

ph

ÉTICA DE LA VIRTUD: ALCANCES Y LÍMITES

DIANA HOYOS VALDÉS
UNIVERSIDAD DE CALDAS

RESUMEN ABSTRACT

Este artículo es una presentación crítica de la ética de las virtudes. Dicha tendencia es presentada como una consecuencia de las dificultades de las dos teorías morales modernas más influyentes: el utilitarismo y la moral kantiana. Al presentar el contraste, se plantea una clasificación entre éticas del acto –para las cuales el objeto primario de la evaluación está constituido por las acciones–, y éticas del agente –para las cuales el objeto primario son los agentes morales. Al presentar la ética de la virtud (en la versión de Alasdair MacIntyre), se muestra el riesgo de que dicha corriente desemboque en un relativismo extremo, y se muestra la forma en que Martha Nussbaum intenta superar este problema mediante su interpretación de Aristóteles.

This paper attempts at a critical presentation of virtue ethics. This trend is expounded as a consequence of the difficulties of the two more influential moral modern theories: Utilitarianism and Kantian ethics. In discussing their contrast, I defend a classification for Act Ethics –for which the primary object of evaluation is constituted by actions–, and Agent Ethics –for which the primary object are moral agents. By discussing virtue ethics (following Alasdair MacIntyre’s version), I intend to show the risk that this trend faces of going into an extreme relativism, and I discuss the way in which Martha Nussbaum tries to overcome this problem by appealing at her interpretation of Aristotle.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Éticas del acto, éticas del agente, utilitarismo, Kant, Mill, MacIntyre, Nussbaum, Aristóteles, relativismo.

Act Ethics, Agent Ethics, Utilitarianism, Kant, Mill, MacIntyre, Nussbaum, Aristotle, relativism.

Recibido el 23 de Febrero y aprobado el 31 de Mayo de 2007.

INTRODUCCIÓN

Desde los inicios de la filosofía occidental -y aún antes de esto dentro de las tradiciones orientales- se han formulado numerosas teorías con el objetivo de regular las relaciones entre los individuos, y se han formulado también distintas taxonomías para clasificar dichas teorías. En el presente trabajo voy a adoptar una de ellas, según la cual podemos distinguir entre éticas del acto y éticas del agente.

Según esta taxonomía, el utilitarismo y la teoría kantiana, las dos teorías más influyentes en la filosofía moral moderna, serían éticas del acto, mientras que las teorías de la virtud serían éticas del agente. Estas últimas, según cierta interpretación, serían una respuesta a los callejones sin salida a los que parecen conducir las teorías utilitarista y kantiana. En el presente trabajo busco evaluar algunos de los alcances y los límites de esas éticas de la virtud, haciendo dos cosas: i) indagando si la propuesta de las éticas del agente nos ofrece buenos criterios para la evaluación moral, y ii) intentando responder a la pregunta de si una ética de la virtud tendría que conducirnos necesariamente al relativismo moral. Deseo dejar claro desde ahora que, aunque pueden encontrarse raíces de ambos enfoques de la ética desde la filosofía antigua, trataré el tema centrándome fundamentalmente en el debate contemporáneo.

I ÉTICAS DEL ACTO

Caracterizaré las dos teorías morales que han influido con mayor fuerza desde el período moderno, porque para las teorías contemporáneas son casi siempre punto de partida, bien sea para retomarlas y reinterpretarlas, o para criticarlas y rechazarlas. Como ya se dijo, tales teorías son el utilitarismo y la teoría kantiana. Aunque suelen verse como teorías rivales, lo que nos permite agruparlas aquí bajo la expresión de *éticas del acto* es que ambas han sido interpretadas como teorías que buscan darnos criterios objetivos para evaluar *las acciones*. Veamos en detalle cómo lo hace cada una de ellas.

UTILITARISMO

En 1863, J. S. Mill publicó su libro *El Utilitarismo*, en el cual dio a conocer su teoría acerca de cuáles son los criterios que nos permiten saber cuándo

una acción es correcta o incorrecta. Inicialmente, podemos decir que el lema con el cual esto suele especificarse es el siguiente: “una acción es correcta si promueve la mayor cantidad de felicidad del mayor número de personas”. Así, según Mill, el fundamento de la moralidad es el principio de utilidad. En sus palabras:

El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer (Mill, 1863, capítulo 2; cito de la traducción de 1994: 45-46).

Como se ve, el criterio que emplea Mill para evaluar la corrección de las acciones es un criterio consecuencialista. Dicho de otro modo, lo que le interesa de ellas son sus consecuencias para el bienestar. Pero aquí es necesario aclarar dos cosas. En primer lugar, no se trata del bienestar de un individuo, sino del bienestar general (es decir, el de todas las personas involucradas en la acción). Según el utilitarismo, los intereses de todos deben contar por igual, de manera imparcial, por lo cual no debe confundírsele ni con el altruismo (acto en el cual yo me sacrifico por el bien de otros) ni con el hedonismo egoísta (en el cual yo decido según mis intereses personales). El utilitarismo es más bien un hedonismo universalista, porque lo que prescribe es el aumento de la felicidad total. En segundo lugar, cuando Mill se refiere a la felicidad como el aumento del placer y la ausencia de dolor, no tiene en mente cualquier tipo de placer, pues:

Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apetitos animales, y una vez que son conscientes de su existencia no consideran como felicidad nada que no incluya la gratificación de aquellas facultades... Es mejor un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el cerdo o el necio opinan de otro modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras [... Y]¹ De entre dos placeres, si hay uno al que todos, o casi todos los que han experimentado ambos, conceden una decidida preferencia, independientemente de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo, ese es el placer más deseable. (Mill, 1994: 47, 51).

¹ En todas las citas, los agregados entre corchetes son míos.

Dada esta jerarquización de placeres, en la que puede verse la preferencia de Mill por los placeres superiores, al utilitarismo también se le ha visto como un hedonismo platónico o cuasi-idealista. Adicionalmente, el concepto de felicidad abrazado por Mill implica lo que E. Guisán ha llamado “goce solidario”, pues supone que la felicidad de cada uno sólo es posible si esa felicidad es compartida por los otros, dado que la base natural de nuestra facultad moral es la simpatía -es decir, el sentimiento que nos permite gozar con la felicidad de otros o apenarnos por sus sufrimientos. De este modo, este segundo rasgo de la teoría refuerza el primero, en el que se nos pide imparcialidad en las decisiones morales para buscar la felicidad de todos.

Paradójicamente, el rasgo consecuencialista del utilitarismo parece ser al mismo tiempo lo más atractivo pero también lo más problemático de la teoría. Resulta atractivo, porque las consecuencias de las acciones son casi siempre observables, lo cual permite una evaluación en términos de si han sido favorables o no para el mayor número de personas involucradas. Es algo que incluso podría ser medido. Pero, por otro lado, es claro que las consecuencias son sólo una parte de lo que nos importa en las acciones. Si tú haces algo que me hace mucho bien, por lo cual te estoy muy agradecida, pero luego descubro que realmente querías hacerme algo malo y la cosa te salió mal, entonces mi agradecimiento se torna en tristeza, rencor o lo que sea. En otras palabras, mi evaluación de tu acción cambia cuando me entero de que lo que tú pretendías era otra cosa, aunque el resultado de tu plan haya sido finalmente bueno para mí. La intuición expresada aquí es la que explica ampliamente la teoría que sigue.

LA TEORÍA KANTIANA

Esta teoría fue formulada en el siglo XVIII por el filósofo Emmanuel Kant en varias obras² y en un lenguaje un poco complicado, por lo que la caracterización que presento es una síntesis muy apretada y simplificada.

Para evaluar la corrección de nuestras acciones, Kant propone como criterio mirar si han sido realizadas por buena voluntad. Y la buena voluntad puede entenderse como aquella que ha actuado siguiendo

² Se consideran como centrales respecto al tema: *La Fundamentación Metafísica de las Costumbres* (1785), *La Crítica de la Razón Práctica* (1788) y *La Metafísica de las Costumbres* (1797).

el imperativo categórico, una de cuyas formulaciones es “actúa de tal manera que puedas querer que la máxima que guía tu acción pueda convertirse en máxima universal”. Al contrario de la formulación utilitarista, para Kant la buena voluntad no es buena por los efectos de sus acciones o por “su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto [...sino] sólo por el querer, es decir, buena en sí misma” (Kant, 1785; cito de la traducción de 1998: 21).

Otro rasgo de la buena voluntad es que actúa *por deber*, no *conforme al deber*. Para comprender esto, pensemos que María entra a un establecimiento comercial en el cual es prohibido fumar. Como ella no fuma, actúa *conforme al deber* porque no va a fumar allí (dado que no lo hace en ningún lado). Diana, en cambio, que es fumadora compulsiva, cuando entra al establecimiento y se abstiene de fumar, lo hace *por deber*. Sólo en este segundo caso hay una acción con valor moral en el sentido kantiano. Las acciones que tienen mérito moral para Kant son aquellas que no están motivadas por nuestras inclinaciones, sino por el deber, por el respeto a la ley. La ley es el imperativo categórico, y tiene tanta importancia para Kant porque le permite decir varias cosas. En primer lugar, le permite ser consecuente con su idea de que todo en el mundo está ordenado según la causalidad (la cual implica leyes) y, en segundo lugar, le permite pensar al hombre como ser libre y autónomo. Aunque a primera vista esto suene paradójico, él logra hacerlo del siguiente modo.

Concibe al hombre como un ser dentro de la naturaleza, pero con una diferencia metafísica respecto al resto de los seres naturales: el hombre es racional, por lo que puede darse a sí mismo sus propias leyes, ser autónomo, por lo cual puede actuar en contra de sus disposiciones naturales. La voluntad libre es en Kant la causa de las acciones moralmente buenas, y la ley que la rige es el imperativo categórico. Por esta razón, el criterio kantiano para evaluar las acciones es saber si han sido realizadas siguiendo ciertas razones o principios. Y estas razones, principios -o máximas en el lenguaje kantiano- deben tener la forma del imperativo categórico.

Una implicación de lo anterior es que, si reconocemos nuestra naturaleza racional, entonces necesariamente tenemos que reconocer la obligatoriedad del imperativo, dado que es lo que manda la razón. Por eso es categórico: manda de manera incondicionada. Otra implicación es que debemos reconocer la dignidad de todos los hombres, derivada de

su naturaleza racional, y que les confiere el estatus de fines en sí mismos. Así, la segunda formulación del imperativo categórico reza:

Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio. (*Ibíd.*: 44-45).

Esto implica que tenemos el deber de tratar a las otras personas como valiosas en sí mismas, sin importar si un tratamiento distinto puede darnos alguna ventaja. E implica también que, aunque en ocasiones nos sirvamos de otras personas, nunca debemos tratarlas solamente como instrumentos. Es así, porque es claro que en ciertas circunstancias necesitamos la ayuda o los servicios que pueden darnos otras personas, pero eso no excluye la obligación de valorarlas también como valiosas en sí mismas, independientemente de su ayuda o sus servicios.

Como vemos, la teoría kantiana parece dar respuesta a algunos de los problemas que encontramos en la teoría utilitarista, en la medida en que toma en cuenta esa parte de las acciones que también nos importa cuando las evaluamos; esto es, las razones que tienen los agentes al realizar esas acciones. Sin embargo, aún persisten muchos desafíos para ambas teorías. Y algunos de esos problemas parecen derivarse, según una interpretación reciente, del hecho de que ambas sean teorías del acto y, por tanto, centren su atención en el seguimiento de las reglas. El problema es que al hacerlo, ambas teorías fallan en sus propios términos: por un lado, parecen implicar cada una que ciertas acciones que parecen inmorales deben sin embargo ser ejecutadas y, por el otro, hay situaciones en las cuales la teoría no ofrece una indicación clara de qué es lo que se debe hacer, a pesar de que están diseñadas precisamente para responder esta clase de preguntas. Para el utilitarista, por ejemplo, parece que es moralmente aceptable castigar a un inocente, si eso tiene buenos efectos sobre el bienestar de una comunidad. Para el kantiano, por otro lado, parece ser muy importante decir siempre la verdad. Pero es claro que hay momentos en los cuales decir la verdad resulta problemático. Ya es famoso el ejemplo según el cual la doctrina kantiana nos obligaría a decirle la verdad al verdugo injusto que buscara en nuestra casa a quien escondemos. Y un médico estrictamente kantiano se vería siempre obligado a decirle a su paciente moribundo que está en las últimas, sin importar si esta noticia puede matarlo antes.

Estos y otros problemas similares han conducido a algunos pensadores

a considerar que el problema de fondo con las teorías del acto, es que presuponen que la pregunta que debe responder toda teoría moral es “¿cómo debemos actuar?”, cuando lo realmente esencial es responder a la pregunta “¿cómo debemos ser?”. Así, pues, sugieren que es necesario desarrollar un punto de vista que centre su atención no en los criterios, reglas o principios que debemos adoptar para *obrar bien*, sino en los rasgos del carácter que deberíamos desarrollar para *ser* moralmente buenos.

II ÉTICAS DEL AGENTE

TEORÍA DE LA VIRTUD RELATIVA A LAS PRÁCTICAS, AL ORDEN NARRATIVO DE LA VIDA Y A LA TRADICIÓN MORAL

Aunque la formulación contemporánea de esta teoría es heredera en gran medida del filósofo A. MacIntyre, ésta es a su vez heredera de la formulación que había hecho en el siglo V a. C. el filósofo griego Aristóteles. Así, pues, esta caracterización de la teoría de la virtud que presento es la versión nearistotélica que hace MacIntyre de la teoría del filósofo griego.

En su libro *Tras la Virtud*, MacIntyre formula fuertes críticas a la filosofía moral moderna en general. En el prefacio que le hace al libro E. Guisán, ella afirma:

El diagnóstico que nuestro autor hace de la moral de las postrimerías del siglo XX es desalentador: el *ethos* configurado por la modernidad ha dejado de ser creíble, el proyecto ilustrado ha sido un fracaso, es inútil proseguir la búsqueda de una racionalidad y una moralidad universales, como pretendió hacer el pensamiento moderno... [El proyecto ilustrado fracasa], porque sólo produce ideales abstractos, que no se refieren a ningún escenario concreto y, en consecuencia, no convencen ni mueven a actuar... Lo que hoy hay que buscar son nuevas formas de comunidad que configuren determinados modelos de persona y nos permitan hablar de virtudes, o sea, de la excelencia que entrañan tales modelos. (Guisán en MacIntyre, 1987: 6).

Esta cita nos permite observar varias cosas importantes en la teoría de MacIntyre. Primero, nos muestra en qué consiste parte del diagnóstico que el filósofo hace de la filosofía moral moderna que, según él, fracasa

por dos razones interrelacionadas: i) la pretensión de formular una moral universal y ii) la creencia de que es posible hacer filosofía moral independientemente de las circunstancias, de los contextos sociales. Su idea es que la filosofía en general, pero muy especialmente la filosofía moral, no puede hacerse sin ayuda de la antropología, la historia y la sociología. Y esto porque, según afirma, toda teoría moral es una respuesta a ciertas necesidades históricas de las sociedades.

Y segundo, la cita nos muestra también cuál es la solución que MacIntyre propone: como consecuencia de su diagnóstico anterior, debemos reconocer que no podemos sino aspirar a diferentes éticas, éticas enmarcadas en contextos específicos dentro de distintas comunidades, donde podrán desarrollarse distintos ideales de excelencias y, por tanto, éticas de la virtud. Su idea de “comunidades” es importante, porque con ella logra también dar solución a la crítica que le hace a la sociedad y la filosofía modernas, de ser en extremo individualistas.

Mi propósito en este punto será exponer en qué consiste el concepto de virtud que MacIntyre propone y, posteriormente, evaluar en qué medida es acertada su suposición de que la solución al problema debe conducirnos al rechazo de la pretensión de universalidad y a la aceptación del comunitarismo. Considero que tratando esto podremos ver cuáles son los alcances y los límites de la ética de la virtud, dado que los seguidores de tal teoría se han dividido fundamentalmente en dos bandos: uno que considera que la suposición es correcta, y otro que no lo es.

¿QUÉ ES LA VIRTUD?

Antes de darnos su definición de la virtud, MacIntyre muestra diferentes concepciones de ésta en distintas sociedades, para llegar a la siguiente conclusión preliminar:

Tenemos por lo menos tres conceptos muy diferentes de virtud para confrontar: la virtud es una cualidad que permite a un individuo desempeñar su papel social (Homero); la virtud es una cualidad que permite a un individuo progresar hacia el logro del *telos* específicamente humano, natural o sobrenatural (Aristóteles, el Nuevo testamento y Tomás de Aquino); la virtud es una cualidad útil para conseguir el éxito terrenal y celestial (B. Franklin). (MacIntyre, 1987: 231).

Y luego de haber confrontado estas distintas definiciones, se pregunta si esto implica que no puede haber un concepto unitario de la virtud. Su propósito es mostrar que sí lo hay, y que éste puede definirse a partir de tres nociones: de práctica, de orden narrativo y de tradición moral.

En primer lugar, define “práctica” como:

Cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente. (*Ibíd.*: 233).

Ejemplos de este tipo de actividad serían el fútbol, el ajedrez, la arquitectura, las investigaciones de cualquier campo y la política. Mientras que no lo serían el juego del solitario, la albañilería o cultivar nuestro jardín, porque no son actividades cooperativas sino más bien una especie de conjuntos de habilidades técnicas. Las prácticas son más que esto: tienen un propósito unificado, cuya búsqueda transforma y enriquece las facultades humanas.

El concepto de “práctica”, así definido implica, a su vez, otras nociones clave, como la de bienes internos a la práctica. Existen, afirma, bienes externos e internos a toda práctica. Los primeros son externos y contingentes -como el dinero o la fama- porque para obtenerlos no necesitamos comprometernos con ninguna práctica específica, podemos lograrlos mediante varios caminos alternativos. En este sentido, la práctica tiene un valor instrumental, en la medida en que nos permite acceder a estos bienes. Pero podríamos abandonarla si vemos que podemos alcanzar lo mismo mediante una práctica que nos parezca mejor. Por el contrario, los bienes internos sólo pueden obtenerse comprometiéndose con prácticas específicas. Él pone como ejemplo de esto la práctica del ajedrez: lo que obtenemos con él, si disfrutamos de jugar al ajedrez, es algo que no encontramos en otras prácticas. Estos bienes son internos, porque únicamente se concretan en las prácticas mismas y porque “sólo pueden identificarse y reconocerse participando en la práctica en cuestión” (*Ibíd.*: 335).

Estas aclaraciones le permiten a MacIntyre darnos su primera definición parcial y provisional de virtud:

Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes (*Ibíd.*: 237).

Una implicación interesante de esta primera definición de virtud es que supone que hay virtudes clave sin las cuales no se tendría acceso a los bienes internos de las prácticas. Por ejemplo, el ejercicio de las prácticas requiere un tipo especial de relación entre los participantes de ella. Tal relación debería incluir las virtudes de la justicia, el valor y la honestidad. Sin embargo, él aclara que debe reconocerse también que “diferentes sociedades han tenido y tienen códigos diferentes de veracidad, justicia y valor” (*Ibíd.*: 339). MacIntyre señala que su caracterización es aristotélica en varios sentidos. Uno de ellos es que

... puede amoldarse a conceptos aristotélicos de placer y gozo [pero no] a cualquier versión utilitarista [porque]... El que alcanza la excelencia en una práctica, el que juega bien al ajedrez o al fútbol... disfruta lo mismo su éxito como la actividad necesaria para alcanzarlo... Lo característico de la virtud es que para ser eficaz y producir los bienes internos que son su recompensa, debe ejercitarse sin reparar en consecuencias (*Ibíd.*: 244-246).

Pero su teoría no es aristotélica principalmente porque no presupone la biología metafísica de Aristóteles. MacIntyre resume así la posición aristotélica:

Los seres humanos, como los miembros de todas las demás especies, tienen una naturaleza específica; y esa naturaleza es tal que tiene ciertos propósitos y fines a través de los cuales tienden hacia un *telos* específico. El bien se define en términos de sus características específicas. La ética de Aristóteles... presupone su biología metafísica... ¿Qué resulta ser el bien para el hombre? Aristóteles argumenta concluyentemente contra la identificación del bien con el dinero, con el honor o con el placer. Le da el nombre de *eudaimonía*, cuya traducción es a menudo difícil: bienaventuranza, felicidad, prosperidad. Es el estado de estar bien y hacer bien estando bien... Las virtudes son precisamente las cualidades cuya posesión hará al individuo capaz de alcanzar la *eudaimonía* y cuya falta frustrará su movimiento hacia ese *telos* (*Ibíd.*: 188).

Como vemos, para Aristóteles el concepto de virtud es subsidiario de su concepto de naturaleza humana. Por el contrario, en MacIntyre deriva en parte del concepto de práctica humana, en cuyo contexto se

especifican las virtudes por referencia a los modelos de excelencia. Pero si en Aristóteles el *telos* o fin que sirve de criterio para evaluar el carácter del agente es la *eudaimonía* o bienaventuranza humana, ¿cuál sería el *telos* o fin que serviría como criterio para evaluar la corrección o incorrección de una práctica? Para dar respuesta a esta pregunta, MacIntyre recurre a la segunda noción que da fundamento a su concepto de virtud: la de orden narrativo.

EL ORDEN NARRATIVO O LA UNIDAD DE LA VIDA HUMANA

MacIntyre critica la concepción moderna del yo, por permitirle al individuo separarse de los papeles sociales que representa (como la sostenida, por ejemplo, por Sartre), y porque supone también que es posible analizar las acciones humanas fragmentándolas (como lo hacen, por ejemplo, los analíticos al hablar de “acción básica” o de “una” acción). Para solucionar este problema, su propuesta es que pensemos al yo de modo narrativo. Esto significa caracterizar la conducta mirando tanto las intenciones y las creencias del agente como las situaciones que la hacen inteligible. Y dado que para que la acción sea inteligible, las intenciones necesitan ser ordenadas tanto causal como temporalmente, él considera que éstas deben ser organizadas en una narración. “Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás” (*Ibíd.*: 261).

Habíamos llegado a este punto a partir de la pregunta por el tipo especial de teleología sostenido por MacIntyre. Es decir, queríamos saber cuál es el fin o la meta que, según él, le da unidad a la vida del hombre, le permite comparar entre diversas prácticas y definir parcialmente las virtudes. Su respuesta es que “la unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda” (*Ibíd.*: 270), y que:

Las virtudes han de entenderse como aquellas disposiciones que, no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que nos sostendrán también en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien. El catálogo de las virtudes incluirá, por tanto, las necesarias para mantener familias y comunidades

políticas tales que hombres y mujeres pueden buscar juntos el bien y las virtudes necesarias para la indagación filosófica acerca del carácter de lo bueno (*Ibíd.*: 270-271).

Así, MacIntyre llega a su segunda definición de virtud que, supone, permitirá una crítica moral de las prácticas que son malas (tortura, sadomasoquismo...). Esa búsqueda del bien será el *telos* que permitirá jerarquizar los bienes internos. Pero aún nos falta aclarar la tercera noción que fundamenta su definición completa del concepto, esto es, la noción de tradición moral.

LA TRADICIÓN O NUESTRO PUNTO DE PARTIDA MORAL

Dado que somos portadores de identidades sociales concretas, tenemos que aceptar que lo que sea vivir una vida buena varía con las circunstancias. Las tradiciones de mi grupo son, pues, mi punto de partida moral. Esto no significa que yo no pueda percibir las limitaciones morales de mi comunidad, pero sí que yo no puedo simplemente dejar atrás o negar la tradición de la que formo parte. MacIntyre explica la evolución de estas tradiciones como fruto de la búsqueda de una mejora en los modelos de excelencia, pero niega la posibilidad de llegar por esta vía a máximas enteramente universales. Dice que ésta es “una ilusión de consecuencias dolorosas” (*Ibíd.*: 272). Esta tercera noción le permite dar su definición completa de las virtudes, del siguiente modo:

Las virtudes encuentran su fin y propósito, no sólo en mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas, y no sólo en sostener la forma de vida individual en donde el individuo puede buscar su bien en tanto que bien de la vida entera, sino también en mantener aquellas tradiciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario (*Ibíd.*: 274).

MacIntyre aclara que las tres nociones juntas (práctica, orden narrativo y tradición moral) son las que le dan el sustento al concepto general de virtud. No puede definirse una virtud sólo por referencia a una práctica, o a la unidad de una vida humana o a la tradición. Las tres nociones son necesarias para completar el concepto de virtud.

Sin embargo, me parece claro que este concepto de virtud está delimitado en última instancia por la tradición, fuera de la cual sería imposible

comprenderlo y evaluarlo. Es por esta razón que quiero subrayar que no es muy claro en qué medida la concepción de MacIntyre podría darnos criterios para elegir entre concepciones rivales del bien, aunque él parece resistirse a la acusación que le hacen sus críticos según la cual esta definición de la virtud conduce a un relativismo extremo. Uno podría pensar, por ejemplo, en dos tradiciones que se opusieran por sus diferentes concepciones del bien, que a su vez originan concepciones diversas del mismo para las prácticas y la vida de los individuos dentro de ellas, y luego preguntar de qué manera el concepto de virtud esbozado por MacIntyre podría ayudarnos a decidir racionalmente cuál de las dos tradiciones es mejor. Y, claro, él preguntaría que mejor para qué, porque cada tradición resulta buena o mejor para lo que es valioso dentro de ella misma. Pero yo necesito saber si podemos hablar de algo mejor para todos, independientemente de la tradición, la práctica o la concepción de vida completa de los individuos. Necesito saber si es posible identificar algunas cosas importantes para todos como seres humanos, cuya referencia pueda servirnos como guía para evaluar nuestros rasgos del carácter.

Creo que es el momento preciso para adelantar algo de mi diagnóstico acerca de las éticas de la virtud: cuáles considero que son sus alcances y sus límites. Considero que estas teorías son una alternativa interesante a las éticas de la acción, porque me parece correcta la idea de que es más importante responder a la pregunta “¿qué -o quiénes o cómo- queremos ser?”, que responder a la pregunta “¿qué hacer?” en momentos específicos. Y creo que es más importante por varias razones, una de las cuales es que obviamente es mejor ser visto por los otros y, al mismo tiempo, ver a los otros, como personas honestas, justas, bondadosas, que como personas que simplemente actúan bien. Me parece que con la primera evaluación es lícito albergar la esperanza de que las cosas van a seguir siendo así, mientras que la segunda simplemente dice que esa persona ha actuado bien en el pasado, lo cual no significa que vaya a continuar haciéndolo en el futuro. Y es más lícita esa esperanza cuando hablamos de agentes virtuosos, porque el que éstos lo sean depende precisamente de que exhiban “disposiciones estables” para actuar bien. El logro de esas “disposiciones estables” ha sido el fruto de un cultivo largo y consciente por parte del agente, y eso implica un esfuerzo continuo que hace altamente probable el que el agente continúe actuando así en lo sucesivo.

Éste es el mayor alcance de las éticas del agente: hacernos ver que seguir reglas podría ayudarnos a saber cómo actuar bien, pero no necesariamente a saber cómo ser mejores. Por otra parte, me parece que los límites de las éticas de la virtud están relacionados con la dificultad para ampliar el concepto de virtud de tal forma que siga diciendo tanto como en la teoría aristotélica, pero ya no para la *polis* ateniense, sino para el mundo abierto que ahora tenemos. Y creo que MacIntyre acierta en reconocer lo primero, pero no lo segundo. Su propuesta de volvernos hacia el comunitarismo me parece absurda, porque una teoría moral debe proveernos elementos para vivir bien con los otros y con nosotros mismos, pero esos otros no tienen que ser de nuestra comunidad o tradición, ni partícipes de nuestra práctica. Es más: la fuerza de una teoría moral puede verse, en parte, en su éxito para hacer que incluyamos en nuestras consideraciones morales a aquellos que son más lejanos a nosotros.

Por esta razón, en el siguiente y último apartado de este trabajo expongo el intento de la filósofa contemporánea Martha Nussbaum por comprender el concepto de virtud de una manera distinta: mostrando que una interpretación aristotélica de las virtudes puede ser al mismo tiempo objetiva y sensible al contexto -algo reconocido como necesario en una buena teoría moral.

VIRTUD SIN RELATIVISMO

En su artículo *Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico*, Nussbaum sostiene, que aunque la posición de Aristóteles es sensible al contexto, no implica un abandono de la búsqueda de objetividad en nuestros juicios morales. La cuestión con la que inicia el texto es precisamente la que nos ocupa: si la noción de virtudes implica el relativismo, dado que para algunos parece obvio que lo que entendamos por virtud depende del contexto cultural en el que vivamos. Si esto es así, tal noción no puede servir para criticar racionalmente tradiciones locales ni para expresar una idea de progreso en ética. A este respecto, Nussbaum afirma:

Éste es un resultado sorprendente, por lo que se refiere a Aristóteles. Porque es obvio que él no sólo era defensor de una teoría ética basada en las virtudes, sino también defensor de una descripción objetiva única del bien o florecimiento humano. Se supone que esta descripción es objetiva en el sentido de que se le puede justificar mediante referencia a razones que no se derivan

sólo de las tradiciones y prácticas locales, sino más bien de los rasgos humanos que subyacen en todas las tradiciones locales y que se pueden encontrar en ellas, ya sea que se les reconozca o no de hecho en esas tradiciones [...] Aristóteles evidentemente creía que no había ninguna incompatibilidad entre fundamentar una teoría ética en las virtudes y defender la singularidad y objetividad del bien humano. (1996: 320).

De este modo, uno podría ver el proyecto aristotélico de basar la ética en las virtudes como un intento por describir las formas en las cuales las personas viven y actúan, para extraer una base bien informada acerca de lo que es común en ellas y así formar un juicio objetivo acerca de lo que es el bien humano. Lo anterior parece estar apoyado en la observación aristotélica de que: “en general, todos los seres humanos buscan no la forma en que vivían sus ancestros, sino el bien” (Aristóteles, citado por Nussbaum, *op. cit.*: 318).

Aristóteles encuentra el fundamento para su concepción de lo que es el bien humano en lo que Nussbaum denomina “la experiencia terrenal o mundana”, la cual hace referencia a la esfera de la experiencia para la cual un modo de actuar específico constituye una virtud (cuya descripción *débil* es: “todo aquello en lo que consiste estar establemente dispuesto a actuar en forma adecuada en esa esfera” (*Ibid.*: 322)). Algunas de estas esferas y sus correspondientes virtudes son, por ejemplo, la esfera del temor a los daños importantes, en especial la muerte, cuya virtud es la valentía; la esfera de los apetitos y los placeres corporales, para la cual la virtud es la moderación; y la esfera de la vida intelectual, para la cual hay varias virtudes, como la perceptividad, el conocimiento y otras.

Nussbaum encuentra tres posibles objeciones, todas interconectadas, a la posición aristotélica delineada anteriormente. La primera de ellas es la observación relativista que hace énfasis en la particularidad del problema y su solución. Dicho de otro modo, que afirma que tales experiencias no son en absoluto algo compartido y tampoco lo son las maneras de responder a ellas. La segunda objeción pone en duda la noción misma de esferas *compartidas* de la experiencia humana, basada en que ni siquiera podemos afirmar que nuestras experiencias perceptuales estén libres de interpretación. La tercera objeción parece ir más profundo, cuestionando incluso la existencia de tales experiencias humanas, con base en la observación de que ellas -o algunas de ellas- podrían parecerse legítimas cuando no son más que experiencias formadas por condiciones sociales o culturales específicas.

Ella responde la primera objeción mediante tres consideraciones: en primer lugar, dice que la posición aristotélica no necesita dar una sola respuesta cuando se le solicita que especifique una virtud. Podrían darse respuestas distintas a la pregunta por cuál es la manera adecuada de comportarse en una esfera de la vida, pero esas respuestas podrían incluirse en una concepción de mayor generalidad. Esto porque la forma específica en que se realiza una virtud determinada puede variar según el contexto.

En segundo lugar, afirma que la respuesta general a la pregunta “¿qué es una virtud?” es susceptible de varias especificaciones (donde podrían entrar prácticas y condiciones concretas). Miremos un ejemplo de esto:

Pongamos por caso la explicación normativa en lo que se refiere a la amistad y la hospitalidad; probablemente sea muy general y admitirá muchos “rellenos” concretos. Los amigos en Inglaterra tendrán diferentes costumbres, en lo que se refiere a las visitas sociales periódicas, que los amigos en la antigua Atenas. No obstante, ambos conjuntos de costumbres pueden contar como especificaciones adicionales a una explicación general de la amistad que menciona, por ejemplo, los criterios aristotélicos del beneficio mutuo y buenos deseos mutuos, del disfrute y la conciencia mutuos, de un concepto compartido del bien, y de alguna forma de “vivir juntos” (*Ibíd.*: 336).

Podríamos ver las explicaciones concretas de lo que es una virtud como alternativas opcionales entre las cuales una sociedad deberá elegir, o también podríamos pensar que una sola explicación concreta es la adecuada para el contexto en cuestión, en cuyo caso tal explicación deberá verse como parte de una versión más general de la explicación normativa. En cualquier caso, la adopción de cualquiera de las dos formas de entender el asunto debe estar atenta a no realizar elecciones que parezcan arbitrarias para el contexto.

En tercer lugar, Nussbaum dice que “las elecciones particulares que la persona virtuosa hace bajo esta concepción [de virtud] siempre serán asunto de responder perspicazmente a las características locales de su contexto concreto”. (*Ibíd.*: 336). Un aspecto sorprendente de esta observación es que Nussbaum reconoce que, en este sentido, un aristotélico podría recomendar, en una situación particular, lo mismo que recomendaría un relativista. Y esto es así porque la posición aristotélica busca no sólo el bien o florecimiento humano, sino también

dar respuesta a las complejidades del contexto. Tales respuestas al contexto son, por lo mismo, relativas a él, pero con ellas el aristotélico buscará lo más general: el bien humano. La diferencia con el relativista está en que, por un lado, el aristotélico no niega la posibilidad de hacer juicios comparativos objetivos y, por el otro, la razón por la cual recomendará una variación contextual será radicalmente opuesta a la razón del relativista³.

A la segunda objeción (esto es, la que pone en duda la noción misma de esferas *compartidas* de la experiencia humana, basada en que ni siquiera podemos afirmar que nuestras experiencias perceptuales estén libres de interpretación) responde aceptando, en primera instancia, la afirmación en la que se basa, a saber: que no hay un “ojo inocente” y que “la naturaleza de las interpretaciones del mundo humano es holista”. Lo cual no debe conducirnos, afirma, a pensar que no hay modos de comparar las diferentes interpretaciones ni estándares para evaluarlas. Tales estándares podrían ser aquellos que provengan del interior de la vida humana. Por esto, Nussbaum delinea su propia lista de posibles experiencias básicas, recalcando el hecho de que, pese a que son universales, son vividas de manera diferente en cada sociedad. Tales experiencias son las de mortalidad, las limitaciones que nos impone el cuerpo, el placer y el dolor, la capacidad cognoscitiva, la razón práctica, el desarrollo temprano del infante, la afiliación y el humor. Todas estas experiencias, según ella, prefiguran ciertas maneras de relacionarnos con el mundo y de vernos a nosotros mismos, dentro de las cuales una cierta manera de obrar sería la manera adecuada. Y esa manera adecuada no podría definirse simplemente haciendo referencia a las tradiciones locales o a los gustos y preferencias, sino a lo que racionalmente podamos definir como el bien o el florecimiento humano.

La tercera objeción (esto es, la que cuestiona incluso la existencia de tales experiencias humanas, con base en la observación de que ellas -o algunas de ellas- podrían parecernos legítimas cuando no son más que experiencias formadas por condiciones sociales o culturales específicas) la identifica con la pregunta más fundamental: “¿en qué consiste inquirir acerca del bien *humano*?”. La objeción indaga por lo que se considera esencial a la vida humana, y puede tomar un tono marxista al sugerir que ciertos rasgos del carácter considerados como virtudes en algunas sociedades, podrían no ser más que el fruto de necesidades

³ Para el aristotélico, la razón siempre deberá referirse a las exigencias prácticas de la naturaleza de la virtud general, mientras que para el relativista se trata sólo de conformarse a las normas o estándares locales.

impuestas por la estructura misma de la sociedad (ejemplo de esto es la generosidad, para la cual se requiere la propiedad privada). La respuesta que ofrece Nussbaum es como sigue:

... parece claro que nuestra mortalidad es una característica esencial de nuestras circunstancias como seres humanos. Un ser inmortal tendrá una forma de vida tan diferente, y valores y virtudes tan diferentes, que no parece tener sentido considerar a ese ser como parte de la misma búsqueda del bien, asimismo, será esencial nuestra dependencia del mundo exterior: necesitamos de alimentos, de bebida, de la ayuda de otros. Del lado de las habilidades, desearemos incluir el funcionamiento cognitivo y la actividad del razonamiento práctico como elementos de cualquier vida a la que consideráramos humana (*Ibíd.*: 348-349).

Además de esta respuesta general, le contesta al marxista con la observación aristotélica de que una transformación de la vida de los seres humanos que incluya la eliminación de alguna de esas experiencias tiene una dimensión trágica, porque “si eliminamos una clase de problema [...] con frecuencia introduciremos otro” (*Ibíd.*: 349).

En resumen, según el análisis de Nussbaum, la concepción aristotélica de las virtudes no es relativista, ya que presupone una unidad fundamental subyacente a las variaciones en la experiencia humana y, lo más importante, requiere tal unidad para darle sentido a las comparaciones interculturales y la adscripción de virtudes (o vicios) en contextos distintos. Su conclusión es entonces que el reconocimiento de la diversidad en la realización de las virtudes no implica el rechazo de su universalidad.

En resumen, he caracterizado dos éticas del acto -la utilitarista y la kantiana- con el fin de mostrar cuáles han sido los problemas que han sugerido la necesidad de darle a la ética otro enfoque. Este nuevo enfoque ha consistido en la formulación de éticas del agente, las cuales no se preocupan tanto por el tipo de reglas o principios que debemos seguir para obrar bien, sino en definir los rasgos del carácter que deberíamos cultivar para ser moralmente buenos. He caracterizado dos teorías de la virtud: la primera formulada por MacIntyre, que parece conducirnos hacia un relativismo insoluble; y la segunda, esbozada por M. Nussbaum, que se instala en el polo opuesto a la anterior, al buscar un concepto universal de virtud -pero que pueda manifestarse de diferentes

modos según el contexto. Quiero dejar claro que uno de los límites de este nuevo enfoque es precisamente su novedad. Es decir, apenas ahora se están ajustando conceptos y relaciones entre ellos, por lo que es difícil tomar una postura. Sin embargo, considero que el principal desafío que queda es el de saber reconciliar de manera adecuada objetividad y sensibilidad al contexto. Creo que la propuesta de Nussbaum es un buen camino para comenzar.

REFERENCIAS

- KANT, I. (2004) *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. México: Editorial Porrúa.
- MACINTYRE, A. (2001) *Tras la Virtud*. Barcelona: Editorial Crítica.
- MILL, J. S. (1994) *Utilitarismo*. Barcelona: Editorial Altaya.
- NUSSBAUM, M. y SEN, A. (comp.) (1996) *La Calidad de Vida*. México: Fondo de Cultura Económica.