

Fragilidades de las éticas de la virtud

ENRIQUE LÓPEZ CASTELLÓN
(Universidad Autónoma de Madrid)

Durante las tres últimas décadas se ha venido defendiendo que el concepto de moralidad no se agota en un sistema de reglas universalizables¹ y que el marcado interés de la ética moderna por su aspecto deontológico ha supuesto el descuido de un tema tan crucial en la filosofía moral clásica como el de las virtudes². Aún más, se ha apuntado que una ética centrada en los conceptos de ley y de deber exige seguir manteniendo una serie de creencias religiosas (judeocristianas) y filosóficas (estoicas) que desaparecieron tiempo atrás del horizonte del hombre contemporáneo, pero cuya presencia en el discurso actual y la importancia que en éste se les sigue concediendo han sesgado el enfoque y las conclusiones de la teoría ética³. Esta habría creído, por ejemplo, que su tarea no era otra cosa que ofrecer soluciones a aquellos casos en que el individuo se halla sumido en la incertidumbre⁴, a base de deducir la norma a

1. La universalizabilidad como requisito para que un juicio pueda considerarse moral había sido defendida por R. M. Hare sobre bases kantianas en su artículo «Universalizability», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1954-1955, 295-312, según una terminología recogida de E. Gellner en «Logic and Ethics», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1954-1955, 157-178. Véanse también: LEVIN, M. E.: «The universalizability of moral judgments revisited», *Mind*, 88 (1979), 115-119, y POTTER, N. T., y TIMMONS, M. (eds.): *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability*. Dordrecht, Reidel, 1985.

2. BECKER, L. C.: «The neglect of virtue», *Ethics*, 85 (1975), 2, 110-122. FLEMMING, A.: «Reviving the virtues», *Ethics*, 90 (1980), 587-595. Sin embargo, en poco tiempo se dispuso de abundantes tratamientos de este tema. Véase PENCE, G. E.: «Recent work on virtues», *American Philosophical Quarterly*, 24 (1984), 281-297.

3. Esta idea ha sido sustentada por ANSCOMBE, G. E. M.: «Modern moral Philosophy», en: Wallace, G., y Walker, A. D. M. (eds.): *The Definition of Morality*, London, Methuen, 1970, 216-218, y por MACINTYRE, A., en *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984. Hay traducción castellana de Amelia Valcárcel, *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987.

4. Alguien podría proponer como respuesta: Todo el mundo sabe lo que es un problema ético: la teoría ética debe tratar de las soluciones a tales problemas.» BRANDT, R.: *Teoría ética*, trad. de E. Guisán, Madrid, Alianza, 1982, p. 16.

Algunas teorías éticas de la virtud se alzan contra esta forma de entender la filosofía moral en términos de solucionar problemas de incertidumbre moral. Véase, por ejemplo, PINCOFFS, E. L.: *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics*. Lawrence, University of Kansas Press, 1986.

aplicar en cada ocasión concreta, pese a que toda la tradición filosófica que va de Platón a Hegel no entendió que éste fuera el cometido de la filosofía moral⁵.

Pese a todo, un representante del deontologismo como H. A. Prichard, aun estando de acuerdo con Kant sobre lo que se ha de considerar propiamente moral, estimó que la parte de la filosofía que se ocupa de tales cuestiones se halla alejada de la vida real. Pues «¿no es un hecho sumamente extendido que mientras la filosofía moral ha centrado su atención, como no podía ser de otra manera, en el tema de la obligación, en el caso de aquellos a quienes más admiramos y cuyos caracteres más nos interesan, el sentido de la obligación, aun siendo importante, no constituye un factor predominante en sus vidas?»⁶. Las éticas que parten de Kant, ciertamente, han tendido a excluir de la moral lo que los teólogos llamaron actos supererogatorios, esto es, los no afectados por la regla universal en el sentido de que aun siendo elogiados, su omisión no supone la violación de ningún deber moral⁷. Absorbida, además, por el análisis moral de actos concretos, la teoría ética habría perdido de vista el carácter de los agentes, sus hábitos, capacidades y actitudes, es decir, aquello que representaba el tema fundamental de este sector de la filosofía no sólo para los filósofos de la antigüedad, sino también para la corriente espiritualista que en sus versiones religiosa y laica llega hasta nuestros días⁸, ofreciendo la degeneración y caricatura última de un manual de *casus conscientiae*, de aquella casuística que Pascal denunció en las *Provinciales*.

La explicación de este descuido del tema de las virtudes, que J. B. Schneewind ha matizado con mucho acierto⁹, es sin duda complejo, aunque cabe aventurar algunas de sus causas. Es ya un lugar común, por ejemplo, señalar la

5. TRIANOSKY, G. W.: «Virtue, action and the good life. Toward a theory of the virtues», *Pacific Philosophical Quarterly*, 68 (1987), p. 125.

6. PRICHARD, H. A.: *Moral Obligation*, Oxford Clarendon Press, 1949, p. 12. Esta idea ha sido discutida por FRANKENA, W. K., en «Prichard and the ethics of virtue. Notes on a footnote», *The Monist*, 54 (1970), 1-17.

7. Una objeción de este tipo puede verse en URMSON, J. O.: «Santos y héroes», en: Feinberg, J. (ed.): *Conceptos morales*, trad. de J. A. Pérez Carballo, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 106-129. Urmson ha desarrollado también una teoría de la virtud partiendo de Aristóteles: «Aristotle's doctrine of the mean», *American Philosophical Quarterly*, 10 (1973), 223-230.

8. A. I. Melden señala: «Ni los santos más tradicionales son tipos humanos radicalmente diferentes de nosotros a cuyo status no podamos aspirar, pero el foso infranqueable que se abre entre ellos y el común de los mortales se explica por el hecho de que aquéllos no consideraban lo que hacían como una cuestión de deber, sino que su virtud fue sencillamente una manifestación de su identidad, una expresión de lo que eran.» («Saints and supererogation», en: Dilman, I. (ed.): *Philosophy and Life: Essays on John Wisdom*, Boston, M. Nijhoff, 1984, p. 85.)

9. Esta idea es característicamente aristotélica, *Ética Nicomáquea*, 1, 7, 1098a. El espiritualismo cristiano en este punto podría ser ilustrado con una cita de Jacques Leclercq: «Los actos dependen todos unos de otros. La vida del hombre forma un todo, y la vida moral no escapa a esta ley. Cada uno de nuestros actos lleva en sí el peso de toda nuestra vida.» *Las grandes líneas de la filosofía moral*, trad. de J. Pérez Riesco, Madrid, Gredos, 1956, p. 440.

Por otra parte, un tratamiento moderno de la cuestión desde una perspectiva aristotélica puede verse en DENT, N. J. H.: «Virtues and actions», *Philosophical Quarterly*, 25 (1975), 318-335.

9. «The misfortunes of virtue», *Ethics*, 101 (1990), 42-63.

imposibilidad de caracterizar de algún modo a la persona buena sin hacer referencia a alguna noción previa de bien *per se*, observación que es tanto más pertinente cuanto que los propios deontologistas admiten que sus teorías son parasitarias al menos de una teoría débil del bien¹⁰. A la inversa, los conceptos de valor y de deber no parecen ser igualmente parasitarios del concepto de virtud, lo que permite abordar las virtudes como un tema derivado. Por otro lado, el tema del carácter moral del agente puede estudiarse a través de los actos valiosos que realiza o piensa realizar y de los motivos e intenciones subyacentes. De esta manera se piensa que toda cuestión relativa al carácter moral puede ser objeto de un análisis pertinente con el lenguaje de la moral de los actos. Sin embargo, el hincapié en el principio de igualdad de todos los seres humanos y en la existencia de deberes morales universales (con el supuesto tácito de que todos los agentes disponen de similares capacidades para cumplirlos) habría conducido tal vez a desechar el análisis de las diferencias aptitudinales, contribuyendo, como denunció MacIntyre, a que «la condición del agente moral comience a adquirir una cualidad atenuada, fantasmal»¹¹ y a que se produzca ese hondo divorcio entre la filosofía moral y la psicología que los partidarios de la ética de la virtud no han dejado de lamentar. Por último, la inquietud de ciertos teóricos de la ética por no abandonar un análisis que se pretende axiológicamente neutral ha obstaculizado un estudio de las virtudes que podría beneficiarse de muchas ideas aristotélicas¹². Por consiguiente, no resulta en suma tan extraño este abandono temático como pretendía hacernos creer Philippa Foot en uno de sus más polémicos escritos¹³. Muy al contrario, la opinión más generalizada era que el tema de las virtudes no había de formar parte de la tarea ética, y si tenemos en cuenta que esta oposición era aparentemente compartida por filósofos como Hume, Kant, Mill, Moore, Ross y Prichard, en quienes se ha inspirado una buena parte de la filosofía moral contemporánea, puede afirmarse que dicho «descuido» no resulta demasiado sorprendente¹⁴.

Ahora bien, junto a estas someras consideraciones, es de justicia señalar que la explicación del abandono de la ética clásica debe retrotraerse al cristia-

10. Véase al respecto RAWLS, J.: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, pp. 395-399.

11. MACINTYRE, A.: «How moral agents became ghosts or why the history of ethics diverged from that of the philosophy of mind», *Synthese*, 53 (1982), 295-312. Gilberto Gutiérrez ha extraído las ideas que se siguen para la ética de este diagnóstico de MacIntyre en «El agente fantasma», *Agora*, 5 (1986), 227-234.

12. DENT, N. J. H.: *The moral Psychology of the Virtues*, Cambridge University Press, 1984, p. 35. En un sentido parecido se expresa WALLACE, D. J., en «Excellences and merit», *Philosophical Review*, 83 (1974), 182-199. Véase también: RORTY, A. (ED.): *Essays on Aristotle's Ethics*, Los Angeles, University of Berkeley Press, 1980.

13. *Virtues and Vices*, Oxford, Basil Blackwell, 1978, p. 1.

14. G. H. von Wright señala al respecto: «El famoso *dictum* de Kant de que la lógica formal ha hecho pocos progresos apreciables desde Aristóteles podría parafrasearse y aplicarse con no menos justificación a la ética de la virtud.» (*The Varieties of Goodness*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 136.)

nismo medieval y al interés del moralismo religioso por determinar qué actos son o no pecados y qué penitencias resultan apropiadas en su caso¹⁵. La definición aristotélica de virtud, revisada por esta moral de leyes y deberes, pasaba a ser una disposición constante del alma a vivir de acuerdo con una ley. No puede extrañarnos, entonces, que cuando Locke, por ejemplo, se enfrente al tema de la virtud, se limite a repetir lo que ya era un lugar común para teólogos y juristas: «Cualquiera que sea la idea que tengamos en nuestras mentes de lo que son las virtudes y los vicios..., su rectitud u oblicuidad consiste en el acuerdo con unos modelos prescritos por alguna ley»¹⁶. En ocasiones, como en las obras de Grocio y de Pufendorf, se abandonaba el intento de síntesis y se pasaba a criticar abiertamente la teoría aristotélica, pese a que el concepto de «deberes imperfectos» (los que no tienen un contenido claramente definido ni son necesarios para la supervivencia de la sociedad, aunque sí para su mejora moral) permitió incluir en la teoría del derecho natural muchos de los aspectos de la vida moral recogidos por las teorías de la virtud, empezando naturalmente por la virtud de la caridad, tan importante para el cristianismo.

Si esta ética de deberes y de actos tiene un origen histórico cristiano, no es menor la influencia de ideas religiosas en las concepciones de la virtud singular y única sustentadas por Rousseau y por Kant. En el libro V del *Emilio*, por ejemplo, recoge Rousseau el significado originario del término *virtus* para conjugarlo con uno de sus sentidos más característicos de la modernidad: «No hay felicidad sin fortaleza ni virtud sin lucha: la palabra *virtud* resulta de la palabra *fuerza*; la fuerza es la base de toda virtud. La virtud pertenece sólo a los seres débiles por naturaleza, pero fuertes de voluntad; por esto precisamente honramos al hombre justo y por esto, aun atribuyendo a Dios la bondad, no lo denominamos virtuoso, porque sus buenas obras son realizadas por él sin esfuerzo alguno.» También para Kant no existe más que una capacidad moral, un poder cuya postulación ha de estar al alcance de todo agente moral, no siendo otro que la libertad que caracteriza al ser racional. Kant define esa virtud como «la intención moral en lucha», la cual no tendría sentido si el hombre tuviera acceso a la santidad, esto es, a la perfecta coincidencia de la voluntad con la ley. Estas son las palabras de Kant: «La capacidad y el propósito deliberado de oponer resistencia a un adversario fuerte, pero injusto, es el valor (*fortitudo*) y, referido al adversario de la intención moral en nosotros, es la virtud (*virtus, fortitudo moralis*). Por tanto, la doctrina general de los deberes, en aquella parte que no ofrece la libertad externa, sino la interna bajo leyes, es una doctrina de la virtud»¹⁷. Esta concepción de la virtud, siempre como una

15. MAHONEY, J.: *The Making of moral Theology: A Study of the roman catholic Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 224.

16. *Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 358, 2.28.14.

17. *Metaphysik der Sitten*, en la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 229-230.

lucha, nunca como un principio sólido, representa la antítesis de la visión aristotélica, pues no se trata de la expresión de la naturaleza en su más elevado desarrollo, sino del triunfo de la libertad sobre la parte fenoménica del agente.

En otros momentos de la modernidad el rechazo de Aristóteles es paralelo a la preocupación de muchos autores por disponer de unas reglas claras y precisas que sirvan de guía a la acción moral. Precisamente la crítica que lleva a cabo Adam Smith a las doctrinas de la virtud que atribuye a Platón, Aristóteles, los estoicos, Clarke, Wollaston y Shaftesbury revela esta enorme deficiencia: todos estos autores habrían asignado a la virtud el poder de corregir los afectos o pasiones, pero «ninguno de estos sistemas ofrece ni pretende ofrecer ninguna medida precisa o distinta por la que se pueda discernir o juzgar la precisión o corrección de aquéllos», siendo así que la formulación de tales juicios representa «el propósito principal de los sistemas de moralidad»¹⁸. Semejante preocupación había conducido ya a Hume a situar la justicia, en cuyo ámbito se precisan distinciones claras y certeras, entre las «virtudes artificiales», junto a la fidelidad a las promesas y la lealtad al Gobierno, esto es, entre los deberes perfectos que abarcan exigencias claras y definidas susceptibles de ser reforzadas jurídicamente, liberándola, así, del ámbito de las «virtudes naturales», cuya ambigüedad e interrelación obstaculizan muchas veces una correcta distinción¹⁹.

Algo de estas dudas relativas a la posibilidad de que los nombres de las virtudes no designen realidades fijas e históricamente incambiantes se trasluce incluso en los recelos de los filósofos analíticos cuando se plantean la necesidad de ampliar el repertorio de términos éticos que debieran someterse al pertinente examen lingüístico. R. M. Hare es el más expresivo al respecto: «Es útil que nuestro lenguaje disponga tanto de palabras secundariamente valorativas como *laborioso*, cuanto de palabras primariamente valorativas como *bueno*; por consiguiente, sospecharíamos del filósofo que tratara de convencernos de que, en aras de la concreción, debemos descuidar el estudio de palabras como *bueno* y concentrarnos en palabras como *laborioso* y *valiente*. El objeto de esta maniobra podría ser convencernos de que *todos* los términos morales tienen un significado descriptivo, invariablemente único, pero para la utilidad del lenguaje moral en cuanto a la expresión de modelos cambiantes se refiere, afortunadamente esto no es así»²⁰.

Estas consideraciones no tienen aquí otro sentido que mostrar al lector las

18. SMITH, A.: *The Theory of moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael y A. L. Macfie, Oxford, Clarendon Press, 1976, 7.2.1.1, p. 267; 7.2.1.47-48, p. 293.

19. *Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge y P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978, pp. 477-484.

20. *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1977, p. 25. Cabría, sin embargo, salvar ese impedimento mediante una fenomenología de las virtudes que atiende a las diferencias históricas de significado en la línea de BOLLNOW, O. F.: *Esencia y cambios de las virtudes*, trad. en Madrid, Revista de Occidente, 1960.

raíces históricas de la brecha que se viene abriendo en las tres últimas décadas entre las éticas del deber y las éticas de la virtud²¹, generando lo que Michael Stocker ha dado en llamar «la esquizofrenia de las teorías éticas modernas»²². Más en concreto, si las virtudes cedieron terreno en la filosofía moral al estudio prioritario de las leyes y los deberes, la explicación no hemos de buscarla tanto en una teórica dicotomía insalvable cuanto en la dificultad de conceptualización de aquéllas que llevó a los iusnaturalistas a considerarlas como «deberes imperfectos», y en el hecho de que tales «deberes», por su carácter excepcional, no contaban entre los deberes universales moralmente exigibles cuyo cumplimiento resulta imprescindible para la supervivencia de la sociedad. Dicho de otro modo, el carácter deontológico que adquiere a partir de Kant la ética contemporánea tiende a olvidar el aspecto obligatorio de las virtudes que quedarán reservadas a una vida de perfección más propia del héroe y del santo que del agente moral medio²³. En cierta medida podría decirse que el movimiento a favor de las virtudes, al igual que antes ocurriera con las filosofías de los valores, se ofrece como una alternativa al formalismo kantiano, y en su singular ataque a la oposición entre la virtud y el deseo²⁴, conectaría con las éticas del sentimiento de los siglos XVIII y XIX y con la actual ética de la solicitud (*ethic of care*)²⁵.

Muchas son, pues, las expectativas a las que pretenden responder las éticas de las virtudes, desde quienes como Geach tratan de revivir una teoría con fundamentos religiosos²⁶ hasta quienes como Foot y Gauthier continúan el ataque

21. Margarita Mauri ha expuesto recientemente los términos de esta polémica en «El tema de la virtud: recientes debates», *Revista de Filosofía*, IV, 5 (1991), 219-227.

22. «The Schizophrenia of modern ethical Theories», *The Journal of Philosophy*, 73 (1976), 453-466. Véase también GUARIGLIA, O. N.: «Moral del deber o moral de la virtud», *Crítica*, 18 (1986), 95-110.

23. Véanse HAWLEY, J. St. (ed.): *Saints and Virtues*, Berkeley University Press, 1987; y KIECKHEFER, R., y BOND, G. D. (eds.): *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, Berkeley University Press, 1988.

24. En ocasiones esta oposición conlleva el examen de la virtud como un fin en sí misma y su entendimiento con un planteamiento utilitarista que arranque de J. S. Mill. Véase KILCULLEN, J.: «Utilitarianism and Virtue», *Ethics*, 93 (1983), 451-466. Igualmente interesante es el planteamiento de G. Taylor y S. Wolfram en «The Self-Regarding and Other-Regarding Virtues», *The Philosophical Quarterly*, 18 (1968), 238-250.

25. Me refiero a los enfoques característicamente feministas de la ética que han surgido como una reacción a la ética de principios de L. Kohlberg. Véase, por ejemplo, NODDINGS, N.: *Caring: a feminist Approach to Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1984. Sorprendentemente la multitud de estudios que han aparecido dentro de esta línea contrasta con las pocas veces en que se ha analizado el concepto mismo de solicitud (*care*). Una de esas raras excepciones es el sugerente libro de BLUSTEIN, J.: *Care and Commitment. Taking the personal point of view*, London, Oxford University Press, 1991.

26. GEACH, P. T.: *The Virtues*, Cambridge University Press, 1977, es el libro más significativo dentro de esta línea. Lamentablemente las afirmaciones radicales contrastan con la falta de argumentación racional. Pese a ser una proclama a favor de las inclinaciones y en contra de un abstracto sentido del deber, se afirma que «el sexo es un veneno que sólo puede ser redimido por el bien del matrimonio» (p. 147), aunque éste es inferior a la virginidad, que representa «la más gloriosa victoria sobre nuestra corrupción» (p. 149).

iniciado por Anscombe contra el deontologismo²⁷, sin olvidar a quienes socavan las ideas de igualdad y de necesidad morales recordándonos el margen de azar que concede Aristóteles a la vida moral y su observación de que las aptitudes naturales requeridas para el cultivo de la virtud «no están en nuestras manos, sino que se hallan presentes en aquéllos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina»²⁸. Con todo, y más allá de los escrúpulos de escuela, parece aconsejable buscar un puente que permita pasar de la descripción a la prescripción, estableciendo un nexo que autorice a tratar lógicamente el hecho indiscutible de que hay realidades más o menos valiosas y fines más o menos legítimos²⁹. Por eso me interesa destacar ahora algunos puntos de contacto entre posiciones que en los polémicos escritos de los años sesenta se antojaban irreductibles.

I. Las dos teorías éticas que aquí tratan de competir no serían una ética del deber y una ética de las virtudes según la división propuesta por Frankena³⁰, pues ambas pueden hablar un mismo lenguaje de obligaciones, normas e ideales, y una conduciría a la otra. Como ha apuntado Von Wright, «las normas morales son, *sui generis*, conceptualmente autónomas; un grupo de normas que se mantienen por sí solas y que son prescripciones de conducta en conformidad con el deseo de una autoridad moral o directrices para el logro de fines morales»³¹. Cabe recordar aquí que Nicolai Hartmann estableció en su *Ethik* (1.^a parte, sección 6.^a, caps. 18 y 19) una importante diferencia entre *Tunsollen* y *Seinsollen*, de acuerdo con un criterio que podemos hacer coincidir sin excesiva violencia con el de G. E. Moore cuando llamó «reglas ideales» a las reglas que tienen más relación con el ser que con el hacer³²: son las que determinan que un hombre debe ser generoso, tolerante, comprensivo o que un juez ha de ser justo o un soldado valiente. Tales reglas estarían íntimamente vinculadas al concepto de bondad en el sentido de que las propiedades que debe reunir un

27. GAUTHIER, D.: «The unity of wisdom and temperance», *Journal of the History of Philosophy*, 6 (1968), 157-159; y «Why ought one obey God: Reflections on Hobbes and Locke», *Canadian Journal of Philosophy*, 7 (1977), 425-446. Las obras de Anscombe y Foot citadas respectivamente en notas 3 y 13.

28. *Ética Nicomáquea*, X, 9, 1179b, 23-24. Esta cuestión ha sido estudiada por NUSSBAUM, M. C., en *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, 1986. Este libro se inspira en Bernard Williams (*Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge University Press, 1981, y *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985).

29. Véase la crítica sarcástica que hace Geach a Hare a este respecto en el primer capítulo de su libro citado en nota 26.

30. Artículo citado en nota 6. Pese a que Frankena acuñe aquí la expresión *ética de la virtud*, el uso que hace de ella no es muy coherente. Compárese lo que dice al principio de este artículo con lo que defiende en «The ethics of love conceived as an ethics of virtue», *Journal of Religious Ethics*, 1 (1973), 21-36.

31. G. H. von Wright, lugar citado en nota 14, p. 32.

32. MOORE, G. E.: «The nature of moral philosophy», *Philosophical Studies*. Routledge & Kegan Paul, London, 1922, p. 86.

juez o un soldado para ser llamado bueno en su correspondiente profesión se refieren a las que una persona ideal de esa profesión poseería en grado sumo. De ahí que se llamen reglas ideales, reglas morales o simplemente ideales a las que conciernen al hombre en general y no a los individuos de una clase o profesión particulares.

De este modo, si el carácter de un hombre se revela en sus actos, el interés de la ética clásica por la bondad del carácter y el de la ética moderna por la buena conducta conducirían a un mismo fin, aunque por distintos caminos. Por eso algunos autores no consideran que haya que escoger realmente entre una moral de principios y una moral de rasgos de carácter, o entre el hacer y el ser, pues ambas representarían dos aspectos complementarios de una misma moralidad. Frankena, por ejemplo, apunta que para cada principio habrá un rasgo moralmente bueno, consistente en una disposición o tendencia a obrar de acuerdo con el correspondiente principio; y, a su vez, para cada rasgo moralmente bueno habrá un principio que definirá el tipo de acción en el que aquél se manifiesta³³. Una posición de pocas pretensiones teóricas como la de Warnock en el sentido de que el examen de las virtudes es sólo una parte de su estudio sobre el objeto de la moral no tiene necesidad alguna de establecer distinciones entre dos concepciones antitéticas. En su análisis de las virtudes vienen, más bien, a dar respuesta a la pregunta sobre la función que cumple la moral, dado que son el contrapeso de cuatro debilidades humanas básicas que generarán en el agente las actitudes de no hacer mal, no engañar, hacer el bien y ser justo. Como estas virtudes entrañan pautas o principios fundamentales que ofrecen razones morales para justificar las conductas, una ética de la virtud no entraría en colisión con una moral deontológica³⁴.

2. Esta sugerencia de Warnock enlaza con el siguiente punto de contacto que quiero reseñar. Ciertos autores asignan característicamente a las virtudes el

33. FRANKENA, *Ethics*, traducción en México, Uteha, 1965, p. 48. Bernard Gert introduce una importante precisión al distinguir entre rasgos de personalidad, que afectan a los gustos y disgustos del sujeto, y rasgos de carácter, que afectan a las acciones; y matiza que no todos los hábitos de obrar son rasgos de carácter, sino sólo los que se pueden juzgar por la razón y los que se han formado, en buena medida, por actos libres, intencionales y voluntarios. *The Moral Rules*, capítulo 8: «Virtue and vice», New York, Harper and Row, 1973, pp. 153-154.

El actuar por principios y no por leyes de contenido determinado permite a Robert B. Louden señalar que la persona «más normal» no se identificará con la que produce la más elevada cantidad de valor o valores, sino con la que está «más fuertemente presta y dispuesta a obedecer los principios que libremente ha escogido». «Can we be too moral?», *Ethics*, 98, 2 (1988), p. 377. Véase también JACKSON, J.: «Virtues with Reasons», *Philosophy*, 53 (1978), 229-246.

34. WARNOCK, G. J.: *The Object of Morality*, cap. 6: «Moral Virtues», London, Methuen, 1973, p. 86. Queda, sin embargo, en pie el problema de que las virtudes implican pautas o principios especialmente para la conducta personal, no para la política social. La equidad o la justicia como virtudes personales difieren considerablemente del «principio de la diferencia» establecido por John Rawls. Tampoco podrían derivarse todos los principios de política social de una virtud correspondiente. Véase, por ejemplo, WILLIAMS, B.: «Justice as a Virtue», en: Rorty, A. (ed.), citado en nota 12.

papel de neutralizar determinadas pasiones. Von Wright y Hunt³⁵, por ejemplo, consideran que la virtud constituiría una lucha entre la razón y la pasión, permitiendo contrarrestar «los efectos oscurecedores de la pasión en el juicio de valor»³⁶. Por esta vía un sector de la filosofía actual ha recuperado la tesis intelectualista de Platón de que las virtudes dependen del conocimiento³⁷. Cada virtud específica implica, en suma, el dominio de una determinada pasión: la valentía dominaría el miedo, la templanza «el ansia desmedida de placer». La tesis aristotélica podría ser cierta a condición de conceder el papel de virtud fundamental a la *sofrosyne* (entendida aproximadamente como autocontrol más que en la concepción precisa de Aristóteles) y no a la *frónesis*, pues ligaría el conocimiento a las virtudes unificándolas y contribuyendo al «juicio desapasionado». Desde una postura cercana a ésta Philippa Foot ha defendido que «cada virtud se asienta en un área en la que existe una tentación a ofrecer resistencia o una motivación deficiente para realizar el bien»³⁸. Podría decirse, entonces, que las distintas virtudes son formas variadas de autocontrol³⁹.

Esta tesis conciliadora se enfrenta, no obstante, a problemas de difícil solución. Taylor y Wolfram, por ejemplo, hacen ver que ciertas virtudes como la laboriosidad o la prudencia y no digamos ya la justicia o el sentido del deber

35. HUNT, L.: «Character and Thought», *American Philosophical Quarterly*, 15 (1978), 177-186. Respecto a esta cuestión específica Tomás de Aquino: «El bien de refrenar las pasiones se halla principalmente en aquellas pasiones más difícilmente refrenables, es decir, en los placeres del tacto. Pero la bondad que hay en la firmeza de perseverar en el bien de la razón contra el ímpetu de las pasiones se encuentra sobre todo en los peligros de muerte, frente a los cuales es muy difícil mantenerse firme.» *Suma Teológica*, 1-2, q. 61, art. 3, respuesta.

36. VON WRIGHT, citado en nota 14, p. 147. Véase al respecto SOLOMON, R.: *The Passions. The Myth and Nature of Human Emotion*, New York, Harper and Row, 1977. También RORTY, A. (ed.): *Explaining Emotion*, Berkeley y Los Angeles, 1980.

37. Para Hunt las virtudes se distinguen de los hábitos por implicar a «nuestra inteligencia», «a lo que sucede dentro de la persona, y a ciertos *pensamientos*», mientras que los hábitos son «meras disposiciones no cognitivas hacia acciones externas». Lugar citado en nota 35, pp. 178 y 182. En relación con estas importantes cuestiones véanse: GILBERT, M.: «Vices and self-knowledge», *The Journal of Philosophy*, 68 (1971), 443-453; MOUNCE, H. O.: «Virtue and the understanding», *Analysis*, 28 (1967), 11-17; WILLIAMS, B.: «Morality and the Emotions», en: Williams: *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973, especialmente pp. 227-229; VLASTOS, G. (ed.): *The Philosophy of Socrates*, Garden City, New York, Anchor Books Doubleday and Co., 1971, especialmente BURN-YEAT, M. F.: «Virtues in action», pp. 209-234. Por último, es interesante conocer la polémica entre Julia Driver, «The virtues of ignorance», *The Journal of Philosophy*, 86 (1989), 373-384, y Owen Flanagan, «Virtue and ignorance», *The Journal of Philosophy*, 87 (1990), 420-428. Driver plantea el problema de si existe una clase de virtudes que exija como condición necesaria que quien posea o manifieste alguna de ellas carezca de conocimiento. Su ejemplo es la modestia, no en el sentido sexual, sino la asociada con la autodepreciación o la subestima de la valía propia. Ello plantearía una tensión entre nuestros ideales éticos y nuestros ideales epistémicos.

38. Citado en nota 13, pp. 8 y ss. Urmson (1973), citado en nota 7, defiende una tesis relacionada con ésta, pero muy diferente: cada virtud específica cubre el «campo» de una emoción específica, y la excelencia de cada virtud consiste parcialmente en *expresar* su emoción correspondiente.

39. VON WRIGHT, citado en nota 14, p. 153. G. E. Pence comenta por ello que Von Wright no distingue conceptualmente la virtud del deber en la medida en que ambos incluirían la idea de contrarrestar la fuerza de una pasión, pese a que en el discurso moral ordinario se establece una diferencia entre ambos. (Citado en nota 2, p. 286.)

(*conscientiousness*) no exigen la superación de los efectos de una pasión determinada. Incluso Philippa Foot señala que ciertas virtudes como la justicia y la caridad corrigen más bien una falta de motivación para realizar los actos que les son propios. Von Wright puede replicar a ello ampliando el concepto de pasión hasta hacerlo coincidir con «los impulsos egoístas»⁴⁰, pero, como señalan Taylor y Wolfram, el egoísmo no es una pasión ni un impulso, sino una postura a favor de (*a stance toward*) las pasiones. Lo que en última instancia sugieren estas críticas es la imposibilidad de contar con una teoría general que dé cuenta de todo lo que comúnmente se considera una virtud sin forzar los conceptos que se hacen entrar en juego.

Los psicólogos experimentales podrían objetar además que no ha podido probarse la existencia de una capacidad de control que actúe sólo en situaciones específicamente morales. El control en tales ocasiones depende de una capacidad más general para inhibir impulsos, como explica el hecho de que los sujetos que obtienen altas puntuaciones en tests de autocontrol en situaciones morales tienden también a obtenerlas en pruebas que miden la capacidad para mantener la atención y realizar actividades tediosas, para llevar a cabo tareas motoras de forma cuidadosa y precisa, para rechazar una recompensa inmediata a cambio de otra mayor en el futuro, etc.⁴¹

3. Por último, la vinculación entre las éticas del deber y las éticas de la virtud podría establecerse también recurriendo al concepto común de responsabilidad moral. Es pertinente traer aquí a colación el interés de Aristóteles por señalar que «tenemos un cierto carácter por elegir lo bueno o lo malo» y que «el vicio y la virtud son voluntarios»⁴². Traduciendo los términos al lenguaje actual, Robert Audi ha defendido la existencia de una responsabilidad generativa (responsabilidad por haber producido el rasgo), de una responsabilidad retentiva (responsabilidad por conservarlo) y de una responsabilidad prospectiva (por haberlo asumido con la probabilidad de que favorecerá en un sentido u otro nuestros actos futuros)⁴³. Este tipo de posturas trata de rechazar el hecho de que muchas teorías morales legalistas reducen la responsabilidad ética a

40. VON WRIGHT, *ibid.* TAYLOR y WOLFRAM, lugar citado en nota 24 y «Virtues and Passions», *Analysis*, 31, 3 (1971), 76-83.

41. El estudio pionero fue el de HARTSHORNE, H., y MAY, M. A.: *Studies in service and self-control*, New York, MacMillan, 1929. Posteriormente se confirmaron y matizaron sus resultados. Esta conclusión experimental parece dar la razón a D. Hume cuando al principio de la sección IV de la tercera parte del *Treatise*, p. 606, señala: «Ninguna distinción es más habitual en los sistemas de ética que la que se hace entre *capacidades naturales* y *virtudes morales*, situando a las primeras al mismo nivel que las dotes corporales, sin atribuirles mérito ni valor moral alguno. Pero quien examine el asunto cuidadosamente hallará que toda disputa a este respecto ha de ser una mera disputa verbal, pues, aunque ambos grupos de cualidades no sean absolutamente idénticas, coinciden con todo en los puntos más importantes.»

42. *Ética Nicomáquea*, III, 2, 1112a-1115a.

43. «Responsible action and virtuous character», *Ethics*, 101 (1991), 304-321. En una posición parecida se muestra Michael Zimmerman en *An Essay on moral Responsibility*, Totowa, NJ, Rowman and Littlefield, especialmente en el capítulo primero.

una serie de actos independientes entre sí y de recuperar la idea de hábito como modo de ser relativamente estable y susceptible de ser modificado mediante la repetición de acciones⁴⁴, en un sentido no lejano del que encontramos en Kant cuando nos dice que la repetición de acciones beneficiosas acabará despertando en el agente un sentimiento de amor hacia las personas beneficiadas, aumentando con ello la probabilidad de su realización⁴⁵. A la luz de estas consideraciones, el carácter moral de una persona sería una suerte de unidad «orgánica», un cierto equilibrio precario, cuyos rasgos importantes permitirían juzgarla como el tipo que debe o no debe ser respecto a las correspondientes pautas y valores morales. Esta es la razón de que una visión amplia del carácter moral que incluye disposiciones, deseos, propósitos, sentimientos, actitudes, etc. haya ampliado el radio de la responsabilidad, permitiendo a la vez una mayor matización de su concepto⁴⁶.

Estas tres cuestiones que he expuesto a grandes trazos significan sendos ejemplos de algunos lugares de encuentro donde podrían convergir una ética de las virtudes y una ética del deber. Sin embargo, con esto no hemos llegado al núcleo de la discrepancia, pues lo que señalan los partidarios de una ética de la virtud es que la estructura motivacional humana es demasiado compleja para que una teoría pueda abarcarla por entero⁴⁷ y, de un modo más específico, que en la noción corriente de lo que es una persona moralmente perfecta no se incluye la contradicción o la radical separación entre deber y deseo que las éticas deontológicas tienden a subrayar. Dedicaré las páginas que siguen a destacar la fragilidad teórica que presenta esta posición alternativa.

Marcia Baron ha sintetizado las distintas concepciones de las éticas de la

44. Una exposición sobre la personalidad y el carácter puede encontrarse en ALSTON, W. P.: «Toward a logical geography of Personality», *Mind, Science, and History*, Howard Kiefer y Milton Munitz (eds.), Albany, State University of New York Press, 1970. THOMAS, L.: *Living Morally: A Psychology of Moral Character*, Philadelphia, Temple University Press, 1989.

45. *Metaphysik der Sitten*, edición citada en nota 17, p. 258. Esta idea kantiana permite extender la responsabilidad de las acciones al carácter y al yo. Véanse: TAYLOR, Ch.: «Responsibility for Self», en: Rorty, A. (ed.): *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 281-299; ANDERSON, S. L.: «A picture of the self which supports moral responsibility», *The Monist*, 74, 1 (1991), 43-54; TAYLOR, P. W.: «Moral virtue and responsibility for character», *Analysis*, 25 (1964-1965), 120-138. Andreas Esheté plantea la posibilidad de que la persona pueda ser prisionera de sus propios deseos en conflicto, lo que le lleva a señalar que una persona es libre cuando actúa de acuerdo con uno de sus deseos si con ello no frustra otro que también le es propio. «Character, virtue and freedom», *Philosophy*, 57 (1982), 495-513.

46. PETERS, R. S.: «Moral education and the psychology of character», *Philosophy*, 37 (1962), 37-56.

47. BARON, M.: «The alleged moral repugnance of acting from the motive of duty», *The Journal of Philosophy*, 81 (1984), 197-220. Véase también HERMAN, B.: «On the value of acting from the motive of duty», *Philosophical Review*, 66 (1981), 233-250.

LOUDEN, R. B.: «On some vices of virtue ethics», *American Philosophical Quarterly*, 21, 3 (1984), 227-235, ha tratado de detectar los rasgos distintivos de la ética de la virtud, ha analizado sus debilidades teóricas y ha propuesto una mayor coordinación entre los estudios que se dedican a dar cuenta de la diversidad de la experiencia moral.

virtud en seis tesis que irían de las más a las menos radicales en relación con la postura mantenida por una ética del deber. La escala se estructura en función de la menor o mayor importancia que conceda el agente moral en cada una de las variantes a las ideas de deber y de virtud respecto a la incidencia que su aparato motivacional pueda tener en la realización de la conducta moralmente buena⁴⁸. En su posición más radical la ética de la virtud sustentaría que una persona virtuosa es aquella «que está motivada por el deseo de ayudar a los demás, a compartir las cosas por igual, etc., pero sin tener conceptos morales abstractos de ningún tipo y, por consiguiente, sin estar motivada por la idea de deber, como no sea en términos hipotéticos, ni por el deseo de ser virtuoso». En el otro extremo la versión más débil de la ética de la virtud admitiría a lo sumo que la persona virtuosa llega a concebir las virtudes más abstractas y *desea* ser virtuosa, seguir siéndolo en el futuro e incluso aumentar su virtud, pero no cree que *debe* ser virtuosa o continuar siéndolo o buscar los fines que está obligada a buscar. En suma, lo que se niegan a aceptar los partidarios de la ética de la virtud es la tesis expuesta por Kant en el capítulo primero de la *Fundamentación* de que sólo son morales las acciones hechas por respeto al deber. Al definirse la virtud en términos de disposición, inclinación o deseo, la acción virtuosa no respondería al móvil «puro» exigido por Kant⁴⁹. Por esta razón, más que criticar a Kant por no dar cabida en su modelo moral a los actos heroicos y excepcionales, lo que aquí se señala es que la inmensa mayoría de los agentes no actúan movidos por una concepción formal y fría del deber, sino por deseos y disposiciones adquiridas que una vez instauradas en el aparato tendencial del sujeto aseguran un cierto comportamiento estable en cualesquiera situaciones. Las éticas de las virtudes se configuran, pues, como formas de naturalismo ético y se ven inclinadas a ignorar la diferencia entre lo que implica *desear* y lo que supone *valorar*⁵⁰. Con otras palabras, el agente moral, tal como lo entienden las éticas de la virtud, nunca podrían comprometerse con una «valoración fuerte» en el sentido que da a la expresión Charles Taylor y, sobre todo, en la interpretación que hace de esta noción Marcia Baron⁵¹, esto es, dicho agente moral determinaría el valor ético de algo en relación con sus deseos presentes o con los deseos que puede predecir como propios en el futuro. Como quiera que las éticas de la virtud no están dispuestas, por lo general, a admitir que todo valor sea relativo al agente, se ven abocadas a identificar, sin pretenderlo, lo naturalmente deseado con lo moralmente valioso.

48. BARON, M.: «Varieties of ethics of virtue», *American Philosophical Quarterly*, 22, 1 (1985), 47-53.

49. BARON, M.: «On De-Kantianizing the Perfectly Moral Person», *Journal of Value Inquiry*, 17 (1983), 281-293.

50. Una excelente exposición de la diferencia entre valorar y desear y de la importancia de la distinción para hablar de libertad y de responsabilidad puede encontrarse en WATSON, G.: *Free Will*, Oxford University Press, 1982.

51. M. Baron en lugar citado en nota 48 y Ch. Taylor en lugar citado en nota 45.

De este modo, la polémica en torno a la explicación de la acción humana se polariza en dos posiciones opuestas: mientras los psicólogos sociales y los conductistas destacan la importancia de la especificidad de las distintas situaciones y circunstancias en que se produce la acción, ciertos filósofos del carácter moral defienden una teoría cognitiva-intencional o cognitiva-motivacional de los rasgos, apuntando que la explicación de la acción humana quedaría incompleta si no se hiciese la debida referencia a las creencias y a los deseos latentes del sujeto en cuestión⁵². De este modo, el análisis de las virtudes queda incorporado al de los rasgos de carácter y trata de recoger en su teoría el hecho indiscutible de que los términos que designan rasgos (valiente, laborioso, compasivo) ocupan un lugar importante en el discurso práctico ordinario y la idea aristotélica de que la condición necesaria para que un acto sea virtuoso es que brote de una cualidad fija y permanente del carácter del sujeto moral. Traduciendo esta última idea al lenguaje de la ética contemporánea, un rasgo sería una forma estable de disposición a percibir, pensar, sentir y actuar de determinados modos característicos en ciertas circunstancias cuyos tipos quedarían parcialmente definidos o designados por cada una de las correspondientes disposiciones.

Si tomamos como referencia un estudio clásico sobre el tema de Richard Brandt, podemos resaltar dos de las fragilidades teóricas que ofrece este enfoque: su carácter exclusivamente lingüístico y su supuesto básico de que la estabilidad de los deseos y las disposiciones representa un buen indicador predictivo de conducta por encima de la incidencia que pueda tener en ella la especificidad de la situación⁵³.

Ante todo es de señalar que los filósofos morales han tendido más a hacer análisis de nombres de rasgos que a prestar atención a lo que la psicología experimental pueda decir de ellos. Pero si tenemos en cuenta que dichos nombres hacen referencia a procesos complejos y de límites borrosos, comprendemos que un análisis exclusivamente lingüístico no deja de ser un método poco eficaz, habida cuenta de que difícilmente podrá evitar lo que Whitehead llamaba falacia de la concreción, esto es, considerar que dichos términos designan realidades sustantivas y simples y no tener en cuenta que un rasgo puede verse o no afectado por otros rasgos, que el grado de esa influencia varía en cada sujeto y depende de las características mismas del rasgo y de su función y posición jerárquica en una economía psicológica global. La psicología revela precisamente que los rasgos son disposiciones sumamente sensibles a las distintas situaciones y que guardan relaciones muy variadas entre sí. Por ello, aunque el conocimiento de las creencias y los deseos corrientes de una

52. ALSTON, W.: «Traits, consistency and conceptual alternatives to personality theory», *Journal of Theory and Social Behavior*, 5 (1965), 17-48.

53. BRANDT, R.: «Traits of character. A conceptual analysis», *American Philosophical Quarterly*, 7 (1970), 23-27.

persona nos confiere una cierta capacidad de establecer predicciones sobre su conducta, sólo podremos conservar esa ventaja si, al menos implícitamente, sabemos algo acerca de sus tendencias globales a pensar, sentir y obrar. Por otra parte, no podemos entender que todos los rasgos pertenecen a un tipo idéntico y se acomodan a un mismo análisis general porque las disposiciones presentan extraordinarias variaciones entre sí: unas son predominantemente cognitivas, otras emotivo-afectivas y otras comportamentales; unas admiten una mayor penetrabilidad por parte de otros rasgos, e igualmente presenta grados la sensibilidad o la insensibilidad de las mismas a las diferencias situacionales. Todos estos fenómenos inducen a pensar que el uso del lenguaje no es un indicador transparente de cómo habría que entender el nombre de un rasgo, es decir, de si es una variable que realmente interviene en la producción de conducta o se trata sólo de un constructo hipotético. Ya Allport señalaba hace medio siglo que los términos que designan rasgos no sólo son entendidos como simples afirmaciones sumarias de regularidades comportamentales, sino también como nombres de fenómenos internos que desempeñan un papel causal en la génesis de la conducta⁵⁴. Hoy día suele aceptarse —y éste es el caso de Brandt— que, siguiendo una indicación de Ryle⁵⁵, la afirmación «X es vanidoso» equivale a un conjunto de oraciones condicionales en subjuntivo del tipo de «si X supiera que haciendo *a* se granjearía quizá la admiración y la envidia de otros, se sentiría fuertemente inclinado a hacer *a*». Pero el análisis lingüístico apenas puede llevarnos más lejos, puesto que los términos que designan rasgos constituyen un resumen de datos complejos y variados, sin expresar al detalle las regularidades que implican ni codificar los datos importantes⁵⁶. Después de un acto de heroísmo un sujeto puede ser considerado valiente sin que se tenga conciencia de otros actos similares suyos en el pasado ni de las posibilidades de su repetición de actos del mismo tipo en contextos distintos⁵⁷. El

54. ALLPORT, G.: *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality*, New Haven, Yale University Press, 1943, p. 86.

55. RYLE, G.: *The Concept of Mind*, London, Hutchinson's University Library, 1949, p. 89.

56. Al menos eso es lo que sucede en nuestra cultura, pero lenguajes de otras culturas no atribuyen rasgos generales a los sujetos, sino describen conductas que nosotros consideraríamos propias del rasgo en cuestión (SHWEDER, R., y BOURNE, E.: «Does the concept of the person vary cross-culturally?», en: Shweder, R., y LeVine, R. (eds.): *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, New York, Cambridge University Press, 1984.)

Muchas ideas morales serían *thick concepts* (conceptos densos), en la expresión de Bernard Williams, y el análisis habría de descubrir todos los elementos que abarcan. Citado en nota 28, 1985.

57. Maurice Mandelbaum señala respecto a esta cuestión lo siguiente: «Cuando nos ponemos a examinar los juicios que hacen realmente los hombres sobre la existencia de virtudes y de vicios observamos de inmediato que lo que tiene delante quien juzga no es sino el hecho de que ese individuo en esas circunstancias se ha comportado de un modo específico. Si esto es todo lo que se nos ofrece, ¿cómo puede un hombre juzgar que otro posee un rasgo estable moralmente valioso? Podríamos pensar que la atribución de una virtud o de un juicio operativos, como la valentía o la cobardía, no es sino el resultado del hecho de que hemos aprendido a aplicar estos términos a ciertas formas explícitas de conducta.» *The Phenomenology of Moral Experience*. Baltimore y London, The Johns Hopkins Press, 1969, p. 147.

supuesto que parece actuar aquí podría expresarse diciendo que si el sujeto en cuestión ha sido capaz de realizar un acto así, ello se debe a que posee la virtud de la valentía, lo que equivale a la explicación aristotélica de que la ingestión de adormidera produce efectos somníferos porque esta planta posee una *virtus dormitiva*. Formamos la impresión de que X es amable porque ello resulta más económico que recordar con exactitud cómo se comportó en cada situación. Si se pudiese codificar cada dato importante, mejoraría considerablemente el nivel de predicción, pero las limitaciones cognoscitivas humanas que han de atender a una gama variadísima de tipos de experiencia obligan a una reducción taquigráfica que sólo se logra corregir en contextos afirmativamente más ricos, como, por ejemplo, cuando se adscribe rasgos a personas conocidas y en situaciones concretas, y en general cuando se dispone de otras fuentes de información.

Richard Brandt, por su parte, critica el punto de vista sumario según el cual las disposiciones virtuosas resumen la frecuencia de la conducta realizada, considerando que no es lógicamente imposible que una persona obre con valentía en un momento determinado, aunque nunca lo haya hecho en el pasado, y que, en consecuencia, cabe inferir la existencia de valentía «sobre la base de una *sola* pieza de conducta». El problema es que el argumento de la posibilidad lógica no reviste suficiente fuerza para contradecir el punto de vista sumario, mientras que, por el contrario, dispondríamos de una base sólida para pensar que una persona que ha dejado pasar muchas oportunidades de mostrarse valiente carece realmente de valor. Lo sumo que nos permitiría inferir la situación planteada por Brandt es que el acto en cuestión constituye un acto de valentía, pero no la existencia del rasgo de carácter correspondiente.

No es éste, sin embargo, el tipo de cuestiones que merece el interés prioritario de Brandt. Su tesis central se dirige más bien a defender una teoría motivacional de los rasgos, entendidos como deseos-aversiones intrínsecos, que contradiga la tendencia de muchos psicólogos conductistas a prescindir de la intención a la hora de explicar un comportamiento humano. Dentro de esta línea Brandt piensa que las disposiciones a obrar virtuosamente pueden ser analizadas en términos de los deseos y aversiones de los agentes y, en concreto, que es «más aceptable» concebir tales disposiciones en términos de tendencias aversivas que como deseos positivos. La razón de ello es que el análisis de las virtudes como disposiciones a responder a tendencias aversivas se acomoda, según él, «a un modelo ampliamente aceptado de explicación psicológica de la acción intencional», a saber: que «una persona siempre actúa de forma que maximice la utilidad que le cabe esperar». Este análisis se ajustará también a la ley de la conducta que viene a decir que «el organismo llevará a cabo la acción que corresponda al vector de fuerza más poderoso». Naturalmente Brandt admite que su análisis no es «una verdad evidente por sí misma» y reconoce la posibilidad de objetar que las virtudes tienen primariamente un carácter valorativo y que su contenido cognoscitivo es mínimo e

incluso despreciable, pero el autor no considera demasiado importante este tipo de críticas, lo que no deja de ser llamativo en un analista de fenómenos morales.

Con todo, los problemas mayores son los que se plantean en el momento de aplicar la teoría general sobre los rasgos al examen de virtudes concretas, pues no parece aceptable que ciertas virtudes como la generosidad puedan explicarse haciendo referencia a tendencias aversivas. Cuando Brandt acomete esta aplicación, su definición de virtudes concretas se antoja poco convincente. Por ejemplo, la aversión que habría de implicar la valentía supondría «no tener en la mayor estima la seguridad personal y una posición en la vida». Quien conozca las consideraciones que hace Sócrates respecto a la valentía en el *Laques* platónico no podrá menos que preguntarse qué ventajas obtiene Brandt con su teoría de la virtud. En última instancia, como en el caso de Von Wright, estas críticas revelan la imposibilidad de recoger en una tesis unitaria la especificidad de cada rasgo de carácter designado por un término valorativo⁵⁸, siendo preferible en esta cuestión –al igual que hace Flemming alabando la teoría de James Wallace– «un amplio pluralismo que se ajuste a los hechos a un elegante monismo que no lo haga»⁵⁹.

Todo lo dicho hasta aquí no anula, sin embargo, la validez general de la intuición central de Brandt, esto es, la explicación de la conducta virtuosa haciendo referencia a determinadas aversiones. A fin de cuentas se trata de una idea expuesta ya por Hume hacia el final de su *Investigación sobre los principios de la moral* cuando plantea la posibilidad de que un «bribón sensato» se sienta tentado a cometer un acto de iniquidad o de infidelidad para obtener un gran beneficio en circunstancias especiales en las que no provocaría perjuicio alguno a su grupo social. Para Hume la única traba que en tales ocasiones impediría a un sujeto permitirse la obtención de un beneficio sería considerablemente frágil y tendría un carácter emocional. Explica Hume: «Si su corazón no se rebela contra esas máximas perniciosas, si no siente aversión hacia las ideas de villanía o de bajeza, ha perdido un motivo considerable para la virtud»⁶⁰. Hay, pues, una cierta propiedad de la persona que supuestamente interviene en la producción o en la inhibición de acciones. De acuerdo con el modelo predominante en la cultura griega, Platón y Aristóteles observaron que ciertos predicados valorativos se aplican prima-

58. Esta es parte de la crítica que hace a Brandt y en general a la relación entre rasgos y deseos Stephen D. Hudson en «Character traits and desires», *Ethics*, 90 (1980), 539-549.

59. Wallace estudia las virtudes por la función social que cumplen y niega que compartan una esencia común. Tras subrayar la necesidad de éstas para el funcionamiento del individuo y de la sociedad, declara que no hay una virtud principal y que tratar de buscarla «equivaldría a decir qué órgano del cuerpo es más importante». *Virtues and Vices*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1978, p. 127.

60. Utilizo la traducción castellana de Dalmacio Negro, HUME, D.: *De la moral y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, p. 150 (233).

riamente a los sujetos y sólo de un modo secundario a las acciones. Este es el hecho que trata de recoger toda teoría de la virtud. Como explica Aristóteles, «las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados»⁶¹. Pero Aristóteles no hace depender la condición virtuosa de un fundamento tan frágil como el del bribón sensato imaginado por Hume, porque la solidez de la virtud no se debe sólo a una aversión emocional: el virtuoso aristotélico ha de saber lo que hace y lo que elige, y ha de realizar la acción virtuosa de un modo firme e inquebrantable⁶², pues esto contribuye a garantizar que el hábito bueno no se verá afectado por circunstancia alguna. Este aspecto racional y volitivo de la virtud es precisamente lo que parecen descuidar quienes como Brandt pretenden explicarla en referencia a deseos o a reacciones aversivas⁶³.

Veamos ahora el segundo aspecto crítico de las teorías de la virtud: su hincapié en la estabilidad de las actitudes consideradas como indicadores fiables de conducta futura. Aunque la adscripción de un rasgo presupone que la virtud atribuida es en buena medida insensible a cualquier situación que quepa imaginar, la reflexión racional y la atención a los datos experimentales que conocemos no nos permiten asegurar que existan rasgos tan firmes. Más bien cabe decir que los rasgos son propiamente activos en determinados contextos y que incluso en tales casos los distintos sujetos y sus diversos estados emocionales introducen variaciones difíciles de predecir⁶⁴. Pese a ello, existe una tendencia común —verificada experimentalmente— a considerar que la impresión inicial que se recibe de una persona es más poderosa y certera, *ceteris paribus*, que la obtenida después, lo que induce a conceder más peso a los hechos posteriores que confirman las primeras impresiones y a dese-

61. *Ética Nicomáquea*, II, 4, 1105b, 5-8.

62. De ahí que R.-A. Gauthier, recordándonos que la virtud es un hábito, algo que «se tiene», señale que el virtuoso aristotélico es un «propietario seguro de sí mismo», contra el que Lutero, para quien las virtudes de ese pecador que es todo hombre representan siempre algo prestado que se ha de mendigar a Dios con temor y temblor, lanzará sus invectivas. (*La Morale d'Aristote*. París, Presses Universitaires de France, 1958, p. 74.)

63. Por el contrario, la variedad de elementos que configuran el carácter moral es el tema central de la obra de FLANAGAN, O.: *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991. Véanse también: MAYO, B.: *Ethics and the Moral Life*, St. Martin's Press, New York, 1958, pp. 209-216; DWORKIN, G.: «Acting freely», *Nous*, 4 (1970), 367-383, y *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, 1988. especialmente la primera parte.

Puede seguirse una interesante polémica en torno a la virtud en las siguientes referencias:

WHEATLEY, J.: «Virtue: an analysis and a speculation», *Analysis*, 22, 3 (1962), 93-95, y las respuestas críticas a este artículo de A. Savile y P. W. Taylor en *Analysis*, 23, 4 (1963), 93-95; *Analysis*, 24, 2 (1963), 44-45, y *Analysis*, 25, 1 (1964), 17-23.

64. Las asombrosas conductas de los sujetos en el famoso experimento de Stanley Milgram representaron un serio revés a las teorías de la virtud que subrayaban la solidez de los rasgos: *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York, Harper and Row, 1974.

char los que las contradicen⁶⁵. Ello quiere decir que la supuesta unidad de la personalidad podría deberse más a una tendencia del observador que a la existencia de rasgos de carácter inalterables. Tal vez quepa explicar este fenómeno haciendo referencia a la inclinación de los sujetos a concebirse a sí mismos y a concebir a los demás como sistemas intencionales en los que interactúan creencias, deseos, rasgos, aptitudes y estados funcionalmente distintos, pero integrados en el psiquismo del individuo. El problema es que esta fuerte presunción no sólo no se ve apoyada por los hechos, sino que podría implicar, como ha sugerido Dennett, una toma de postura respecto al otro consistente en atribuirle determinados rasgos fijos⁶⁶. Por estas razones la psicología social ha denunciado tres tendencias erróneas que vendrían a confluir en el hecho de la atribución de rasgos. La primera es la inclinación a exagerar la fuerza de los factores disposicionales y a minusvalorar los situacionales⁶⁷. Este hecho requiere una importante concreción: los observadores tienden a atribuir los actos de otros a las disposiciones estables de éstos y a explicar los propios recurriendo a la influencia de factores situacionales. En suma, tendemos a ver a los otros —más a los extraños que a los íntimos— en términos de disposiciones generales y estables, pero somos comparativamente reacios a describirnos mediante rasgos inamovibles⁶⁸. La segunda de estas inclinaciones fue en cierto modo vislumbrada por Descartes cuando señaló: «Estamos tan predisuestos a nuestro favor, que a menudo lo que tomamos por virtudes no son más que vicios que se les parecen, y que el amor propio nos disfraza»⁶⁹. La teoría de la atribución dirá que tendemos a explicar nuestras acciones laudables por la posesión de rasgos de carácter sólidamente establecidos y a atribuir nuestros fallos y debilidades a la influencia pasajera de circunstancias externas⁷⁰. Por último, esta tendencia al beneficio propio es reforzada por lo que Lee Ross llama «el sesgo egocéntrico de la atribución», entendiéndolo por tal la tendencia a considerar que nuestros rasgos —actitudes emocionales, sensibilidad a las situaciones, creencias— son ampliamente compartidos por otros y resultan normati-

66. DENNETT, D. C.: *The Intentional Stance*. Cambridge, MIT Press/Bradford Books, 1987.

67. ROSS, L.: «The intuitive psychologist and his shortcomings: distortions in the attribution process», en: Berkowitz, L. (ed.): *Advances in Experimental Social Psychology*. New York, Academic Press, 1977.

ROSS, L.; AMABILE, T. M., y STEINMETZ, J. L.: «Social roles, social control, and biases in social perception processes», *Journal of Personality and Social Psychology*, 35 (1977), 485-494.

68. JONES, E. E., y otros (eds.): *Attribution: Perceiving the Causes of Behavior*, Morristown, General Learning Press, 1971.

NISBETT, R. E., y ROSS, L.: *Human Inference: Strategies and Shortcoming of Social Judgment*. Englewood-Cliffs, Prentice-Hall, 1980.

69. DESCARTES, R.: *Las pasiones del alma*, traducción de Consuelo Berges, Madrid, Aguilar, 1965, art. 607.

70. SCHOEMAN, F.: «Statistical norms and moral attributions», en: Schoeman, F. (ed.): *Responsibility, Character and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, Cambridge University Press, 1987.

vamente correctos⁷¹. Naturalmente, todas estas tendencias cumplen la función de mejorar y mantener elevada la autoestima.

Esta teoría psicológica de la atribución no pretende negar que los rasgos tengan un valor predictivo. Pero ninguna teoría ética aceptable puede centrarse sólo en las disposiciones y el carácter sin prestar atención a lo que sucede fuera del agente y en especial a las variadas formas de interacción entre la psicología del individuo y el entorno físico y social que pone a prueba la solidez de la virtud. Marta Nussbaum nos recuerda en este aspecto la figura de Hécuba en la tragedia de Eurípides, capaz de conservar la entereza y el carácter noble tras la muerte de su esposo y de casi todos sus hijos hasta que la muerte del último de éstos le hace convertirse en una persona vacía, vengativa e incluso asesina de niños inocentes⁷². Sin embargo, la postura más radical contra la presunta solidez de la virtud podría ser ilustrada mejor que de ningún otro modo recurriendo al libro segundo de la *República*, de Platón. Me refiero al párrafo donde Glaucón expone una situación ideal en la que dos hombres, uno justo y otro injusto, disponen de la misma oportunidad de dar rienda suelta a sus impulsos y satisfacer todos sus deseos y caprichos sin que nadie pueda impedirlo y sin estar expuestos siquiera a la mirada de otros. La tesis de Glaucón viene a decir que todo hombre, justo e injusto, busca su interés personal y continúa obrando así incluso después de haberse socializado en una forma de vida. De nada valdrá al justo su hipotética virtud para ofrecer resistencia al fuerte atractivo que supondría para él la conciencia de que puede perseguir impunemente su propio beneficio. Toda virtud se evaporaría en cuanto desapareciese el último vestigio de control social.

Difícilmente confirmarían los psicólogos conductistas esta postura radical, pues incluso los que se sintieron atraídos por un ambientalismo extremo, habida cuenta de que podía aparentemente ofrecer una prueba de la inutilidad de mantener la hipótesis mentalista, nunca sostuvieron que las relaciones entre los estímulos y las respuestas fueran independientes en cada caso. Más bien apelaron al modelo de un organismo sometido a un proceso para explicar que en un individuo concreto se establece una forma de respuesta de modo que al cesar el refuerzo positivo o al dejar de actuar el estímulo aversivo casi nunca se produce una clara extinción de la conducta. La situación imaginada por Glaucón no tendría en cuenta que incluso modificando radicalmente las contingencias del refuerzo pocas veces se conseguiría una eliminación completa de los modelos de comportamiento aprendidos. De esta manera el concepto tradicional de hábito vendría a ser sustituido en esta psicología conductista por el de

71. Esta tendencia está relacionada con la inclinación a favorecer en nuestros juicios y con nuestras acciones a los del propio grupo y a rechazar a los miembros de otros. Véanse SHERIF, M., y otros: *Intergroup Conflict and Cooperation*, Norman, University of Oklahoma Press, 1961; TAJFEL, H.: *Human Groups and Social Categories*, Cambridge University Press, 1981; AUSTIN, W., y WORCHEL, S. (eds.): *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterrey, Brooks/Cole, 1979.

72. Lugar citado en nota 28, p. 86.

actitud, entendida como «estado de buena disposición», «preparación» e incluso «respuesta anticipadora». Sin embargo, este modelo, como el de las teorías de la virtud que subrayan el papel de los deseos o de las aversiones emotivas de los sujetos, minusvaloraría también la importancia que Aristóteles otorgó a la sabiduría práctica y a la decisión, por reducir la adquisición de la virtud a una suerte de proceso mecánico en el que la repetición de actos y la presencia de refuerzos serían los generadores últimos de las actitudes. Pero si —de acuerdo con Scheman⁷³— no consideramos que las virtudes son sólo obra exclusiva de los agentes morales, sino los resultados de la influencia de ciertos sistemas sobre las personas, nos interesará conocer qué sistemas fomentan o extirpan virtudes. Estudios comparativos de sistemas e instituciones sociales, como apunta MacIntyre en su *After virtue*, podrían contribuir a la mejora de las técnicas educativas tendentes a motivar a los individuos para que rechacen la conducta moralmente mala y adopten actitudes comprensivas y solidarias⁷⁴.

Estas fragilidades e interpretaciones unilaterales de las virtudes que hemos ido destacando hasta aquí nos permiten comprender ahora que lo que realmente separa a las éticas del deber de las éticas de las virtudes es la distinta concepción que ambas sostienen de la vida moral y de la tarea filosófica que debe emprender la ética. Una ética de inspiración kantiana como la de Kohlberg tenderá a conceder una importancia prioritaria al desarrollo de esa inteligencia que conducirá a una moral de principios racional y libremente asumidos, centrada en la justicia y en la imparcialidad. A su vez, las éticas de las virtudes procurarán dar cuenta de las diferentes aptitudes individuales encaminadas a controlar las pasiones o a vincular la valoración moral con los deseos y aversiones naturales. Teóricamente hablando, mientras las éticas del deber se esfuerzan por sentar racionalmente las bases de una moral universalmente válida, las éticas de la virtud prefieren arrojar luz sobre los agentes morales y aclarar su compleja estructura motivacional. Pero tanto unas como otras mostrarán divergencias de fondo al plantearse el problema de si existe una capacidad moral en general o si, por el contrario, dicha capacidad no es sino un término apropiado para hacer referencia a un conjunto muy variado de aptitudes que se desarrollarían mediante formas distintas de aprendizaje⁷⁵. Aunque ciertas teorías como la de Piaget y la de Kohlberg se inclinarían por una capacidad general, los neoaristotélicos y ciertos pragmatistas abogarían por la multiplicidad de competencias. Así, aunque John Dewey señalase que «el carácter es la interpenetración de hábitos», inmediatamente añadió: «Naturalmente esta interpenetración nunca es total. Resulta más marcada en los caracteres fuertes. La integración es más un logro que algo dado. En un carácter débil, inestable y

73. SCHEMAN, N.: «On Sympathy», *The Monist*, 62 (1979), 320-329.

74. HAACK, K.: «Education and the Good Life», *Philosophy*, 56 (1981), 289-302.

75. Esta concepción ampliaría el campo de aplicación de lo expuesto por Jerry Fodor en *The Modularity of Mind*, Cambridge, MIT Press/Bradford Books, 1983, p. 47.

dubitativo los diferentes hábitos se manifiestan por separado en lugar de incorporarse unos a otros. La intensidad y la solidez de un hábito no se debe tanto a su posesión como al refuerzo que adquiere al absorber la fuerza de otros hábitos»⁷⁶.

En cualquier caso, una teoría que subraye la variedad de las competencias y de las excelencias morales resultará más operativa, eficaz y realista que otra teoría empeñada en destacar su supuesta unidad para integrarlas en el lecho de Procasto de la coherencia lógica o de la rotundidad del sistema cerrado. Por el contrario, en su aspecto intencional el carácter incluirá una sutil capacidad de percepción, ciertas disposiciones temperamentales, una cierta fortaleza de voluntad y un compromiso con determinados principios y creencias; a lo que habría que añadir, objetivamente hablando, juicios equitativos, conductas valientes y supererogatorias, un trato habitualmente amable y una vida acorde con los ideales personales. Los términos «moralidad» y «carácter moral» expresarían, así, grupos de conceptos y no ideas simples y únicas. No es difícil imaginar, por ejemplo, a una persona compasiva y justa cuya tendencia a sentirse afectada por el dolor de otros es una cuestión temperamental y cuyo sentido de la equidad le exige, por el contrario, la aplicación deliberada de determinados principios complejos; del mismo modo que podemos encontrar personas justas o valientes que no saben controlarse o individuos justos, pero sumamente cobardes. No obstante, el hecho de que disposiciones morales diferentes surjan como el resultado de distintos procesos de aprendizaje no implica que el funcionamiento de dichas disposiciones sea totalmente autónomo ni que las más arraigadas en el temperamento se muestren impermeables al control racional. Cabe esperar, por ejemplo, que un individuo solícito y equitativo impartirá justicia de un modo compasivo, aunque sería difícil decir si ello se debe a la interacción de ambas virtudes en algún punto profundo de su economía psicológica o si es simplemente un efecto de su interacción en el momento de la acción⁷⁷.

El reconocimiento de la imposibilidad de dar cuenta en una teoría global de la modularidad del psiquismo humano que se manifiesta en el ámbito de las virtudes morales como en el terreno de las capacidades intelectuales⁷⁸ repre-

76. DEWEY, J.: *Naturaleza Humana y Conducta*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 35.

77. Un estudio de la adquisición y operación de las disposiciones morales puede encontrarse en el capítulo 14 del libro de Paul Churchland *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, Cambridge, MIT Press/Bradford Books, 1989.

78. Howard Gardner ha defendido sobre la base de datos transculturales que existen aptitudes intelectuales que el hombre desarrolla de un modo relativamente autónomo. Entre las siete formas de inteligencia que describe destacan por su interés para nuestro tema la inteligencia *intrapersonal* y la inteligencia *interpersonal*. La primera permite al sujeto discriminar entre sus distintos sentimientos y estados emocionales a partir de la experiencia primaria que capacita para distinguir entre el placer y el dolor y que rápidamente consigue que el sujeto se perciba como una misma persona a lo largo del tiempo. La inteligencia interpersonal, en cambio, permite establecer distinciones entre los estados mentales de otras personas. Ambas inteligencias no pueden adquirir un grado apreciable de desarrollo sin la correspondiente maduración de la otra, de forma que la capacidad para establecer distinciones

sentaría un paso importante para las éticas de la virtud. Ello exigiría ciertamente el abandono de muchas posturas retadoras y maximalistas contra las éticas deontológicas, pero contribuiría a aclarar cómo se adquieren y cómo operan las disposiciones morales y permitiría un análisis pormenorizado de virtudes específicas que ejercen importantes funciones en la vida moral de los individuos y de las colectividades.

sutiles respecto a los estados mentales de uno mismo depende en cierta medida de la información que recibimos de otros respecto a sus propias vivencias íntimas, sin que esta interdependencia nos dé pie para identificar ambas formas de inteligencia ni para afirmar siquiera su total sincronía: *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*, New York, Basic Books, 1983, pp. 8 y 278.