el posible daño que las acciones de un agente pueden ocasionar a otras personas.

La respuesta que Slote tiene a punto para esta objeción es la siguiente:

But in an important sense agent-based moralities *do* take consequences into account because they insist on or recommend an overall state of motivation that worries about and tries to produce good consequences. Someone genuinely concerned with the well-being of another person wants good consequences for that other (for their own sake and independently of any ulterior motive). It is nonetheless true, though, that agent-based moralities may judge someone in a morally favourable or at least not unfavorable light when her active concern for others or a particular other goes awry, and this may seem too lenient because someone who tries to help people may do so unthinkingly and carelessly, and this, surely, would be a realistic basis for moral criticism.

But [...] someone who has the fullest concern for the well-being of another won't be slapdash or heedless in this way. This is not an empirical claim, but arguably points to a criterion, a constitutive element, of genuine concern [...].⁴

La respuesta de Slote trata de atenuar la radicalidad de su propia posición. Al afirmar que la virtud es una cuestión exclusivamente de la motivación adecuada había negado como condición de la bondad moral una cierta efectividad en la realización de la virtud. Para contestar al problema que su postura suscita añade que, en realidad, uno de los requisitos de la motivación virtuosa es, precisamente, la preocupación del agente porque su benevolencia tenga consecuencias beneficiosas para las personas por las que se interesa genuinamente. La virtud implica, pues, no solo la intención benevolente de ayudar a los demás, sino también la puesta en práctica de la competencia que

³ Slote la admite en estas palabras: «Of course, this means that if someone with fully benevolent or caring motivation is foiled in her aims and ends up hurting, or failing to help, the people she (properly) is seeking to help, her actions don't count as morally wrong; and can a morality really take so little heed of consequences as to allow such actions to pass uncriticized?», *ibid.*, pág. 34.

⁴ *Idem.*

el agente tenga para conseguirlo. Es difícil que el virtuoso perjudique seriamente a una persona que quiere ayudar, si se tiene en cuenta que su virtud implica el empeño en idear formas que de hecho ayuden, así como la de eludir las que tienen probables consecuencias contra-productivas.

Así pues, si el agente que parece estar bien motivado no consigue beneficiar a los demás porque resulta ser negligente o despreocupado, entonces debe considerarse que, en realidad, su motivación no es moralmente adecuada. En cambio, si un agente, además de tener una disposición benevolente, hace todos los esfuerzos que están en su mano por conocer los hechos relevantes y ser cuidadoso en sus acciones para el beneficio ajeno, entonces ni el peor de los resultados permite que se le pueda criticar moralmente. Por ejemplo, un agente excelentemente motivado puede encontrarse en la situación urgente de tener que administrar una medicina a otra persona en estado inconsciente y en peligro de muerte. Supóngase que la persona en peligro es alérgica a dicha medicina y tomarla no solo no la salvará, sino que provocará su muerte. Se trata de un caso en el que la benevolencia del agente es indiscutible. Más aún, no siendo médico, la información sobre las posibles alergias de la persona en peligro no forma parte de todo lo que la inteligencia del agente debe llevarlo a considerar. Simplemente, pueden existir casos lo suficientemente desafortunados como para que la mejor de las disposiciones, acompañada por el mayor esfuerzo posible por analizar la situación, no sea suficiente para evitar las consecuencias nefastas de una acción que, por lo demás, es buena.

Dos características de la breve respuesta de Slote al problema que el propio autor había detectado son de especial interés. Por un lado, aunque reconoce la necesidad de un cierto componente intelectual que asegure la efectividad práctica de la benevolencia, al mismo tiempo insiste en la incorrección de culpar moralmente al agente en caso de deficiencia de tal componente⁵. Por otro lado, resulta sorprendente que, mientras Slote se refiere claramente a una suerte de inteligencia que permite al agente individuar la mejor forma de llevar a cabo sus finalidades virtuosas y de calcular, de manera generalmente efectiva, las consecuencias que sus propias acciones pueden tener, el autor en ningún momento se refiere a ello como inteligencia práctica o *phronesis*. Es decir, no recurre al concepto que algunos autores ya han visto como central para el desarrollo de la *virtue ethics*⁶.

La argumentación de Slote no resulta del todo convincente porque, a pesar de las matizaciones introducidas, su posición conduce a tener que aceptar que la corrección de los actos del agente queda

5 «[...] if the bad results are due to her lack of intelligence or other cognitive defects she is incapable of learning about, we can make epistemic criticisms of her performance, but these needn't be thought of as moral.», *idem*.

6 El mejor ejemplo de esto es Russell con su *Practical Intelligence and the Virtues*, New York: Oxford, University Press, 2009.

asegurada por su buena motivación. *Supra* se ha atribuido a la *virtue ethics* la capacidad de realizar una evaluación moral más matizada que la de otras perspectivas en virtud de su atención a las disposiciones internas del agente. Ahora bien, esta ventaja relativa de la teoría se pierde inmediatamente desde el momento en que se pasa a considerar las motivaciones como la fuente exclusiva de la calidad moral, en detrimento de otros aspectos claramente relevantes. Es decir, basar una evaluación moral positiva en la sola consideración de las disposiciones virtuosas de un agente puede conducir a obviar consideraciones básicas del bienestar de cualquier otro ser humano. En otras palabras, cuando una acción perjudica seriamente a una persona, o incluso atenta contra su vida —como en el ejemplo anterior del agente que causa un perjuicio queriendo ayudar—, el hecho de haber sido motivada por la benevolencia no es suficiente razón para que pueda ser considerada virtuosa sin precisión ulterior. Será, claramente, menos mala que la misma acción motivada por un vicio, pero en todo caso el serio perjuicio ocasionado a una persona es motivo suficiente para que en ninguna circunstancia pueda ser calificada de enteramente buena o virtuosa. Si recurrir a las motivaciones puede ser condición necesaria de toda evaluación moral, convertirla en condición suficiente conduce a un estrechamiento evaluativo innecesario. Así, una motivación benevolente es condición suficiente de la motivación benevolente misma, pero no de la acción correcta. Es decir, ante una acción de nefastas consecuencias la benevolencia del agente que la ha causado garantiza que se evalúe su motivación como buena; sin embargo, esto no obsta para que su acción pueda ser considerada como moralmente incorrecta. La motivación no puede ser el todo de la virtud; un cierto grado de éxito, o como mínimo la ausencia de un perjuicio grave, es necesario para poder hablar de virtud⁷.

Por lo tanto, debe concluirse que la tesis fuerte de la *virtue ethics* sobre la evaluación moral debe ser rechazada. En cambio, aceptar la tesis débil tiene el doble beneficio de contar con la capacidad de la *virtue ethics* para una evaluación más matizada y aceptar, al mismo tiempo, que existen algunos actos que pueden ser considerados buenos o malos —con todas las precisiones necesarias— con independencia de la disposición de la que provienen. La tesis débil recoge la idea aristotélica de que existen casos en los que el daño causado es tan grande que ninguna disposición interna podría ser lo suficientemente virtuosa como para transformarlos de malos a buenos⁸.

Así pues, la idea básica es que la evaluación moral no puede prescindir de la atención a las disposiciones virtuosas o viciosas del agente para lograr una valoración moral bien informada. Sin embargo,

7 Ya Aristóteles se refiere a la posibilidad de un acto injusto fruto de un agente que no lo es. Vid. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1135a15-20.

8 Aquí puede recordarse el fragmento donde Aristóteles defiende que en el caso de ciertas acciones y pasiones no existe un término medio virtuoso, puesto que en sí mismas son ya viciosas o malas. ARISTÓTELES, op. cit., 1107a7-19.

existen casos en los que el mal ocasionado por el agente es tan grande que no se puede, bajo ningún concepto, aceptar una valoración moral positiva. A su vez algunas acciones, como podría ser la de salvar la vida de una persona, no pueden menos que ser consideradas como básicamente buenas/correctas, aunque la disposición que las ha causado no haya sido virtuosa en absoluto.

4.1.2 *La motivación*

En la sección anterior se ha determinado que las dos versiones básicas de las que dispone la *virtue ethics* para explicar la evaluación moral deben modificarse para incluir la ampliación evaluativo-normativa. Además, se ha argumentado que la versión débil debe ser la preferida en la delimitación de una versión máximamente adecuada de la *virtue ethics*. Es el momento de fijar la atención en las explicaciones sobre la motivación moral, es decir, en cómo la teoría explica en qué consiste la motivación moral buena, o cómo es el estado interno —pensamientos, disposiciones, creencias...— del agente virtuoso.

Por de pronto, es razonable suponer que la *virtue ethics* es una teoría especialmente bien situada para explicar en qué consiste la motivación moralmente adecuada porque, como se ha visto en la sección anterior —y en general a lo largo de todo el trabajo—, se trata de una perspectiva que se fija especialmente en la *inner life* del agente, en su estado dispositivo o, en otras palabras, precisamente en su motivación. Una de las reivindicaciones presentes tras la aparición de la *virtue ethics* fue, justamente, la de la necesidad de la ética de atender a algo más allá de las acciones humanas que conllevan cambios visibles en el mundo. Esto es así hasta el punto de que no resulta desacertado afirmar que la *virtue ethics* es la perspectiva contemporánea que señala con más insistencia que para ser una buena persona no es suficiente con hacer acciones que cumplan con un estándar normativo conformado por leyes morales, o con beneficiar a los demás o causar las mejores consecuencias, sino que es igualmente importante que la motivación del agente sea la adecuada. Para la *virtue ethics* no es igual de correcto/bueno ayudar a otro si la intención es compasiva que si es la de buscar prestigio, por ejemplo. De la misma forma que no es igual de malo perjudicar a una persona por un mal cálculo de consecuencias que por malevolencia.

A continuación se recogerán los dos principales tipos de explicación de la motivación moral virtuosa de los que la *virtue ethics* dispone, expuestos en el capítulo primero y representados por Slote —en *Morals from Motives*— y Hursthouse —en *On Virtue Ethics*—, respectivamente. Se argumentará que la versión de Hursthouse, convenientemente modificada, debe ser la preferida para una versión máximamente adecuada de la *virtue ethics*. Sin embargo, previamente es

necesario recordar las dos aclaraciones con las que se empezaba la sección del capítulo primero dedicada a la motivación

Por un lado, se advertía del riesgo de confundir la explicación de la motivación moral buena, que toda teoría ética debe proporcionar, con una explicación de la motivación humana en general. Este último tipo de investigación supone un estudio vasto y necesariamente interdisciplinar, con el objetivo de determinar el funcionamiento de la complicada red de mecanismos —psicológicos, genéticos, sociales, etc.— implicados en la motivación humana. El porqué de los deseos, acciones, propósitos y voliciones humanas es una pregunta amplia que excede los límites de la investigación de una teoría ética. Lo que sí debe encontrarse en la *virtue ethics* es una propuesta sustantiva que, en coherencia con el resto de partes de la teoría, exponga cómo es el estado interno del agente virtuoso. De la misma forma que la *virtue ethics* debe tener a punto una explicación de la evaluación moral centrada en la virtud, o una justificación práctica que exponga al agente la conveniencia de adquirir las virtudes, debe tener también una correspondiente explicación de la motivación virtuosa.

Por otro lado, la segunda advertencia consistía en el rechazo de la equivalencia entre motivación moral buena/virtuosa y motivación exclusivamente por un tipo especial de razones. Lo que se niega con este rechazo es que preguntas como ¿por qué el virtuoso ayuda a la persona en dificultades?, puedan responderse simplemente afirmando que el agente ha obedecido a las razones morales/buenas/virtuosas. El esquema de esta explicación era el siguiente: la situación específicamente moral es aquella en la que las circunstancias exigen una decisión explícita por parte del agente, normalmente porque el bienestar de una tercera persona está en juego. El agente tiene ante sí un determinado número de cursos de acción de entre los cuales debe elegir uno, después de una deliberación explícita que tenga en cuenta las razones que se encuentran detrás de cada posible curso de acción. Según esta imagen, a la vista de una persona en dificultades el agente considera diferentes razones —por ej.: “ayudar a la persona en apuros puede dificultar mis planes”, “tengo prisa”, “no quiero ponerme a mí mismo en peligro”, “debe ayudarse a las personas en peligro”—. La motivación moral del agente es buena siempre que actúa no por la razón que más favorece a sus intereses o sus deseos, sino por la razón moralmente correcta; en este caso, la que afirma que “debe ayudarse a las personas en peligro”⁹.

9 Aquí no se discute en razón de qué el agente debería escoger la razón dictada por la moral. Como se indicaba ya en el capítulo anterior (vid. cap. 3, nota 40), Foot —entre otros autores— desarrolló una dura crítica a la supuesta supremacía de las razones de tipo moral. Además de otros aspectos, la autora critica la idea de que estas razones deben prevalecer por sí solas en la deliberación del agente, como si tuvieran una autoridad superior a todas las demás en virtud, sencillamente, de ser razones morales. Vid. FOOT, P., “Are Moral Considerations Overriding?” en *Virtues*

Este esquema resulta simplista a la luz de algunas de las ideas importantes de la *virtue ethics* señaladas a lo largo de los capítulos anteriores: la profunda integración de la virtud en el carácter del agente hace que las razones de la virtud no estén separadas de las de su interés¹⁰, en muchas ocasiones los elementos morales que son expresión de la virtud no son el resultado de una elección explícita precedida de la deliberación, sino que están automatizados por la práctica habitual de la virtud, etc¹¹. Que el agente bueno no está motivado exclusivamente por razones de un cierto tipo especial significa 1) que no tiene porqué obedecer explícitamente a unas razones recurrentes, consciente de ello y, por así decirlo, teniéndolas en la cabeza en el momento de actuar, 2) que las razones que lo motivan no son de un tipo especial —el moral—, en el sentido de una clase de razones o demandas diferentes de otros tipos de razones —prominentemente las de interés propio—, y 3) que no solamente obedece a razones, sino que también lo mueven emociones, las cuales son adecuadas porque están conformes con la virtud.

Rechazar la equivalencia entre motivación virtuosa y motivación exclusiva por un cierto tipo de razones especiales no significa negar el papel de la racionalidad en la motivación del agente. Supone, más bien, integrar la racionalidad en la práctica habitual de la virtud¹². Que el agente que ayuda a otro no tenga necesidad —o no la tenga de manera habitual— de detenerse a examinar la situación y a decidirse

and Vices and Other Essays in Moral Philosophy, Oxford: Basil Blackwell, 1978, pág. 181-188.

- 10 Recuérdese el ejemplo del ciclista virtuoso (cap. 2). Es un individuo que no sacrifica sus intereses propios porque se encuentre ante un caso en el que se imponen las exigencias de la virtud. Sencillamente percibe adecuadamente la necesidad de ayuda de otra persona, siente compasión, se dispone a ayudar y lo hace. Resulta forzado imaginar que su deliberación en la ocasión —si es que se da alguna deliberación explícita— consiste en una ponderación de razones donde solo una opción representa la virtud y en la que la motivación virtuosa consiste en elegir precisamente esa razón.
- 11 Considérese la afirmación de Murdoch: «[...] if we consider what the work of attention is like, how continuously it goes on, and how imperceptibly it builds up structures of value around us, we shall not be surprised that at crucial moments of choice most of the business of choosing is already over», MURDOCH, I., *The Sovereignty of Good*, London and New York: Routledge, 2009¹¹, pág. 37.
- 12 En efecto, integrar la racionalidad en la práctica habitual de la virtud es algo muy distinto de lo que denuncia Rorty que sucedió a partir de Thomas Hobbes: «Aristotelian *phrónesis* —immanent in perception and interpretation, visible in the tone and manner of a person's action— became reason in its practical application [...] The diagnosis of the problems of an agent trying to act well and wisely also changed: instead of setting herself to integrate intellectual habits with habits of action, appropriately expressing her intentions and thoughts in her smallest perceptions and gestures, the agent attempts to select the best among competing determinate alternatives, for the best reasons. Practical reasoning becomes either instrumental or formal: it serves, and at most enlarges and directs rather than permeates, the substantive content of a person's perceptions, interpretations, habits, desires, and actions», "Three Myths of Moral Theory", en RORTY, A. O., *Mind in Action. Essays in the Philosophy of Mind*, Boston: Beacon Press, 1988, pág. 271.

por la acción virtuosa significa que las razones que tienen que ver con la virtud son parte de las razones implícitas que se encuentran detrás de su reacción virtuosa. En esta reacción el elemento racional está claramente presente porque el virtuoso, al ser preguntado, es capaz de dar cuenta —más o menos claramente— de sus propias razones para ayudar al otro. Pero además del elemento racional, en la motivación virtuosa existe un elemento afectivo que, desde Aristóteles, ninguno de los defensores de la virtud ha dejado de tener en cuenta. En efecto, las dos principales versiones de la *virtue ethics* listadas en el capítulo primero toman en consideración el aspecto afectivo de la motivación moral virtuosa. De hecho, una de las opciones presentadas, la de Slote en *Morals from Motives*, se centra totalmente en la afectividad al hacer coincidir la motivación moral virtuosa con la benevolencia, esto es, el deseo de beneficiar a los demás o la preocupación por el bienestar de las personas¹³.

Para el autor, «[...] the patterns of motivation are good to the extent they resemble or come close to (a certain overall pattern of) benevolence or caring»¹⁴. La motivación moral virtuosa consiste en la disposición a preocuparse por los seres humanos. Según Slote, el modelo de la motivación moral perfecta lo constituye la benevolencia universal, que es aquel estado en el que el agente toma a toda la humanidad como objeto de su preocupación. Así, tener interés por los seres próximos o queridos indica una cierta bondad de la motivación; pero la motivación es más virtuosa cuanto más grande se hace el área de interés del agente o, en otras palabras, cuanto más se acerca a la benevolencia universal. Al hacer de la motivación moral buena del agente una cuestión de actitud hacia las demás personas, Slote excluye de su explicación un componente que muchas explicaciones de la motivación consideran básico: una cierta conciencia¹⁵, sentido del deber o de las exigencias de unas determinadas normas, principios o estándares morales.

En efecto, para algunas teorías éticas el elemento racional de conciencia, o preocupación de las obligaciones morales, es indispensable para una buena motivación, o incluso constituye la parte principal de lo que la motivación moral es. El caso paradigmático es el kantiano, pues para Kant la motivación moral buena coincide totalmente con la motivación por el deber moral¹⁶. Por su parte, muchas de las propuestas de raíz aristotélica tampoco obvian este elemento. Hurst-

13 Para hacer justicia al autor, debe especificarse que Slote no solo tiene en cuenta a las personas o seres humanos, sino que habla, más generalmente, de *sentient beings*. Vid., por ejemplo, SLOTE, M., op. cit., pág. 41.

14 Ibid., pág. 51.

15 En el sentido inglés de *conscientiousness*.

16 El propio Slote nota esto al reconocer que su visión «[...] goes against one very strong vision of the moral life, the Kantian, according to which the morally good person guides herself, or is guided, by moral ideals or rules and this is an essential and desirable feature of morality», SLOTE, M., op. cit., pág. 42.

house, que aprecia como una ventaja la inclusión aristotélica de deseo y razón en la motivación, afirma:

Virtue ethicists who rely on Aristotle's philosophy of action rather than Hume's need not, and should not, say that the virtuous agent acts 'from desire' as opposed to reason for, as we saw, Aristotle and Kant share the non-Humean premise that we have two principles of movement, not just one.¹⁷

La propuesta de Slote es innovadora porque basa la motivación buena exclusivamente en el deseo intrínseco por el bienestar de la humanidad. No se trata sencillamente de que Slote conciba el agente moral bien motivado como una persona que no necesariamente es consciente de lo que la moral exige. Si tal fuera su postura, el autor estaría meramente defendiendo la posibilidad de una vida buena no examinada, o la posibilidad de una virtud no consciente de sus propias exigencias. Pero el filósofo va mucho más allá, pues de su exposición se desprende que es una condición necesaria de la motivación buena el que el agente no piense, bajo ninguna circunstancia, en lo que debe hacerse según un patrón, lista de normas o estándar de virtud. Que la motivación buena equivale a una buena actitud, a una buena intención, implica que una cierta conciencia de estar siendo bueno no está, de ningún modo, presente en el mecanismo psicológico del virtuoso. Más todavía, esto último es un elemento negativo para Slote; la motivación moral de una persona que ayuda al prójimo movida exclusivamente por su sentido del deber es criticable, porque esto implica una cierta indiferencia respecto al bienestar de la persona que recibe la ayuda. La atención al sentido del deber, pues, impide que la motivación esté completamente centrada en el prójimo en sí mismo. La radicalidad de la visión del autor se constata incluso sin considerar el extremo del agente motivado solo por la obediencia al deber. Cualquier motivación no basada exclusivamente en la preocupación por el bienestar de los demás es un obstáculo:

[...] intrinsic conscientious concern for the moral character of one's actions as by their very nature *getting in the way of one's concern for others* [...]. To that extent, someone who is worried about the moral character of his or her actions will count as less *directly* involved with others and less (purely) benevolent than someone who is simply occupied or absorbed in helping those others.¹⁸

La visión de Slote se entiende un tanto mejor si se recuerda que su referente más importante es Hume y los sentimentalistas morales. De

17 HURSTHOUSE, R., *On Virtue Ethics*, New York: Oxford University Press, 1999, pág. 121.

18 SLOTE, M., op. cit., pág. 46.

la misma forma que para estos últimos la base de la bondad moral se encuentra en la capacidad básica del ser humano para experimentar sentimientos de simpatía —o compasión, benevolencia, empatía— hacia sus semejantes, para el primero, el agente bien motivado es aquél que, simplemente, quiere beneficiar a los demás, el que siente deseos de ayudarles o de incrementar su bienestar. Que la motivación del virtuoso tiene una base puramente afectiva no significa que Slote excluya el razonamiento de la psique del virtuoso. Lo que el autor niega es que dicho razonamiento pueda incluir consideraciones acerca de qué es lo mejor según los estándares de la moral, qué exige la moral o qué es lo que debería hacerse o se tiene obligación de hacer. En cambio, lo que ocupa el razonamiento del virtuoso son cuestiones como la de cuál es la mejor manera de ayudar a una persona, qué es exactamente lo que necesita, qué medios están disponibles, etc.: «So the life, the moral life, of the ideally benevolent good person will contain practical concerns, but those concerns will directly engage with issues of human or sentient well-being rather than with questions of moral right or wrong (or obligation)»¹⁹.

Como el propio autor destaca, con su visión pretende dibujar una imagen del virtuoso como un agente que no se pregunta que debería hacer, no piensa en términos específicamente morales, no cree en una teoría moral concreta, ni consulta ningún principio o teorización ética: «[...] the most moral thinking doesn't involve thinking about morality, and the morally good person isn't guided by a theory or (agent-based) moral principle or even a sense of rightness as much as by a good heart that seeks to do good for and by people»²⁰. La consecuencia que Slote extrae de esta visión es una división radical entre lo que guía al agente bien motivado —sus sentimientos de benevolencia— y cualquier forma de reflexión sobre el deber, teoría ética o principio: «[...] why a benevolent person ever *would* consult a moral theory or principle or worry about the moral goodness or rightness of his or her own actions or motives —rather than simply try to help others»²¹. Slote está lejos de considerar como una consecuencia indeseable de su visión la ruptura total entre motivación y teoría de cualquier tipo, entre ser un agente bien motivado y preocuparse por tener una buena motivación. En cambio, insiste en demostrar que tal división es mucho más apropiada de lo que podría parecer.

La concepción de Slote constituye una propuesta novedosa y atractiva dentro de la *virtue ethics* y sus ejemplos resultan ilustrativos. Sin embargo, dos objeciones diferentes que pueden plantearse son problemas lo suficientemente graves como para rechazar su versión de la motivación moral buena. En primer lugar, nótese que Slote trata como prácticamente idénticos estos tres tipos de reflexiones: 1) cual-

19 Ibid., pág. 42.

20 Idem.

21 SLOTE, M., op. cit., pág. 41.

quier reflexión del virtuoso sobre lo que debería hacer, estaría bien, sería correcto en el caso, sería lo más compasivo, haría una persona virtuosa en su lugar, sería lo que más ayudaría a la persona en apuros, beneficiaría más a un ser humano, etc.; 2) la reflexión de un agente acerca de qué es lo correcto/bueno según unos principios/-normas/leyes/estándares morales determinados; y 3) la reflexión de un agente a propósito de una teoría ética o parte de esta, incluyendo consideraciones al respecto de la conveniencia o no de adoptarla.

Ahora bien, desde la perspectiva adoptada en este trabajo estas tres reflexiones no son, en absoluto, del mismo tipo. Según lo expuesto en el capítulo anterior, resulta claro que 1) y 2) pueden ser dos tipos de reflexión muy diferentes porque la deliberación de un agente sobre lo que un caso requiere de él no tiene porqué consistir en determinar cuál es la acción correcta según un conjunto de leyes/normas/principios. Según el desafío normativo de la *virtue ethics* expuesto anteriormente, una teoría ética no necesariamente debe proporcionar su guía normativa exclusivamente en forma de guía de acción basada en normas, mientras que un agente que quiere ser bueno no necesariamente debe pensar en términos de individuación de una y solo una acción a partir de un sistema de reglas. Por eso, la deliberación del virtuoso que se encuentra ante un caso que le obliga a reflexionar puede incluir consideraciones del tipo 1) y, al mismo tiempo, no tener nada que ver con 2).

Slote pretende excluir de la motivación buena una excesiva preocupación por las exigencias de la moral —entendida como una entidad fuera del agente—, que podría interponerse en el camino de la genuina preocupación de la persona buena por los demás seres humanos. Pero en realidad, el punto de vista defendido aquí ya cumple esta misión al no concebir las deliberaciones del virtuoso como una reflexión acerca de lo que una entidad diferente del sujeto exige de él. Es decir, para el virtuoso reflexionar sobre qué sería lo mejor no significa tratar de determinar cuál es la acción que la moral exige —sean cuales sean sus propios deseos—. Más bien significa analizar la situación, intentar comprender el problema de la persona necesitada, determinar cómo puede ayudársela, preocuparse por su bienestar etc., por una parte, y pensar qué es lo mejor o lo más bueno en el caso, qué haría un virtuoso, qué es lo adecuado, etc., por otra. Todas estas son cuestiones que pertenecen al mismo tipo de reflexión. Se puede recurrir, una vez más, el caso del ciclista virtuoso (cap. 2). En su reflexión —si es que se da una deliberación explícita— la mayor parte de consideraciones son al respecto de las circunstancias particulares de la situación y de lo que el otro ciclista en apuros necesita, pero en ella aparecen también cuestiones, por ejemplo, al respecto de qué haría un virtuoso en las mismas circunstancias, o qué es lo más adecuado. En definitiva, la preocupación por la corrección/adecuación/bondad de las propias acciones es un tipo de reflexión que, si deja de identificarse con la re-

flexión sobre qué acción concreta exige un conjunto de principios, es del mismo tipo que la reflexión del virtuoso acerca de cómo podría ayudar a su semejante. Es decir, con lo que el propio Slote considera que es la marca de la buena motivación.

Por su parte, 3) es diferente de 2) por el mismo motivo que 1) es diferentes de 2). Es decir, el agente que intenta conocer una teoría ética cualquiera, atender a sus conceptos, determinar si es plausible, decidir si quiere adoptarla, etc., no necesariamente va a parar a una reflexión mediante la cual intenta averiguar qué acciones le exigen las leyes de una teoría. Si la teoría en cuestión no ofrece su guía normativa exclusivamente en forma de conjunto de normas —como se proponía en el capítulo anterior—, entonces esto está fuera de toda duda. Negar al agente bueno la posibilidad de realizar cualquier incursión intelectual en el conocimiento de las teorías éticas disponibles es un precio demasiado alto para aceptar la visión de Slote.

En segundo lugar, la posición de Slote está abierta a la objeción de la auto-negación²². Puesto que el agente bien motivado, para ser tal, no puede tener ningún contacto con la propia teoría que establece que él es bueno, entonces conocer la teoría implica necesariamente no poder ser un agente bueno. El rechazo del autor a cualquier acercamiento del virtuoso a la teorización de todo tipo conduce a tener que defender que el no estar familiarizado con la *agent-based virtue ethics* es una condición *sine quan non* para ser bueno desde el punto de vista de la propia teoría. Con ello, en cierto sentido, la teoría de Slote se auto-cancela a sí misma²³. Debe advertirse que la auto-negación no solo implica que las únicas personas que tienen posibilidad de tener una motivación buena son aquellas que no han tenido ningún contacto con las teorías éticas. Implica, además, que las teorías éticas no pueden tener ninguna pretensión de acercarse al agente moral, de guiarle de una forma u otra o de trabajar para la educación en la virtud. O, al menos, para una educación en la virtud de la que el agente participa conscientemente²⁴. Por su parte, el agente no puede, tampoco, esperar ayuda alguna de la teoría en la resolución de sus problemas más agudos. La propuesta de Slote ofrece una visión de la persona bien motivada como un individuo de buen corazón totalmente ingenuo moralmente, en el sentido de que no tiene absolutamente ningún conocimiento reflexivo de un aspecto de la vida humana tan importante y omnipresente como es la moralidad.

22 *Self-effacing* en inglés. Para una discusión de la objeción *self-effacing* dirigida contra la propia *virtue ethics*, vid. PETTIGROVE, G., "Is Virtue Ethics Self-Effacing", *The Journal of Ethics*, 15 (3): 191-207, Septiembre 2011.

23 Del mismo modo que algunas formas de utilitarismo para las cuales el que los agentes conozcan la teoría del utilitarismo no es lo que produce las mejores consecuencias para el bienestar de la humanidad.

24 Si se argumenta que la teoría podría diseñar una forma de educar al agente de forma que este no participara activamente en el proceso en ningún momento, entonces las dificultades aumentan, ya que ello conlleva dejar el ámbito de la educación moral para entrar en el de la manipulación.

A diferencia de la de Slote, la propuesta de Hursthouse en su *On Virtue Ethics* promete una concordancia mucho mayor con todo lo defendido en este trabajo. Véase como la autora anuncia su propia explicación de la motivación virtuosa:

On the account that I shall give, being ‘morally motivated’ is not solely a matter of acting, on a particular occasion, for a special kind of reason, let alone one that is ‘vitaly different from other kinds of reason’, as Williams puts it, but, primarily, of acting from virtue—from a settled state of good character. The central idea of this chapter, and the next, is that ‘because she thought it was right’ [...] is an ascription that goes far beyond the moment of action. It is not merely, as grammatically it may appear to be, a claim about how things are with the agent and her reasons at that moment. It is also a substantial claim about the future (with respect to reliability) and, most importantly, a claim about what sort of person the agent is—a claim that goes ‘all the way down’. A consequence of this idea is not only that occurrent thoughts somehow equivalent to ‘This is right, virtuous, noble, my duty’ are not necessary for ‘moral motivation’; they are not sufficient, either.²⁵

Supra se han listado las tres ideas específicas que se rebaten al negar la igualdad entre motivación moral buena y motivación exclusivamente por un tipo de razones. En primer lugar, se niega que el agente virtuoso tenga en mente, explícitamente, unas razones a propósito de lo que debe hacer en el caso. Como dice Hursthouse, este tipo de pensamientos no son ni necesarios ni suficientes. En segundo lugar, se ha rechazado que las razones que intervienen en la motivación del agente sean de un tipo especial, en contraposición a otros tipos de razones, lo que Hursthouse afirma también claramente en la cita anterior. Finalmente, en tercer lugar se ha señalado que la motivación del agente no está compuesta únicamente de razones. A este respecto la concordancia de la cita de Hursthouse con lo defendido aquí es claro, como se desprende tanto de su afirmación de que la motivación buena es una cuestión de estado estable del carácter bueno, como por la anterior cita de la autora —más arriba— afirmando que “tenemos dos principios de movimiento, no solo uno”. Así pues, dado que la perspectiva sobre la motivación de Hursthouse coincide en gran medida con la adoptada aquí, sus condiciones para la motivación buena serán una buena guía para delimitar la visión que la versión máximamente adecuada de la *virtue ethics* deberá adoptar al respecto.

Hursthouse establece cuatro condiciones, todas de fuerte inspiración aristotélica, que definen en qué consiste actuar virtuosamente—y, por lo tanto, a partir de una motivación moral buena— en una

²⁵ HURSTHOUSE, R., op. cit., pág. 123.

ocasión particular. De acuerdo con la ampliación del área de la moralidad (cap.3), aquí debe entenderse que tal ocasión particular puede ser prácticamente cualquiera en la vida del agente. Esto es, por principio cualquier tipo de interacción —sea o no sea visible por terceros— que el agente tiene con el mundo, o incluso consigo mismo, puede considerarse como una ocasión en la que es posible analizar su motivación moral.

La primera condición de Hursthouse es «[...] to do a certain sort of action»²⁶. La autora admite que esto proporciona poca información, por lo que procede a ofrecer varios ejemplos que ilustran qué tipo de acción es la virtuosa. Ayudar a alguien, enfrentarse a un peligro, decir la verdad, pagar una deuda, negarse a sí mismo/a un determinado placer físico... todo ello son ejemplos básicos de acción virtuosa citados por Hursthouse. Sin embargo, la perspectiva presente de la ampliación evaluativo-normativa obliga a considerar como acciones virtuosas también otros tipos de ejemplos: sentir compasión por alguien que necesita ayuda, analizar adecuadamente una situación de peligro, valorar positivamente la sinceridad, respetar a una persona en virtud de su autoridad en un campo determinado, etc. Puesto que el concepto de 'acción moral' puede incluir una gran variedad de elementos, la primera condición de Hursthouse podría reformularse como "expresar un cierto tipo de elemento moral". Pero esto no sería suficiente, puesto que el agente en una ocasión cualquiera puede expresar un elemento virtuoso —por ejemplo sentir compasión—, mientras claramente deja de expresar otro igual de importante en la situación —por ejemplo, hacer algo para ayudar—. Así pues, la reformulación más adecuada de la primera condición será, más bien, la siguiente: "Expresar el conjunto de elementos morales más adecuados a la situación".

La primera condición, advierte Hursthouse, es claramente insuficiente, pues incluye a cualquier persona que, por ejemplo, dice la verdad pensando que estaba mintiendo, o afronta un gran peligro sin siquiera saberlo. Una cierta intencionalidad, o conciencia de los elementos morales que expresa, es necesaria en el agente. Por ello dice la autora que, «The agent must know what she is doing —that she is helping, facing danger, telling the truth, etc.»²⁷. Adviértase que esta condición, que para la autora es clave para garantizar que el agente no acierte a dar con lo virtuoso por razones ajenas a la virtud, es justamente una parte importante de todo aquello que Slote pretendía eliminar por completo de la motivación benevolente del virtuoso. Reformulada según la perspectiva presente, la segunda condición puede enunciarse así: "El agente sabe, de forma no necesariamente explícita ni ocurrente, qué está expresando con sus elementos morales —por ejemplo, que está respetando a alguien que lo merece, que está sin-

26 Idem.

27 HURSTHOUSE, R., op. cit., pág. 124.

tiendo compasión, que está valorando positivamente la sinceridad, etc.—.”

La tercera condición tiene una importancia capital pues completa la anterior en la garantía de racionalidad de la motivación buena. Hursthouse la enuncia así: «The agent acts for a reason and, moreover, for ‘the right reason(s)’»²⁸. Como la autora reconoce, especificar qué significa que el agente actúa por una razón es una tarea que puede dar lugar a muchas disputas. Al mismo tiempo, la especificación que elige Hursthouse para evitar tales disputas concuerda perfectamente con la idea de ‘actuar por una razón’ que quiere adoptarse aquí, en contraste con la rechazada en esta misma sección. Escribe la filósofa:

I shall gloss this, I hope neutrally enough, by saying that if we ask them why they helped or told the truth or whatever, they would, if articulate, be able to give us an honest answer which enables us to understand what it is about the situation and the action that made this action in this situation something that would seem to them an appropriate thing to do.²⁹

Así pues, en contraste con la elección explícita de un cierto tipo de razón después de un examen racional de opciones, actuar por una razón puede significar, sencillamente, que al ser preguntado el agente virtuoso es capaz de explicar de forma comprensible porqué ha hecho, sentido, pensado o reaccionado de la forma en que lo ha hecho. Es decir, para atribuir al agente una agencia moral racional es suficiente con que este —además de saber qué ha hecho— pueda proporcionar una respuesta a otra persona que quiere saber el porqué de aquel elemento moral. La explicación no necesariamente debe ser completa y definitiva, ni el agente tiene que ser capaz de reproducir completamente la cadena implícita de razones hasta el fin último de su vida tomada como un conjunto. Es suficiente con que pueda responder a la pregunta sobre el porqué de forma mínimamente informativa y comprensible para una tercera persona.

Hursthouse añade que la razón del virtuoso debe ser la correcta. Con esto la autora está introduciendo la garantía de que el agente, además de saber que expresa virtud y de poder explicar el porqué de sus elementos morales, está efectivamente motivado por razones que tienen que ver con la virtud. Es decir, la condición elimina la posibilidad de considerar bien motivada a la persona que sabe lo que hace, pero lo hace simplemente por impulso, o acráticamente. La condición también excluye a la persona que actúa comprendiendo lo que hace, pero lo hace por pura reacción o por obediencia ciega a una orden. Finalmente, la condición elimina la posibilidad de la actuación virtuosa bajo coacción o por razones ulteriores a la virtud. Por razones ulteriores debe entenderse, por ejemplo, las que motivan a la persona

²⁸ Idem.

²⁹ Idem.

que quiere mostrar compasión prestando ayuda a alguien en apuros porque quiere impresionar a otra. La razón ulterior es el deseo de impresionar, mientras que las razones de la compasión son consideraciones tales como “Un ser humano está sufriendo”, “Yo puedo ayudarlo”, etc. Tener razones para actuar, que en el agente bueno son razones virtuosas, se contraponen a expresar elementos virtuosos sin estar convencido por las razones de la virtud.

Se ha insistido en diversas ocasiones en que, puesto que la virtud permea totalmente el carácter del virtuoso, las razones de la virtud están integradas en el conjunto de razones del agente. Esto significa que, aunque las razones de una virtud en un individuo y situación determinada puedan explicitarse —como en el párrafo anterior para la persona compasiva—, en realidad el virtuoso característicamente no las individúa como tales, separadas de otras consideraciones. Que el virtuoso está motivado por las razones de la virtud de la compasión, por ejemplo, significa que es un tipo de persona cuya visión de las circunstancias a su alrededor, sus análisis de las situaciones, sus reacciones, sus deseos de intervenir para aliviar el sufrimiento de sus semejantes, sus reflexiones sobre los mejores medios para hacerlo, etc., están permeadas por la virtud de la compasión. Donde un agente vicioso, por ejemplo un individuo cruel, ve una oportunidad para mofarse o aprovecharse de un necesitado, el compasivo ve la necesidad de ayudar. En el virtuoso las razones que tienen que ver con las virtudes coinciden con sus propias razones, en el sentido de que la virtud es una disposición tan arraigada y estable en su carácter que los objetivos de la virtud coinciden —al menos en parte— con los suyos propios. Así, la explicación que él mismo daría de por qué considera que lo que ha hecho era lo más adecuado a la situación es la misma que puede darse si se considera qué era lo más virtuoso —o lo suficientemente virtuoso— que él podía hacer en su situación. Teniendo en cuenta todas estas consideraciones, la tercera condición de Hursthouse puede reformularse en los siguientes términos: “Las razones que el agente daría para explicar por qué los elementos que ha expresado le parecen adecuados al caso coinciden —al menos en parte— con las razones que son, de hecho, adecuadas según la virtud”.

Ya se ha subrayado que Hursthouse considera como una ventaja de cualquier teoría ética de inspiración aristotélica la inclusión de dos tipos de motores que intervienen en la motivación³⁰. Además del ineludible elemento de tipo racional, el aspecto afectivo, emotivo o desiderativo del ser humano debe considerarse como una parte de la psique humana que, lejos de ser desdeñada o apartada de la moralidad, es un elemento imprescindible a tener en cuenta. La idea de

³⁰ Hursthouse dedica todo un capítulo a comparar la perspectiva de Kant y la de Aristóteles acerca del papel de las emociones en la moralidad, justificando su adhesión a la perspectiva aristotélica. Vid. HURSTHOUSE, R., op. cit., capítulo 4.

la autora, indicada ya por Aristóteles, es que existe una diferencia esencial entre actuar adecuadamente pero a desgana y hacerlo, por el contrario, en un estado emotivo que se adhiere a las razones de la virtud. A efectos de asegurar que la motivación buena o virtuosa no es solo una cuestión racional, Hursthouse añade una cuarta condición: «The agent has the appropriate feeling(s) or attitude(s) when she acts»³¹.

La posición adoptada en este trabajo, totalmente comprometida con la idea de que la expresión de la bondad no se traduce solamente en acciones, ha llevado (cap. 3) a ideas como la de la ampliación evaluativo-normativa. Precisamente, la noción clave que la subyace es que la *virtue ethics* resulta una perspectiva que ofrece grandes posibilidades de ser útil para el agente moral común en virtud de su disposición a considerar continuamente la totalidad de facultades humanas. Siguiendo esta noción, se ha tratado de considerar en todo momento que una acción moralmente relevante es todo aquello capaz de expresar el estado del carácter de un agente y, por ello, pueden considerarse acciones tanto un hecho visible en el mundo como una emoción. Así pues, la perspectiva presente no solamente puede estar de acuerdo con Hursthouse respecto a la intervención de las emociones en la moralidad, sino que pretende ir un paso más allá: no se trata tanto de que las emociones del virtuoso están en concordancia con sus acciones visibles en el mundo, como de que todos los elementos del agente expresivos de su carácter —sean de tipo afectivo o cognitivo— se encuentran en concordancia y cuentan como acciones morales. A esta concepción respondía la reformulación *supra* de la primera condición de Hursthouse. La autora hablaba de “hacer un cierto tipo de acción”, mientras que aquí se ha empleado la locución “expresar el conjunto de elementos morales”. La modificación se ha hecho justamente con la intención de contar a favor del agente virtuoso cualquiera de los elementos que demuestran su disposición virtuosa. En otras palabras, la perspectiva presente pretende ser inclusiva respecto la parte afectiva del agente desde su mismo punto de partida y en todos los frentes, de forma que la cuarta condición de Hursthouse resulta superflua porque las emociones ya están integradas desde la misma condición primera.

En esta sección se ha rechazado la posición de Slote y se ha aceptado la de Hursthouse como base para establecer la visión sobre la motivación que debe incluirse en la concepción máximamente adecuada de la *virtue ethics*. La propuesta de la autora se ha reformulado de acuerdo con la perspectiva adoptada en los capítulos anteriores, dando como resultado estas tres condiciones para la motivación buena o virtuosa: 1) El agente expresa el conjunto de elementos morales más adecuados a la situación, 2) El agente sabe, de forma no necesariamente explícita ni ocurrente, qué está expresando con sus elemen-

³¹ Ibid., pág. 125.

tos morales —que está respetando a alguien que lo merece, que está sintiendo compasión, que está valorando positivamente la sinceridad, etc.—, y 3) Las razones que el agente daría para explicar por qué los elementos que ha expresado le parecen adecuados al caso coinciden —al menos en parte— con las razones que son, de hecho, adecuadas según la virtud.

4.2 EL CONTENIDO NORMATIVO

La *virtue ethics* ha estado sometida a la llamada objeción *action-guiding*. En el capítulo anterior se ha argumentado que esta objeción supone una presión para proporcionar una guía normativa en la forma de un procedimiento de especificación de la acción correcta. Una caso que ejemplifica el esfuerzo de la *virtue ethics* por rebatir a sus críticos con una respuesta que acepta las mismas asunciones que estos es el de Hursthouse en su *On Virtue Ethics*. La autora abre su exposición con un capítulo dedicado a responder a la objeción. Su método es la comparación de las respuestas del utilitarismo y la deontología con la que puede dar la *virtue ethics*. Lo que pretende es contestar a sus detractores proporcionando, justamente, aquello que estos dicen que la ética de la virtud es incapaz de dar: «[...] a specification of right action, whose structure closely resembles those of act utilitarianism and many simple forms of deontology»³².

El resultado del esfuerzo de Hursthouse se concreta en una serie de premisas similares a las formuladas tanto por el utilitarismo como por la deontología para definir la acción correcta: 1. Una acción es correcta si, y sólo si, es aquello que un agente moral virtuoso característicamente haría en las mismas circunstancias; 2. Un agente virtuoso es aquel que tiene, y expresa, ciertos rasgos de carácter, es decir, las virtudes; 3. Una virtud es un rasgo del carácter que el ser humano necesita para la *eudaimonía*, para florecer o vivir bien.

El razonamiento de Hursthouse es impecable desde el punto de vista argumentativo. Además, supone una síntesis clara de una ética de la virtud contemporánea auténticamente aristotélica. Sin embargo, como se indicaba en la discusión del capítulo anterior, una especificación de la acción correcta de este tipo poco ayuda al agente moral en su vida práctica. Para empezar, la primera premisa exige no solo la identificación de al menos un agente virtuoso, sino también el acceso directo a este. Cuando este acceso no es posible, se presenta la dificultad ulterior de averiguar qué es lo que el agente virtuoso haría en las mismas circunstancias; una tarea que puede exigir un grado tal de imaginación moral que solo el agente virtuoso tendrá. Sin embargo, precisamente no es el agente virtuoso el que típicamente se hace este tipo de preguntas. Las dificultades son similares si se recurre a la segunda premisa, pues definir al virtuoso en términos de un individuo

³² Ibid., pág. 29.

que posee las virtudes suscita inmediatamente la pregunta acerca de cuáles son estas virtudes que el *phronimós* representa. Ciertamente, aquí la tercera premisa viene en ayuda de la argumentación, con el fin de dirimir esta cuestión de tal forma que se eluda el inevitable relativismo que surgiría de identificar las virtudes del *phronimós* con los rasgos que se aprecian en un determinado momento y sociedad. Pero, aunque la respuesta que da Hursthouse —las virtudes son los rasgos necesarios para la *eudaimonía*— tenga un gran interés teórico, lo cierto es que poco ayuda en el terreno práctico de la normatividad.

En comparación con la de Hursthouse, la propuesta de Slote en *Morals from Motives* tiene una característica notable: no presupone que la acción correcta en unas circunstancias cualquiera deba ser una y solo una. Al contrario, la definición de Slote del acto moralmente aceptable como aquel que proviene de una motivación virtuosa implica que una variedad de actos pueden resultar correctos en el mismo caso. La condición para el acto correcto es que este provenga de una disposición benevolente, de la intención sincera del agente por beneficiar a sus semejantes. Dada esta condición, el acto efectivo puede ser uno entre varios.

En el capítulo anterior, el rechazo de la exclusividad de las reglas morales de la acción ha inclinado la balanza en favor de una perspectiva más particularista, en el sentido de aceptar la posibilidad de que una variedad de elementos puedan ser una respuesta virtuosa en una situación determinada. La propuesta de Slote podría encajar bien con esta posición, si no fuera porque resulta inadecuada por otros motivos. En concreto, como se ha criticado ya en este mismo capítulo, la visión del autor está abierta a la objeción de la auto-cancelación. Dada la exigencia de la propia teoría de que el virtuoso sea un agente tal que no tenga ningún contacto con las teorías éticas, la teoría es incapaz de proporcionarle patrón alguno de normatividad. O al menos, un patrón que el agente pueda recibir conscientemente.

El tercer tipo de respuesta a la pregunta por la normatividad que se ha anotado en el capítulo primero es la de Swanton en *Virtue Ethics. A Pluralistic View*. A la luz de lo defendido en el capítulo precedente, la propuesta de Swanton es la más atractiva. En efecto, su pluralismo normativo resulta especialmente interesante para el presente trabajo por tres motivos:

1. Para empezar, el sentido máximamente amplio en el que concibe que el mundo hace demandas morales al agente se adapta perfectamente a la concepción máximamente amplia de la moralidad expuesta en el capítulo tercero. La autora considera que la moralidad del agente no se conecta solamente con las legítimas demandas que el resto de agentes le hacen, sino que va más allá. El agente también es un agente moral en relación con los seres que no pueden ejercer demandas explícitas —como

los animales—, así como en relación con los seres inanimados —como el entorno natural— y, en general, con el mundo.

2. Además, Swanton entiende que existen una pluralidad de tipos de respuesta a las demandas morales del mundo. Es decir, existen diferentes modos de sensibilidad o reconocimiento moral, tales como la promoción, el respeto, o el amor. Mientras que el primero se traduce casi exclusivamente en acciones morales, el resto constituyen elementos morales de otra índole, íntimamente relacionados con aspectos como la actitud, las creencias, las emociones, etc. Así, la pluralidad de modos de sensibilidad moral de Swanton encaja bien con la perspectiva de la ampliación evaluativo-normativa defendida anteriormente.
3. Finalmente, la propuesta de la autora —como la anterior de Slote— está en sintonía con la idea particularista de la posibilidad de más de una respuesta virtuosa ante una situación cualquiera. Esto es así en virtud de la perspectiva contextual y relacional en la que Swanton sitúa estas respuestas. Considérese brevemente su definición de la respuesta virtuosa, a lo que se refiere como “dar en el blanco de la virtud”³³: «[...] a form (or forms) of success in the moral acknowledgement of or responsiveness to items in its field or fields, appropriate to the aim of the virtue in a given context»³⁴. Habla de forma o formas —en plural— de responder exitosamente a los elementos del campo —o campos— de la virtud. Considera, pues, que existen diferentes formas de responder adecuadamente a un elemento del campo de una virtud.

Existe aún otra razón para considerar que la visión de Swanton es la más adecuada. En el capítulo segundo se expuso la necesidad de concebir que la virtud 1) es un rasgo arraigado en el carácter del agente, hasta tal punto que es —en parte— responsable de lo que el agente es, y 2) es un rasgo que, una vez adquirido, no es opcional, en el sentido de que el agente no puede evitar voluntariamente reaccionar a una determinada situación como si no fuera virtuoso. Además, se habló de la necesidad de tener en cuenta algunas ideas de la teoría de la virtud clásica que otorgaban pleno significado y revestimiento conceptual a la idea de la ‘virtud’ y, en último término, posibilitaban tener de ella una concepción fuerte y sustantiva. La cuestión se ilustra con la idea de la unidad de las virtudes. Mientras que se trata de una noción que tuvo un interés casi nulo entre los primeros defensores contemporáneos de la virtud, se ha visto que soluciona de forma

33 En inglés: “to hit the target of a virtue”. La autora llama a su propuesta normativa “a target-centred virtue-ethical account of rightness”. Vid. SWANTON, C., *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford: Oxford University Press, 203, pág. 231.

34 *Ibid.*, pág. 233.

rápida y coherente un problema como el de la virtud al servicio de actos malos.

En sus condiciones de la acción correcta, Swanton se refiere explícitamente a la dicotomía aristotélica entre “acción virtuosa” y “acción desde la virtud” para aclarar que su primera premisa³⁵ se relaciona solamente con la acción virtuosa. Es decir, se puede dar en el blanco de una virtud sin que necesariamente el agente esté en un estado interior virtuoso. Con tal de evitar esta posibilidad, la autora se apresura a añadir a su visión una segunda premisa³⁶. Con ella asegura no solo que la respuesta virtuosa provenga de una disposición auténticamente virtuosa, sino también una cierta unidad en la virtud. Así, que una acción debe ser *overall virtuous* significa que no se puede considerar como una acción virtuosa aquella que, mientras da en el blanco de una virtud como la amistad, resulta totalmente inadecuada con respecto a la justicia.

Swanton puede ser una buena respuesta a los que hacen la objeción *action-guiding* a la *virtue ethics*, ya que la autora presenta una definición de la acción correcta que concuerda con algunas de las conclusiones a las que ha conducido la argumentación de este trabajo. Así mismo debe tenerse en cuenta, como se defendió en el capítulo anterior, que no obstante no son las definiciones de este tipo lo que puede permitir explotar al máximo las posibilidades normativas de la teoría, sino la investigación en la dirección de una guía educativa del carácter virtuoso.

4.3 EL CONTENIDO JUSTIFICATIVO

4.3.1 *La justificación teórica*

Se ha definido la justificación teórica como la respuesta que una visión ética cualquiera tiene para la pregunta de por qué debería ser adoptada en tanto que teoría o explicación de la moralidad humana. La justificación teórica de una teoría ética es una cuestión de interés para los filósofos morales, i.e., aquellos que se dedican al estudio, comparación, exploración y desarrollo de las teorías éticas. Un defensor de una propuesta (x) puede ser legítimamente interrogado por otro filósofo moral sobre las cualidades de su visión, que la hacen no solo válida en tanto que teoría ética, sino también interesante para la disciplina.

El tipo de respuesta aceptable para la pregunta sobre la justificación teórica depende de los estándares sobre lo que es una teoría ética adoptados por una comunidad de filósofos morales. Es decir, una propuesta es o no es válida como teoría según los que se esté dis-

35 (1) An action is virtuous in respect V (e.g. benevolent, generous) if and only if it hits the target of (realizes the end of) virtue V (e.g. benevolence, generosity).

36 (2) An action is right if and only if it is overall virtuous.

puesto a aceptar como una teoría ética, mientras que su interés será mayor o menor en función de los objetivos o fines que se persigan desde la filosofía moral. Estas cuestiones sobre la definición de teoría ética, su función, sus supuestos, etc., convierten la discusión sobre la justificación teórica en una investigación que puede calificarse de meta-ética. Como tal no se incluye dentro de los objetivos del presente trabajo, pero conviene tenerla presente por su relevancia respecto un punto importante. En efecto, a lo largo de los anteriores capítulos se ha sugerido que la *virtue ethics* no necesariamente comparte los presupuestos de lo que se ha llamado la “concepción contemporánea estándar” de la teoría ética normativa. Algunas de las críticas de los filósofos pioneros de la *virtue ethics* son una demostración clara de que el impulso inicial de la nueva teoría surgió, en gran parte, de la insatisfacción con la forma en que la filosofía moral se estaba desarrollando, con sus propósitos, sus asunciones y su concepción general sobre lo que debe ser una teoría ética. A esta observación se ha correspondido el esfuerzo por eludir el riesgo de caracterizar la *virtue ethics* desde una perspectiva que presuponga cualquier supuesto del ámbito de la justificación teórica con el que la propia teoría podría discrepar. Asimismo, a esto obedecía la clasificación de las visiones de la *virtue ethics* desde un punto de partida en el que tan solo se han establecido las grandes áreas o preguntas básicas de toda teoría ética.

La discusión meta-ética que establezca qué es concretamente la concepción contemporánea estándar en contraposición a la *virtue ethics*, que delimite los supuestos teóricos de una y otra, y que identifique los desacuerdos entre las dos a propósito de la definición, funciones y objetivos de las teorías éticas, está aún por realizar. Por otra parte, como se indicaba ya anteriormente (cap. 1), este sería un tipo de investigación necesariamente general y que no podría utilizarse para etiquetar definitivamente a los defensores de una teoría u otra. Serviría, sin embargo, a los propósitos de clarificar hasta qué punto los defensores de la *virtue ethics* —y, en general, los críticos con teorías como el utilitarismo y la deontología— difieren en sus estándares de teoría ética con los autores clasificables bajo la concepción contemporánea estándar. También es posible que un análisis pormenorizado revele que el aspecto crítico de los trabajos de algunos defensores de la *virtue ethics*, en realidad, no desafía en absoluto los estándares de otras teorías sobre la función y características de una teoría ética, y que no existe tal cosa como una diferencia substancial entre el tipo de teoría ética presupuesta por la *virtue ethics* y la que presuponen el resto de teorías éticas contemporáneas. Sea esto como sea, y sin entrar en tal discusión, es conveniente recordar que uno de los supuestos de las páginas anteriores es que algunas de las ideas relacionadas con la justificación teórica defendibles desde la *virtue ethics* sí son potencialmente dispares respecto de la justificación teórica de otras teorías. En

concreto, las ideas que han aparecido a lo largo del presente trabajo son las siguientes:

1. Una teoría ética normativa satisfactoria es, en general, una explicación de la moralidad humana que cumpla el requisito de ser completa —que no eluda ninguna de las grandes preguntas a las que debe hacer frente la ética normativa—, sustantiva —que ofrezca respuestas interesantes y diferentes de las de las otras teorías— y coherente —que las respuestas a las diferentes preguntas no sean incompatibles entre sí y se pueda, por tanto, perfilar una teoría unitaria—.
2. La normatividad que una teoría ética normativa debe exponer no tiene por que ser un procedimiento general de individuación de la acción correcta a partir de normas, aunque esto no significa que deban rechazarse completamente las normas.
3. En la medida de lo posible, una teoría ética debe buscar ser coherente con los resultados empíricos de las partes de la psicología relevantes.
4. Una teoría ética no debe priorizar aspectos como la sistematicidad, la unicidad o la simplicidad en detrimento de una mayor justificación práctica.

4.3.2 *La justificación práctica*

La justificación práctica se entiende como el conjunto de las razones que un defensor de una teoría ética normativa cualquiera puede dar al agente moral para convencerlo de la conveniencia práctica de vivir de acuerdo con la visión que defiende. En el caso de la *virtue ethics*, la justificación práctica se corresponderá con las razones que pueden argüirse en favor de la conveniencia de adquirir las virtudes. ¿Por qué el agente debería esforzarse por ser cada vez más virtuoso en lugar de, por ejemplo, por actuar cada vez en favor de un mayor beneficio para un número mayor de personas?, ¿qué ofrece la *virtue ethics* al agente moral que sea mejor que otras teorías y que justifique que este la deba preferir?

La justificación práctica también puede explicarse cómo, o en qué sentido, la teoría conjuga de manera satisfactoria los requerimientos de la moralidad y los del bienestar personal. Cómo relaciona los conceptos de bienestar, vida plena, etc. con las exigencias de ser una persona moralmente buena. ¿Cómo relaciona la *virtue ethics* la virtud y el bienestar?

Según lo desarrollado en este trabajo, existen dos aspectos generales de la *virtue ethics* que sus defensores pueden esgrimir en favor de la superioridad de su justificación práctica. Estos rasgos son comunes a todas las versiones de la *virtue ethics*. Para enunciarlos deberá

volverse brevemente a lo expuesto en el capítulo anterior, pues son el resultado directo de la argumentación previa destinada a defender las posibilidades futuras de la teoría.

En primer lugar, considérese la cuestión de la normatividad. En el capítulo anterior se partía de la objeción que se ha hecho a la *virtue ethics* sobre su supuesta incapacidad de ser una propuesta *action-guiding*. Algunos autores, como Hursthouse, notaron que la objeción supone una concepción errónea sobre lo que significa que una teoría sea *action-guiding* y que, por ello, la crítica resulta inadecuada. En consecuencia, es necesario reflexionar nuevamente sobre qué es lo que debe exigirse a las teorías éticas normativas, cómo deben ser para ayudar auténticamente al agente en sus problemas morales y qué forma debe adoptar una guía normativa.

Algunos filósofos morales de la *virtue ethics* se han interesado por las siguientes ideas: la importancia de incluir en la normatividad elementos de la *inner life* del agente; la importancia del desarrollo moral del agente moral en el tiempo, más que la fijación en momentos concretos de decisión explícitamente deliberada; la presencia ubicua de la moralidad en todos los ámbitos y relaciones del agente moral tanto consigo mismo como con el resto del mundo. Junto con ideas como estas, diversos autores han desplazado el foco de atención desde el estudio y definición de la acción moral correcta, hasta el agente que la realiza: el prudente o *phronimós*. Sin menospreciar la importancia clave del *phronimós*, en el capítulo anterior se ha defendido que la innovación normativa a la que deben conducir el conjunto de ideas características de la *virtue ethics* que se han expuesto es la elaboración del proyecto normativo en tanto que proyecto educativo. Es decir, se ha defendido que, según las ideas más importantes de la propia *virtue ethics*, la manera en que la teoría puede explotar al máximo su capacidad innovadora en el terreno de la normatividad es mediante el desarrollo de una propuesta normativa basada exclusivamente en la educación del individuo virtuoso. Así es como la *virtue ethics* tiene más posibilidades de cumplir el *desideratum* que Rorty expresaba en su artículo de 1988, "Virtues and Their Vicissitudes":

we [...] do want a philosophic ethics that does more than propose a general theory about *right, good, duty, virtue*. There are implicit practical constraints and directives on normative ethical theories: they should be capable of being psychologically and educationally action-guiding in structuring and restructuring our practices toward living well.³⁷

Según se ha argumentado, la *virtue ethics* dará la guía de acción psicológica y educativa a la que se refería Rorty si convierte su propuesta normativa en una propuesta educativa de educación global

³⁷ RORTY, A. O., "Virtues and Their Vicissitudes", en FRENCH, P., UEHLING, T., y WETTS-TEIN, JR., H. (eds.), *Midwest Studies in Philosophy* vol XIII: "Ethical Theory: Character and Virtue", Univ. of Notre Dame Press, 1988, pág. 137.

del carácter. Si es capaz de hacer esto, la teoría tendrá una respuesta a punto para el agente que pregunta por qué debería querer vivir de acuerdo con lo que aconseja la *virtue ethics*: porqué se trata de una teoría que es capaz de ser auténticamente *action-guiding* para el agente; es decir, de ayudarlo en la difícil tarea de actuar —y de ser— moralmente bueno en la medida en que le proporcionará una propuesta de educación global de su carácter y de progreso moral a lo largo de toda su vida. Así pues, el primer argumento general de la *virtue ethics* en favor de su justificación práctica es que se trata de una teoría que puede llegar a ser *action-guiding* en un sentido mucho más fructífero y pleno para el agente de lo que lo son otras teorías.

La cita de Rorty continúa con unas palabras que conducen al segundo argumento que la *virtue ethics* puede esgrimir en favor de su justificación práctica: «[...] and —since failure is nearly as common as success in this area —they should also explain why it is sometimes so difficult for even the best of us to succeed»³⁸. En efecto, el elemento normativo debe acompañarse de una parte descriptiva o explicativa que tenga en cuenta las posibilidades, características y limitaciones de la psique humana para mejorar moralmente. Es decir, la guía normativa debe elaborarse teniendo en cuenta, en todo momento, los resultados e innovaciones de la psicología empírica. En la última sección del capítulo anterior (3.7) se ha defendido que esto es, efectivamente, lo que hace toda versión de la *virtue ethics* que considere la virtud como un rasgo estable y profundo del carácter. Se ha justificado, además, que la propuesta normativa como propuesta educativa encuentra —y seguirá encontrando— muchas ventajas y posibilidades en la colaboración estrecha con la psicología empírica. Así pues, el segundo argumento de la *virtue ethics* en favor de su justificación práctica es que se trata de una teoría capaz de cumplir con el requerimiento del realismo psicológico³⁹, esto es, de ser una teoría de acuerdo con la cual puede vivir un ser humano. La *virtue ethics* es capaz de proporcionar una guía que conduzca de manera efectiva a la adquisición y perfeccionamiento de las virtudes, teniendo en cuenta la constitución psicológica del ser humano y los mecanismos que permiten la evolución moral.

Estos son, pues, los dos principales argumentos generales de los que puede disponer la *virtue ethics* para convencer al agente de la razonabilidad de las virtudes. Es el momento de evaluar las versiones de justificación práctica que pueden encontrarse en los trabajos de algunos defensores de la teoría y que se han expuesto en el capítulo primero.

La primera propuesta interesante a efectos de la justificación práctica es la de Slote en *From Morality to Virtue*. Una de los objetivos principales que Slote se propone en este trabajo es el de plantear un

³⁸ Idem.

³⁹ Vid. Capítulo 2, nota 45.

concepto simétrico de la virtud. Convendrá exponer un tanto detalladamente cómo Slote llega a este concepto simétrico de la virtud y qué significado le da.

El autor parte de una crítica tanto a la ética kantiana como a lo que él denomina “la moralidad del sentido común”, que se entiende como el pensamiento moral intuitivo del común de las personas. Según Slote, las críticas que cabe dirigir a ambas perspectivas no pueden aplicarse, por el contrario, ni al utilitarismo —al menos en ciertas de sus formas—, ni a la *virtue ethics*. Una de tales críticas es la siguiente: de acuerdo con aquellas visiones, no ayudar a los demás puede ser erróneo de una forma que es diferente que la que se aplica cuando el error consiste en no ayudarse a uno mismo. Análogamente, un acto se considera moralmente mejor que otro cuando produce más felicidad para más personas, mientras que no se juzga que un acto sea moralmente mejor cuando simplemente produce más felicidad para el propio agente. Asimismo, perjudicar a otra persona es invariablemente un error moral, mientras que los perjuicios que un agente pueda causarse a sí mismo tienden a considerarse no como errores morales, sino más bien prudenciales.

Esta asimetría implica una visión de la moralidad y de la virtud que no otorga la misma importancia a los intereses y al bienestar del agente moral que a los del resto de seres humanos. La idea de fondo es que los seres humanos tienen una tendencia natural a ocuparse de sus intereses, es decir, a actuar de forma que satisfaga sus voluntades, deseos u objetivos. En cambio, no es sino con el concurso de algún tipo de obligación que las personas prestan la debida atención a los intereses del resto, o al menos de todos aquellos que no forman el conjunto de sus seres próximos y queridos. Así pues, la moralidad debe tratar de todo aquello que pertenece al área de lo que se debe a los demás, pues se estima que el individuo tiene ya un interés tendencial hacia todo lo relativo a su interés propio. Contra esto, Slote arguye que esta idea de la moralidad tiene como consecuencia una exigencia desproporcionada al agente moral, pues de él se espera que en muchas ocasiones priorice el bienestar de los demás en detrimento del suyo propio.

Frente al pensamiento moral intuitivo y del kantismo, Slote coloca al utilitarismo y a la *virtue ethics* como visiones que tienen la ventaja de tratar los beneficios y los perjuicios para el agente como relevantes para la evaluación ética de las acciones, en la misma medida en que son relevantes los beneficios y los perjuicios que estas tienen para las demás personas. Esto convierte estas dos visiones en teorías éticas simétricas.

Ahora bien, la versión de la *virtue ethics* que Slote quiere defender está basada en los juicios morales aretaicos contenidos en el sentido común. Es decir, el autor persigue la defensa de una versión de la *virtue ethics* que utilice ideas sobre los que es virtuoso, o bueno, pro-

venientes del sentido común. Sin embargo, justamente acaba de verse que junto con el kantismo, el autor había rechazado la moralidad del sentido común por estar sujeta a una asimetría entre el agente y el resto de personas. Entonces, ¿no estará también la ética de la virtud del sentido común sujeta a la crítica de la asimetría?

Slote encuentra la respuesta a este problema en una especificación de los conceptos tomados del sentido común que verdaderamente resultan interesantes para su propuesta. A este respecto, la apuesta radical que presenta el autor es la de prescindir por completo de cualquier noción específicamente moral y recurrir exclusivamente al concepto aretaico fundamental de virtud, o rasgo, acción o individuo admirable. En su uso común y amplio las nociones aretaicas no son específicamente morales y, por ello, tienen la ventaja de ser aplicadas de una forma que evita los mencionados problemas de asimetría. Es decir, el común de las personas está dispuesto a considerar como admirable tanto un rasgo del carácter de una persona que la beneficia a ella misma como uno que principalmente favorece a los demás. Slote construye su versión de la *virtue ethics* precisamente sobre este concepto de la virtud entendida sencillamente como rasgo admirable del carácter.

Esta breve exposición basta para comprobar que la propuesta de Slote tiene todos los ingredientes para resultar atractiva desde el punto de vista de la justificación práctica. De hecho, tanto la crítica de la que parte como la idea motora que rige la investigación es precisamente la necesidad de fundar una ética que no coloque el bienestar del agente en inferioridad respecto al del resto de sus semejantes. En sí misma, esta perspectiva sería suficiente para convertir la *virtue ethics* defendida por Slote en una versión de la teoría especialmente apta para incorporar las legítimas demandas de bienestar personal del agente.

Pero existe aún otra razón para considerar que Slote consigue una justificación práctica exitosa. Para hallar tal razón es necesario completar la exposición del razonamiento que el autor desarrolla en los últimos capítulos de su obra. Uno de los supuestos fundamentales que el filósofo no pierde nunca de vista es la preferencia teórica por la unidad, la simplicidad y la sistematicidad. En consecuencia, uno de los requisitos básicos que establece para su propia versión de la *virtue ethics* es que sea lo máximamente simple y que tenga el máximo poder de reducción posible de los conceptos básicos implicados en la ética. Slote discrimina entre ideas y teorías éticas posibles a partir de criterios teóricos estándares⁴⁰.

40 Slote tiene un gran interés en la reducción de todos los conceptos éticos de los que se ocupa a uno de central y máximamente explicativo. La ventaja que el autor ve en esta operación es solo de tipo teórico. Sin embargo, en la presente argumentación las tesis de Slote se evalúan exclusivamente desde el punto de vista de la justificación práctica. Por otra parte, la perspectiva de este trabajo asume un potencial desacuerdo

De acuerdo con este criterio, Slote procede no solamente a evaluar las ventajas de su *virtue ethics* en relación con el utilitarismo —la otra teoría que había salvado de la objeción de la asimetría—, sino a hacerlo en función de las posibilidades de ambas de presentarse como una teoría máximamente simple. Para ello, pone al utilitarismo y a la *virtue ethics* en relación con el hedonismo y con el estoicismo, respectivamente.

En cuanto a su estrategia de simplificación, el utilitarismo es similar al epicureísmo porque, en última instancia, todos los conceptos básicos que maneja son reducibles a uno: la idea del placer. En la medida en que no solo es capaz de explicar todos los conceptos éticos en términos de uno solo —la felicidad—, sino que también efectúa la ulterior reducción de su concepto ético más importante a uno de empírico —el placer—, el utilitarismo demuestra una gran potencia explicativa. Así, el utilitarismo razona de una manera análoga a la que utilizaban los epicúreos al considerar la virtud como un medio para el placer/la ausencia de dolor del agente. Slote se pregunta si podría aplicarse una estrategia reductiva semejante a su *virtue ethics* y, para ello, se fija en la operación explicativa del estoicismo. En este caso, el orden de explicaciones va en dirección opuesta a la epicúrea porque, en lugar de explicar lo que es bueno moralmente por referencia a lo que produce placer, el estoicismo trata de explicar el bienestar o felicidad del agente en términos de su virtud. Es decir, el estoicismo considera que la vida feliz no es otra cosa que la virtud, o que la felicidad consiste en la práctica de la virtud. En este sentido, el estoicismo razona de forma opuesta al reduccionismo epicúreo, porque explica la felicidad elevándola a la categoría de la virtud. Por ello, Slote bautiza la estrategia estoica como “elevacionismo”.

¿Sería posible introducir una estrategia elevacionista en la *virtue ethics* de Slote? Si esto fuera posible de forma exitosa, la *virtue ethics* del autor estaría en condiciones de competir en simplicidad y unidad con el utilitarismo. Sin embargo, tras ensayar esta posibilidad, el autor concluye que debe renunciarse a esta operación. La razón está en que ello implica tener que defender que no es posible que exista un placer, satisfacción o disfrute legítimo que no tenga absolutamente nada de admirable o virtuoso. Todos los bienes que una *virtue ethics* elevacionista consideraría como tales consisten en la práctica de la virtud, de forma que la teoría no podría aceptar que haya algo de bueno en sí mismo en un placer que el agente siente. Por el contrario, debería defender que todo disfrute es solamente un medio para la realización activa de la virtud o el empleo de ciertos rasgos admirables del carácter. Es decir, el elevacionismo estoico no puede conceder que un determinado placer sea, en sí mismo, un bien para el agente, sino solamente un bien instrumental en tanto que ocasión de practicar la

con el tipo de justificación teórica preferido por Slote, como se expuso en la sección anterior.

virtud. A pesar de que tal posición es defendible desde el punto de vista puramente teórico, Slote la rechaza por una razón clara: es altamente contra intuitiva. Esto significa que tiene pocas posibilidades de ser realmente atractiva para el agente moral. En tanto que implica elevar todo componente de la vida plena, o todo bien personal, al nivel de la virtud, el elevacionismo resulta una teoría ética de acuerdo con la cual es difícil vivir. Así pues, a pesar de sus preferencias teóricas más fundamentales, Slote prefiere quedarse con una versión de la *virtue ethics* que no efectúa el movimiento de reducción máxima posible, sino que se queda con la existencia de dos conceptos básicos fundamentales que están en pie de igualdad. El autor señala el máximo de conexión posible entre bien personal/vida plena/felicidad del agente, por una parte, y virtud como rasgo admirable del carácter, por otra, pero evitando reducir una idea a la otra. En definitiva, opta por una justificación práctica más potente en detrimento de las consideraciones teóricas.

La misma preocupación fundamental por la justificación práctica se encuentra en la segunda de las propuestas completas de Slote que se han considerado en este trabajo. En *From Morals to Motives*, como anteriormente en *From Morality to Virtue*, el autor se esfuerza por dar forma a una relación adecuada entre bienes personales del agente y moralidad. De hecho, en su segunda versión de la *virtue ethics* esta cuestión ocupa un lugar preeminente. El autor dedica toda una parte de su obra —tres capítulos— a desarrollar al detalle todos los argumentos necesarios para explicar, por un lado, su concepción del bienestar humano, o de los componentes básicos de la vida plena que son los bienes intrínsecos; por el otro, una concepción de la racionalidad práctica que justifique por qué ser moralmente bueno está racionalmente justificado.

La argumentación de Slote es compleja y minuciosa, pero bastará un breve resumen en tres pasos para mostrar su potencial como justificación práctica. El primer paso de Slote —capítulo 6— consiste en recuperar la perspectiva elevacionista que el propio autor había acabado rechazando —como se acaba de ver, precisamente por razones de justificación práctica— en su anterior propuesta. Su nuevo enfoque del elevacionismo busca, como antes, sacar partido de su poder unificador de los conceptos de felicidad/bienestar y los de moralidad/bondad. Pero al mismo tiempo, en esta ocasión Slote quiere eliminar las consecuencias contra intuitivas que conlleva la tesis de que el bien humano coincide exactamente con la virtud. Para ello, plantea una nueva forma de elevacionismo⁴¹ que consiste en defender que los distintos bienes que constituyen una vida de bienestar están relacionados con alguna virtud. Es decir, que ningún componente del bienestar puede adquirirse sin el concurso de una u otra virtud. Así, por

⁴¹ El autor considera que esta forma de elevacionismo se encuentra ya apuntada en el *Gorgias* de Platón y, por ello, la califica como “elevacionismo platónico”.

ejemplo, el placer/goce/satisfacción sensible es un bien en sí mismo, algo indispensable para una vida humana plena. No es, como podría defender un estoico, un instrumento para la virtud. Y sin embargo, ningún ser humano puede poseer tal bien sin que en su disfrute intervenga la virtud de la moderación. Sin la moderación, los placeres sensibles se gozan de una forma que resulta anulatoria del propio bien que constituyen.

Slote plantea una forma teórica de elevacionismo que permite defender que todos los bienes humanos dependen de las virtudes y, al mismo tiempo, evitar que ello implique sacrificios desproporcionados para el bienestar del agente. El segundo paso en la argumentación — capítulo 7— es la exposición de una concepción de la racionalidad práctica⁴² en la que se trata de señalar cuales son los elementos del bienestar humano que vienen requeridos por la propia racionalidad. Según Slote, la propia razón práctica de cada agente le impone, como mínimo, cuatro bienes necesarios para su bienestar: los bienes sensibles o apetitivos, el logro o éxito de los propósitos, el conocimiento y el bien del interés propio. Este último bien resulta importantísimo en la concepción del autor porque se convierte en la piedra de toque para introducir la necesidad racional de la moralidad. Puesto que el interés propio es claramente un bien prudencial, pero resulta difícil ver cómo este puede exigir el bien moral, la argumentación de Slote resulta tanto más interesante en este punto.

Slote empieza por centrarse en qué significa el interés propio. No puede tratarse de puro egoísmo porque, como pasaba con el deseo no moderado de placeres sensibles, este tipo de interés propio se auto cancela a sí mismo. Es decir, la persona que en su afán por procurarse todos los bienes posibles y la satisfacción de todos sus intereses, no tiene en cuenta en absoluto el bienestar de otros seres humanos, se priva a sí misma justamente de algunos de los bienes constituyentes del bienestar. El razonamiento de Slote se comprende bien con el ejemplo de la amistad o el del amor. Parece claro que las relaciones cercanas de este tipo suponen un ingrediente fundamental para el bienestar de un ser humano. Ahora bien, como tal, el egoísta es incapaz de mantener una relación de amistad auténtica, precisamente porque la amistad exige un interés esencial en el bienestar del amigo. Por lo tanto, el egoísta es incapaz de conseguir uno de los bienes necesarios para su propio bienestar.

Cabe entender el concepto de interés propio en un sentido mucho más coherente con algunas intuiciones del agente moral común si se considera que se corresponde con la motivación por tener un vida plena, con todo lo necesario para que resulte una vida significativa y no exenta de ningún bien importante. Aquí, señala Slote, se encuentra el punto donde la moralidad entra en juego, puesto que entre estos bienes importantes cabe contarse elementos como la amistad/amor,

42 Lo que el autor llama su “*agent-based conception of practical reason or rationality*”.

la pertenencia a una comunidad social y política, o el sentimiento de humanidad. Es decir, en definitiva, una concepción razonable del interés propio implica la capacidad de motivación moral, de mantener un interés equilibrado entre el propio bienestar y el de otros agentes con los que se mantienen lazos de diverso tipo. En otras palabras, el requerimiento de la razón práctica de tener una motivación adecuada por el propio interés conduce al requerimiento de la moralidad:

[...] we are rationally required to seek or work toward a good and full life for ourselves, and it would demonstrate irrational weakness in that purpose if we simply let ourselves not care (appropriately) about other people. So we have arrived at a rational justification for being, or trying to be, caring, morally and politically decent individuals [...].⁴³

En este punto los argumentos principales de Slote para poner en relación la moralidad con el bienestar están ya expuestos. Pero la exposición se completa aún con un tercer paso —capítulo 8—. Se cuenta, por un lado, con una perspectiva elevacionista apta para unir estrechamente las virtudes y los bienes. Cada bien de los que constituyen el bienestar del ser humano exige la posesión de alguna virtud o virtudes, sin lo cual la persecución de tal bien resulta auto anulatoria. Por otro lado, se ha recopilado una lista de siete bienes intrínsecos, todos ellos obtenidos gracias al análisis de los requerimientos de la racionalidad práctica para el bienestar: conocimiento, bienes sensibles o apetitivos, logro/éxito, interés propio/autoestima, amor/amistad, asociación social/política y humanidad compartida. Con esta lista el autor defiende una propuesta concreta, específica y con pretensión de completitud de los constituyentes del bienestar. Se suma, por lo tanto, a los proponentes de lo que él mismo llama la *objective list approach*. Pero como señala, la novedad de su propuesta no es la presentación de una lista de bienes necesarios para la felicidad, sino el esfuerzo por explicar por qué son precisamente estos bienes los que deben recibir el estatuto de bienes humanos intrínsecos. Como se acaba de ver, tal estatuto proviene de una argumentación que justifica la racionalidad de adoptar varios bienes —algunos de tipo moral—, y que enlaza cada bien con alguna virtud⁴⁴.

Una segunda autora que resulta interesante a efectos de la justificación práctica es Foot. A lo largo de su producción filosófica, Foot apuntó algunas ideas relacionadas con la cuestión que se está tratando. Clasificar y analizar estas ideas resulta complicado por dos motivos. En primer lugar, porque las sugerencias de Foot sobre la virtud

43 SLOTE, M., *Morals from Motives*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pág. 189.

44 Los siete bienes de la propuesta final de Slote se corresponden con las siguientes siete virtudes: cuidado de los seres próximos, cuidado humanitario, cuidado de la comunidad política, preocupación por uno mismo, no insaciabilidad, fortaleza de propósito y no autoengaño.

nunca se encuentran encarnadas en una concepción más completa, ni en una defensa de la *virtue ethics* como teoría ética. En segundo, porque en sus distintos artículos y trabajos la autora sometió sus propias ideas a una constante revisión, por lo que rechazó en trabajos posteriores algunas concepciones adoptadas previamente. Una preocupación que puede localizarse en varios de sus textos es la pregunta de si la virtud beneficia a su poseedor.

La primera reflexión relevante de Foot al respecto se encuentra en "Moral Beliefs"⁴⁵, un artículo destinado a analizar críticamente algunas de las premisas sobre las que se asienta el rechazo contemporáneo generalizado a las posiciones naturalistas. En "Moral Beliefs" Foot recuerda la consistencia de la postura del Trasímaco de la *República* al defender que, si la justicia no es un bien para el hombre justo, entonces los filósofos cometen un fraude al defenderla como virtud. Los filósofos deberían ser capaces de mostrar al agente moral de qué manera ser justo lo beneficiaría o, en otras palabras, de darle alguna razón por la que ser justo está en su propio interés. Es decir, si la justicia es una virtud, entonces es un rasgo que el agente querrá adquirir, ya que lo beneficiará.

Una vez aceptada la premisa de que una virtud es un rasgo que beneficia a su poseedor o sirve a sus necesidades, Foot aprecia una diferencia sustancial entre la justicia y el resto de virtudes cardinales. Parece claro que la prudencia beneficia a su poseedor. Igualmente, en muchas ocasiones es necesario correr ciertos riesgos para poder adquirir algunos bienes, por lo que la valentía beneficia generalmente al agente. También la moderación parece beneficiosa, ya que a menudo permite gozar de bienes futuros más valiosos o duraderos de los que se pueden disfrutar de inmediato. El hecho de que puedan presentarse circunstancias en las que tener estas virtudes no beneficie a su poseedor no impide que puedan ser consideradas como rasgos generalmente beneficiosos.

Sin embargo, el caso de la justicia es diferente, ya que se trata de una virtud que se refiere principalmente a dar lo que es debido a los demás. La justicia es una virtud *other-regarding*, o referida a otras personas, por lo que resulta difícil justificarla de la misma manera que el resto. Según Foot, una coherencia como la de Trasímaco exigiría poder argumentar que para todo hombre es beneficioso ser justo, incluso para aquél más fuerte e inteligente que podría sacar gran provecho personal al privar a los demás de lo que les pertenece justamente. Para la posición de la autora resulta de gran importancia responder a la cuestión de si la justicia es un bien para el agente o no. Puesto que esto no es posible, esto es, puesto que no se encuentran razones del mismo tipo que las disponibles para justificar el resto de virtudes, debería admitirse que el estatuto de la justicia en tanto que virtud

45 FOOT, P., "Moral Beliefs", en *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1978, pág. 110-131.

no puede sostenerse. Esto puede tener consecuencias muy importantes: «It seems to me, therefore, that if Thrasymachus' thesis is accepted things cannot go on as before; we shall have to admit that the belief on which the status of justice as a virtue was founded is mistaken [...]»⁴⁶.

Ahora bien, aquí Foot se pregunta si realmente es verdad que la justicia no es beneficiosa para el agente. En particular, hace el ensayo de imaginar cómo sería exactamente la vida del hombre fuerte que es totalmente injusto. Dos puntos del ejercicio imaginativo de Foot resultan aquí de especial interés. Primero, la autora advierte de que la razón por la que puede resultar tan difícil admitir que la justicia es más beneficiosa que su contrario es que los análisis filosóficos tienden a considerar los actos de forma aislada. Si se considera, por ejemplo, que en una persona la virtud de la justicia puede llevarla a sacrificar su propia vida, es plausible que se considere que la justicia puede acarrear desastres para el bienestar personal. Sin embargo, advierte Foot, esto no significa que la misma persona no tuviera buenas razones para ser justa, en lugar de injusta. Llegado el caso, la persona justa, precisamente porque lo es, no estará dispuesta a actuar como si no tuviera la virtud. Y aun así, cabe considerar que la justicia es una virtud beneficiosa para el todo de una vida humana. Segundo, se ha visto que el caso de la justicia pide razones de distinto tipo que las alegadas en el caso de las otras virtudes cardinales, ya que se trata de una virtud referida a los demás. Por ello, Foot se pregunta cómo sería para el agente injusto vivir con las demás personas. La filósofa llega en seguida a la conclusión de que, justamente porque el agente vive entre otros seres humanos, el fingimiento, la mentira y la manipulación necesarios para llevar una vida de injusticia hacen comprender que, después de todo, la justicia sí es beneficiosa⁴⁷.

Con esto se llega, finalmente, al argumento nuevo que Foot aporta en la presente recopilación de justificaciones prácticas de la virtud. Si bien la idea de que una virtud puede asistir al agente en la consecución de sus objetivos —por ejemplo, la moderación en la obtención de un bien a largo plazo— ya se distingue en los textos de Slote, el argumento aportado por Foot en favor de la justicia es totalmente nuevo. Se trata de un argumento que podría calificarse de tipo antropológico, en el sentido de que la autora asume una visión determinada del ser humano: los humanos necesitan vivir en sociedad. Y no solamente vivir en sociedad, sino hacerlo de tal forma que establezcan relaciones significativas:

⁴⁶ Ibid., pág. 128.

⁴⁷ La autora no dice gracias a qué tipo de argumento puede concluirse esto. No obstante, puede deducirse, por la visión que adopta en este artículo, que no se trata de un argumento consecuencialista. Más bien, puede estar refiriéndose a consideraciones tales como la de que el fingimiento, la mentira y la manipulación privan a cualquier individuo de los bienes intrínsecos propios de la vida en común con otros seres humanos, tales como la amistad.

[...] the need a man has for justice in dealings with other men depends on the fact that they are men and not inanimate objects or animals. If a man only needed other men as he needs household objects, and if men could be manipulated like household objects, or beaten into a reliable submission like donkeys, the case would be different.⁴⁸

Se trata, por lo tanto, del tipo de seres que los humanos son. Esta idea entronca con lo defendido por la misma autora mucho más adelante en su obra *Natural Goodness*, donde desarrolló su posición naturalista de forma mucho más articulada. En particular, Foot argumentó que las virtudes hacen al agente bueno en cuanto ser humano, es decir, un buen individuo de su especie.

En resumen, las aportaciones de Foot al presente argumento se pueden sintetizar de la siguiente forma: 1) es posible argumentar que las cuatro virtudes cardinales benefician al agente moral: por lo que respecta a la prudencia, la moderación y la valentía porque le permiten adquirir determinados bienes, y en cuanto a la justicia porque le hacen posible vivir en sociedad. 2) dado el tipo de ser que es, el humano necesita las virtudes. Estas le conducen a llevar el tipo de vida adecuado para su especie y dar cumplimiento a su desarrollo dentro de dicha especie. Es decir, le permiten ser un buen ser humano, un buen individuo de su especie.

Se entiende la gran herencia filosófica que Hursthouse recibe de Foot cuando se considera hasta qué punto las conclusiones de la primera acerca de la racionalidad de la moralidad en relación con la *virtue ethics* se asemejan a las que pueden extraerse de los textos de Foot. En efecto, los puntos a los que llega Hursthouse son prácticamente idénticos a los anotados en el párrafo anterior⁴⁹. Pero Hursthouse no solamente combina las dos ideas de Foot en una visión naturalista coherente, sino que además subraya la idea eudaimonista de que las virtudes conducen al agente moral a su florecimiento, plenitud vital o felicidad. En efecto, la autora especifica que su tesis de que "Las virtudes benefician a su poseedor" debe entenderse en los términos de una estrecha conexión entre la virtud y la felicidad. Esta visión eudaimonista de las virtudes constituye un argumento ulterior en favor de la justificación práctica de las virtudes. Los autores que defienden las virtudes como constituyentes de una vida auténticamente feliz, y no solo como garantía de la moralidad, han tenido desde la ética clásica hasta la actualidad un argumento de peso para convencer al agente de lo razonable de esforzarse por adquirirlas.

⁴⁸ Foot, P., op. cit., pág. 129.

⁴⁹ Hursthouse concluye que 1) Las virtudes benefician a su poseedor, 2) Las virtudes hacen a su poseedor bueno en cuanto ser humano, 3) Estas dos características de las virtudes están interrelacionadas. Vid. HURSTHOUSE, R., *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pág. 167.

Se han analizado, por un lado, los argumentos generales en favor de la justificación práctica de las virtudes que todas las versiones de la *virtue ethics* pueden compartir. Por el otro, los argumentos que es posible extraer de las versiones de la teoría de diversos autores, que se habían enunciado brevemente en el capítulo primero. Queda solamente destacar que los argumentos de los diferentes autores no presentan ninguna incompatibilidad entre sí. Más aun, existe algún caso de particular complementariedad. En efecto, se ha mostrado ya como el argumento de Hursthouse es una continuación de las ideas expresadas, de una forma un tanto más fragmentaria, por Foot. Pero además, el elevacionismo de Slote también es compatible con el naturalismo defendido por ambas autoras. El propio autor se encarga de dejarlo claro al advertir, en una nota, que toda su defensa del elevacionismo ha sido de tipo intra-ético. Sin embargo, dice, esto no obsta para que se pueda tratar de reducir la esfera de la ética a la de la naturaleza⁵⁰.

⁵⁰ SLOTE, M., *Morals from Motives*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pág. 168, nota 16.

CONCLUSION

The general aim of this research was clearly stated in its title: to analyse the contemporary recovery of the concept of 'virtue' as it is expressed in that trend of moral philosophy called virtue ethics, in order to determine both the limits and the possibilities of this new ethical theory.

The first step towards this goal was to order the field of study. Thus in the first chapter the main ideas and thesis which are arguable from the perspective of virtue ethics were classified. The second chapter was aimed to explore some of the most important objections raised against the theory. More specifically, it was argued that neither the objection of egoism nor the objection of elitism are insurmountable barriers for the contemporary ethics of virtue. Conversely, the limits of virtue ethics can arguably be found precisely where its first defenders saw the least matter of concern. For them some ideas, such as the possibility for a virtue to be at the service of bad acts, were not a problem deserving much attention. From their contemporary point of view they simply assumed as a matter of fact that virtue can be at the service of a bad act. But this very assumption denotes the use of the concept of 'virtue' as it were an idea that can be removed from the ancient conceptual framework which conferred to virtue its fullest sense. However, one cannot consider virtue as a concept which can give a new impulse to ethical studies, as well as to solve some of the problems of contemporary moral philosophy, while it is used in entire isolation from other concepts which make up the whole system or ethical view where virtue used to find its home in ancient theories. In order to count with a truly substantial concept of 'virtue', thus being able to fully develop its possibilities, virtue ethics needs its defenders to deal with some basic aspects of the ancient perspective on virtue which can at present be problematic. So as long as defenders of virtue hope to go on developing a genuine contemporary ethics of virtue, they unavoidably have to deal with issues such as the unity of virtue or the role of *phrónesis* in practical life.

The third chapter of the present work was devoted to the possibilities of virtue ethics. It was argued that the area where the theory has the most promising possibilities of future development is precisely that one where it has received the hardest criticisms: normativity. Through several sections the basis for a distinctive virtue ethical approach to normativity was established. This approach makes virtue ethics into a radically different view from the contemporary standard conception of normativity. Virtue ethics is not just able to present its own normative theory, but it has also conceptual tools available

in order to change the normative question itself. Thus the defenders of virtue must abandon the task of constructing a normativity which is understood in terms of a general procedure of identification of the right action. Instead, they should direct their efforts to a more ambitious task: the development of a proposal aimed to construct the whole character of the virtuous human individual. So it was defended that virtue ethics can bear its best philosophical results to the extent that its defenders devote their efforts to further “the normative project as an educational project”. It is a complex, long-term task, which requires a multi-disciplinary approach and, especially, the collaboration with empirical psychology. Fortunately, some studies on social psychology which for the most part seemed to threaten virtue ethics during its first steps now have proved to be one of the major allies of the concept of ‘virtue’. The future collaboration between virtue ethics and empirical psychology promises to produce important results, especially when having into account that, as it was claimed at the end of chapter three, attention to some psychological studies has already afforded virtue ethics the opportunity to advance some normative views which are in line with the normative proposal defended in this work.

But research did not end with the determination of the most suitable normativity for virtue ethics. More generally, the aim was to identify which thesis from virtue ethics are the most adequate for answering each of the basic questions of ethics. That is why in chapter four all the thesis presented in chapter one were re-examined, in order to select the most promising ones on the basis of the results yielded by the central chapters of this work. Thanks to this recap some conclusions have been reached. Regarding the issue of moral evaluation, virtue ethics should prefer the weak thesis, i. e., the thesis that claims that most moral acts must be evaluated by reference to the trait/s of the moral character they express. With regard to moral motivation, the neoaristotelian version advanced by Hursthouse should be preferred over its alternatives. However, it was conveniently modified so as to take the enlargement of the fields of evaluation and normativity into account. The final result were the three conditions of the virtuous motivation: 1) the moral agent expresses the most adequate moral elements in the situation, 2) the moral agent knows, though not necessarily in an explicit or present way, what she is expressing—that she is respecting someone deserving respect, that she is having a compassionate feeling, that she is valuing sincerity, etc.—, and 3) the reasons the moral agent would give to explain why the elements she has expressed seem adequate to her coincide—at least partially—with the reasons really adequate from the point of view of virtue.

Finally, chapter four also dealt with the question of justification, both theoretical and practical. Although theoretical justification strictly

belongs to metaethics, in the present work there have appeared some ideas in this regard. Nevertheless the argument was focused on practical justification, that is, on the arguments virtue ethics has for convincing a moral agent that it is reasonable to acquire the virtues. On the one hand, virtue ethics has two general arguments to justify itself. The first one claims that virtue ethics is able to be action-guiding in a more fruitful and useful sense for the agent than other theories. The second argument contends that virtue ethics is a theory especially well placed to meet the requirement of psychological realism, thus being a theory according to which it is reasonable to plan and conduct a human being's life.

On the other hand, advocates of virtue ethics have put forward other more specific arguments to justify the virtues. The naturalistic approach defended by Foot and Hursthouse claims that the virtues enable the moral agent to become an individual who leads a life in full accord with the kind of being she is. Moreover, Hursthouse insists that virtue is closely connected with human happiness. Slocke raises two further points: 1) a virtue or excellence of character, in the sense of a trait that can benefit both the agent who possesses it and other agents as well, is a concept which is already present in common-sense morality and to this extent it is a concept already accepted by most of the people; 2) as long as it be well understood, the interest an agent has in her own good should include the interest she has in acquiring the virtues. These various arguments are not incompatible among them. On the contrary, some of them are suitable to fit together especially well. So regarding practical justification it is not necessary to select the best thesis among all. On the contrary, in the light of all the reasons virtue ethics offers to acquire the virtues, it suffices to highlight the fact that it is a theory especially suitable to answer the question about practical justification. This means that virtue ethics can turn out to be particularly appealing to the moral agent.

All the results yielded by the argumentation along the preceding four chapters can be summarized as follows. Virtue ethics:

1. Can face both the objection of egoism and the objection of elitism.
2. Should address fundamental aspects of the ancient theory of virtue which can now be a philosophical problem. Otherwise it will not benefit from a substantial concept of 'virtue'.
3. Can face the action-guiding objection, but it can do much more: it can also develop a genuinely innovative normative approach. To this end virtue ethics should abandon the project of constructing a general procedure for identifying right actions and direct all its future normative efforts to further "the normative project as an educational project".

4. In order to develop its new normative possibilities in the future, it should take a multidisciplinary approach. Specially, it should count with the promising results from empirical psychology which have already proved to be so advantageous for virtue ethics generally and for the normative view defended here in particular.
5. Regarding moral evaluation, it should prefer the weak thesis over the hard thesis.
6. Regarding moral motivation the best thesis so far is the neoaristotelian view advanced by Hursthouse, though conveniently modified to include the enlargement of the normative and evaluative areas.
7. Has a variety of arguments available with respect to practical justification. All these arguments, some of which are potentially compatible among them, show to the agent how reasonable it is to acquire the virtues. This turns virtue ethics into a theory with great chances for success in being applied to the agent's moral life.

OBRAS CITADAS

- ADAMS, R. M., *A Theory of Virtue. Excellence in Being for the Good*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- ANNAS, J., *Intelligent Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- ANNAS, J., "Virtue Ethics and the Charge of Egoism", en BLOOMFIELD, P. (ed.), *Morality and Self-Interest*, New York: Oxford University Press, 2008.
- ANNAS, J., "Happiness as Achievement", *Daedalus*, 133(2): 44-51, 2004.
- ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993.
- ANSCOMBE, G. E., "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33(124): 1-19, Enero 1958.
- ANTONACCIO, M., *A Philosophy to Live By. Engaging Iris Murdoch*, New York: Oxford University Press, 2012.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, introducción y notas de Julián Marías, Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2014¹⁰.
- AUSTIN, M. W. (ed.), *Virtues in Action*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- BADHWAR, N. K., "The Limited Unity of Virtue", *Noûs*, 30 (3): 306-329, Septiembre 1996.
- BAIER, A., "Doing Without Moral Theory?", en CLARKE, S. G., y SIMPSON, E. (eds.), *Anti-theory in Ethics and Moral Conservatism*, Albany: State University of New York Press, 1989.
- BLUM, L. A., "Moral Exemplars: Reflections on Schindler, the Trocenes, and Others", en FRENCH, P., UEHLING, T., y WETTSTEIN, JR., H. (eds.), *Midwest Studies in Philosophy* vol XIII: "Ethical Theory: Character and Virtue", Univ. of Notre Dame Press, 1988.
- BREWER, T., *The Retrieval of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BURNYEAT, M. F., "Aristotle on Learning to Be Good", en RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980.

- CHAPPELL, T., "Bernard Williams", *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (Edición invierno 2013), ZALTA, E. N. (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/williams-bernard/>.
- COPP, D. (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York: Oxford University Press, 2006.
- CRISP, R. y SLOTE, M. (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- DARLEY, J. M. y BATSON, D., "'From Jerusalem to Jericho': A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior", *Journal of Personality and Social Psychology*, 27(1): 100-108, 1973.
- DAS, R., "Virtue Ethics and Right Action. A Critique", en BESSER-JONES, L. y SLOTE, M. (eds.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, New York: Routledge, 2015.
- DORIS, J. M., "Précis of Lack of Character", *Philosophy and Phenomenological Research*, 71(3): 632-634, 2005.
- DORIS, J. M., *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- DORIS, J. M., "Persons, Situations and Virtue Ethics", *Noûs*, 32(4): 504-530, 1998.
- DRIVER, J., "The Virtues and Human Nature", en CRISP, R. (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- FOOT, P., "Virtues and Vices", en FOOT, P., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- FOOT, P., "Moral Beliefs", en FOOT, P., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- FOOT, P., "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect", en FOOT, P., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- FOOT, P., "Morality as a System of Hypothetical Imperatives?" en FOOT, P., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- FOOT, P., "Are Moral Considerations Overriding?", en FOOT, P., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- FOOT, P., *Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

- GARDINER, S. M., "Introduction: Virtue Ethics, Here and Now", en GARDINER, S. M. (ed.), *Virtue Ethics, Old and New*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2005.
- GRIFFIN, J., *Well-being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- HAMLIN, A., "Well-being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance. By James Griffin. Review", *The Economic Journal*, 97 (388): 1016-1017, Diciembre, 1987.
- HARMAN, G., "The Nonexistence of Character Traits", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 100: 223-226, 1999-2000.
- HARMAN, G., "Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error", *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 33: 315-331, 1999.
- HARTSHORNE, H. y MAY, M. A., *Studies in the Nature of Character. Vol I: Studies in Deceit*, New York: Macmillan, 1928.
- HURKA, T., "Aristotle on Virtue: Wrong, Wrong and Wrong", en PETERS, J. (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, New York: Routledge, 2013.
- HURKA, T., *Virtue, Vice and Value*, New York: Oxford University Press, 2001.
- HURSTHOUSE, R., "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (Edición invierno 2013), ZALTA, E. N. (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>.
- HURSTHOUSE, R., "Environmental Virtue Ethics", en WALKER, R. L. y IVANHOE, P. J. (eds.), *Working Virtue. Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HURSTHOUSE, R., *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- HURSTHOUSE, R., "Virtue Theory and Abortion", en CRISP, R. y SLOTE, M. (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- KANT, I., "On A Supposed Right to Lie from Altruistic Motives", en KANT, I., *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, ed. y trad. de Lewis White Beck, Chicago: University of Chicago Press, 1949.

- LAFOLLETTE, H. (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000.
- LOUDEN, R., "Kant's Virtue Ethics", en STATMAN, D. (ed), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- LOUDEN, R., "On Some Vices of Virtue Ethics", en CRISP, R. y SLOTE, M. (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- LOVIBOND, S., *Realism and Imagination in Ethics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- MACINTYRE, A., *After Virtue*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984².
- MCDOWELL, J., "Virtue and Reason", *The Monist*, 62(3): 331-350, Julio 1979.
- MERRITT, M., "Virtue Ethics and Situationist Personality Psychology", *Ethical Theory and Moral Practice*, 4: 365-383, 2000.
- MILGRAM, S., *Obedience to Authority. An Experimental View*, New York: Harper Collins, 1974.
- MILL, J. S., "On Liberty", en MILL, J. S., *On Liberty and other writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013⁹.
- MILLER, C. B., *Character and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- MILLER, C. B., *Moral Character. An Empirical Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- MISCHEL, W. y SHODA, Y., "A Cognitive-Affective System Theory of Personality: Reconceptualizing Situations, Dispositions, Dynamics, and Invariance in Personality Structure", *Psychological Review*, 102(2): 246-268, 1995.
- MURDOCH, I., "The Idea of Perfection", en MURDOCH, I., *The Sovereignty of Good*, London and New York: Routledge, 2009¹¹.
- MURDOCH, I., "Literature and Philosophy: A Conversation with Bryan Magee", en MURDOCH, I., *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, editado por P. Conradi y con prefacio de G. Steiner, New York: Penguin Books, 1999.
- NOBLE, C. N., "Normative ethical Theories", *The Monist*, 62 (4): 496-509, Octubre 1979.
- NUSSBAUM, M. C., "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", en FRENCH, P., UEHLING, T. y WETTSTEIN, JR., H. (eds.), *Midwest Studies in Philosophy* vol XIII: Ethical Theory: Character and Virtue", Univ. of Notre Dame Press, 1988.

- NUSSBAUM, M. C., "Virtue Ethics: a Misleading Category?", *The Journal of Ethics*, 3: 163-201, 1999.
- NUSSBAUM, M. C., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- PETTIGROVE, G., "Is Virtue Ethics Self-Effacing", *The Journal of Ethics*, 15 (3): 191-207, Septiembre 2011.
- Real Academia Española, 2015, Prudencia, en *Diccionario de la lengua española*, 22ª edición, recuperado de <http://lema.rae.es/drae/-?val=prudencia>.
- ROBERTS, R. C. y KRUSCHWITZ, R. B. (eds), *The Virtues: contemporary essays on moral character*, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company., 1987.
- RORTY, A. O., "Virtues and Their Vicissitudes", en FRENCH, P., UEHLING, T., y WETTSTEIN, JR., H. (eds.), *Midwest Studies in Philosophy* vol XIII: "Ethical Theory: Character and Virtue", Univ. of Notre Dame Press, 1988.
- RORTY, A. O., "Three Myths of Moral Theory", en RORTY, A. O., *Mind in Action. Essays in the Philosophy of Mind*, Boston: Beacon Press, 1988.
- RUSSELL, D. C., *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- RUSSELL, D. C., *Happiness for Humans*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- SANTAS, G. X., "Does Aristotle Have a Virtue Ethics?", en STATMAN, D. (ed), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- SAMEK LODOVICI, G., *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Milano: Vita e Pensiero, 2010.
- SIMPSON, P., "Contemporary Virtue Ethics and Aristotle", en STATMAN, D. (ed), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- SLOTE, M., *Morals from Motives*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- SMITH, J., "Can Virtue be in the Service of Bad Acts? A Response to Philippa Foot", *The New Scholasticism*, 58 (3): 357-373, Verano 1984.

- SNOW, N. E., *Virtue as Social Intelligence. An Empirically Grounded Theory*, New York and London: Routledge, 2010.
- SNOW, N. E., "Iris Murdoch's Notion of a Loving Gaze", *The Journal of Value Enquiry*, 39: 487-498, 2005.
- SOLOMON, D., "Internal Objections to Virtue Ethics", en STATMAN, D. (ed.), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- STATMAN, D., "Introduction to Virtue Ethics", en STATMAN, D. (ed.), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- STEUTEL, J. y CARR, D., "Introduction", en STEUTEL, J. y CARR, D. (eds.), *Virtue Ethics and Moral Education*, London and New York: Routledge, 1999.
- STOCKER, M., "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", en ROBERTS, R. C. y KRUSCHWITZ, R. B. (eds.), *The Virtues: contemporary essays on moral character*, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1987.
- SWANTON, C., "Cultivating Virtue: Two Problems for Virtue Ethics", en SNOW, N. E. (ed.), *Cultivating Virtue. Perspectives from Philosophy, Theology and Psychology*, New York: Oxford University Press, 2015.
- SWANTON, C., "The Definition of Virtue Ethics", en RUSSELL, D. C. (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- SWANTON, C., *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- SWANTON, C., *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*, Chichester: John Wiley and Sons Ltd, 2015.
- TONER, C., "The Self-Centredness Objection to Virtue Ethics", *Philosophy*, 0(4): 595-618, Octubre 2006.
- TRIANOSKY, G. V., "What is Virtue Ethics All About?", en STATMAN, D. (ed.), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- VAN HOOFT, S., *Understanding Virtue Ethics*, Chesham: Acumen Publishing Limited, 2006.
- VAN ZYL, L., "Virtue Ethics and Right Action", en RUSSELL, D. C. (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

- VOLPI, F., "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo", *Anuario Filosófico: Revista internacional de Filosofía contemporánea*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 32: 315-342, 1999.
- WALKER, R. L. y IVANHOE, P. J. (eds.), *Working Virtue. Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- WALKER, R. L., "The Good Life for Non-Human Animals: What Virtue Requires of Humans", en WALKER, R. L. y IVANHOE, P. J. (eds.), *Working Virtue. Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- WALL, S., "Perfectionism in Moral and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (Edición invierno 2012), ZALTA, E. N. (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win-2012/entries/perfectionism-moral/>.
- WATSON, G., "On the Primacy of Character", en STATMAN, D. (ed.), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana/Collins, 1986.
- WILLIAMS, B., "Morality, the Peculiar Institution", en CRISP, R. y SLOTE, M. (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- WRIGHT, G. H. VON, *The Varieties of Goodness*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- ZAGZEBSKI, L. T., *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.