

La ética de la virtud: una categoría equívoca

Martha C. Nussbaum
University of Chicago

I. El estereotipo

He aquí una historia equívoca acerca de la situación actual de la filosofía moral contemporánea¹: estamos girando desde una ética basada en ideales ilustrados de universalidad hacia una ética basada en la tradición y la particularidad; desde una ética basada en principios hacia una ética basada en la virtud; desde una ética dedicada a la elaboración de teorías sistemáticas hacia una ética que sospecha de la teoría y es respetuosa de la sabiduría encarnada en las prácticas locales; desde una ética basada en el individuo hacia una ética basada en la filiación y el cuidado; desde una ética desprendida y ahistórica hacia una ética enraizada en la particularidad de comunidades históricas.

Esta historia (que de ahora en adelante llamaré “la historia confusa”) es contada con satisfacción por algunos, quienes ven en el rechazo de las ambiciosas teorías abstractas de la Ilustración la mayor

¹ En una ocasión ofrecí una caracterización similar y dije *después* que ella era “confusa (en sí misma) y que provocaba confusión”: véase mi “Virtue Revived”, *Times Literary Supplement*, July 3, 1992, p. 9. Esto fue un error, pues desde entonces he visto mi caracterización sobre la confusa visión citada como si fuera mi propia visión: aparentemente la gente leyó un párrafo sin consultar el siguiente. (Para un ejemplo véase, Hekman, Susan J., *Moral Voices Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*, University Park, PA: Penn State University Press, 1995, pp. 37-38). Debido a ello *empiezo* la caracterización con una indicación que da cuenta de mi opinión. Podría al menos esperarse que esto prevenga que me sea nuevamente atribuida.

esperanza para una ética que sea realista, históricamente asentada, perceptiva y anclada en el mundo. Es contada con gran alarma por otros, quienes ven en la ascendencia de la particularidad y del saber local una gran amenaza a las nobles aspiraciones de justicia social e igualdad humana de la Ilustración. Pero la historia es, incluso en su mismo rostro, confusa. Une elementos de la vida moral que de ningún modo están necesariamente unidos y que pueden incluso llegar a estar en tensión unos con otros. (¿Puede uno ser un buen padre, por ejemplo, si renuncia por principio a cuestionar las tradiciones locales en nombre de la justicia y la igualdad?) Aceptando esta confusa historia podemos llegar a creer que a fin de velar por la amistad debemos renunciar a la justicia universal, a fin de estimar suficientemente la historia debemos abandonar la teoría general, a fin de preocuparse por la psicología del carácter debemos abandonar la reflexión racional. Tales conclusiones serían tan perniciosas prácticamente como insensatas intelectualmente.

La historia confusa deriva mucho de su sustento de la idea de que existe tal cosa como una “ética de la virtud”, que ella tiene una caracterización definida y un determinado grado de unidad, y que es una mejor alternativa tanto a la tradición utilitarista como a la kantiana; dado que se considera que es la “ética de la virtud” la que ha logrado la transición que describe la historia confusa, desde la Ilustración hacia las teorías neogriegas. Y ella es ahora regularmente presentada como un género mayor de la aproximación ética. (No digo “teoría ética” pues la historia confusa presenta a la ética de la virtud como radicalmente antiteórica). En la clase típica de ética médica en los Estados Unidos, por ejemplo, los jóvenes doctores aprenden que hay tres aproximaciones para decidir una cuestión ética: la aproximación kantiana, la aproximación utilitarista y la aproximación de la “ética de la virtud”. Una tricotomía similar hace su aparición crecientemente en los trabajos de alto nivel de la filosofía moral académica: sólo un ejemplo típico es el reciente libro de James Griffin, *Value Judgements*, que reconoce a estas tres como las principales candidatas². Quienes trabajan en ética griega antigua son regularmente invitados (ya sea para dar conferencias, asesorar hospitales, o para conversar en la radio) como expertos en ética de la virtud, como si hubiese

² Griffin, James, *Value Judgements*, Oxford: Clarendon Press, 1997.

algo preciso que todos podamos convenir en establecer en oposición a las demás aproximaciones éticas dominantes.

En cierto sentido, esta cada vez más popular manera de hablar es un obvio error categorial. Kant tiene una teoría de la virtud y dedica mucha atención a su exposición. Aun cuando los utilitaristas británicos no usan frecuentemente el término “virtud” tienen mucho que decir sobre cómo sería la buena agente utilitarista y también mucho que decir sobre si es provechoso para la sociedad formar personas para que sean buenos agentes utilitaristas, antes que personas que muestren una gama más tradicional de virtudes morales. ¿Cómo, entonces, la “ética de la virtud” puede ser un objeto en sí mismo, opuesto al kantismo y al utilitarismo, cuando es tan evidentemente un compartimento dentro de ambas teorías éticas, como es también un compartimento dentro de otras teorías éticas, tales como la de Santo Tomás de Aquino o la de Aristóteles? El descuido de la teoría kantiana de la virtud por parte de algunos especialistas contribuyó, sin duda, a la ilusión de que Kant está de alguna manera opuesto a la ética de la virtud, pero ahora ese descuido ha sido consignado en muchísimas buenas publicaciones como para que la imagen confusa persuada³.

¿Qué es, entonces, si algo es, la ética de la virtud? ¿Hay un conjunto de preocupaciones que mantiene juntos a todos los escritores típicamente asociados con ese nombre, escritores aparentemente tan diversos, intelectual y políticamente, como Alasdair MacIntyre y Annette Baier, Bernard Williams y John McDowell, Henry Richardson y Philippa Foot?⁴ ¿O es que no hay nada aquí, excepto confusión?

³ Para un ejemplo véase, Sherman, Nancy, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; cf. también Herman, Barbara, *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993; O'Neill, Onora, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Se puede también pensar en la prominencia de las ideas de virtud y sentimientos morales en, Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971

⁴ A lo largo de este artículo extraigo mis ejemplos del debate angloamericano. Me disculpo por ello. Me parece que hay pocos especialistas en “ética de la virtud” actualmente en Francia, pero sé que hay muchos trabajos interesantes en Alemania al respecto, los cuales me son demasiado desconocidos como para poder expresarme correctamente acerca de ellos. Soy tan ignorante de otras culturas filosóficas que no sé si se está llevando a cabo algún trabajo sobre “ética de la virtud” en ellas o no.

Sostendré que hay alguna genuina unidad en el conjunto de preocupaciones que condujo a todos estos pensadores, y a muchos otros, a tomar interés por la categoría de la virtud, y a volverse hacia los griegos, como varios lo han hecho, para obtener iluminación sobre este asunto. Pero este espacio de acuerdo, a pesar de ser filosóficamente significativo, es reducido. No demarca una aproximación distintiva que pueda ser contrastada beneficiosamente con la ética kantiana y la utilitarista. Es perfectamente razonable seguir esos intereses manteniéndose enmarcado ya sea dentro del ámbito kantiano o el utilitarista. Muchos de los principales defensores de un retorno a la virtud, sin embargo, tienen disputas con la ética kantiana o con la utilitarista —en pocos casos con ambas. Ellos ven en el giro hacia las concepciones griegas de la virtud una ayuda para resolver los problemas que encuentran en estas teorías morales de la Ilustración.

No obstante, incluso en estas críticas hay poca unidad. Sostendré que a algunos “teóricos de la virtud” se les concibe mejor como pensadores motivados por una insatisfacción con el utilitarismo. En particular, ellos cuestionan su descuido de la pluralidad de bienes; su concepción estrechamente técnica de la razón, la cual sostiene que ella puede deliberar sólo sobre medios y no sobre fines; y la concepción no-cognitiva de la emoción y del deseo que ha sido frecuentemente presupuesta en el pensamiento utilitarista, tanto en filosofía como, de manera aún más evidente, en economía. Estos “teóricos de la virtud” son aliados de la razón. En general, ellos quieren darles a la razón y a la deliberación un rol más amplio en nuestra vida moral y política que aquél concedido usualmente por los utilitaristas. Son insistentes en la crítica de satisfacciones y hábitos arraigados. Les atrae la idea de que no sólo nuestras creencias, sino también nuestras pasiones y deseos, puedan ser iluminados por la labor crítica de la razón práctica. Ellos podrían volverse hacia Aristóteles, o hacia cierta lectura de Aristóteles, para elaborar su imagen de una vida política deliberativa. No son hostiles a Kant e incluso pueden desear una síntesis entre Aristóteles y Kant. Tampoco son en lo absoluto hostiles a la idea de una teoría ética sistemática. Valoran las ambiciones teóricas de Aristóteles y las consideran inseparables del trabajo crítico de la filosofía. Podrían ser universalistas y anti-relativistas. Si son feministas, podrían ser atraídos hacia el potencial crítico y deliberativo inherente a la con-

cepción aristotélica de la virtud. (Ubicaré en esta categoría a David Wiggins, John McDowell, Iris Murdoch, Henry Richardson, Nancy Sherman, Marcia Homiak y a mí misma).

Otros “teóricos de la virtud”, en contraste, se originan de una insatisfacción con la ética kantiana. Ellos cuestionan el rol dominante que Kant le da a la razón en los asuntos humanos. Cuestionan también el universalismo kantiano, así como la idea kantiana de que el juicio práctico debe estar basado en principios que prescindan de los rasgos locales y particulares de la situación de la agente. Ellos desean un mayor reconocimiento de los elementos no racionales en nuestro carácter, y consideran que las emociones y los deseos son dichos elementos. En general, creen que nuestra vida social marcharía mejor si fuera menos deliberativa y menos crítica, más el resultado de arraigados hábitos de deseo y enraizadas características de la posición social. Son hostiles a la teorización universal en la ética y podrían tener alguna simpatía con el relativismo cultural, si bien no lo respaldan del todo. Estos teóricos parecerían tener una relación difícil con Aristóteles (o leerlo de manera reductivamente biologizante) y ser más amigables con Hume (o con una particular lectura de Hume). Si son feministas, parecerían ser atraídos hacia el generoso rol que una teoría de la virtud podría otorgar a los sentimientos, los hábitos y la parte “animal” de nuestras personalidades. Acerca de ellos, afirman que han sido injustamente marginados por la filosofía de la Ilustración, predominantemente masculina. (Ubicaré en esta categoría, de diversos modos, a Annette Baier, Bernard Williams, Philippa Foot y Alasdair MacIntyre, a pesar de que, claro, MacIntyre se estremecería por ser asociado de alguna manera con el odiado Hume).

Esto es aún muy simple. El grupo anti-utilitarista necesita una mayor demarcación: éste contiene un conjunto de pensadores centrados en la conciencia moral y relativamente indiferentes hacia la política; y contiene un grupo de pensadores políticos decisivos. También incluye diferentes posiciones sobre el trabajo moral involucrado en el perfeccionamiento de nuestros deseos y emociones. El grupo anti-kantiano contiene diferentes posiciones con respecto a la posibilidad de una teorización ética y su relación con la teorización política. Figuras complejas tales como MacIntyre y Williams no encajan del todo en ningún compartimento que uno pueda construir. Con todo, sostendré

que descomponer la “tendencia” en este sentido nos ayuda a hacer un progreso real en el entendimiento de dónde estamos y por qué.

II. El terreno común

En la medida en que haya un terreno común entre los defensores de la “ética de la virtud”, yo sugiero que éste reside en las siguientes tesis:

1. La filosofía moral debe ocuparse de la agente, así como de la elección y la acción.

2. La filosofía moral debe, en consecuencia, interesarse por la motivación y la intención, la emoción y el deseo: en general, por el carácter de la vida moral interior y por patrones establecidos de motivación, emoción y razonamiento que nos conducen a considerar a alguien una persona de cierto tipo (valiente, generosa, moderada, justa, etc.).

3. La filosofía moral debe centrarse no sólo en actos de elección aislados, sino también, y de manera más importante, en todo el curso de la vida moral de la agente, sus patrones de compromiso, conducta y también de pasión.

Como ya he dicho, estas tres tesis no implican un quiebre con la ética kantiana, dado que Kant concuerda plenamente con todas ellas y escribió las *Tugendlehre* en esa línea. Tampoco implican realmente un quiebre con los grandes pensadores del utilitarismo, quienes sí ponderaron cuestiones de carácter, a pesar de que un grupo mucho menor de utilitaristas, especialmente en economía, tendieron a descuidar tales cuestiones en favor de una concentración exclusiva en los contextos particulares de la elección racional. Sin embargo, es justo decir que la filosofía moral angloamericana desde los años cincuenta hasta los setenta no prestó mucha atención a estas cuestiones (con la sorprendente salvedad de la notable descripción de John Rawls acerca del desarrollo moral en la parte III de *Teoría de la justicia*). En consecuencia, se requería una medida correctiva y era perfectamente plausible suponer que volverse hacia los griegos nos ayudaría a hacer los cambios que se necesitaban.

Una razón por la cual un giro hacia Aristóteles precedió y de alguna manera motivó un retorno a la propia teoría kantiana de la virtud fue que en este tiempo virtualmente todo filósofo moral británico sobresaliente, y muchos americanos, eran estudiantes y profesores de ética griega antigua. Personas como David Wiggins, Bernard Williams, Iris Murdoch, John McDowell y Philippa Foot, estaban influenciadas en no poca medida por el hecho de haberse graduado en “Clásicos” y/o haber enseñado regularmente en ese programa, el cual dedica mucho más tiempo a la ética griega antigua que a la ética kantiana. Del lado americano, filósofos más jóvenes, tales como Nancy Sherman, Marcia Homiak, Henry Richardson y yo, resultamos beneficiados con el excitante renacimiento de los estudios aristotélicos liderado por Gwilym Owen.

Cuando se enseñaban las cuestiones éticas en aquellos días, el énfasis era puesto, por lo general, en el contexto de la elección. Las teorías normativas en disputa competían por dar la mejor descripción de cómo uno debería elegir en una situación compleja, y las teorías metaéticas en competencia rivalizaban por dar la mejor descripción de qué discurso y razonamiento éticos realmente apuntaban a la elección. Para centrarse por entonces en los análisis normativos, el alumno sería confrontado típicamente con un complejo caso moral y luego el profesor señalaría que una agente kantiana manejaría el caso de una manera (pensando si sus máximas son universalizables), y una utilitarista lo haría de una muy distinta (pensando en el bien a ser maximizado). Luego se extraerían de allí las consecuencias para toda la estructura y la conveniencia de esas teorías. Poco o nada se decía sobre patrones confiables de motivación y elección que podrían o no estar presentes en la agente. Poco se decía sobre las emociones y deseos de la agente, y virtualmente nada sobre análisis alternativos de lo que son la emoción y el deseo. Y, puesta la atención en el contexto de la elección, poco se decía sobre la vida ética de la agente en su conjunto, la manera en la cual la elección expresa y construye los rasgos del carácter que tienen una compleja conexión con todos los fines éticos y personales.

Dictando cursos sobre Kant difícilmente se podía evitar notar que la máxima subjetiva de una agente, y, en consecuencia, su estado interno, hace una gran diferencia en cuanto a la calidad moral de su

acto. Pero esto normalmente era menos el núcleo de preocupación que la estructura misma del principio y su relación con la universalización. De manera análoga, a pesar de que la agente utilitarista ideal es un personaje muy particular, esto es, uno que ha decidido subordinar todas las preocupaciones meramente personales al bien universal, ella era descrita típicamente como sólo un conjunto de momentos aislados de elección. De ahí que ni siquiera pareciera extraño cuando Bernard Williams acusó al utilitarismo de descuidar la integridad personal, fracasando totalmente al preguntar si su protagonista Jim no podría haber tenido un carácter utilitarista y un sentido de la integridad personal que provenga de dicho carácter⁵. Simplemente se daba por sentado que el carácter era algo acerca de lo cual los utilitaristas no hablaban y, presumiblemente, algo que no consideraban tener. A pesar de que esta suposición era falsa, era fuertemente defendida por la manera en la cual la mayor parte de utilitaristas de esa época hacían filosofía.

Otra forma de entender lo que estaba ausente es considerando el tema de lo que es ahora llamada la psicología moral. Esta importante, y hoy central, área de la filosofía estaba virtualmente vacía en los años cincuenta y sesenta, y difícilmente se había escuchado sobre ella alguna vez. Aun cuando se escribía sobre filósofos que tenían argumentos muy importantes sobre la naturaleza y estructura de las emociones, raramente eran esos aspectos de sus posiciones lo que se discutía. Esto se aplicaba no sólo a Descartes, Hume, Rousseau, Smith y Spinoza, sino también a los filósofos griegos mismos, cuyas posturas acerca de las pasiones, el amor y la amistad estaban virtualmente ausentes de la literatura filosófica de la época.

Tampoco era benigno el silencio sobre la psicología moral: él ocultaba un acuerdo tácito según el cual las pasiones y los deseos, careciendo en mayor o menor medida de pensamiento e intencionalidad, eran elementos animales en nuestro carácter que empujaban a la gente hacia la acción sin contener en sí mismos ninguna imagen de un fin o pensamientos acerca de él. (Algunos sostenían, en cambio, la postura más radical característica de la psicología conductista, es decir, que todos los datos mentales podían ser eliminados a través de la

⁵ Cf. Williams, Bernard, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

explicación científica, y que los términos “emoción” y “deseo” serían reemplazados en breve por “estímulos” y “respuestas de comportamiento”). Cuando George Pitcher publicó su crítica de la imagen no-cognitiva de la emoción en 1965⁶, tuvo un impacto revolucionario —no en el sentido de que sus muy perspicaces argumentos fuesen atendidos, ya que no lo fueron hasta, aproximadamente, veinte años más tarde, sino en el sentido de que realmente parecía un quiebre con la ortodoxia en la que, más o menos, todos confiaban. Esto sucedía a pesar de que Pitcher estaba respaldando esencialmente una posición sobre las emociones muy familiar en la historia de la filosofía, una que podríamos asociar con Aristóteles, los estoicos griegos y romanos, Spinoza e incluso Smith.

La posición no-cognitiva sobre las emociones fue una consecuencia del descuido de la psicología moral, en el sentido de que los argumentos en su contra son tan abrumadoramente fuertes que uno no puede insistir al respecto a menos que fracase del todo en la consideración del problema. Su pariente más minuciosamente defendida, la reducción conductista de lo mental a estímulos y respuestas externos, tampoco puede ser sostenida durante mucho tiempo por cualquiera que se concentre atentamente en la psicología moral⁷. Pero el no-cognitismo sobre las emociones fue también una causa del descuido de la psicología moral al interior de la psicología moral misma. Ya que, si las emociones son sólo impulsos o estímulos irracionales que no tienen ninguna relación con el pensamiento y la intencionalidad, no hay mayor cosa interesante que decir sobre su relación con la ética. Ellas pueden ser satisfechas o no, pero no pueden ser cultivadas como partes de un carácter que tiene un foco unitario. La posición de Kant es similar, lo cual explica por qué, a diferencia de casi todos sus pre-

⁶ Pitcher, George, “Emotion”, en: *Mind*, 74 (1965). Otra importante crítica temprana de la visión no-cognitiva sobre las emociones estaba en, Kenny, Anthony, *Action, Emotion, and Will*, London: Routledge, 1963: sus antagonistas fueron Descartes, Hume y el conductismo moderno. Una importante crítica inicial al conductismo fue, Taylor, Charles, *The Explanation of Behaviour*, London: Routledge, 1964.

⁷ Para el fracaso experimental del conductismo, cf. Seligman, Martin, *Helplessness*, New York: W. H. Freeman, 1975, y Lazarus, Richard, *Emotion and Adaptation*, New York: Oxford University Press, 1991. Lazarus observa que la psicología, al revertir los errores del conductismo, ha regresado al punto que Aristóteles alcanzó cuando escribió la *Retórica*.

decesores en la tradición ética occidental, él no juzgó conveniente ofrecer definiciones de las emociones o dedicarle cualquier atención seria a su análisis.

Había mucho que criticar, entonces. A pesar de que una preocupación por la motivación, la intención, el carácter y el completo curso de la vida, no era mayormente ajena a la filosofía kantiana y la utilitarista, ciertamente era ajena a los kantianos y utilitaristas británicos y americanos de la época. No es de sorprender que los especialistas en filosofía griega, usualmente distinguidos filósofos morales, estuviesen en posición de hacer una valorable contribución.

Lo que hicieron los teóricos de la virtud fue insistir en que no podemos evaluar adecuadamente el desempeño ético de la agente sin saber en buena medida sobre su vida moral, tanto dentro como fuera del contexto inmediato de elección. Dentro del contexto inmediato, necesitamos saber con qué motivos e intenciones la agente elige y actúa; con qué clase de deliberación y reflexión; y qué emociones generan su reacción. ¿Realiza la acción justa por sí misma o por interés? ¿Reflexiona sobre ella, haciéndola propia, o sólo hace lo que sus padres y profesores le han enseñado? Y, ¿realiza la acción con esfuerzo, como si fuese en contra de su temperamento, o fácilmente, como si toda su personalidad aprobara la acción? Fuera del contexto inmediato, necesitamos preguntar cómo la elección encaja en patrones de elección y respuesta que esta persona ha cultivado (o no). ¿Su vida en general muestra un compromiso con la justicia, o este acto es un desempeño aislado? Si tiene algún compromiso general, ¿ha organizado éste sus motivaciones de manera exitosa y relativamente armoniosa, o ha permanecido en tensión con otros fines y sus motivaciones asociadas? Si lo último, ¿cuál, más precisamente, es la causa de la tensión? ¿Reposa ella en inclinaciones que son relativamente impermeables al razonamiento, en emociones que son susceptibles de modificación racional, o en un compromiso con un fin separado e incompatible?

La primera tesis, en lo que he llamado el “terreno común de la ética de la virtud”, es que estas preguntas sobre la agente son importantes, y el dedicarse a ellas es esencial en cualquier descripción ética completa. Pero, a fin de dedicarse a ellas de manera conveniente, uno debe embarcarse en investigaciones sobre psicología moral y filosofía

de la acción. Se debe tratar de desarrollar una adecuada descripción de las emociones y los deseos, preguntándose cuánta intencionalidad orientada objetivamente contienen ellos y cuán susceptibles son a la influencia de la razón. Se debe tratar de elaborar el mejor marco conceptual para la explicación de la acción intencional. ¿Qué entidades debemos reconocer? Razón, creencia, voluntad, intención, emoción, inclinación, deseo, apetito: todos han tenido sus defensores y han sido combinados en un sinnúmero de maneras diferentes. Antes de que podamos examinar exactamente qué clase de ejecución es una acción éticamente valorable, debemos comprender mejor su soporte psicológico. Una vez que hayamos hecho esto, podemos comenzar a formular preguntas pertinentes sobre el desarrollo moral: ¿cómo son formados los rasgos del carácter? ¿Qué rol juegan la razón y la intencionalidad en su formación? ¿Implican ellos la supresión de deseos rebeldes, o debemos esperar que los agentes moralmente maduros transformen sus emociones y motivaciones de tal manera que toleren las elecciones de la razón? ¿Es la *akrasia* una posibilidad permanente incluso en la mejor y más madura agente, o debemos considerarla como una señal de desarrollo moral deficiente?⁸ El segundo elemento en el terreno común de la ética de la virtud es que todas estas preguntas requieren ser afrontadas, y que su respuesta influenciará positivamente nuestras descripciones sobre la valoración moral.

Pero la ética no puede enfrentar estas tesis si se mantiene centrada sólo en momentos aislados de elección, o en cuestiones conexas sobre los deberes y obligaciones de la agente. Las preguntas que he planteado sugieren una mayor concentración en la trayectoria completa de la vida de la agente. ¿Qué significa para ella tener una vida buena y cómo ha emprendido su búsqueda? ¿Qué valora y cuánto ha reflejado acerca de lo que valora? ¿Cómo figuran entre los fines que ella persigue, específicamente, los fines y compromisos morales?⁹ ¿En

⁸ Para la última posición, cf. Burnyeat, Myles F., "Aristotle on Learning to be Good", en: Rorty, Amélie O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 69-92.

⁹ Esta pregunta es afirmada de manera característicamente moderna, presuponiendo una distinción entre lo moral y lo no moral que no es trazada, como tal, por los pensadores griegos. Pero si se objeta esa caracterización, puede ser reformulada: por ejemplo, ¿qué rol juega la preocupación por otras personas, como fines en sí mismas, en su esquema de fines? ¿Qué rol juega la justicia política en su esquema de fines? Y así sucesivamente.

qué medida el razonamiento práctico puede y debe hacer un todo de la propia vida, coordinando sus diversos fines y, quizás, incluso modificando sus pasiones? El tercer elemento en el terreno común de la ética de la virtud es la idea de que estas preguntas (las preguntas centrales de los antiguos filósofos griegos y romanos) son de gran interés filosófico intrínseco e indispensables para alcanzar una descripción adecuada sobre la valoración ética.

Nótese que estos tres compromisos, tomados en conjunto, conducen naturalmente al teórico de la virtud (cualquiera sea su tendencia en la teoría ética) a tomar un gran interés por la literatura, por cuanto las narraciones literarias despliegan modelos ampliados de carácter, acción y compromiso, mientras investigan las pasiones relevantes con aguda percepción. Nos muestran, de una manera que los ejemplos aislados no pueden lograr, qué significa organizar una vida en busca de lo que uno valora, y qué conflictos y obstáculos impiden tal búsqueda. No puede decirse plenamente que un interés por la literatura sea parte de lo que he llamado "el terreno común", en el sentido de que muy pocas personas que investigan cuestiones de carácter, motivación y plan de vida, aún prefieren hacerlo con la ayuda de ejemplos inventados en lugar de complejos relatos literarios. Pero un interés por la literatura es una concomitante natural al respaldo del terreno común, y no es sorprendente que escritores sobre la virtud tales como Alasdair MacIntyre y Cora Diamond hayan tomado un muy agudo interés en la novela como una aliada de la filosofía moral. Tampoco es de sorprender que una de los principales especialistas de la teoría de la virtud en este período fuera la distinguida filósofa/novelistra Iris Murdoch.

Un elemento adicional en el surgimiento de la ética de la virtud debería ser mencionado ahora. Es la aparición del feminismo, junto con el ingreso de un significativo número de mujeres a la profesión. Es difícilmente sorprendente, en retrospectiva, que entre los principales defensores de la ética de la virtud haya un número substancial conformado por mujeres: Iris Murdoch, Philippa Foot, Elizabeth Anscombe¹⁰, Cora Diamond, Annette Baier, Nancy Sherman, Marcia

¹⁰ No clasifico a Anscombe en lo que sigue. La razón para ello es que considero que su sobresaliente contribución está en la filosofía de la acción, más que en la ética como tal; sus artículos en defensa de posturas católicas sobre cuestiones éticas son, en gran medida, independientes de su importante trabajo sobre las intenciones.

Homiak, yo misma, y otras más. Muchas de ellas se denominarían feministas de un género u otro¹¹. Entre los expositores masculinos hay abiertos defensores del feminismo, tales como Bernard Williams y Henry Richardson; incluso MacIntyre, a pesar de la crecientemente conservadora naturaleza de su pensamiento ético, ha rechazado asombrosamente las posturas anti-feministas de los pensadores antiguos que él, de otro lado, admira.

Yo misma pienso (aunque controversialmente) que una buena teoría moral es completamente universal, no hay razón por la cual debamos esperar que las mujeres, como tales, deban tener roles o metas distintos, y tampoco la hay para esperar que ellas tengan un conjunto característico de puntos de vista. Es suficientemente obvio que las personas en mi lista no tienen un conjunto característico de puntos de vista; en efecto, ellas discrepan fuertemente acerca de casi todo, excepto por lo que he llamado “el terreno común”. Pero sí pienso que las experiencias de las mujeres algunas veces han sugerido preguntas y énfasis que estuvieron haciendo falta en la tradición masculina dominante de la filosofía moral. De ahí que no sea una gran sorpresa encontrar que ese grupo, previamente excluido de la construcción de la tradición dominante, pone sobre la mesa nuevas formas de hacer las cosas.

Por ejemplo, no es muy sorprendente que las mujeres hayamos estado a la vanguardia en la tendencia para hacer de la psicología moral y el estudio de las emociones y los deseos, asuntos centrales en la filosofía. Una razón para este énfasis es reactiva: las mujeres han sido frecuentemente denigradas por causa de su supuestamente mayor naturaleza emocional, así es que una forma de responder a eso sería entender mejor estos elementos de la personalidad —y, por ejemplo, argumentar que ellos no son bestiales sino altamente juiciosos, no exentos de pensamiento sino imbuidos con pensamiento. Otra razón para el énfasis es que, en balance, las mujeres han sido estimuladas más frecuentemente por la sociedad a atender, cultivar y clasificar sus emociones. Esto significa que ellas están usualmente mejor emplazadas para asumir tal investigación. Finalmente, las mujeres usualmente han pasado más tiempo que los hombres cuidando de niños pequeños, una

¹¹ No estoy segura de Anscombe y Diamond.

ocupación que la confronta a una cada día con una tremenda gama de emociones, tanto en el niño como en una misma, y que requiere que se lidie con esto de manera responsable y perceptiva. Por todas estas razones, no es del todo sorprendente que, mientras la tendencia principal de la filosofía masculina ha barrido las emociones bajo la alfombra, por así decir, como un tema ligeramente embarazoso y “delicado”, las mujeres (y los hombres feministas) decidirían confrontar este tema y convertirlo en una parte principal de lo que la filosofía moral haría en adelante.

Con frecuencia las mujeres también han tenido que concentrarse un tanto más resueltamente que los hombres en manejar compromisos conflictivos —entre los niños y la carrera, entre el amor y la propia expresión. Recuerdo que en el grupo de mujeres de Harvard de los últimos años de la década de los setenta (una época en la que Nancy Sherman, Jean Hampton y Christine Korsgaard estaban en la escuela de graduados, Barbara Herman se había graduado recientemente y Susan Wolf y yo éramos profesoras asistentes), nos hacíamos la pregunta, “¿qué tienen las mujeres, como tales, para contribuir con la filosofía moral?” Rechazábamos la idea de que las mujeres tuviesen una manera característica de conocer lo justo en la virtud de ser mujeres, así como la idea de que las mujeres, como tales, despreciarían la razón y valorarían el impulso. Pero sí pensábamos¹² que la experiencia de afrontar repetidamente conflictos de valores nos habría prevenido a cada una de nosotras de decir algunas de las cosas ingenuas sobre los conflictos morales que la tradición ha dicho algunas veces: por ejemplo, que no existen, o que la razón siempre puede descubrir que una de las obligaciones conflictivas no es una obligación real. Las vidas típicas de las mujeres, en resumen, les permitían querer investigar el rol de la razón en el trazo del completo curso de la vida, y los problemas que la razón encuentra cuando los valores son plurales y el mundo hace difícil su organización.

Éste es el terreno común. Nótese lo que él no implica. No implica el rechazo de la teoría moral. En efecto, los partidarios de la ética de la virtud frecuentemente notan que todos sus principales exponen-

¹² No puedo recordar cuáles de las personas anteriormente mencionadas estaban realmente presentes en esta particular confluencia.

tes en el mundo grecorromano antiguo estaban fuertemente en favor de la teoría. De hecho, la manera en la que esos pensadores antiguos defendían típicamente el valor de la filosofía, opuesta a otras ocupaciones que proclamaban producir virtud, era enfatizando la importancia central de la reflexión y la teoría en la planificación de una vida virtuosa.

El terreno común tampoco implica un rechazo de la universalidad en la ética, pidiéndonos que perseveremos en normas y tradiciones locales. Esto se convertirá en un tema para debatir al interior del terreno común mismo, pero nuevamente todos los principales pensadores griegos y romanos de la antigüedad fueron fuertes universalistas recomendando una (no obstante altamente general) concepción del florecimiento humano como la mejor para todas las personas, sin importar dónde estén situadas. Tampoco los pensadores antiguos tienen mucha paciencia con las prácticas sociales y su alegada sabiduría. Cada uno (incluso el relativamente conservador Aristóteles) es un crítico radical de las normas y prácticas sociales existentes. Nuevamente, una de las ventajas que ellos ven en la filosofía, como opuesta a sus competidores —la religión, la magia, la astrología, el consejo paterno, el hábito— es que ella motiva y dirige tal crítica.

El terreno común tampoco implica un rechazo a la guía que nos ofrecen las reglas. Ellas son diferentes de las teorías: las teorías dan explicaciones completas, mostrando la finalidad y el propósito de una prescripción, en tanto que las reglas son frecuentemente obtusas. Debido a ello, muchos de los pensadores antiguos sobre la virtud tienen serias reservas acerca de las reglas como guías exhaustivas para la práctica: ellos creen que una vez que se ve la finalidad y el propósito de una prescripción también se podrá ver que ella no siempre es absolutamente lo correcto. De este modo existe una alianza natural entre la teoría y un juicio atinado de las circunstancias particulares de la vida; las reglas, situadas en el medio, no ofrecen ni un completo entendimiento ni un juicio atinado¹³. Pero eso no quiere decir que las reglas no son frecuentemente valiosas en la deliberación de la agente, puesto que los agentes usualmente no pueden evaluar las circunstancias par-

¹³ He discutido esta distinción más ampliamente en "Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Perception, and Bad Behavior", en: Burton, S. (Ed.), *The Path of the Law in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ticulares lo suficientemente bien, ya sea por causa del tiempo, información deficiente, desarrollo moral incompleto, o tendencias especiales. Para alejarnos de una regla generalmente válida necesitamos estar muy seguros de que nos estamos comprometiendo en un alegato especial¹⁴.

Tampoco, finalmente, el terreno común implica que deberíamos apoyarnos menos en la razón y más en fuentes de dirección no-racionales, tales como la emoción, el deseo (si debemos interpretarlos como no-racionales), el hábito y la tradición. En efecto, una vez más, todos los antiguos teóricos de la virtud griegos y romanos eran fuertes partidarios de la razón, es por ello que pensaban que la filosofía, y no la tradición o la astrología, era “el arte de la vida”. Piénsese en el *Laques* de Platón, donde los distinguidos generales Laques y Nicias no pueden dar una descripción plausible del coraje. Debemos concluir que algo extremadamente importante está faltando en su comprensión de la virtud —y por ello, sugiere Platón, en sus virtudes mismas. Estas conclusiones controversiales no son exclusivas de Platón: ellas reaparecen en el estoicismo y, de manera más moderada, en la ética de Aristóteles, la cual ciertamente defiende el rol necesario del razonamiento práctico y de la deliberación en la virtud. Lo que uno debería notar en estos pensadores antiguos es que ellos viven en una cultura colmada con el discurso sobre las virtudes. Lo que ellos ofrecen como filósofos es una concepción específica de qué significa buscar la vida de la virtud, e instrucción en esa concepción. No sorprende, dado que ellos son filósofos compitiendo en contra de pedagogos tradicionales, astrólogos, líderes religiosos y magos, que la concepción que ellos proveen otorgue mucha importancia a aquello sobre lo cual la filosofía tiene mucho que decir, esto es, el razonamiento y la deliberación.

No pretendo decir que estas concepciones son sólo apologías al servicio de los propios negocios de familia del filósofo. Pretendo decir, en cambio, que estos filósofos no eran sólo comerciantes, como algunas veces nosotros lo somos. Ellos eligieron la filosofía como una forma de vida, frecuentemente a un costo considerable, cuando pudieron haber hecho alguna otra cosa. Ellos eligieron la filosofía en la

¹⁴ La mejor discusión acerca de esta cuestión en el antiguo pensamiento ético greco-romano está en Séneca, *Epístolas morales*, 94-95.

convicción de que lo que ofrecía, razonamiento y explicación, era central para la búsqueda de una vida buena. En consecuencia, hubiera sido del todo asombroso si hubiesen concluido, al interior de su labor filosófica, que el hábito y la tradición irreflexivos eran guías suficientes para una vida buena¹⁵. O si hubiesen llegado a esa conclusión, nosotros esperaríamos que renunciaran a la filosofía y se encaminaran hacia otra manera de buscar el bien.

Se dirá que la virtud es el producto de los buenos hábitos y que Platón, Aristóteles y los estoicos tienen mucho que decir sobre la habituación. ¿Acaso este grupo no duda sobre mi afirmación de que la reflexión es central en su concepción de la virtud? De ningún modo. Para la *República* de Platón la habituación temprana es completamente irreflexiva, pero para quienes finalmente alcancen la virtud completa, aquélla debe ser suplida por años de reflexión. Para Aristóteles y los estoicos, la habituación requiere práctica, pero un tipo de práctica altamente inteligente y crecientemente juiciosa. Está muy alejada de una repetición mecánica o de un condicionamiento de la conducta. Y debe, al final, ser complementada con una educación filosófico-teórica que dé al discípulo una comprensión del “por qué” así como del “qué”¹⁶.

III. Los anti-utilitaristas: expandiendo el dominio de la razón

Este es el terreno común de la ética de la virtud. En este punto, sin embargo, ella deja de ser una empresa unitaria. Algunos pensadores interesados en la virtud permanecen satisfechos con una de las principales teorías éticas modernas y siguen su interés por la virtud al interior de este marco. De ahí que la teoría de la virtud de Kant haya sido una creciente preocupación de los kantianos contemporáneos. Entre los pensadores que permanecen insatisfechos con las alternativas

¹⁵ Hay más que decir sobre el epicureísmo y el escepticismo, que son, en diferentes grados, tendencias contra-culturales de la filosofía; véase mi *The Therapy of Desire*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

¹⁶ Cf. Sherman, Nancy, *The Fabric of Character*, Oxford: Clarendon, 1989, y *Making a Necessity of Virtue*, o.c.; Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993; Sorabji, Richard, “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”, en: Rorty, Amélie O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, o.c., pp. 201-20.

dominantes y quienes, por esta razón, son característicamente descritos como defensores de la “ética de la virtud”, a falta de una mejor categoría en la cual situarlos, encontramos preocupaciones y motivaciones diferentes y fundamentales, y diversos programas constructivos. Cualquier taxonomía arriesga una distorsión. Pero las taxonomías también pueden centrar nuestra atención en elementos de genuina importancia en las concepciones de un pensador, iluminando preguntas sobre motivación y filiación.

Entre los teóricos de la virtud disidentes, entonces, se puede identificar un amplio grupo que es motivado, sobre todo, por una insatisfacción con el utilitarismo, especialmente como está formulado en las ciencias sociales y en la política pública. Estos pensadores, en general, desean darle a la razón un rol más amplio en los asuntos humanos que el rol instrumental y meramente técnico ofrecido en versiones de la economía neoclásica, la misma que considera que las inclinaciones son elementos externos e impermeables al razonamiento. Ellos tienden a compartir los siguientes cuatro puntos de vista:

1. Los bienes que los seres humanos persiguen son plurales y cualitativamente heterogéneos; es una distorsión describirlos simplemente como diferentes cantidades de lo mismo.

2. Porque los bienes son plurales y porque ellos necesitan ser armonizados entre sí y además especificados, la razón juega un rol central no sólo en elegir de medios a fines, sino también en deliberar sobre los fines mismos de una vida humana, cuáles incluir con cuáles otros, y qué especificación de un bien dado es la mejor.

3. La emoción y el deseo no son sólo impulsos irreflexivos, sino complejas formas de intencionalidad impregnadas con un pensamiento objetivamente dirigido; ellos pueden ser modelados significativamente por medio del razonamiento acerca de lo bueno.

4. Las ideas sociales existentes acerca del bien forman pasiones y juicios deficientes; debemos criticar estas deficiencias y puede esperarse que esta crítica racional instruya a las pasiones mismas

Todas estas cuatro tesis son respaldadas por Aristóteles, o al menos eso es lo que se cree ampliamente. Así pues, no sorprende descubrir que estos teóricos de la virtud son neo-aristotélicos. En este grupo, como ya he dicho, ubicaré a John McDowell, David Wiggins, Henry Richardson, Iris Murdoch, Nancy Sherman, Marcia Homiak y a

mí misma¹⁷. (Se podría también añadir aquí a Elizabeth Anderson¹⁸, a pesar de que no hace una tematización explícita ni de Aristóteles ni de la ética de la virtud).

Mi clasificación es un tanto artificial ya que ningún pensador en la lista (con la posible excepción de mí misma) insiste en las cuatro tesis, a pesar de que creo que Homiak, Sherman y Richardson respaldarían todas ellas. Wiggins y Richardson, por ejemplo, se concentran en 1 y 2; McDowell, Murdoch y Sherman en 3; Homiak en 4. La postura de McDowell sobre 2 y 4 se mantiene oscura, al igual que la postura de Wiggins sobre 3. Tampoco el aspecto utilitarista es igualmente enfatizado por todos ellos. Es muy prominente en Wiggins, Richardson y Nussbaum, implícito en Homiak y Sherman, pero del todo omitido en McDowell y Murdoch. Murdoch, en efecto, toma como sus objetivos oficiales, en *The Sovereignty of Good*, a Stuart Hampshire y Jean-Paul Sartre, a pesar de que sus opiniones ciertamente suponen muchas críticas a las ideas dominantes del utilitarismo económico sobre la

¹⁷ McDowell, John, "The Role of *eudaimonia* in Aristotle's Ethics", en: *Essays on Aristotle's Ethics*, o.c., pp. 359-76, reimpresso en: McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, pp. 3-22, y "Virtue and Reason", en: *The Monist*, 62 (1979), pp. 331-350, reimpresso en: *Mind, Value and Reality*, o.c., pp. 50-76; Wiggins, David, "Deliberation and Practical Reason", en: *Essays*, o.c., pp. 221-40, reimpresso en: Wiggins, *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, Oxford: Basil Blackwell, 1987, pp. 215-38, y "Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire", en: *Essays*, o.c., pp. 241-66, reimpresso en: *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, o.c., pp. 239-67; Richardson, Henry, *Practical Reasoning About Final Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994; Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*, London: Routledge, 1971; Sherman, Nancy, *The Fabric of Character*, o.c., y *Making a Necessity of Virtue*, o.c.; Homiak, Marcia, "Feminism and Aristotle's Rational Ideal", en: Antony, Louise y Charlotte Witt (Eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, CO: Westview Press, 1993, y "Aristotle on the Soul's Conflicts: Toward an Understanding of Virtue Ethics", en: Reath, Andrews, Barbara Herman y Christine Korsgaard (Eds.), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 7-35; para mis propios puntos de vista, cf. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, capítulo 10, "The Discernment of Perception: An Aristotelian Model of Public and Private Rationality", en: *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, New York: Oxford University Press, 1990, capítulo 2, *The Therapy of Desire*, o.c., especialmente los capítulos 2 y 3, y "Kant and Stoic Cosmopolitanism", en: *Political Philosophy*, 5 (1997), pp. 1-25, y en: Bohmann, J. y M. Lutz-Bachmann (Eds.), *Perpetual Peace*, Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

¹⁸ Cf. *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

racionalidad. Finalmente, y en relación con esta diferencia de énfasis, no todos estos pensadores están igualmente interesados en la crítica política y social. Es una parte central de los proyectos de Wiggins, Richardson, Nussbaum y Homiak; la crítica feminista de Sherman sobre normas dominantes es implícita pero evidente. McDowell y Murdoch, sin embargo, no tienen posturas políticas evidentes, o, al menos, ninguna que critique los patrones dominantes de formación del deseo en ámbitos tales como la codicia, el odio grupal y la misoginia. Ellos separan decididamente la filosofía moral de la filosofía política, e interpretan la tarea de producir virtud como un asunto puramente ético y personal que, al parecer, puede proceder sin una crítica social más amplia. Así pues, este grupo, a pesar de estar ciertamente más unificado que la “ética de la virtud” en su conjunto, no constituye en sí mismo una genuina unidad. Ahora, de cualquier forma, necesitamos investigar con más detalle cada una de las cuatro tesis.

La primera tesis que los aliados de la razón derivan de Aristóteles es que los bienes que una vida humana valora apropiadamente son plurales e inconmensurables. (Nótese que ésta es una tesis considerablemente teórica y hecha usualmente de manera universal, como válida para todos los seres humanos). La amistad, la justicia social, la valentía, la moderación, y demás —cada una hace su propia y distinta demanda en la agente, y cada una se debe perseguir, como Aristóteles explícitamente exige, por sí misma. Perseguir un fin por sí mismo significa apreciarlo por su propio valor distintivo, y no como un simple medio para un valor ulterior, tal como el placer o la satisfacción. De ahí que estos teóricos argumenten persistentemente en contra de que podamos, de manera adecuada, volver conmensurables los bienes de una vida humana considerándolos a todos ellos medios para el placer o la satisfacción. Como para la utilidad, esa vaga categoría, ellos no tienen ninguna objeción de fondo para la afirmación de que podríamos darle algún único nombre al conjunto ordenado de todos los fines que una agente persigue en la vida. Aristóteles mismo lo hizo, llamándole *eudaimonía*. Pero el problema con el término “utilidad” es que está usualmente relacionado con la idea de maximizar hasta la mínima pieza de valor, y, por ende, con la idea de que cada uno de los distintos bienes de la vida produce un tipo de valor específico que no es simplemente una cantidad de alguna otra clase. También es típicamen-

te asociado (en su forma económica) con la idea de la primacía del interés propio, que los teóricos de la virtud estarían de acuerdo en rechazar.

Como Richardson extensamente argumenta, el reconocimiento de la inconmensurabilidad no imposibilita la elección racional; tampoco nos impide aplicar algún tipo de análisis costo-beneficio. No obstante, sí nos hace notar que la mayor parte del trabajo moral significativo necesita ser realizado incluso antes de comenzar a calcular costos y beneficios, ya que necesitamos saber cuáles son los bienes sin los que una vida humana es menos completa. También necesitamos saber, de ser posible, qué nivel de cada bien requiere una vida floreciente. Una elección en la cual nosotros nos privamos (o forzamos a otros a privarse) del nivel necesario de un bien representativo, debe ser considerada mucho más trágica que una elección en la cual simplemente les pedimos a las personas que elijan entre dos cantidades del mismo bien, especialmente cuando ambas cantidades descansan sobre el umbral de la *eudaimonía*. En resumen, el análisis costo-beneficio, bien hecho, es el acólito de la filosofía aristotélica; no realiza ninguna labor filosófica interesante por sí mismo¹⁹.

Nótese que la inconmensurabilidad involucra dos diferentes consideraciones, una acerca de la distinción cualitativa y otra acerca del desprendimiento. La agente aristotélica concibe que tanto el trabajo como el amor tienen un valor intrínseco y son cualitativamente distintos. Pero ella también considera que sus hijos —sin importar cuán similares cualitativamente puedan ser (supongamos que sean gemelos idénticos)— son cada uno una vida separada demandando cuidado separado. Las obligaciones conflictivas en relación con los miembros de la familia, o con los amigos, o entre los miembros de la familia y los amigos, son difíciles no sólo porque involucran a personas que son cualitativamente distintas unas de otras. Dado que cada una de ellas tiene intrínsecamente un enorme valor, el solo desprendimiento de una

¹⁹ Para algunas reflexiones afines, cf. Nagel, Thomas, "The Fragmentation of Value", en: *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 131ss.; para una colección reciente de ensayos que investigan el concepto de inconmensurabilidad —pocos, creo yo, casi tan lúcidos como el excelente libro de Richardson— véase Chang, Ruth (Ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

a causa de la otra puede causar dolorosos conflictos. ¿A quién debo darle mi tiempo y recursos, y con qué duración? Los aristotélicos objetan la manera en la cual el cálculo utilitarista por sobre las personas calla la dificultad de esta pregunta. De otra parte, ellos notan que la ética kantiana sí enfrenta esta pregunta (aunque sin una muy buena descripción de los dilemas morales); parecerían tener, en consecuencia, mucha simpatía con las críticas kantianas al utilitarismo.

¿Dónde encaja aquí la ética de la virtud? Para Aristóteles, cada una de las virtudes es una manera organizada de apreciar un fin particular que tiene un valor intrínseco. Tomadas en conjunto las virtudes, y su organización metódica, representan una serie de compromisos para apreciar todo cuanto es valorable y para organizarlo conjuntamente, hasta donde sea posible. (He sugerido que esto podría ser considerado como la forma ética del politeísmo griego: la idea de que los dioses son irreductiblemente muchos y que uno debe honrarlos a todos²⁰). Wiggins y Richardson enfatizan que esta organización no se logra fácilmente; la deliberación aristotélica está cargada de dificultad, y afirman que esta dificultad es una de sus mayores virtudes, sugiriendo que los estrechos conceptos técnicos acerca de la deliberación son atractivos para quienes quieren evadir las complejidades de la vida. Dice Wiggins: “Yo abrigo la desfavorable sospecha de que aquellos que sienten que *deben* buscar más de lo que esto (v. gr., la visión aristotélica) proporciona, pretenden una teoría científica de la racionalidad no tanto a causa de una pasión por la ciencia, incluso donde no puede haber ciencia, sino porque ellos esperan y desean, por alguna alquimia conceptual, convertir tal teoría en una disciplina regulativa o normativa, o en un sistema de reglas por medio del cual se ahorren a sí mismos un poco de la agonía de pensar y todo el tormento de percibir y entender lo que está realmente involucrado en la deliberación razonada”²¹.

Se podría conceder que la deliberación implica entender y manejar bienes plurales e incommensurables, negando que haya alguna ma-

²⁰ Cf. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, traducido al español por Antonio Ballesteros como *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995.

²¹ Wiggins, David, “Deliberation and Practical Reason”, en: *Essays, o.c.*, p. 237.

nera en la cual la razón pueda deliberar sobre los bienes últimos en la vida humana. En efecto, algunos intérpretes de Aristóteles han sostenido esto: ellos argumentan que los fines últimos que son componentes de la *eudaimonía* deben ser aprehendidos por la intuición no-racional²², o por la autoridad, o por la tradición. Wiggins y Richardson argumentan, a mi parecer satisfactoriamente, que Aristóteles no sostiene esto; en efecto, la totalidad de la *Ética a Nicómaco* es un ejemplo extendido de deliberación racional sobre fines últimos. Por supuesto, uno debe sostener algo firme mientras delibera acerca de alguna otra cosa; no se pueden liberar todas las ataduras de la imagen en el mismo momento. Pero, al avanzar de manera holística, buscando toda la imagen compuesta de la *eudaimonía*,²³ se puede esperar estar deliberando de manera genuinamente racional sobre qué piezas últimas poner en esa imagen —y, sobre todo, cómo concebir esas piezas. Una gran parte de tal deliberación, como Wiggins y Richardson sostienen, consiste en producir *especificaciones* alternativas de fines últimos que sean altamente vagos y generales, y luego elegir entre ellos —sobre la base de los otros fines que se poseen, los cuales han sido también liberados de manera similar durante alguna otra parte de la deliberación. Me parece que los dos amplios ejemplos de Richardson acerca de tal deliberación respecto de los valores últimos de una vida constituyen la mejor comprensión contemporánea de la racionalidad aristotélica. No puedo reproducirlos ni resumirlos convenientemente aquí, pero los recomiendo, junto con su capítulo sobre las especificaciones de los fines, como ejemplos que muestran que este tipo de deliberación holística sobre fines plurales puede ser genuinamente racional²⁴.

Así pues, el rol de la razón en la deliberación es ampliado hacia arriba, por así decir. Los fines últimos, en lugar de ser simplemente dispuestos por el deseo y el gusto, como los típicos modelos utilitaristas sostienen, son ahora obra de la razón. Pero, al mismo tiempo, y de

²² Cf., por ejemplo, Cooper, John, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

²³ Richardson enfatiza, en un excelente pasaje, que esto no debe ser entendido como que el adquirir consistencia sea un valor principal que organiza a todos los demás. Ese es, en efecto, un valor, pero al final es la agente racional que delibera quien decidirá a cuánta consistencia aspirar y de qué clase.

²⁴ Richardson, Henry, *Practical Reasoning About Final Ends*, o.c., pp. 69-86, pp. 209-27.

manera cercanamente ligada, la razón impulsa hacia abajo, por así decir, modelando la estructura del deseo y la emoción. Toda la personalidad de la agente aristotélica puede ser iluminada por la razón. La virtud es un punto medio en relación con la pasión y la acción, pues Aristóteles espera que las pasiones, así como la elección, puedan ser modeladas por la razón hasta que ellas mismas se incorporen a la virtud. El estado ideal de la agente aristotélica virtuosa no es el auto-control, ya que una agente meramente “auto-controlada” revela, en sus pasiones inapropiadas, que ella no ha trabajado suficientemente en sí misma. Esta clase de trabajo moral interno —usualmente llevado a cabo en gran parte durante la niñez, y, sin embargo, una empresa de toda la vida— es una parte extensa de lo que es moralmente estimable en la vida moral aristotélica.

Los tres escritores que más se han esforzado en enfatizar este aspecto de la virtud aristotélica son Murdoch, McDowell y Sherman. Murdoch mostró el camino, con su maravilloso ejemplo de la suegra que se comporta perfectamente con su nuera, pero se descubre a sí misma albergando sentimientos de rencor y envidia. Por largo tiempo ella censura las raíces de sus propias pasiones egoístas y se ocupa de la manera como ve a su nuera, hasta que substituye las imágenes dañadas por fantasías egoístas por otras nuevas y más ajustadas, y sus pasiones se transforman en consecuencia. Hipotéticamente, su comportamiento, siempre perfectamente controlado, no se altera; sin embargo, argumenta persuasivamente Murdoch, ella ha realizado un trabajo moralmente significativo. Para usar el lenguaje aristotélico (Murdoch no lo hace), ella es ahora una persona virtuosa, en lugar de una persona meramente auto-controlada. En “Virtue and Reason”, McDowell proporcionó una grata elaboración teórica de esta idea, mostrando la labor filosófica que ella realizó en contra de imágenes alternativas de acción y virtud. Sherman, además, enraizó la idea en una descripción mucho más detallada del desarrollo moral de los niños²⁵, y en un análisis más minucioso de la propia concepción de Aristóteles sobre la emoción²⁶.

²⁵ Cf. Sherman, Nancy, *The Fabric of Character*, o.c.

²⁶ Cf. Sherman, Nancy, *Making a Necessity of Virtue* o.c.; véase también mi *Therapy of Desire*, o.c., capítulo 3.

Mi propio trabajo, añadiéndose a la preocupación por el análisis de las pasiones, ha tomado la idea de la ilustración pasional en una dirección política, en relación con la cuarta tesis. Sabemos que nuestra sociedad contiene muchas emociones negativas: excesiva codicia, odio racial y otras. En algunas imágenes de la emoción y el deseo —incluyendo muchas concepciones utilitaristas y kantianas— no podemos hacer nada mejor que controlar estas pasiones negativas. Pero si somos aristotélicos, debemos plantearnos una tarea más difícil: podemos, y debemos, aspirar a eliminar las pasiones negativas, enseñando a las personas jóvenes la apropiada valoración de los fines. El odio racial no es una fuerza irracional y ciega. Está basado en pensamientos y evaluaciones que pueden ser alterados por medio de la enseñanza. La excesiva codicia, nuevamente, está basada en la sobrevaloración inadecuada de objetos materiales; debemos aspirar a generar personas que no alberguen codicia ni envidia. Creo que en muchos aspectos esta idea de una ilustración de las pasiones sería un bienvenido complemento de la teoría ética kantiana; con seguridad no está en conflicto de manera extrema con las metas éticas y políticas de Kant. Pero ello requeriría una mayor revisión de la concepción kantiana acerca de la relación entre humanidad y animalidad; en esa medida, creo que Aristóteles²⁷ nos proporciona una base más sólida para el pensamiento político futuro.

Los teóricos de la virtud feministas de la línea neo-aristotélica podrían encontrar en la cuarta tesis un aspecto especialmente atractivo de la visión aristotélica. Como Marcia Homiak enfatiza, los feministas típicamente desean que una imagen de la vida buena incluya un rol para las pasiones. De otra parte, ellos tienen muy buenas razones para desconfiar de varias de las pasiones que muchas sociedades engendran. Una postura que nos dice cómo la pasión puede ser modificada por el uso crítico de la razón es, en consecuencia, muy atractiva para tales pensadores: debemos retener nuestro apego por el amor y el cui-

²⁷ Son realmente los estoicos quienes tienen la descripción más detallada de cómo la buena enseñanza puede eliminar el odio y la ira; pero, como Adam Smith, yo los sigo hasta donde concierne al *análisis* de la pasión, y no en su demanda *normativa* de que debemos extirpar todas las pasiones. Acerca de todo esto, véase mi "Kant and the Stoic Cosmopolitanism", *o.c.* Desarrollo mi propia descripción de las pasiones en *Upheavals of Thought: A Theory of the Emotions, the Gifford Lectures for 1993*, obra que ha de ser publicada por Cambridge University Press.

dado, mientras los hacemos parte de una vida que está gobernada por la razón práctica. La forma de feminismo respaldada por este grupo de neo-aristotélicos es, de este modo, extremadamente enérgica y altamente crítica. De ninguna manera cede a la convención, y espera que las personas se transformen a sí mismas no sólo en relación con el comportamiento, sino también internamente.

En este punto, los neo-aristotélicos diferirán sobre el acuerdo de los detalles precisos de su psicología moral. ¿Cómo es exactamente la personalidad y qué obstáculos para la virtud contiene? ¿En qué medida son estos obstáculos socialmente modelados y en qué medida el cambio personal requiere de la crítica social y política? ¿Contiene la personalidad elementos inconscientes que son rebeldes al rol formador de la razón? ¿El hecho de que formemos nuestra personalidad temprano en la niñez, en conexión con profundos apegos a personas particulares, pone dificultades al proyecto aristotélico de la formación racional de la pasión? Todas estas preguntas, y otras, tendrán que ser respondidas en una psicología neo-aristotélica adecuadamente contemporánea. Pero la meta es clara: el ordenamiento cabal de las pasiones a través de la labor crítica de la razón.

La visión aristotélica, así entendida, le da a la razón un rol extremadamente ambicioso —mucho más ambicioso, en algunos aspectos sobresalientes, que su rol en la filosofía moral kantiana. Ya que ella no sólo dispone los fines últimos y determina las elecciones prácticas, también es responsable de formar el carácter motivacional y pasional. Si hacemos lo correcto con renuencia, o cumplimos nuestro deber con poca simpatía, Kant no nos tendrá en menos, en tanto que estemos usando todos los medios en nuestro poder para hacer lo correcto; ya que él piensa que algunas cosas simplemente no se pueden evitar y se inclina a ser clemente con las deficiencias de la personalidad pasional. Aristóteles, no obstante, es menos tolerante: él nos pide que cada motivo, cada deseo, cada pasión sean alineados con los compromisos de la razón para con los fines. Si ésta es una exigencia demasiado pesada que formular a los seres humanos es una pregunta complicada a la que no me dedicaré aquí²⁸. Que es una exigencia pesada es, de cualquier modo, evidente. Los partidarios de la ética de

²⁸ Trato esto en el capítulo 13 de *The Therapy of Desire, o.c.*, instando a que la clemencia puede algunas veces *estar en función* de otro y de uno mismo.

la virtud aristotélica, entonces, lejos de volcar la vida moral hacia lo no-racional o hacia la anti-teoría, son racionalistas altamente teóricos que querrían que la razón hiciera mucho más de lo que actualmente hace por perfeccionar nuestras vidas morales y políticas.

Una manera de exponer esto claramente es refiriéndose a una crítica dirigida a Aristóteles —y a los modernos aristotélicos— hecha por el fallecido H. Paul Grice, el distinguido filósofo de la mente y el lenguaje. En una conferencia ofrecida a principios de los años 80 en el *Princeton Ancient Philosophy Colloquium*, Grice afirmaba que Aristóteles tiene “una visión prusiana” de la vida humana. “No puedo recostarme al sol —decía Grice— simplemente porque quiero”. Todo, decía, debe ser justificado por su rol en la *eudaimonía*. Ahora bien, la respuesta a esto —la misma que los aristotélicos estaban bastante prestos a dar— es que una visión aristotélica puede, como Aristóteles, ofrecer un amplio espacio para las virtudes de asociación amistosa y esparcimiento, y podemos fácilmente defender el recostarse al sol como un acto virtuoso en una concepción tal. La agente virtuosa será quien elija y *desea* recostarse al sol en el momento indicado, de la manera indicada, por las razones indicadas, etc. Pero la observación de Grice se mantiene: se quiere hacer algunas cosas por una razón que *no* tiene ningún lugar en la concepción de Aristóteles. Kant es menos “prusiano” que Aristóteles en dos aspectos cruciales: a) una vez que el deber es cumplido, puedo hacer otras cosas permisibles si quiero; y b) mi deber no se extiende a la formación de deseos apropiados en el área de los baños de sol. Fue Epicteto, no Aristóteles, quien dijo, “Vigílate a ti mismo como a un enemigo que yace a la espera”. Pero hay algo de esto también en Aristóteles, aunque expresado más alegremente. El grupo neo-aristotélico de teóricos de la virtud está expuesto a impulsar a Aristóteles aún más en la dirección de Epicteto, al grado que ellos reconocen más prominentemente los motivos negativos (ya sean de origen cultural o familiar) asentados profundamente al interior de la personalidad.

IV. Los anti-kantianos: embistiendo las pretensiones de la razón

Un grupo distinto de teóricos de la virtud se origina de una insatisfacción muy diferente. En efecto, ellos quieren que nuestra vida

ética sea menos prusiana —si bien asocian tal cualidad con Kant antes que con Aristóteles. Ellos perciben que el proyecto kantiano de darle soberanía a la razón sobre nuestra vida moral ha ido demasiado lejos, descuidando elementos no racionales en la personalidad que tienen gran importancia. El deber y la razón son amos sin corazón; nuestra vida moral se entiende mejor como una vida gobernada por otros elementos más hogareños: sentimientos, intuiciones, tradiciones, hábitos. Hasta cierto punto estos pensadores simplemente juzgan que la posición de Kant no es plausible: no pueden creer que la razón pueda alguna vez ser tan autónoma como Kant quiere que lo sea, y tienden a concordar con las críticas que sostienen que el imperativo categórico kantiano tiene muy poco contenido para ofrecer una buena guía práctica. Pero incluso si este proyecto fuera exitoso en sus propios términos, ellos no lo admitirían como una buena descripción de la vida moral. Muy en el espíritu de la crítica de Schopenhauer a Kant, sostienen que la valía moral de nuestras acciones no debe ser buscada tanto en el frío razonamiento, como en los sentimientos morales. Después de caracterizar de manera inevitablemente breve algunas de las posturas centrales de cada pensador en el grupo, podré volver a las cuatro tesis de los neo-aristotélicos y mostraré hasta qué punto este grupo se aleja de ellas.

Este segundo grupo de teóricos de la virtud frecuentemente encuentra en el pensamiento de Hume ricos recursos para el derrocamiento de las pretensiones de la razón kantiana. (No hago aquí ninguna reivindicación sobre la correcta interpretación de Hume. Hablo sólo de una tradición humeana²⁹). Tanto Bernard Williams como Philippa Foot recogen la exigencia de Hume de que la razón es y debe ser esclava de las pasiones; con algunas modificaciones, ellos la respaldan³⁰. Para Williams, nada puede darle a una persona una razón

²⁹ Cf. Williams, Bernard, "Internal and External Reasons", en: *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp.101-13, Williams explícitamente afirma que él está contando con una versión esquemática de una posición humeana que no captura todas las complejidades de la propia posición de Hume; la llama el "modelo sub-humeano".

³⁰ Foot, no obstante, no se considera una humeana, y en efecto critica severamente a Hume por su supuesto subjetivismo: cf. "Hume on Moral Judgment", en: *Virtues and Vices*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1978, pp. 74-80. Nuevamente, esto está en relación con su particular lectura de Hume y no altera el hecho de que ella respalda una posición comúnmente relacionada con Hume.

para la acción a menos que esa persona tenga algún motivo o deseo en su esfera motivacional subjetiva cuya satisfacción, o bien será procurada por la acción, o ella creerá tal cosa³¹. En tal sentido, la razón es esclava de las pasiones, a pesar de que Williams no niega que la deliberación puede modificar la esfera motivacional.

En un artículo anterior, Williams respaldaba algunas posturas que yo he asociado con los neo-aristotélicos: en particular, que podemos evaluar apropiadamente la calidad moral de una agente examinando sus emociones, tratándolas como componentes de la acción que son dóciles, en muchos aspectos al menos, al control y la instrucción³². Así es que no está del todo claro cuán cerca del modelo humano quiere él conducirnos después de todo: el artículo posterior no ofrece una psicología moral definitiva, tampoco hace ninguna afirmación con relación a la medida en la cual se deba esperar que los agentes cultiven sus emociones. Es claro, sin embargo, que "Internal and External Reasons" rechaza la exigencia externalista de que tener una razón para realizar una acción puede ser del todo independiente de las motivaciones que la agente realmente tiene.

En tal medida, la posición de Williams se aparta de Aristóteles tanto como de Kant, ya que Aristóteles sostiene que la razón práctica prescribe un conjunto de fines para todos nosotros, y que todos tenemos razones para realizarlos, tanto si estamos motivados para ello ahora mismo o no. Si hemos tenido una educación moral muy mala seremos incapaces de escuchar esas razones, pero ellas se refieren a nosotros y pueden ser usadas para criticarnos, no obstante. Aristóteles sostiene que todos deseamos (presumiblemente a lo largo de nuestras vidas) la *eudaimonía*; en ese sentido, la exigencia de que una acción dada es un constituyente de o un medio para la *eudaimonía* no es nunca totalmente externa a la esfera motivacional de cualquier agente. Pero quizás ese sea un nexo demasiado tenue como para satisfacer la

³¹ Este es un resumen del intrincado argumento de Williams en "Internal and External Reasons", *o.c.*; como cualquier resumen de un argumento de Williams, es insuficiente para transmitir la complejidad de la posición desarrollada. Williams enfatiza que en casos donde la agente no conoce la relación entre la acción y su deseo, debemos decir que ella tiene una razón para realizar la acción sólo si la conexión de la acción con el deseo es "claramente cercana e inmediata; de otra manera uno simplemente dice que A tendría una razón (para realizar la acción) si conociese el hecho".

³² Williams, Bernard. "Morality and the Emotions", en: *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

exigencia de Williams de razones internas. En la medida en que él rechazaría este nexos por ser demasiado tenue, se aparta de Aristóteles. Su largo debate con John McDowell sobre razones internas y externas sugiere que él desea rechazar no sólo la visión kantiana de dos mundos, sino también el moderado racionalismo de este mundo característico de la posición aristotélica.

Es revelador que, a pesar de su intenso y sostenido interés por la cultura griega antigua, Williams realmente tiene poca admiración por o interés en Aristóteles. Los pensadores hacia los cuales se siente atraído son los poetas trágicos; y quiere volver nuestra atención hacia la cultura griega, no hacia los filósofos, a quienes ve, de manera enteramente correcta, como racionalistas contra-culturales que entendieron la virtud de manera radicalmente distinta de como lo hizo la sociedad que les rodeaba. Seguidor en muchos aspectos de Nietzsche, Williams se muestra atraído hacia un tiempo en el que enfrentábamos la vida directamente, sin teorías ambiciosas tratando de dirigirnos, o de darnos la falsa esperanza de que nuestras acciones pueden ser establecidas sobre una fundación racional. En ese sentido, no es sorprendente que, a pesar de su preocupación de toda una vida por la cultura griega, no tenga acogida para la idea aristotélica de la virtud.

A diferencia de Aristóteles, Williams rechaza la idea de que la vida ética debe ser guiada por la teoría. A pesar de que sostiene que la vida ética tradicional está usualmente corrupta y que la experiencia, estando ella misma sujeta a corrupción, no es siempre una buena guía de lo que debemos hacer, él piensa que toda la porción crítica que necesitamos puede proceder de cuestionamientos fragmentarios combinados con intuiciones. Él se presenta como un intuicionista metodológico³³, e insiste en que "es un error pensar que, a fin de tomar una visión crítica de nuestras creencias éticas, debemos sistematizarlas de modo teórico... Las objeciones válidas para el conservadurismo no sometido a crítica pueden ser expuestas al interior del IM (intuicionismo metodológico) mismo"³⁴. De manera similar, *Ethics and the Limits*

³³ Cf. "What Does Intuitionism Imply?", en: *Making Sense of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 182-90.

³⁴ *Ibid.*, p. 183. El IM es definido como una visión que "admite una pluralidad de principios primeros que pueden estar en conflicto, y, además, ...no tiene un método explícito o reglas prioritarias para resolver tales conflictos" (p.182).

of Philosophy sustenta que la exigencia de una teoría racionalizada y sistemática fue un error; la teoría de Aristóteles es más atractiva que algunas otras, pero ella también hace una demanda desencaminada de sistematización y organización cabal³⁵.

Las posiciones de Philippa Foot, así como las de Williams, son extremadamente complejas e involucran mucho tiempo de trabajo. Un rasgo prominente, de cualquier modo, es un fuerte tipo de internalismo sobre las razones. En "Morality as a System of Hypothetical Imperatives"³⁶, ella sostiene que alguien que no comparte deseos estándares no puede tener ninguna razón para elegir las cosas que la mayor parte de gente considera buenas. Su terminología ("imperativos hipotéticos") sugiere fuertemente que ella considera que las buenas elecciones son medios para la satisfacción de algunos deseos de la agente —a pesar de que en un comentario posterior ella afirma que el modelo de medios a fines puede no aplicarse a todos los casos de este tipo, y que, en esa medida, su propia terminología es equívoca³⁷. Para Foot, la moralidad está enraizada en las pasiones y deseos humanos —en la naturaleza de los seres humanos, en consecuencia. Pudo haber sucedido que no deseáramos fines morales; en tal caso la moralidad estaría en peligro. Pero, de hecho, sí tenemos deseos de justicia y caridad, y la gente está dispuesta a hacer muchos sacrificios por ellos. De ahí que Foot haya negado repetidamente que su posición sea subversiva para la moralidad: "esta conclusión puede, como dije, parecer peligrosa y subversiva para la moralidad. Solemos aterrorizarnos ante el pensamiento de que nosotros mismos, u otras personas, podamos dejar de preocuparnos por las cosas que nos preocupan, y sentimos que el imperativo categórico nos da algún control sobre la situación... Quizás deberíamos estar menos perturbados de lo que estamos por miedo al abandono de la causa moral; quizás incluso tendríamos menos razones para temer ello si las personas se concibieran a sí mismas como vo-

³⁵ Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

³⁶ En: *Virtues and Vices, o.c.*, pp. 157-73; el artículo fue publicado originalmente en 1952 en: *The Philosophical Review*, 81; una larga "nota a pie de página" fue añadida en 1977.

³⁷ *Ibid.*, introducción, p. xiv: "Desearía ahora haber atacado a Kant sin asumir su terminología".

luntarios unidos para luchar por la libertad y la justicia y en contra de la inhumanidad y la opresión”³⁸.

“Debo añadir que mientras algunas personas asumen mi posición como enemistada con la moralidad, yo no lo creo así. Las consideraciones acerca de la justicia, la caridad y otras semejantes ejercen una extraña y poderosa atracción sobre el corazón humano, y no necesitamos malos argumentos para demostrar, con certeza, que nadie puede ser indiferente hacia la moralidad. Si estoy en lo cierto, eso no puede ser demostrado, pero la moralidad puede ser más fuerte antes que más débil si afrontamos este hecho”³⁹.

Para Foot, entonces, la ética de la virtud supone una aproximación ética que está basada en la realidad del deseo y la pasión humanos, una aproximación que no hace ninguna demanda exorbitante sobre la naturaleza humana en nombre de la razón.

Ya que Foot nunca anuncia una psicología moral definitiva, la relación de su posición con aquellos neo-aristotélicos tales como Murdoch y McDowell es muy poco clara, y ella probablemente se considere a sí misma más cercana a McDowell de lo que mis clasificaciones sugieren. Ella claramente piensa que pasiones tales como la compasión son partes de la virtud y tienen valía moral, y que algunas pasiones pueden ser “el resultado de las elecciones y los valores de un hombre”⁴⁰. Pero no ofrece ningún análisis de la emoción y el deseo que mostraría, de manera más precisa, cómo esto puede ser cierto; en ese sentido, nos deja poco esclarecidos acerca de en qué medida tales motivaciones pueden, verdaderamente, ser el resultado de la instrucción personal sometida a la razón. Ciertamente ella no insiste en el esforzado proceso de cultivación personal que es la preocupación central de Murdoch, McDowell y otros neo-aristotélicos; hay alguna razón para pensar que ella no cree que sea posible tanto trabajo interno. Sin duda parece probable que, como Grice, ella rechazaría la imagen “prusiana” de una vida en la cual cada impulso y pasión están sujetos al escrutinio crítico de la razón. Pero no podemos alcanzar ninguna conclusión definitiva sobre este punto.

³⁸ Foot, Philippa, “Morality as a System of Hypothetical Imperatives”, *o.c.*, 1952.

³⁹ Foot, Philippa, “Morality as a System of Hypothetical Imperatives,” *o.c.*, 1977.

⁴⁰ “Virtues and Vices”, en: *ibid.*, p. 12.

En un artículo reciente, Foot se alinea explícitamente con Aristóteles —pero con un Aristóteles fuertemente biologizado, que sostiene que la moralidad es una parte de la dotación natural humana y puede ser considerada buena porque promueve la sobrevivencia y conveniencia de las especies⁴¹. No haré más comentarios sobre estas nuevas opiniones —excepto para observar que ellas la conducen no más cerca a, sino más lejos de las posturas sobre la razón práctica características de los neo-aristotélicos.

Se debe mencionar ahora a otro miembro más del grupo: Annette Baier. Baier, una distinguida especialista en Hume, clara e inequívocamente se identifica como una seguidora de su pensamiento. Ella considera que ese rol implica una fuerte crítica de las pretensiones de la razón a cualquier autoridad sobre los sentimientos y sobre las tradiciones de creencias compartidas. En efecto, como Williams, pero de manera mucho más extrema, ella rechaza toda la empresa de teorización racional sistemática en la ética⁴². A pesar de hablar sobre la virtud menos prominentemente que Foot y Williams, ésta es aún un tema principal en su pensamiento⁴³. Ella concibe la ética de la virtud como una alternativa a “la tradición racionalista y legalista en la filosofía moral”, a la cual llama ella la “villana” de su análisis. Los filósofos deben ser mucho más respetuosos con la sabiduría encarnada en la cultura de lo que típicamente han sido los racionalistas: Hume nos muestra que debemos “aprender de los no filósofos antes de pretender aconsejarles”. Cualquier sociedad, dice ella, probablemente albergue algunas personas reflexivas y críticas tales como Sócrates o Mary Wollstonecraft “que hagan preguntas difíciles”. Pero Baier no está segura de que su presencia “sea bienvenida”, y tampoco piensa que los filósofos profesionales sean las personas reflexivas que necesitamos, si es que necesitásemos algunas.

⁴¹ Foot, Philippa, “Rationality and Virtue”, en: Pauer-Studer, Herlinde (Ed.), *Norms, Value, and Society*, Vienna Circle Institute Yearbook, Amsterdam: Kluwer, 1994.

⁴² Cf. “Doing Without Moral Theory?”, en: Clarke, S. y E. Simpson (Eds.), *Anti-Theory and Moral Conservatism*, Albany: SUNY Press, 1989, pp. 29-48, reimpresso a partir de su *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, London: Methuen, 1985, pp. 228-45.

⁴³ “Doing Without Moral Theory?”, *o.c.*, empieza caracterizando la empresa de Hume como una empresa que fundamenta su discurso moral en juicios compartidos sobre las virtudes.

Baier asocia su anti-racionalismo con el feminismo. En un artículo titulado "The Need for More than Justice"⁴⁴, ella considera que la tradición masculina dominante de la filosofía moral está inmersa en su atención por la justicia, y elogia el trabajo empírico de la psicóloga Carol Gilligan, juzgando que ha establecido sólidamente que en el razonamiento moral hay diferencias basadas en el género⁴⁵: los hombres razonan apelando a principios de justicia, las mujeres apelando a ideas de cuidado y filiación. La filosofía debe centrarse en las necesidades emocionales de las personas y sus relaciones mutuas; en todo caso, si no lo hace, no les ofrecerá a los feministas lo que ellos pretenden. En una conclusión un tanto menos radical que aquella de su artículo de 1985, ella afirma que la mejor teoría moral "tiene que ser un producto cooperativo de hombres y mujeres, tiene que armonizar la justicia y el cuidado". El respeto de Baier por los juicios compartidos de la comunidad y por los sentimientos no sometidos a la crítica de la razón produce un feminismo que es extremadamente diferente del feminismo del primer grupo de teóricos de la virtud, quienes son altamente críticos hacia la pretensión de Gilligan de haber descrito correctamente la perspectiva femenina, y sostienen que en cualquier caso sería errado usar el razonamiento común de un grupo subordinado como índice de lo que es bueno para ese grupo⁴⁶. Los neo-aristotélicos tienden a pensar que el feminismo descrito por Baier no es feminista en lo absoluto, sino una validación desencaminada de un *status quo* enfermo.

Para estos tres neo-humeanos, entonces, la vuelta hacia la ética de la virtud es una manera de reducir las exorbitantes exigencias y las pretensiones de autoridad de la razón; es una manera de funda-

⁴⁴ En: Hanen, Marsha y Kai Nielsen (Eds.), *Science, Morality and Feminist Theory*, Calgary: University of Calgary Press, 1987, y en: Held, Virginia (Ed.), *Justice and Care*, Boulder, CO: Westview, 1995, pp. 47-58.

⁴⁵ Yo no sostengo esta posición. Ha habido muchas críticas altamente efectivas al trabajo empírico de Gilligan, aludiendo al pequeño tamaño y la estrechez social de su muestra, a su propia insensibilidad frente a los efectos que causa sobre sus sujetos, y a su muy sesgada lectura de los resultados de su propio cuestionario. Véase por ejemplo Broughton, John M., "Women's Rationality and Men's Virtues: A Critique of Gender Dualism in Gilligan's Theory of Moral Development", en: Larrabee, Mary Jane (Ed.), *An Ethic of Care*, New York: Routledge, 1993, pp. 112-42.

⁴⁶ Véase la discusión sobre preferencia-distorsión en mi *Sex and Social Justice*, New York: Oxford University Press, 1998, capítulos 2 y 5; Homiak tiene opiniones afines.

mentar la moralidad en otros rasgos de la vida humana. Los tres pensadores difieren acerca de en qué medida la ética de la virtud debe ser crítica de las normas establecidas. Williams está vivamente interesado en la crítica social y política y Foot también parece estarlo: pero ellos creen que la esfera motivacional de los seres humanos contiene suficiente material para lograr la crítica requerida sin ninguna ambiciosa teoría racional que lleve las cosas más lejos⁴⁷. Baier parece ser la más conservadora, deseando confiar en juicios que son ampliamente compartidos. Singularmente, piensa que Aristóteles está de acuerdo con ella. De ambos, Aristóteles y Hume, dice, “ninguno de ellos... prevé un gran desacuerdo entre sus lectores acerca de los auténticos juicios morales que ellos respaldan en sus teorías filosóficas”⁴⁸ —a pesar del hecho de que Aristóteles afirma que lo único acerca de lo cual las personas están de acuerdo, en relación con la *eudaimonía*, es su nombre, y que, salvo ello, hay un gran desacuerdo. No tomaría mucho mostrar que los juicios respaldados por Aristóteles son, en muchos aspectos, radicalmente críticos de las normas atenienses convencionales, y, además, Aristóteles mismo los concibe de esa manera. En todo caso, de nuestros tres neo-humeanos, Baier le asigna a la filosofía el rol menos crítico y más humilde: simplemente debe aprender sobre la cultura y luego puede, de forma limitada y no teórica, dar algún consejo, a la manera como actualmente lo hacen los especialistas en ética médica.

El cuarto pensador en este grupo comparte el interés de Baier por prácticas sociales difundidas, a pesar de que, a diferencia de ella, él cree que nuestras actuales prácticas están en un estado desastrosamente malo. Para Alasdair MacIntyre⁴⁹, las apelaciones a la razón nunca resuelven verdaderamente los desacuerdos éticos. Se podía esperar que lo hicieran en una era en la cual teníamos una segura concepción extraordinariamente humana de nuestro fin natural, y la razón y la virtud simplemente trazaban el rumbo hacia ese fin. En el mundo moderno, sin embargo, encontramos vestigios de esa idea de la razón,

⁴⁷ Cf. Foot, Philippa, *Virtues and Vices*, o.c., la introducción; Williams, “Reply to Critics” en: Altham, J. E. G. y Ross Harrison (Eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

⁴⁸ Baier, Annette, “Doing Without,” o.c., p. 29.

⁴⁹ *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, y *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987.

decapitada, por así decir —sin la segura comprensión de un *telos* trascendente de nuestras acciones. Semejante razonamiento desanclado nunca podría alcanzar una conclusión definitiva que conduzca hacia el consentimiento universal; así pues, encontramos interminables desacuerdos en los cuales las personas se ajustan al comportamiento descrito por los emotivistas: usan el lenguaje moral simplemente para influenciar y persuadir. Como Foot y Williams, MacIntyre se opone fuertemente al emotivismo; él ve en una suerte de retorno a una ética de la virtud la única esperanza para reconstruir el discurso moral de manera razonable.

Pero MacIntyre no ofrece ninguna esperanza de que podamos realizar la reconstrucción necesaria simplemente haciendo filosofía moral en una nueva (o vieja) manera. Su elaborado análisis del supuesto fracaso de la tradición filosófica occidental muestra que estamos en una situación bastante desesperanzada filosóficamente, estancados con los vestigios de teorías a las que se les ha extraído toda su finalidad. En consecuencia, necesitamos un cambio político a fin de darles orden y coherencia a nuestras acciones. MacIntyre piensa que la buena comunidad moral sería más bien similar a la antigua *polis* griega —;como él se la imagina! Esto es, sería un lugar en donde no habría ninguna deliberación agonizante acerca de lo que se debe hacer, porque cada persona tendría un rol o función bien asignado y entendería exactamente qué rango de acciones implica esa función. De este modo, la acción virtuosa es una cuestión de autoridad y tradición: a uno debe asignársele un rol y debe internalizarlo tan bien que simplemente lo ejecute sin reflexionar. Él compara a una agente bien dispuesta con un jugador de hockey que recibe un pase en los segundos finales de un juego. Esta persona (dice él) no necesita detenerse a pensar qué hacer porque tiene completamente internalizado su rol. MacIntyre parece sostener que necesitamos alcanzar esta disposición funcional a través de alguna clase de autoridad política: el nuevo mandato de San Benito que él obscuramente promete al final de *Tras la virtud* se convierte en la autoridad de la iglesia institucionalizada en *Whose Justice?*

Como Williams y Foot, MacIntyre duda que la razón pueda lograr tanto como han supuesto muchos filósofos. Ciertamente no puede establecer primeros principios: éstos deben ser conocidos por alguna

otra facultad no racional y transmitidos por la autoridad. A diferencia de Williams y Foot, él parece tener relativamente poca confianza en las pasiones y deseos como vehículos de virtud —a menos que la autoridad intervenga para asignarle a la agente un rol y para instruir al deseo de acuerdo con este rol. Así pues, él no sólo es oficialmente un fuerte oponente de Hume; es también, en lo esencial de su pensamiento, menos humeano que los demás, recurriendo a la autoridad para la guía que Hume encuentra en los sentimientos. También le niega a la razón el rol en la crítica social que al menos dos de los neo-humeanos claramente quieren preservar. Baier acierta al observar que sus opiniones y las de MacIntyre no están del todo alejadas, en el sentido de que ambos rechazan la guía de la razón y la buscan en las tradiciones sociales; la principal diferencia entre ellos, como advierte, es que ella ofrece esperanzas para resolver las disputas al interior de los parámetros de una cultura secular moderna, rigiéndose por sus tradiciones y sentimientos, y MacIntyre no lo hace⁵⁰. Él piensa que sólo un retorno a alguna forma de autoridad cuasi religiosa puede resolver nuestros problemas.

MacIntyre apela frecuentemente a Aristóteles; se muestra atraído hacia la tradición aristotélica. Pero incluso interpretando el propio pensamiento aristotélico él ignora el tremendo énfasis que Aristóteles pone en la deliberación y la reflexión, y la evidencia de que Aristóteles cree que la deliberación misma es capaz de justificar una visión de la *eudaimonía*, incluyendo sus primeros principios. Su imagen del jugador de hockey subestima la cantidad de pensamiento involucrado en la buena actividad deportiva; pero ella, mucho más claramente, subestima el componente de pensamiento crítico en la vida de la virtud aristotélica⁵¹. Por supuesto que es cierto que una agente que es virtuosa en el sentido aristotélico no necesita detenerse y deliberar cada vez que actúa; una vez que ha formado una disposición virtuosa en sí misma, la acción será frecuentemente automática. Pero esto difícilmente muestra que la mayoría de las personas no necesita reflexionar en lo absoluto durante sus vidas, o que el asignar las funciones sociales propias de cada uno hace ociosa la reflexión. Y son estas conclu-

⁵⁰ Cf. Baier, Annette, "Doing Without", *o.c.*

⁵¹ Véase mi revisión crítica de *Whose Justice? en: The New York Review of Books*, diciembre (1987).

siones las que MacIntyre necesita defender a fin de relacionar su posición con la de Aristóteles. Así pues, él es un neo-aristotélico de un género muy particular, uno que no aprueba realmente algunos de los aspectos centrales del pensamiento de Aristóteles. (Él hace explícito esto al afirmar que Agustín ha suplantado a Aristóteles, a pesar de que no da ninguna razón clara para este juicio).

Volvamos ahora a las cuatro tesis formuladas por el primer grupo de teóricos de la virtud. ¿Qué tendría que decir sobre ellas nuestro segundo grupo?

1. Los bienes que los seres humanos persiguen son plurales y cualitativamente heterogéneos; es una distorsión describirlos simplemente como diferentes cantidades de lo mismo.

Nuestros cuatro anti-kantianos pueden respaldar esta tesis, sobre todo Williams. Crítico principal del utilitarismo tanto como del kantismo, él ha ofrecido algunas de las observaciones más elocuentes sobre las estrategias de maximización actualmente usadas en la economía utilitarista⁵². La conclusión que extrae de la existencia de la pluralidad, sin embargo, es diferente de aquella extraída por los neo-aristotélicos: ya que considera que la pluralidad sustenta el intuicionismo metodológico y, en consecuencia, el rechazo de la teoría filosófica omniabarcante. Mientras que los neo-aristotélicos piensan que ella sólo muestra que la teoría debe disponer los fines plurales y proveer estrategias políticas dirigidas a poner estos fines al alcance de las personas.

Foot y Baier muestran poco interés en el tema de los fines plurales. *Tras la virtud* de MacIntyre presenta una elocuente descripción de los dilemas trágicos sofócleos, en los que el reconocimiento de la pluralidad de las fuentes del bien es un elemento central. Pero poco se ha hecho con este análisis en la proyección futura del libro; extrañamente, el análisis es abandonado sin comentarios en *Whose Justice?*, el cual acepta el rechazo de Santo Tomás de los dilemas morales, una posición que el primer libro había criticado.

2. Porque los bienes son plurales y porque ellos necesitan ser armonizados entre sí y además especificados, la razón juega un rol

⁵² Véase, por ejemplo, la introducción de Sen, Amartya y Bernard Williams (Eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

central no sólo en elegir de medios a fines, sino también en deliberar sobre los fines de una vida humana en sí mismos, cuáles incluir con cuáles otros y qué especificación de un bien dado es la mejor.

Nuestros cuatro anti-kantianos piensan que nada de esto se sigue en lo absoluto. Son nuestros sentimientos, tradiciones, y (en el caso de Williams) un uso cotidiano y no teórico de la razón práctica los que resolverán nuestros problemas prácticos. Ninguno de los cuatro imagina que incluso la razón práctica cotidiana pueda producir una justificación de fines últimos de la vida humana. MacIntyre y Williams niegan esto explícitamente, Foot y Baier implícitamente. El notable *Ethics and the Limits of Philosophy* de Williams intenta mostrar que ninguna descripción filosófica de algo así como los fundamentos de la ética, es exitosa⁵³. Las ambiciosas empresas constructivas neo-aristotélicas de Richardson y Nussbaum presumiblemente son tan objetables para los anti-kantianos como otros ambiciosos usos de la teoría filosófica.

3. La emoción y el deseo no son sólo impulsos irreflexivos, sino complejas formas de intencionalidad impregnadas con un pensamiento objetivamente dirigido; ellos pueden ser modelados significativamente por medio del razonamiento acerca de lo bueno.

Williams respalda claramente esta tesis en "Morality and the Emotions", pero parece que pierde interés en ella más tarde. De todos modos, su internalismo no está profundamente modelado por el reconocimiento de dicha tesis: si ese fuera el caso, la diferencia entre su postura y la de McDowell se volvería mucho más reducida, y podría desaparecer por completo. Foot respalda algo similar a la tesis neo-aristotélica, pero tiene poco que decir sobre ella, y parece no contemplar ninguno de los ambiciosos usos críticos de esta intuición que Homiak, Murdoch, McDowell y Nussbaum proyectan. MacIntyre no dice nada extenso sobre psicología moral. Baier niega explícitamente que Hume tenga una descripción cognitiva de las emociones y considera que esto es algo positivo en él; afirma, además, que la lógica de las emociones es del todo diferente de la lógica de las creencias⁵⁴.

⁵³ Cf. mi crítica de su tratamiento de Aristóteles en "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics," en: *World, Mind, and Ethics*, o.c.

⁵⁴ Cf. su "Hume's Analysis of Pride", en: *The Journal of Philosophy*, 75 (1978), pp. 27-39, en respuesta a Davidson, Donald, "Hume's Cognitive Theory of Pride", en: *The Journal of Philosophy*, 73 (1976), pp. 744-56.

4. Las ideas sociales existentes acerca del bien forman pasiones y juicios deficientes; debemos criticar estas deficiencias y puede esperarse que esta crítica racional instruya a las pasiones mismas.

Esta idea, como he dicho, fue un tema central en Aristóteles, y aún más central en el pensamiento de los epicúreos y estoicos. Sus concepciones, a su vez, influenciaron fuertemente a pensadores modernos sobre las pasiones tales como Smith y Rousseau, quienes atacaron incansablemente la deformación de la compasión por la jerarquía social, la formación social de la avaricia y la envidia, la exaltación inapropiada del honor, la posición y la fortuna. El pensamiento de Williams hace un espacio para esta idea, pero él realmente no llena este espacio. Su internalismo tendría que hacerse considerablemente más complejo si lo hiciera. Ninguno de los otros tres realmente albergan esta idea.

El grupo anti-kantiano de teóricos de la virtud difieren grandemente en sus posturas políticas. MacIntyre es (actualmente) un conservador religioso; todos los otros tres son liberales de alguna clase, y Williams está interesado en una crítica social y política radical. Pero sus posturas filosóficas acerca de la virtud les dan poca o ninguna ayuda a este respecto. Baier y Foot están inclinadas a creer que las cosas están más o menos bien sin que la razón asuma un rol ambicioso; Williams piensa que las cosas no están muy bien, pero que la razón filosófica casi con seguridad las pondría peor. Él está inclinado a hacer una separación más bien radical entre la política y la moral; en la política, la teoría crítica tiene un valorable rol que desempeñar, pero esta teoría no será una teoría moral y no ofrecerá guía alguna para una instrucción más general de la persona. De este modo, ninguno de ellos ofrece la esperanza que el primer grupo ofrece —junto con Kant— de una transformación tanto de la persona como de la sociedad a través de la labor crítica del razonamiento filosóficamente guiado.

V. Disipando la "ética de la virtud"

Esta exposición ha sido demasiado tosca para captar muchas de las sutilezas de la posición de cada pensador. Siento que Williams ha

sufrido por esto más que los demás, ya que él es un pensador de tal sutileza y complejidad que sus opiniones acerca de todos estos tópicos no permiten ser resumidas tan fácilmente. Pero incluso esta tosca descripción debe al menos haber mostrado algo: que la actual tendencia a enseñar que existe una tal aproximación unitaria conocida como la “ética de la virtud” es un gran error. Es, primero que nada, un error categorial básico, dado que muchas otras personas están escribiendo y pensando acerca de la virtud al interior de las tradiciones kantiana y utilitarista. La ética de la virtud no puede, entonces, ser una alternativa a esas tradiciones. Pero incluso si nos centramos en esa clase imprecisamente ordenada de pensadores que por una o otra razón rechazan tanto al kantismo como al utilitarismo y se asocian con las intuiciones de los antiguos pensadores griegos y romanos, tampoco hay ninguna unidad en ella, así como tampoco la hay en el grupo de pensadores griegos y romanos antiguos, especialmente si incluimos en él a quienes no se dedican a la filosofía. Ellos tienen diferentes objetivos y posturas. Estas posturas tienen consecuencias muy distintas para el rol del filósofo profesional en la sociedad, para la crítica de hábitos existentes de codicia e ira, para todo el proyecto de depositar nuestra esperanza en la razón. Lo que he llamado “el terreno común” es significativo: pero puede ser seguido al interior del kantismo, al interior del utilitarismo, y al interior de los proyectos neo-aristotélico y neo-humano de muy diversos géneros.

Propongo que suprimamos la categoría de “ética de la virtud” en la enseñanza y la escritura. Si necesitamos tener alguna categoría, hablemos de neo-humanos y neo-aristotélicos, de anti-utilitaristas y anti-kantianos, y luego, sobre todo, continuemos con la seria labor de caracterizar las posiciones esenciales de cada pensador y de decidir lo que nosotros mismos queremos decir.

(Traducción de Michell Nicholson)