

LA RENOVACIÓN DE LA ÉTICA DE LA VIRTUD EN EL PENSAMIENTO ANGLOSAJÓN CONTEMPORÁNEO

La filosofía práctico-moral de Tomás de Aquino se caracteriza especialmente, entre muchas otras propiedades, por la pluralidad y riqueza de sus elementos componentes y perspectivas de estudio; de este modo, el Aquinate ha compuesto una ética que considera los bienes, las normas, las acciones y las virtudes, todo ello en una sinergia analógica que las armoniza de modo notable. En especial, Tomás de Aquino establece una íntima vinculación entre la ley natural y la virtud cuando afirma que «siendo el alma racional la forma propia del hombre, hay en cada uno de ellos una inclinación natural a obrar conforme a la razón; y obrar así es obrar virtuosamente. Por consiguiente [...] todos los actos de virtud pertenecen a la ley natural, porque la propia razón dicta naturalmente a cada cual que obre virtuosamente»¹.

Pero esta intrínseca vinculación entre la ley natural y la virtud fue difuminándose paulatinamente en los autores posteriores al Aquinate, probablemente por influencia primero del nominalismo occamista y luego de la filosofía moral moderna², hasta desaparecer en la mayoría de los representantes de la Escuela Moderna de Derecho Natural. De este modo, la ética polifacética y realista de Tomás de Aquino fue transformándose paulatinamente en una ética legalista, constituida por sistemas de normas sesgadamente racionalista, que dejaba de lado los bienes humanos, la teoría de la acción y la doctrina de la virtud. Todo este proceso culminó - entre otras presentaciones alternativas - en la ética formalista y deontológica kantiana, en la que los bienes y las virtudes se encuentran ausentes a todos los efectos teóricos y prácticos³.

Ahora bien, este modelo normativista y deontologista de la ética moderna fue objeto de numerosas críticas, entre las que se destacan, desde una perspectiva fenomenológica, las elaboradas por Max Scheler en su difundido libro *El formalismo en la ética y la ética material de los valores. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*⁴. Pero además de las críticas fenomenológicas y hermenéuticas, desde la perspectiva de la filosofía analítica anglosajona tuvo lugar, después de la Segunda Guerra Mundial, el

¹ST, I-II, q. 94, a. 3.

² En este tema, véase: Michel BASTIT, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, PUF, Paris, 1990, *passim*.

³ Sobre este proceso, véase: Jerome SCHNEEWIND, *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, ob.cit., *passim*. También, véase: Jerome SCHNEEWIND, *Essays on the History of Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 248-276.

⁴Max SCHELER, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. y ed. J.M. Palacios, Caparrós Editores, Madrid, 2001.

surgimiento de nuevas alternativas al deontologismo formalista propugnado por Kant y sus seguidores. Una de estas alternativas fue la de una refundación del utilitarismo en clave meramente consecuencialista; la otra, la de una reformulación de la ética de las virtudes a través de la propuesta de un retorno a la filosofía práctica aristotélica, tarea en la que la primer representante notoria fue la filósofa inglesa Elizabeth Anscombe.

Esta profesora de Cambridge, católica y discípula de Wittgenstein, escribió en 1958 un extenso artículo que fue publicado en la revista *Philosophy* con el título de “Modern Moral Philosophy”⁵. En ese trabajo, Anscombe critica acerbamente el modelo de la ética legalista y deontológica, sobre la base de que «los conceptos de obligación y deber - es decir, de obligación y deber *morales* - y de lo que es *moralmente* correcto o incorrecto, [...] han de ser desechados [...] porque resultan ser el resabio de una concepción anterior de la ética que ya está generalmente superada y sin esta concepción resultan perjudiciales»⁶. Esta concepción que ha sido - o está siendo - abandonada es la cristiana, es decir, aquella según la cual - afirma Anscombe - el modelo aristotélico de ética de virtudes fue sustituido por un paradigma legalista. “Entre Aristóteles y nosotros - escribe esta autora - apareció el cristianismo con su modelo legalista de la ética, puesto que el cristianismo deriva sus nociones éticas de la *Torah* [...]. Como consecuencia del predominio del cristianismo durante muchos siglos, los conceptos de estar constreñido, autorizado o excusado, calaron hondamente en nuestro lenguaje y nuestro pensamiento”⁷.

Ahora bien, para Anscombe, en el transcurso de la Edad Moderna, pero sobre todo de la Edad Contemporánea, las vivencias cristianas han ido perdiendo influencia social y cultural, en especial la idea de un Dios legislador, que es la que da origen a los conceptos de ‘obligación’, ‘deber’ y ‘constricción’, así como los de ‘corrección’ e ‘incorrección’. “Esta - escribe la autora - si no me equivoco, es la interesante situación de la supervivencia de unos conceptos fuera de la estructura de pensamiento que los hacía verdaderamente inteligibles”⁸. Ahora bien, resulta indudable para Anscombe que esos conceptos legalistas pierden todo su sentido una vez que se ha debilitado el contexto de ideas que los hacía comprensibles; esos conceptos se han transformado

⁵ Se citará aquí según la versión reproducida en el volumen colectivo AA.VV., *Virtue Ethics*, ed. R. Crisp & M. Slote, Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 26-44 (en adelante MMP). Sobre la biografía y el pensamiento de Anscombe, véase: José María TORRALBA, *Acción intencional y razonamiento práctico en G.E.M. Anscombe*, EUNSA, Pamplona, 2005.

⁶MMP, p. 25.

⁷MMP, p. 30.

⁸MMP, p. 31.

entonces en palabras con una fuerza meramente ‘hipnótica’, pero carentes de significación real.

Un discípulo de Anscombe, José María Torralba, resume esta tesis diciendo que “el sentido legalista es el sentido en el que ‘lo moral’ quedó configurado en función de ‘lo debido’ y el deber moral adquirió el sentido jurídico procedente de las teorías racionalistas del derecho natural [...]. La ley y el deber moral ocuparon así el lugar que hasta entonces correspondía al bien humano teleológicamente constituido. Por último, la virtud pasó a significar la capacidad de seguir las leyes”⁹. De este modo, la idea de virtud dejó de referirse a las excelencias humanas o hábitos morales perfectivos. En definitiva, la estructura propia de la ética clásica - en especial la Aristotélica - fue completamente invertida y finalmente descartada.

En vistas a esta situación de pérdida del sentido clásico-realista de los conceptos morales, Anscombe propone como solución ‘buscar ‘normas’ en la ética de las virtudes humanas, según la cual la especie humana tendría determinadas propiedades de las que surgirían las normas éticas; pero en este caso, las normas morales habrían dejado de tener el sentido de ‘leyes’ de corrección, y se habría pasado a otro modelo de la ética¹⁰. Es decir, al modelo según el cual habría que volver a hablar de hombres y conductas ‘justas’ o ‘buenas’ en lugar de ‘correctas’ o ‘incorrectas’, y llevar adelante una explicación adecuada de la naturaleza humana, de la acción intencional y del apropiado desarrollo o florecimiento humano a través de la conducta virtuosa.

“La especie *hombre* - concluye esta autora - desde un punto de vista no meramente biológico, sino vista desde el ejercicio de la actividad del pensamiento y de la elección respecto de los distintos aspectos de la vida [...] ‘tiene’ unas determinadas virtudes y este ‘hombre’ con el conjunto completo de las virtudes, será la ‘norma’ [...]. Pero en *este* sentido, ‘norma’ ha dejado de ser el equivalente aproximado de ‘ley’. Y en *este* mismo sentido, la noción de norma nos acerca más a un modelo aristotélico de la ética que a un modelo legalista”¹¹.

Esta propuesta de la filósofa inglesa, que aparece efectivamente como aguda, penetrante y original, tiene no obstante algunas debilidades. La primera de ellas es que su diagnóstico acerca de la situación pasada y presente de la teoría ética resulta

⁹ José María TORRALBA, ob.cit., p. 84.

¹⁰ MMP, pp. 39-40.

¹¹ MMP, p. 40. Véase: Carlos MASSINI-CORREAS, *Sobre ética y filosofía analítica. Elizabeth Anscombe y la filosofía moral moderna*, Centro de Estudios de Filosofía Clásica, Mendoza-Argentina, 20015, págs. 38-41.

excesivamente simplista; en efecto, no es posible calificar sin más a la ética de Tomás de Aquino como legalista, cuando en realidad el Aquinate dedica bastantes más cuestiones a las virtudes que a las leyes de diferentes especies, tal como lo han mostrado entre otros Josef Pieper y Giuseppe Abbà¹². Y la segunda debilidad radica en que Anscombe, si bien ha hablado de las virtudes en varios lugares de su extensa obra, no ha desarrollado una teoría sistemática de la ética de virtudes conforme a lo esbozado en su artículo original. Efectivamente, la autora habla de virtudes (a veces en el sentido de ‘facultades’), de la naturaleza humana como fundamento de las normas éticas, y de la existencia de ‘absolutos morales’, pero no ofrece una doctrina ética metódica y completa, que sistematice los diferentes aspectos que necesariamente ha de abordar una filosofía moral.

De hecho, esta tarea ha sido llevada a cabo por otros autores posteriores, entre los que se han destacado el marido de Anscombe, Peter Geach (*The Virtues*), su colega de Oxford Philippa Foot (*Virtues and Vices*), Georg Henrik von Wright (*The Varieties of Goodness*), Rosalind Hursthouse (*On Virtue Ethics*), Alasdair MacIntyre (*Whose Justice? Which Rationality?*), Giuseppe Abbà (*Felicità, vita buona e virtù*), Christina Hoff Sommers (*Vice and Virtue in Everyday Life*), Roger Crisp y Michel Slote (*Virtue Ethics*), Jean Porter (*The Recovery of Virtue*), Stanley Hauerwas (*Vision and Virtue*) y, en el ámbito de la Bioética, E.D. Pellegrino y D.C. Thomasma (*The Virtues in Medical Practice*)¹³.

Estos autores no forman propiamente una ‘escuela’ de pensamiento, sino que tienen puntos de vista significativamente divergentes en varios aspectos¹⁴, pero es posible descubrir en sus obras algunos caracteres y perspectivas comunes. El primero de estos caracteres es que la mayoría de estas éticas de las virtudes aparecen como reacción a las corrientes legalistas-deontológicas propias de la Edad Moderna, así como a las utilitaristas-consecuencialistas difundidas en la Edad Contemporánea, en especial en los países anglosajones. En los primeros días de la restauración de la ética de las virtudes - escribe Rosalind Hursthouse - esa aproximación fue asociada con una tesis ‘anti-codificación’ en el campo ético, dirigida contra las direcciones prevalecientes de teoría

¹² Véase: Giuseppe ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofiamorale*, LAS, Roma, 1996, p. 65-68. Véase, del mismo autor: *Lex et virtus*, LAS, Roma, 1983; *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofiamorale*, LAS, Roma, 1989; y *Le virtù per la felicità*, LAS, Roma, 2018.

¹³ Por todos: AA.VV., *Virtue Ethics*, ed. R. Crisp & M. Slote, Oxford University Press, Oxford, 1997, *passim*.

¹⁴ Véase: Rosalind HURSTHOUSE, “Virtue Ethics”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>>

ética normativa. En ese tiempo, los utilitaristas y los deontologistas en general (aunque no universalmente) sostenían que la tarea de una teoría ética era la de contar con un código de reglas o principios normativos universales¹⁵.

Frente a esa pretensión principialista-normativista, estos teóricos de la ética de las virtudes proponen, luego de acusar a sus oponentes de plantear una solución simplista e irreal a la problemática ética, centrar la moralidad más bien en los rasgos o caracteres de la personalidad de los sujetos morales. Para estos autores, son estos rasgos los que determinan principalmente la conducta de las personas, y no solo un sistema racional de principios abstractos. “Poseer una virtud - sostiene la misma autora - significa ser un específico tipo de persona con una cierta mentalidad compleja [...]. El aspecto más significativo de esa mentalidad es la aceptación sincera de un cierto tipo de consideraciones como razones para la acción [...]. La persona honesta [virtuosa] reconoce que ‘esto es una mentira’ como una razón fuerte (aunque quizás no sobrepasable) para no realizar ciertas afirmaciones en ciertas circunstancias y da el peso necesario, pero no sobrepasable, a ‘esto es verdad’ como una razón para hacer esa afirmación”¹⁶. En otras palabras: las virtudes darían razones para la acción más fuertes desde el punto de vista moral y más efectivas que las proporcionadas por los deberes y los principios.

El segundo de los caracteres de estas éticas de las virtudes radica en que, en general, otorgan un especial valor a la prudencia o sabiduría práctica al momento de determinar los contenidos de la ética normativa. En efecto, desde sus orígenes en el pensamiento aristotélico, la ética de virtudes ha apelado a la noción de *phrónesis* o *prudentia*, virtud intelectual del conocimiento práctico, para la determinación de los componentes concretos o elementos de la conducta virtuosa, así como al recurso heurístico a lo que pensaría el *phrónimos* (sabio-virtuoso) para el conocimiento de las guías concretas de la acción humana¹⁷. Ahora bien, la virtud intelectual de la prudencia, para emitir sus dictámenes, necesita referirlos a ciertos bienes particulares, que son los que les dan sentido y contenido ético, con lo cual, además de la virtud propiamente dicha: la justicia, el coraje, la moderación, etc., las éticas de las virtudes han de hacer remisión a una imagen de la vida buena o *eudaimonía*. «La sabiduría [práctica] - dice Philippa Foot

¹⁵*Ibidem*.

¹⁶*Ibidem*.

¹⁷ Véase: Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1976, *passim*; y del mismo autor: *Problèmes aristotéliens -II- Philosophiepratique*, Vrin, Paris, 2011, pp. 11-46. También, véase: Richard KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 50-97.

en un valioso trabajo sobre las virtudes - presupone buenos fines»¹⁸. Este sería el tercero de los caracteres relevantes.

Pero estos bienes a los que se ordenan las virtudes y que constituyen la fuente de sus contenidos, al menos para ciertos autores como Alasdair MacIntyre, son el resultado de ciertas prácticas sociales; en otras palabras, se constituyen en el marco de comunidades de vida y de actividad. «Una virtud - escribe este autor - es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas [sociales] y cuya carencia nos impide efectivamente alcanzar (*achieve*) cualquiera de esos bienes»¹⁹. Aquí se ve claramente la sinergia existente, para este autor, entre virtudes, bienes y estructuras o prácticas sociales. El problema en el pensamiento de MacIntyre, al menos en este libro, es que la estricta dependencia de los bienes de las diferentes prácticas sociales de las diversas sociedades puede llevar a una comprensión cuasi-relativista de la eticidad; de hecho, hay algunos autores que lo han criticado por esta posibilidad²⁰.

Pero es también sabido que MacIntyre, en algunas obras posteriores, ha abandonado esta posición y se ha comprometido con una visión claramente objetivista y universalista del conocimiento moral. Este autor, sostiene Knight, “ha ido colocando crecientemente su propio concepto de virtud en el esquema metafísico del aristotelismo tradicional, trabajando desde los fines últimos de la indagación tomista y aristotélica hasta sus primeros principios, donde encuentra una medida no-relativa para las exigencias morales [...]. El movimiento de MacIntyre en dirección a una explicación robusta de la naturaleza del ser humano y de su acción, ya es evidente en *Whose Justice? Which Rationality?* Aquí subordina su discurso acerca de los ‘bienes intrínsecos’ a una nueva terminología de los ‘bienes de excelencia’. Esta expresión claramente implica que estas excelencias, *aretai* o virtudes, son propiedades no primariamente de las prácticas como fenómenos sociales, sino de sus participantes en cuanto seres humanos individuales”²¹.

En definitiva, la posición final del filósofo escocés - y aquí ya se está en la cuarta de las características de estas éticas de las virtudes - termina aceptando un realismo ético

¹⁸Philippa FOOT, P., “Las virtudes y los vicios”, en *Las virtudes y los vicios y otros ensayos de filosofía moral*, trad. C. Martínez, UNAM, Ciudad de México, 1994, p. 20.

¹⁹Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana, 2010, p.191.

²⁰Sobre esto, véase: Kelvin KNIGHT, *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity Press, Cambridge-Malden, 2007, p. 150 ss.

²¹*Ibidem*, p. 151.

que tiene como término de adecuación una naturaleza humana concebida de modo universalista y personal.

Algo similar ocurre con el pensamiento de Philippa Foot quien, luego de haberse iniciado en la ética de las virtudes de la mano de Elizabeth Anscombe, en su última obra, *Natural Goodness*²², critica acerbamente la filosofía moral británica no-cognitivista de Hume a nuestros días por considerarla estéril y contradictoria. Y luego de esta impugnación propone un esquema realista-naturalista según el cual los seres humanos, al igual que los animales y las plantas, poseen una naturaleza específica que marca las líneas centrales de su desarrollo y florecimiento o realización. Por supuesto que en el caso de los humanos, el proceso de su realización en cuanto tales es más complejo y está sujeto a los avatares de la libertad, pero las líneas centrales o estructura nuclear de ese proceso de realización están incoativamente insertas en su naturaleza esencial. De ese modo, podrá decirse de un hombre que es bueno en cuanto cumpla con las exigencias de sus funciones esenciales, en una versión remozada en clave analítica del aristotélico “argumento de la función”²³. “Sin embargo - escribe en este sentido Foot - a pesar de la diversidad que existe en la vida humana, se pueden señalar una serie de claves muy generales acerca de cuáles son sus necesidades, es decir, acerca de qué es lo que supone el bien en general para los seres humanos, aunque sólo sea tomando como punto de partida la idea negativa de la privación humana [...]. Para determinar en qué consiste la bondad y la deficiencia en el carácter, las actitudes y las elecciones, debemos examinar cómo viven y en qué consiste el bien para los seres humanos: en otras palabras, qué clase de ser vivo es un ser humano”²⁴.

Esto significa que, para esta filósofa inglesa, las virtudes se ordenan al bien humano, el que a su vez depende del modo propio de ser o índole humana, la que se conoce a partir de la experiencia de las que el Estagirita denominaba ‘cosas humanas’. Se trata, efectivamente, de una buena síntesis del realismo ético.

Luego de esta breve presentación del rescate del concepto de virtud por una parte de la filosofía moral analítica anglosajona, es posible concluir que, a pesar de ciertas debilidades, ausencias e inconsistencias, el movimiento trajo como consecuencia objetiva la reintroducción de la problemática de las virtudes, los bienes y la naturaleza humana, que había sido prácticamente excluida de los debates contemporáneos en el

²² Philippa FOOT, *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

²³ *Ibidem*, p. 40 y *passim*.

²⁴ *Ibidem*, p. 43-51.

campo de la filosofía moral. De lo que se trata entonces de aquí en adelante, es de aprovechar esta reintroducción de la temática de las virtudes en los debates hodiernos para elaborar presentaciones de la ética que signifiquen una reformulación más integral, sistemática y precisa de la filosofía práctica realista en los parámetros ya seculares de la tradición tomista. Presentaciones que, a la vez que rescaten la integralidad y el espíritu de la obra moral del Aquinate, la formulen y desarrollen en términos, estilos y argumentos más congruentes con - y ajustados a - las modalidades propias de las prácticas de la filosofía moral contemporánea²⁵.

Carlos I. Massini-Correas

²⁵ Véase en este punto: Carlos Massini-Correas, *Alternativas de la ética contemporánea. Constructivismo y realismo ético*, Madrid, Rialp, 2019, págs. 17-40.