En el debate ético contemporáneo coexisten planteamientos derivados de la filosofía moral moderna con otros enfoques…

Pensamiento y cultura - Unisabana

En el debate ético contemporáneo coexisten planteamientos derivados de la filosofía moral moderna con otros enfoques que cuestionan sus ambiciones normativas. Estos enfoques se han descrito como "éticas sin moral", dando por sentado que el término "moral" recoge un aspecto nuclear del pensamiento ético moderno: el deseo de identificar las normas universales objetivas. En este ensayo me propongo examinar si es posible defender la normatividad de la razón sustrayéndose a las críticas esgrimidas desde las contemporáneas éticas sin moral

En el debate ético contemporáneo coexisten los planteamientos morales derivados de la filosofía moral moderna, con otro tipo de enfoques que, de diversas maneras, cuestionan sus ambiciones normativas: bien sea porque la consideran excesivamente teórica y racional, bien sea porque la consideran escasamente autocrítica.

Estos enfoques, entre los que suelen citarse las éticas ecologistas, las éticas feministas y las éticas de la virtud, se han descrito como "éticas sin moral"[1], en la medida en que el término "moral" representa bastante bien un aspecto nuclear del pensamiento ético moderno, a saber, el deseo de identificar las *normas universales objetivas* que deben guiar el comportamiento de todo ser humano. Por el contrario, en los enfoques citados se pone el acento en otras dimensiones valorativas no necesariamente codificables mediante normas con pretensiones de universalidad.

Se ha de notar, en efecto, que si bien atendiendo a la etimología griega y latina de "ética" y "moral", podríamos razonablemente sostener que ambos términos apuntan a la misma materia –el carácter, las costumbres y, en última instancia, al obrar humano–, en especial a partir de la época moderna, se han ido diferenciando los significados de las dos palabras, de tal manera que "moral" ha pasado a significar, preferentemente, las normas universales y objetivas que se imponen a la conciencia, mientras que el término "ética" ha retenido, por lo general, un significado más cercano al original griego, con el que se hacía referencia, sobre todo, al modo recto de vivir, bien entendido que el significado de "lo recto", o "recta razón", no quedaba en modo alguno circunscrito a lo expresado en un código de normas. Expresiva de la distinción entre ética y moral es la diferenciación hegeliana entre *Moralität* y *Sittlichkeit*.

En este ensayo quiero hacer un breve repaso de las contemporáneas "éticas sin moral", para, a continuación, examinar en qué medida es posible defender la normatividad de la razón sustrayéndose a las críticas esgrimidas por el ecologismo y el feminismo radicales, posturas para las cuales la apelación a la razón, esconde una ingenua aceptación de valores antropocéntricos y masculinos respectivamente, ingenuidad que nos cegaría para reconocer otras demandas éticas. El propio Habermas reconoce la fuerza de estas críticas cuando denuncia las consecuencias de una "noción estrecha de la moral para las cuestiones relativas a la ética ecológica":

Su carácter antropocéntrico parece cegar a las teorías de tipo kantiano, ya en sus mismos planteamientos, para las cuestiones derivadas de la responsabilidad moral del hombre por su entorno no humano. No en vano esas teorías parten de que los problemas moralmente se plantean en el ámbito de los sujetos capaces de hablar y de actuar, debido a que nosotros, como observa Günther Patzig, "en tanto que miembros de una comunidad de personas estamos referidos, y obligados a recurrir, a la colaboración y al consenso con otros". Ahora bien, nuestros sentimientos, juicios y acciones morales se dirigen no sólo a sujetos capaces de hablar y de actuar, sino también a animales […]. ¿Existe responsabilidad frente a la naturaleza que sea independiente de la responsabilidad por la humanidad y futura? ¿De qué tipo es especialmente nuestra obligación de proteger a los animales?[2].

A propósito de estas cuestiones Habermas señala que no hay propiamente una fundamentación *moral* –en el sentido moderno de moral–, sino sólo *razones* de tipo *ético*:

Phoca PDF

razones […] que se nos vienen a la cabeza cuando nos preguntamos seriamente cómo vivimos en este planeta en tanto que pertenecientes a una sociedad mundial civilizada y qué trato queremos dar a otras especies en tanto que somos miembros de la nuestra propia. En algunos aspectos, las razones estéticas son incluso de más peso que las éticas. Pues en la experiencia estética de la naturaleza las cosas se retiran por así decir a una inaccesible autonomía e intangibilidad, y sacan entonces a la luz su vulnerable integridad con tanta claridad que nos parecen inviolables por sí mismas, y no meramente como partes deseadas de una forma de vida preferida[3].

Una crítica análoga a la razón moral moderna es la que procede del llamado "feminismo de la diferencia", inspirado en el conocido libro de Carol Gilligan, *In a different voice*, en el que esta autora denunciaba la moral de inspiración kantiana implícita en la psicología de Kohlberg y Piaget, por su implícita identificación de criterios de madurez moral con pautas de comportamientos específicamente masculinos –concretamente la identificación de lo moral con la sujeción a normas, frente a la tendencia, según ella más característicamente femenina, de conceder mayor importancia ética a las dimensiones relacionales de la vida.

En lo que sigue quisiera argumentar que, si bien una visión unilateral de la razón como razón científico-técnica ha sido y es parte de los problemas que, de diversos modos, ecologistas y feministas han sabido detectar, la razón como tal (que no puede reducirse a su uso científico-técnico), es *también* la única solución, pues de la razón –esto es, de su intrínseca apertura a la totalidad de lo real, así como de su capacidad de hacerse cargo de "lo otro" en cuanto otro en circunstancias variables– extraemos en último término las exigencias éticas. En efecto, que estas prestaciones de la razón no estén al alcance de la racionalidad científico-técnica no significa que estén fuera del alcance de la razón sin más.

Las críticas a la moral moderna

La ética de la compasión de Schopenhauer y la ética de la distinción de Nietzsche[4] constituyeron ya en su día sendos ataques a puntos nucleares de la moral moderna, de la cual son exponentes paradigmáticos el deontologismo kantiano y el utilitarismo. Las críticas contemporáneas a la moral moderna –representadas principalmente en las llamadas "éticas de la virtud", pero también en las éticas ecológicas y feministas– se presentan en un primer momento con menos pretensiones metafísicas que las éticas de Schopenhauer y Nietzsche, aunque, en contrapartida, tal vez hayan ganado en contextualización práctica y eficacia política; (al menos esto último es patente en el caso de las éticas ecológicas y feministas, que, a fuer de radicales, han logrado introducir en el debate político cuestiones que de otro modo posiblemente habrían pasado inadvertidas).

Compromisos metafísicos de las éticas contemporáneas

Ciertamente, el hecho de que las pretensiones metafísicas de estas éticas contemporáneas sean, en apariencia, menores que las de sus precedentes decimonónicos, no debe llamarnos a engaño. Pues, no obstante su orientación prioritariamente práctica, tanto los esfuerzos contemporáneos por rehabilitar la virtud, como las versiones más radicales de las éticas ecológicas y feministas, son deudoras de tesis metafísicas.

Como es sabido, en el libro que ha servido de detonante para la rehabilitación contemporánea de la virtud, *After Virtue*, Alasdair MacIntyre incluía un capítulo titulado "¿Nietzsche o Aristóteles?", en el que se apuntaba a estos dos filósofos como alternativas posibles frente a lo que consideraba el colapso de la filosofía moral moderna. Aunque el propio MacIntyre excluía en esa ocasión una lectura metafísica de Aristóteles –concretamente de lo que entonces llamaba la "biología metafísica" de Aristóteles–, la contraposición de ambos autores significaba de hecho la contraposición de dos metafísicas: una metafísica que cabe llamar teleológica, que apuntaba a la prioridad de la forma sobre la materia, y otra de corte naturalista, que en último análisis significaba exactamente lo contrario.

En unos términos tal vez incluso más radicales, la necesidad de ir más allá de la moral moderna, ya había sido ya planteada por Elizabeth Anscombe en su artículo "Modern Moral Philosophy" de 1958. En esa ocasión, en efecto, Anscombe apuntaba también a la ética de la virtud como alternativa al normativismo de la moral moderna,

Phoca PDF

pero su argumento descansaba más bien en hacer notar que las apelaciones modernas a la ley estaban llamadas a quedar sin efecto una vez que la misma filosofía moral moderna había excluido la referencia metafísico-teológica a la ley eterna como último fundamento de la misma ley moral. Desaparecida del horizonte la referencia teológica –observaba Anscombe– la pretensión moderna de una ley moral autónoma está destinada a vaciarse progresivamente de significado[5]. En estas condiciones –es decir: en las condiciones de una modernidad secularizada y secularizadora– el único modo de preservar la índole racional de la ética pasaba por recuperar una ética de la virtud como la de Aristóteles[6].

Desde entonces, si bien se han sucedido diversos intentos de recuperar la ética de la virtud de la mano de autores como Aristóteles o de su más celebrado comentador medieval, Tomás de Aquino[7], no es menos cierto que ha habido también intentos de rescatar la idea pagana de virtud –ya de la mano de Platón[8], o de un Aristóteles no contaminado por su comentador cristiano[9]–, o también la idea de virtud de autores modernos, como Hume o Kant, continuando en esa medida dentro de la órbita ilustrada[10].

Por el contrario, haciendo suyo el perspectivismo nietzscheano, éticas ecológicas y feministas, al menos en sus versiones más radicales, al tiempo que retienen, inercial pero conscientemente, la moderna deriva secularista, tienen en común la voluntad de romper amarras con el universalismo de la razón moderna, para afrontar los problemas éticos desde una *perspectiva* particular: ya sea la preocupación por el medio ambiente (*environmental ethics*) o la superación de la subordinación de la mujer[11]. De esta forma logran llamar la atención sobre aspectos descuidados por la filosofía moral moderna, que no vacilan en caracterizar como “antropocéntrica” y “masculina” respectivamente. Ahora bien: tales acusaciones, al aplicarse a la razón, distan de ser simples *clichés*: constituyen *de facto* una toma de postura metafísica, porque arrojan sobre la presunta apertura de la razón a la verdad la sospecha de ideología, subordinando la forma universal de la razón a distintos intereses particulares.

En efecto: aunque hasta cierto punto cabría decir que éticas ecológicas y feministas se caracterizan por un compromiso ético anterior a la misma empresa intelectual –“es preciso cuidar la tierra”; “es preciso fomentar la igualdad de la mujer”, etc., –el mismo hecho de subordinar el dinamismo natural de la razón a tales valores –por lo demás muy respetables– constituye una inversión decidida de la metafísica precedente, para la cual es la razón, precisamente por su intrínseca apertura a lo universal, la que en todo caso tiene capacidad para reconocer el contexto de relevancia y autorizar una determinada acusación como justa o improcedente.

Lo característico de las “nuevas éticas”, en efecto, no es simplemente el detectar una serie de problemas y dirigir a ellos su atención. También la ética clásica y moderna pueden aproximarse a problemas ecológicos y de género y denunciar, con base en la igual naturaleza y dignidad de todos los hombres, las discriminaciones por razón de sexo, o, en su caso, los excesos de la razón tecnológica. Lo verdaderamente característico de las éticas medioambientales y de género es que las perspectivas desde las que acceden al mundo –la perspectiva medio-ambiental o de género– vienen avaladas por una crítica implacable a la razón moderna y sus pretensiones de imparcialidad, en lo cual se advierte la influencia de la crítica marxista y nietzscheana.

Así, en sintonía con la teoría crítica, estas éticas parten de la base de que el mismo quehacer racional moderno está condicionado por prejuicios extra-racionales, según los cuales, por ejemplo, se privilegia de manera más o menos consciente una perspectiva “antropocéntrica” o “masculina”, hasta tal punto que el ejercicio a-crítico de la razón, lejos de arrojar resultados moralmente justos, viene a legitimar un estado de cosas pre-existente, en el que los seres humanos impondrían su perspectiva a los no-humanos, los hombres a las mujeres, como si esa fuera “la” única perspectiva racional[12].

Que una legitimación semejante ha existido en ocasiones puede admitirse sin problemas. Pero que esa realidad histórica y social baste para denunciar *todo* uso de la razón como ideológico –esto es, subordinado a intereses particulares– es algo muy distinto. Afirmarlo equivaldría de hecho a admitir que no hay en realidad más que perspectivas ideológicas enfrentadas en una lucha por la hegemonía. Ahora bien: precisamente esto es una tesis metafísica que no admite comprobación empírica. Concretamente, una tesis naturalista, que reduce a cero la distancia entre razón y naturaleza, en la medida en que da por sentado que el intercambio de ideas que llevan a cabo los seres humanos en tanto racionales no se distingue en el fondo de la “lucha por la supervivencia” con la

Phoca PDF

que metafóricamente solemos describir –precisamente nosotros– los procesos que observamos en el reino de la naturaleza.

Si lo anterior permite cuestionar la neutralidad metafísica de las éticas contemporáneas, no debe impedirnos, sin embargo, un examen ponderado de las críticas que dirigen a la moral moderna.

Éticas ecológicas

En la introducción a la colección de ensayos sobre *Environmental Ethics*, Robert Elliot realiza una significativa división entre las "Human-Centred Environmental Ethics" y las "Environmental Ethics which are not Human-Centred", entre las que, no obstante, registra, énfasis diversos.

En efecto: como él mismo explica, buena parte de la preocupación antropocéntrica por la integridad del ambiente natural se enfoca sobre todo a mejorar el bienestar humano, y, en este sentido, conecta con cuestiones de justicia distributiva y preocupación por las generaciones futuras. Este tipo de planteamientos no son particularmente controvertidos: incluso personas que por lo general se oponen a políticas medioambientales suelen aceptarlas. Si acaso, cuestionarán predicciones demasiado sombrías, o todo lo que conlleve una modificación significativa de nuestras prácticas habituales[13].

Otras éticas ambientales, igualmente antropocéntricas, no tienen, sin embargo, una orientación hacia el bienestar sino más bien hacia el perfeccionamiento humano, ya sea en términos de conocimiento, refinamiento cultural, o creación de nuevas formas de expresión estética, y que en general dependen de preservar el medio ambiente. También la ética de la virtud puede, en este sentido, aliarse con preocupaciones medioambientales, en la medida en que reconoce determinadas formas de acción como manifestativas de un carácter éticamente fallido –pensemos, por ejemplo, en el vandalismo–. El propio Elliot señala que algunas variantes del ecofeminismo pueden entenderse desde esta perspectiva, en tanto que denuncian determinadas prácticas destructivas del medio como contrarias a las actitudes de cuidado y afecto que todo ser humano debería desarrollar[14].

No obstante, las posturas mencionadas contrastan con aquellas éticas medioambientales "no-antropocéntricas", para las cuales la raíz de la preocupación por el medio reside en que la existencia humana está metafísicamente ligada a la del resto de los seres naturales, de tal manera que es esa misma ligazón metafísica la que psicológicamente nos movería a identificarnos con el destino de la naturaleza[15].

Es indudable que cuanto más "no-antropocéntricas" se vuelven las éticas ecológicas, más controvertidas llegan a ser las cuestiones normativas que plantean, aunque es también entonces cuando resultan más interesantes las discusiones filosóficas que suscitan[16], y que en último análisis remiten al modo de entender la vinculación del hombre con esa naturaleza de la que se viene alienando progresivamente en el curso de la modernidad tecnológica.

En efecto: en el curso de la modernidad el hombre se ha enfrentado invariablemente a la naturaleza como si ésta careciera de dinamismos propios, y se limitara a ser materia al servicio de los fines e intereses más o menos razonables del hombre; ha reafirmado así su distancia y dominio sobre la naturaleza, pero de tal manera que ha dejado de verse a sí mismo como parte de ella, o a ella como parte de sí; cuando lo ha hecho no ha sido tanto para extender el trato humano –considerado con los fines del otro– a la naturaleza cuanto para proyectar la razón técnica sobre sí mismo.

Éticas feministas

Con el precedente de la moderna razón objetivadora, para la cual la naturaleza es sobre todo "lo otro" que la razón dominadora, no debería resultarnos extraña la sospecha que las éticas feministas arrojan sobre lo que en distintos contextos cuenta o vale como "racional", ni su denuncia de que la razón moderna no es, en realidad, sino una expresión más del secular dominio masculino, no ya sobre la naturaleza, sino sobre la mujer.

Phoca PDF

Precisamente este último pensamiento permite explicar las reticencias, más que comprensibles, a aceptar la también secular asimilación de lo femenino a la naturaleza. Sin embargo, quisiera notar que detrás de las mismas palabras –de las mismas metáforas– pueden encontrarse realidades bien diferentes.

Modernamente, en efecto, lo que cuenta como razón es, ante todo, la razón tecnológica, mientras que la naturaleza, desposeída de toda iniciativa propia y pasivamente sujeta a la voluntad de su señor, representa una versión distorsionada de lo que en otro tiempo se llamaba "madre naturaleza". Por ello, aunque la modernidad seguirá viendo en la naturaleza la representación de lo femenino, y en la razón una representación del varón, lo que en este caso cuenta como naturaleza y razón ya tiene poco que ver con lo que en el mundo premoderno pasaba ya por naturaleza ya por razón: respectivamente, el principio *poderoso* de vida, o la capacidad de hacerse con lo otro *en cuanto otro*[17].

No obstante, conviene aclarar que, al igual que la preocupación ecológica, también la cuestión de género ha encontrado eco en el seno de los planteamientos éticos más dispares[18]. Así, dentro de lo que, en términos generales, cabría llamar "movimiento feminista" se han dado también varios enfoques, algunos de los cuales entroncan directamente con modernas ideas liberales, mientras que otros tienden más bien a socavar los presupuestos sociales de la modernidad, ya sea radicalizando el ideal de igualdad proclamado por ella, ya sea cuestionando la misma imparcialidad de la razón moderna.

Así, una primera línea, bien conocida, del movimiento feminista, trataba simplemente de extender las convicciones liberales a las mujeres, basándose en la universalidad de la naturaleza humana. En este sentido, lo que se suele llamar el primer feminismo apostaba por una ética de género en la que el género, como hecho diferencial, no tiene cabida: todos somos humanos[19]. Este principio encuentra eco, por ejemplo, en la teoría de la justicia de Rawls, cuya "posición original" presupone la ignorancia de características particulares, incluido el género[20].

Pero, al lado de ese feminismo de la igualdad, comparece un feminismo de la diferencia, para el cual el hecho de que todo ser humano nazca varón o mujer significa, en último término, que la idea de una humanidad universal constituye solamente una abstracción, en razón de lo cual debería rechazarse, como igualmente abstracta, una ética que prescindiera de aquella diferencia, en la cual iría implicado el reconocer a las mujeres un modo de pensar éticamente en sus propios términos[21]. Como ya se ha dicho ésta ha sido la aproximación favorecida por Carol Gilligan, que ha propiciado la subsiguiente –y controvertida– asimilación de la perspectiva femenina con las éticas del cuidado[22].

Aunque en general resulta plausible hablar de una diversa sensibilidad ética de hombres y mujeres, basarse en ello para concluir la existencia de dos éticas –una masculina y otra femenina– representa a mi juicio una indebida traslación de un rasgo material constitutivo de la esencia, al plano formal de los principios éticos. En efecto: aunque la diferencia material de género seguramente comporta énfasis diversos en el orden de la percepción y los modos de actuar, esa diversidad cognitiva y operativa, en último término material, no justifica hablar de una diversidad formal en el plano de los principios, a la cual se debería, en realidad, la posibilidad misma de hablar de dos éticas diferentes.

Nos las habemos aquí, nuevamente, con una tradicional cuestión metafísica, relativa al modo en que pensamos la naturaleza humana, la cual, en su concreta materialidad, se nos presenta sexuada. Sin duda, la clásica definición del hombre como "animal racional", donde "animal" señala el género y "racional" la diferencia específica, no ocultaba esta dimensión. Esa definición, sin embargo, no debería llevarnos a pensar la sexualidad como algo exclusivamente animal, impermeable a la racionalidad, pues precisamente el sentido de la definición estriba en resaltar que la racionalidad es el elemento *formalmente* diferenciador del animal humano. Con otras palabras: todo en el animal humano –la sexualidad incluida– está impregnado de racionalidad. Qué pueda significar eso, en el caso concreto de la sexualidad, es algo que ahora no podemos explorar hasta el final. Baste decir, por un lado, que la razón añade un elemento de indeterminación que impide considerar la sexualidad humana algo meramente "instintivo"; y, por otro, que la razón, en su ejercicio, no puede dejar de reconocer la existencia y el sentido de un dinamismo que la precede y que es, en ese sentido, natural.

Phoca PDF

Si la indeterminación debida a la razón impide esencializar de una vez por todas las formas culturales de realizar la diferencia sexual, el reconocimiento de un sentido implícito en la misma diferencia sexual impide considerar esta diferencia como un mero constructo cultural. Esta última vía, sin embargo, ha sido la embocada por una tercera línea de pensamiento feminista, de filiación marxista, para la cual el género no sería *más que* una construcción social a la que se adaptan los individuos mediante el lenguaje, las prácticas y las normas de la sociedad en la que viven. Desde esta óptica, toda apelación a lo natural y a la naturaleza, no menos que a la razón o a la racionalidad, no sería sino una estrategia más de dominación, destinada a perpetuar prácticas sociales heredadas, caracterizadas por la hegemonía masculina. A partir de aquí, y tomando en serio la máxima marxista de que la tarea de la filosofía no es comprender el mundo sino cambiarlo, la ética feminista de la liberación se compromete en estrategias efectivas de acción, apelando simplemente a cierta idea de lo humano, como algo situado más allá de la diferencia de géneros.

Desde esta perspectiva, entonces, las éticas feministas de corte marxista enlazan con ese ideal *abstracto* de naturaleza humano criticado por el feminismo de la diferencia, en atención a lo cual cabría considerarlas como una extensión del ideal moderno de igualdad, cuya realización constituiría el único objetivo al que habría que subordinar todo lo demás, incluida la misma actividad racional. Ésta, abandonada toda pretensión teórica y convertida plenamente en razón revolucionaria, no tendría por fin descubrir verdad alguna anterior a su propia actividad, sino directamente realizar el ideal igualitario hasta sus últimas consecuencias –idealmente, hasta convertir en prácticamente irrelevante la diferencia de género.

A nadie se le escapa el componente utópico de esta aspiración. Utópico, precisamente, porque prescinde del lugar o *topos* natural desde el que partimos inevitablemente al ejercitar nuestra razón. Pues si esta última nos permite idealmente abrirnos a lo universal, lo hace siempre desde un lugar particular, definido en primer término por nuestra propia corporalidad. Ahora bien: el cuerpo no constituye únicamente el perímetro material desde el interior del cual observamos el mundo, como “yoes” desencarnados. El cuerpo humano, y esto quiere decir el cuerpo sexuado, es el hombre mismo. De qué modo la condición sexuada afecta a la acción y al modo de actuar es algo que no podemos definir de antemano. Pero que lo hace es indudable. En este sentido, resulta pertinente la reflexión de Seyla Benhabib, quien ve en el feminismo de la diferencia un correctivo de la tradición universalista de pensamiento ético, centrado, a su juicio, en un yo atemporal y desencarnado[23]. Y como ella también hace notar, ha de ser posible aceptar este correctivo sin renunciar al punto de vista crítico-normativo ofrecido por el pensamiento moderno. O, prefiero decir, del pensamiento o la razón sin más.

Antes de acometer esta última cuestión, sin embargo, veamos en qué términos se ha planteado la crítica a la moral moderna por parte de las éticas de la virtud.

Éticas de la virtud

Como ya se ha dicho, desde los años 70 venimos asistiendo a la recuperación del concepto de virtud, el cual había pasado a un segundo plano en la moral moderna, ocupada sobre todo en la cuestión de la fundamentación de las normas morales, y el diseño de convincentes teorías normativas. Desde aquí se entiende que la recuperación de la virtud se haya asociado principalmente con el redescubrimiento de Aristóteles y Tomás de Aquino. Sin embargo, como ya se ha hecho notar, en los últimos años ha florecido asimismo la investigación sobre el concepto de virtud presente en otros autores modernos, especialmente Hume y Kant[24].

Ciertamente, sería erróneo pensar que la ética de virtudes sólo encontró su lugar en el mundo antiguo. Como ha puesto de relieve Pocock, gozó de un lugar prominente en el Renacimiento italiano; asimismo puede encontrarse en la tradición de pensamiento republicano, y en el pensamiento de Hume, que representa un curioso compromiso entre pensamiento clásico y liberal. Y, como ha recordado Bobbio, la doctrina de la virtud de Kant se cuenta entre los textos más relevantes sobre este tema[25].

Con todo, la ética de Kant cuenta sobre todo como una ética del deber, del mismo modo que la ética de Hume se ve por lo general como una ética de los buenos sentimientos, y ambas sólo se comprenden a la luz de la transformación moderna de lo moral y las expectativas modernas acerca de los sistemas de filosofía moral, cuyo

Phoca PDF

dominio desde el siglo XVIII explica en gran medida el impacto de la reciente rehabilitación de la virtud.

En efecto: entre antiguos y modernos hay significativas diferencias en el modo de enfocar la virtud, diferencias que los restauradores de la virtud se han encargado de subrayar. Así, por ejemplo, Philippa Foot ha recordado que frente a la reducción moderna de la virtud moral, el concepto clásico de virtud abarcaba también virtudes intelectuales y artes[26]. El propio MacIntyre ha resaltado significativas diferencias entre el concepto de virtud manejado por Aristóteles o Tomás –como principio intrínseco de operaciones– y la idea de virtud que aparece reflejada en la obra de Jane Austen, donde la virtud aparece más vinculada al papel social que una persona desempeña que a la persona misma[27].

Profundizar en la naturaleza de estas diferencias permite explicar el impacto de la recuperación contemporánea de la virtud, no sólo en el ámbito "práctico-práctico" ocupado con la dirección efectiva de las acciones sino también en el ámbito "teórico-práctico", relativo a la misma teoría moral.

En efecto, si por lo que se refiere al ámbito "práctico-práctico", la recuperación de la virtud ha significado –por emplear la terminología de Tomás de Aquino– la recuperación de un "principio intrínseco de los actos humanos", por lo que se refiere al ámbito "teorico-práctico", la principal ganancia ha consistido en recuperar el contexto de la acción. Vayamos por partes

La virtud como principio intrínseco

Afirmar que la virtud constituye un principio intrínseco de los actos humanos significa, entre otras cosas, que no puede confundirse con la mera interiorización de una norma, la cual, según la clasificación de Tomás de Aquino, representa un "principio extrínseco de los actos humanos". Pienso que la principal aportación de Anscombe al debate contemporáneo sobre la virtud se mueve precisamente en esta dirección, cuando hace notar "el carácter normativo de las virtudes". Peculiar, en el planteamiento de Anscombe, es que, al tiempo que desarrolla una teoría de la virtud de corte aristotélico mantiene el sentido de los absolutos morales. Lo que rechaza es que el término "moral" añada por sí mismo algo a la noción de "lo debido" ya en razón de alguna virtud.

De igual modo, Alasdair MacIntyre ha destacado como un dato esencial al concepto clásico de virtud, la noción de "bien interno a una práctica". En efecto: en una primera aproximación, MacIntyre define la virtud como "una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio nos capacita para alcanzar esos bienes que son internos a las prácticas, y cuya carencia nos impide alcanzar esos bienes". En esta definición es crucial distinguir una práctica de una simple habilidad: lo distintivo de la práctica, frente a la simple habilidad es, en parte, el mismo modo en que las concepciones de los bienes y fines relevantes a los que sirven las técnicas –pues aunque toda práctica ciertamente requiere ejercicio de habilidades– se transforma y se enriquece, en consideración a los mismos bienes internos que la práctica promueve. En este sentido, las prácticas tienen una historia que es siempre mucho más que la historia de la técnica en cuestión: participar en una práctica es entrar en relación no sólo con otros que también están implicados en ella en el presente, sino también en el pasado. En todo caso, no hay que confundir las *prácticas* con las *instituciones* en el contexto de las cuales se desarrollan las prácticas: pues mientras que las prácticas promueven principalmente bienes internos, las instituciones tienen que ver sobre todo con bienes externos. Las virtudes son necesarias para alcanzar los bienes internos a las prácticas; pero no conducen necesariamente a alcanzar bienes externos.

Por su parte, John McDowell ha destacado también el carácter intrínseco de la virtud en la medida en que ha descrito la racionalidad presente en el comportamiento virtuoso como emergiendo de la noción misma de persona virtuosa, como emergiendo "de dentro afuera". Según McDowell, el comportamiento de la persona virtuosa es exponente de un tipo de racionalidad no codificable, derivada de ser un cierto tipo de persona, capaz de ver en cada caso, lo exigido por la situación.

En cualquier caso, el acento en la normatividad (intrínseca) derivada de la virtud se contrapone a la normatividad (extrínseca) derivada de la ley. En relación con esto, no es aventurado afirmar que la propuesta

Phoca PDF

nietzscheana de una ética de la distinción, alternativa a la moral moderna, han preparado el terreno a la ética de la virtud. Al mismo tiempo, sin embargo, no hay que olvidar una diferencia esencial entre la virtud nietzscheana y la aristotélica: precisamente la conexión de esta última con la noción de razón y verdad práctica. Esa diferencia queda recogida en la distinción entre dos tipos de enfoques de la virtud, que ha diferenciado Michael Slote: las que él llama "agent-based" y las "agent-focused".

Según Slote, la ética aristotélica de la virtud es una *agent-focused ethics*, porque, si bien afirma que el hombre virtuoso es la medida de la virtud en la acción, reconoce, no obstante, que un individuo no virtuoso puede en alguna situación particular realizar actos virtuosos, e incluso define al hombre virtuoso como alguien que ve o percibe lo que es correcto hacer en una situación dada. Ahora bien, como él mismo observa, este lenguaje sugiere que el hombre virtuoso hace lo que es noble o virtuoso, por porque es noble, y no porque él lo constituya en tal[28]. Por el contrario, las *agent-based ethics* –que él mismo suscribe[29]– derivan toda la cualidad moral de la acción del carácter del agente. Entre estas últimas éticas, sitúa las que proponen un modelo de moral como "fuerza interior", cuyo problema principal sería el tratar ciertas cualidades virtuosas (tales como la benevolencia, la compasión, etc.) como derivadamente buenas, es decir, como buenas a través de otro principio. Por eso las califica de "frías" ("*cool*"), y las contrapone a las formas "cálidas" ("*warm*") de ética de la virtud, dentro de las cuales menciona dos: *"moral como benevolencia universal"* y *"moral como cuidado",* que le permite poner en relación la ética de la virtud con la ética del cuidado abogada por Gilligan o Virginia Held[30].

La sensibilidad al contexto

Pero la recuperación contemporánea de la virtud también ha comportado transformaciones en el ámbito de la misma teoría moral. Aunque con frecuencia esas transformaciones se han interpretado en clave escéptica –como si afirmar la virtud significara negar la relevancia de la misma teoría moral– otras veces simplemente ha significado subrayar la orientación práctica de la teoría ética y, por eso mismo, la prioridad práctica de la prudencia, que atiende al contexto de la acción.

Con respecto al pretendido escepticismo teórico de las éticas de la virtud, parece necesario, en todo caso, deshacer un equívoco frecuente: afirmar la prioridad práctica de la prudencia y, en esa medida, el lugar secundario de la teoría ética respecto a la dirección de la acción, no significa negar la relevancia de la teoría para la práctica –pues para dirigir la vida hacia el bien hace falta anticipar una idea de la vida buena, para lo cual es precisa la teoría[31]–; ni tampoco negar la existencia de absolutos morales, o –como diría Aristóteles– actos que "no admiten término medio"[32].

Lo que significa, en cambio, es que, para evaluar la moralidad de las acciones, es preciso saber qué es lo que persigue el agente y en qué circunstancias, para lo cual hace falta tener conocimiento del contexto en el que éste actúa. Precisamente esto es lo que explica la aceptación que en los últimos años han encontrado los llamados "paradigmas contextualistas" en el ámbito de las llamadas éticas profesionales, especialmente en el ámbito de la ética médica o de la ética de los negocios.

En efecto: cuando el modelo "norma-aplicación de la norma", sugerido por las teorías normativas heredadas de la modernidad –utilitarismo y deontologismo– se reveló insuficiente para guiar los casos concretos a los que se enfrentaba el personal biosanitario o los agentes económicos, etc., empezaron a proliferar teorías intermedias, que decían apoyarse en las teorías modernas de la normatividad, pero al mismo tiempo con contenido suficiente para guiar nuestros juicios. Sin embargo, de manera gradual, los cultivadores de las así llamadas "éticas aplicadas" se han ido apartando de este modelo, en el fondo deudor del mismo esquema que el anterior. En su lugar ha comenzado a abrirse paso una visión más plural de la evaluación ética, conocida como "contextualismo", en la que tienden a adquirir importancia progresiva las virtudes con las que nos capacitamos para desempeñar tareas en contextos institucionales definidos.

Ahora bien, mientras que los modelos normativos afrontan los problemas morales en términos de "normas universales-aplicación de las normas al caso", el enfoque contextualista tiende a conceder más peso a los

Phoca PDF

aspectos procedurales de la deliberación y la decisión. Con ello dirige nuestra atención a la naturaleza misma del razonamiento práctico, y nos pone en situación de comprender que la verdad o falsedad del razonamiento práctico depende de más factores que la sola razón. Desde esta perspectiva, la ética de virtudes introduce un importante correctivo en la tendencia racionalista de la moral moderna, sin por ello arrojar sospechas sobre la razón como tal.

Razón y normatividad

En efecto: en el caso de las éticas de la virtud, las reservas ante los sistemas morales modernos no se dirigen tanto al papel directivo de la razón, cuanto a la pretensión de orientar la *praxis* concreta simplemente con principios abstractos, sin advertir que, en el caso de la *praxis*, el contexto entra a formar parte de la definición de la *praxis*, es decir, sin advertir que, la racionalidad práctica presenta diferencias importantes con la racionalidad técnica.

Precisamente, para comprender las críticas de las éticas contemporáneas a la moral moderna, resulta capital traer a nuestra consideración la clásica distinción entre racionalidad técnica y racionalidad ética. A mi juicio, las críticas de antropocentrismo o de ideología, dirigida desde las éticas ecológicas y feministas a la razón moral moderna, resultan parcialmente certeras si consideramos que, a resultas de la teorización moderna de la moral, ha sido muy frecuente afrontar los problemas éticos como si bastara únicamente aplicar una serie de principios a una materia pre-existente, a semejanza de lo que ocurre con la racionalidad técnica, y por contraste con lo que ocurre con la racionalidad práctica propiamente dicha.

Ciertamente, hablar de “técnica” de un modo tan general resulta inexacto. Aristóteles, como es sabido, contrapone el arte y la prudencia, definiendo las primeras como “disposición racional para la producción”, y la segunda como “disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”[33]. La referencia a la producción, en la definición de arte, nos habla de un fin particular exterior al agente, mientras que la prudencia se refiere a lo que es bueno y malo para el hombre en general.

Sin embargo, hay mucha diferencia entre las *artes*, no sólo en atención a la diversidad de fines particulares que podemos proponernos en el curso de nuestras acciones, sino también en atención al tipo de conocimiento necesario para llevarlas a cabo. Es patente, en efecto, que, para su correcto desempeño, algunas artes requieren una especial retroalimentación entre la información procedente del contexto de aplicación y la ejecución misma, y que, en esa misma medida, se aproximan más al tipo de racionalidad propio de la *praxis*. Así, la relación de un médico con un paciente, la de un maestro con su alumno, se comprenden mejor como *praxis* que como técnicas, pues aunque tanto el médico como el maestro persigan un fin determinado –sanar, enseñar–, los fines en cuestión sólo se alcanzan en la medida en que los medios –exploración, instrucción, etc.– se adaptan a la realidad concreta; por eso, tales medios admiten sólo una generalización relativa, y sólo aciertan con el fin a base de mucha experiencia. Por el contrario, las actividades de un mecánico, de un zapatero, etc., aunque de hecho se inserten también en un contexto práctico, pueden comprenderse bastante bien en sí mismas, y aunque también requieran de la experiencia para llegar a buen término, admiten más fácilmente una reproducción normativa.

A la luz de esta distinción entre ética y técnica, en todo caso, podemos apreciar que uno de los problemas más conspicuos de los sistemas morales modernos residía en su propensión más o menos consciente a asimilar la praxis a la técnica. Esto se advierte, precisamente, en la tendencia a reducir la cuestión moral a la cuestión de la fundamentación de un único principio, con el que presuntamente cabría orientar todas y cada una de nuestras acciones, las cuales se limitarían a proporcionar la materia de aplicación de aquel principio. Éste es el esquema que ha entrado en crisis. Relacionado con esto se puede decir que ha entrado en crisis la idea normativista de la moral, que entiende la moral preferentemente como un código de normas, cuyo conocimiento bastaría para actuar correctamente en la práctica.

En realidad, como bien hacía notar Aristóteles, existe una diferencia importante entre el bien predicado de las *acciones* y el bien predicado de las *producciones*. Mientras que los productos de las artes son buenos si reúnen ciertas características, para afirmar que una acción es buena no basta con que reúna ciertas

Phoca PDF

características comprobables desde fuera, sino que es preciso, además, que el que actúa reúna ciertas condiciones al hacerlas. Aristóteles precisaba: que las haga con conocimiento, eligiéndolas y eligiéndolas por ellas mismas, y con una actitud firme e inconmovible[34]. Esas son, en efecto, las condiciones de la acción virtuosa, coherentes con la definición de virtud como "aquello que perfecciona a un agente y hace perfecta su obra".

Así pues, nadie puede realmente afirmar que una acción es buena con sólo atender a su realización externa. De hecho, todos los filósofos morales han subrayado, de un modo u otro, que la actitud interior resulta esencial. Sin embargo, sería erróneo concluir, a partir de aquí, que la bondad de la acción requiere de algo así como una división de trabajo entre normas –que se ocuparían de la corrección objetiva– y buenas intenciones, que se ocuparían de la corrección subjetiva, pues, por una parte, cualquier enumeración de normas objetivas, por exhaustiva que pueda parecer –como puede serlo la casuística– no agota toda la materia moral y, por otra, la rectitud interior con la que actúa el agente no es algo realmente extrínseco a una acción previamente constituida, desde el momento en que comunica a ésta su forma característica. Sin intención no hay deliberación ni elección de acto alguno; y todo acto elegido lo es por algún fin, que será bueno o malo en la medida en que perfeccione al agente, es decir, en la medida en que sea virtuoso. Por ello, mientras que una enumeración exhaustiva de normas no basta para cubrir la moralidad del obrar humano, toda la materia moral, es decir, todo lo que en el obrar humano es susceptible de bondad o maldad por referencia a la razón, queda, en cambio, cubierta con la virtud[35]. De ella, en efecto, dice Aristóteles, que rectifica el apetito, lo cual es imprescindible para que, a la hora de actuar, nuestra razón no se vea perturbada por las pasiones o los intereses, y pueda deliberar con rectitud[36].

Lo anterior explica que Aristóteles proponga al hombre bueno –al *phronimos*– como *canon* o norma del obrar moral. Lo bueno, lo que se ha de hacer en circunstancias concretas, no queda suficientemente reflejado en norma abstracta alguna. Lo bueno es lo que hace el hombre bueno y como lo hace el hombre bueno. No es casual, por ello, que, entre los muchos rasgos posibles, para definir el carácter del hombre bueno, Aristóteles lo defina como aquel "que juzga bien todas las cosas y en todas se le muestra la verdad"[37]. Y eso se debe a que la recta razón, por la que se guía el hombre bueno en el curso de mil contingencias cotidianas, hila más fino que cualesquiera normas abstractas de justicia[38].

Del contraste anterior entre bondad de la técnica y la bondad de la praxis quisiera extraer, en todo caso, una observación relativa a nuestro tema: mientras que una visión excesivamente técnica de la racionalidad moral, con su tendencia a asimilar la bondad del obrar humano al cumplimiento de ciertas características, resulta especialmente vulnerable a interpretaciones ideológicas –en las que (presuntas) buenas intenciones guían la aplicación de normas abstractas sobre una materia amorfa–, la racionalidad propiamente práctica, a la que deben ajustarse las buenas acciones, exige realizar nuestras buenas intenciones atendiendo a los requerimientos que, a menudo sobre la marcha, nos hace la realidad concreta, sin deformarlos en atención a nuestras pasiones y a nuestros intereses.

En este sentido, del mismo modo que hay una afinidad entre razón tecnológica y razón ideológica, hay una afinidad entre razón ética y razón metafísica, donde "razón metafísica" no significa otra cosa que razón "receptiva" a los requerimientos que hace la realidad, por contraste a la razón que "impone" sus criterios a esta misma realidad.

Este elemento de *receptividad* es perfectamente compatible con la dimensión activa y práctica de la razón, es decir, con el hecho de que la razón gobierne efectivamente la conducta. Pues la posibilidad de gobernar las propias acciones depende de apreciar la relación de éstas con un fin, lo cual es competencia de la razón, que capta el fin y la relación de los medios con el fin. Ahora bien: este proceso no se ve afectado por el hecho de que nuestra razón *advierta* que determinadas acciones, en determinadas circunstancias, se nos presentan como fines en sí, es decir, como dignas de ser realizadas, al margen de consideraciones de placer o utilidad, o que otras se nos presenten como en sí rechazables, incluso aun cuando en teoría resultaran útiles o placenteras. Precisamente en esto descansa la posibilidad de reconocer "tipos de acción" que, en sí mismos, abstractamente considerados, son buenos o malos, con independencia de que, en la práctica, determinar y reconocer que esta acción concreta es una acción de tal tipo presente mayor dificultad.

En efecto: en el orden práctico, ni más ni menos que en el orden del pensamiento –pues no en vano se trata

Phoca PDF

de órdenes racionales– es preciso distinguir los principios de las conclusiones, con la particularidad de que, en el orden del obrar, las conclusiones son acciones, y éstas se encuentran sometidas a muchas contingencias. Por esta razón, afirmar la universalidad e inmutabilidad de los principios no impide hablar de variedad y diversidad de las conclusiones. Desde esta perspectiva se entiende la respuesta matizada que da Tomás de Aquino a la cuestión de si la ley natural es la misma para todos:

la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos: pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la *rectitud del contenido*, a causa de algún impedimento especial; ya sea en cuanto al *grado de conocimiento,* debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en VI *De bello gallico* que entre los germanos no se considera ilícito el robo, a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural[39].

Tomás de Aquino sostiene, sin matices, que los principios de la ley natural son universales e inmutables. Sin embargo, advierte que no todos los individuos extraen de ellos las mismas conclusiones. Y ello no se debe únicamente a que, a causa de la interposición de otras premisas intermedias, derivadas de las distintas circunstancias de la acción, los principios pueden exigir conclusiones *objetivamente* diversas de parte de distintos individuos, sino también porque, en ocasiones, el *reconocimiento* mismo de los principios en algún caso particular puede oscurecerse a causa de las pasiones o las costumbres, o también a causa de eventuales persuasiones falsas[40].

Como ejemplo de lo primero podemos apuntar las diferentes conclusiones que extraen el fiscal y la mujer del acusado, respecto al curso de acción que deben escoger cuando les toca intervenir en el juicio, o también –con un ejemplo tomado de Platón y repetidamente citado por Tomás[41]– frente al deber general de devolver un depósito a su dueño, la exigencia concreta de no devolver este particular depósito en estas circunstancias.

Como ejemplo de lo segundo, el propio Tomás de Aquino menciona el caso de los germanos que no consideraban ilícito el robo, a causa de una costumbre asentada entre ellos. Otras veces es la existencia de persuasiones falsas lo que impide extraer las conclusiones acertadas. Por ejemplo: todos aceptan como cosa de principio que no se debe matar seres humanos inocentes, y, sin embargo, difieren acerca de si éste individuo es o no es un ser humano, o si éste es o no es inocente.

Lo anterior ha de servir para entender en qué sentido la universalidad de los principios morales no se opone, sino que al contrario, reclama una atención pormenorizada a las circunstancias particulares de la acción, pues es en tales circunstancias donde hemos de reconocer y realizar aquellos principios.

En este sentido, rescatar la prioridad práctica de la perspectiva moral del hombre bueno como la perspectiva válida a la hora de afrontar el tipo de cuestiones que preocupan a las éticas contemporáneas, no significa necesariamente renunciar a la idea de una fundamentación moral análoga a la que perseguían los modernos cuando se esforzaban en buscar la *fuente* última de la normatividad moral.

Sin embargo, sobre esta base, y a la luz de la crítica abanderada por las éticas ecológicas, hemos de preguntarnos si tal insistencia en la razón no termina separándonos del resto de la naturaleza, impidiendo apreciar su valor en términos no antropocéntricos. Es decir, hemos de preguntarnos si hay algún sentido en el que la insistencia en la dimensión normativa de la razón resulta compatible con la responsabilidad por el resto de la creación, en unos términos tales que no reduzcan su valor al valor que tiene para los hombres.

Pienso que la respuesta a esta pregunta, que aquí sólo puedo dejar apuntada, aconseja volver a explorar la noción agustiniana de “ley eterna”, gracias a la cual resulta posible pensar al hombre y a la naturaleza, simultáneamente, como participando de una misma ley. Pues si bien es cierto que sólo el hombre participa

Phoca PDF

racionalmente y por tanto de manera *activa* y no sólo pasiva de dicha ley –es, es decir, en cuanto legislador, y no sólo en cuanto legislado[42]–, el hecho de que, al igual que el resto de la naturaleza, participe también de aquella ley en cuanto legislado significa que no puede dejar de verse como parte de la naturaleza, y que *debe* asociar el destino de la naturaleza a su propio destino.

En todo caso, a la luz de esta última reflexión, se abre la posibilidad de relativizar la misma distinción entre ética y moral tal y como ha sido empleada hasta aquí, pues aunque dicha distinción es necesaria cuando empleamos el término "moral" en el sentido restringido en el que se usa en el debate filosófico-moral, tiene sin embargo el inconveniente de oscurecer la naturaleza misma de la normatividad moral.

Se ha de observar, en efecto, que una cosa es afirmar que la razón es fuente de exigencias morales y otra, muy distinta, que sea la *última* fuente de tales exigencias; por de pronto, la razón de *deber* que se impone a nuestra conducta deriva ella misma de la medida o comparación de la universalidad de la ley y la particularidad de un acto posible para nosotros en unas circunstancias dadas. En este sentido, si los modernos, en general, están en lo cierto al apelar a la razón como fuente de exigencias éticas, es cierto también que el itinerario particular a través del cual llegamos a formular esas exigencias en la práctica, y, en realidad, la misma complejidad de la práctica, requieren atender a algo más que a formulaciones universales de la norma moral. Como ya había visto Aristóteles, esto requiere darle prioridad a la perspectiva práctico-moral del hombre bueno. A mi juicio, esto no supone por sí mismo renunciar a la idea de un fundamento racional de la moral, sino revisar nuestro concepto de razón a fin reconocer la dimensión receptiva, no sólo constructiva, de la razón.

Ana Marta González. Doctora en Filosofía. Profesora, Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra

Notas

[1] Cfr. S. Darwall, *Philosophical Ethics*, Boulder, Westview Press, 1998.

[2] J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso,* traducción e introducción de M. Jiménez, Madrid, Trotta, 2000, p. 225.

[3] Ibídem, p. 231.

[4] Cfr. G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche. Un ciclo de conferencias*, traducción de F. Ayala, Sevilla, Espuela de Plata, 2004.

[5] A. Mason, "MacIntyre on Modernity and How It Has Marginalized the Virtues", en R. Crisp (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 191-209. Para entender la relativa incompatibilidad que MacIntyre advierte entre conciencia liberal moderna y virtud habría que atender a la estrecha conexión que establece entre virtudes y nociones como práctica, sentido narrativo de la vida o tradición. Por lo demás, MacIntyre tampoco piensa que la conciencia moderna pueda hacerse cargo del vocabulario moral heredado de la tradición judeo-cristiana. Cfr. J. Haldane, "Virtue, Truth, and Relativism", en D. Carr y J. Steutel (eds.), *Virtue Ethics and Moral Education*, New York-London, Routledge, 1999, pp. 158-9.

[6] Para una crítica de esta visión de Anscombe, cfr. R. Crisp y M. Slote (eds.), "Introduction", *Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1998: "Many contemporary Kantians believe we can make more sense of self-legislation than Anscombe supposes, and some virtue ethicists think that deontic notions of right and wrong need

Phoca PDF

not be tied to typical, familiar assumptions about moral obligation, but, rather, naturally emerge from aretaic notions like excellence and badness (if an act is said to be bad, are we not implicitly committed to viewing it as wrong?", pp. 4-5.

[7] Cfr. P. Geach (*The Virtues. The Stanton Lectures, 1973-74*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977), Ph. Foot (*Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002) o R. Hursthouse (*On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999).

[8] Por ejemplo, Iris Murdoch. Cfr. "The Sovereignty of Good over Concepts", en R. Crisp y M. Slote (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1997, pp. 99-117.

[9] Cfr. J. Casey, *Pagan virtue. An Essay in Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

[10] En esta última línea, por ejemplo, Annette Baier ha tratado de ver en Hume un defensor de la ética de la virtud ("What do Women Want in a Moral Theory?", en S. Darwall (ed.), *Virtue Ethics*, Boulder, Westview Press, 2003); Nancy Sherman ha explorado la ética kantiana también desde la óptica de la virtud: Cfr. N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

[11] Esta es la nota común que, más allá de los distintos supuestos teóricos que la sustentan, Alison Jaggar reconoce en la vastísima y variadísima bibliografía que hoy entra en el capítulo de éticas feministas. Cfr. A. Jaggar, *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*, Boulder, Westview Press, 1994, p. 3.

[12] En este sentido, conviene notar cómo algunos aspectos de las contemporáneas "éticas sin moral", en particular, la crítica al supuesto "antropocentrismo" denunciado por la *deep ecology*, se encontraba ya anunciado en Schopenhauer. "Según Kant -dice Schopenhauer- 'el trato cruel a los animales es contrario al deber del hombre hacia sí mismo; porque embota en el hombre la piedad por sus sufrimientos, con lo que se debilita una disposición natural a la moralidad muy favorable en la relación con los otros hombres'. Así que se debe tener compasión de los animales sólo como ejercicio, y ellos son, por así decirlo, el fantasma patológico para la práctica de la compasión con los hombres. Junto con toda el Asia no islamizada (es decir, no judaizada), considero tales frases como indignantes y abominables. Al mismo tiempo, se muestra aquí de nuevo cómo esa moral filosófica que, como antes se explicó es sólo una moral teológica disfrazada, en realidad depende totalmente de la bíblica. Porque, en efecto la moral cristiana no tiene en consideración a los animales; y así, también en la moral filosófica éstos quedan inmediatamente proscritos, son meras 'cosas', simples medios para cualquier fin, acaso para vivisecciones, monterías, corridas de toros y carreras, para fustigarlos hasta morir ante un carro de piedras inamovible, y cosas semejantes. ¡Qué asco de semejante moral de Parias, Chandalas y Mekhas, que no comprende la esencia eterna que existe en todo lo que tiene vida, y que relumbra con insondable significación en todos los ojos que ven el sol! Pero aquella moral sólo conoce y considera la digna especie propia, cuya característica, la Razón, es par ella la condición bajo la cual un ser puede ser objeto de consideración moral". A. Schopenhauer, "Escrito concursante sobre el fundamento de la moral", en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de P. López de Santa María, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 189-190.

[13] Como señala Elliot, muchos han discutido la compatibilidad del liberalismo con el ambientalismo como movimiento político -es decir, como enfoque ambiental *human-centred*-. La presunta incompatibilidad se basa en que el liberalismo requiere neutralidad por parte del estado: que el estado no adopte un determinado conjunto de juicios de valor, mientras que el ambientalismo decididamente admite el valor de preservar el medio ambiente. Dado que, por otra parte, hay elementos positivos en el liberalismo, se plantea la cuestión de su posible reconciliación con el ambientalismo. En este sentido se ha propuesto que el liberalismo proteja los derechos de todos los humanos, incluyendo los futuros, lo cual implica adoptar medidas para proteger el medio. También se ha argumentado que la preservación de la naturaleza contribuye a preservar estructuras liberales, también por la vía simbólica. Finalmente se ha propuesto ampliar los derechos a los no humanos, pero esta estrategia ya empieza a

Phoca PDF

confundirse con las éticas ecológicas no antropocéntricas. Cfr. R. Elliot, (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 6 ss.

[14] Cfr. Ibídem, pp. 2-6.

[15] "Perhaps ironically, some so-called *deep ecological* perspectives can be seen as, if not human-centred, then at least self-centred, although with an unusual notion of self. The thought is that our ordinary sense of the boundaries of the self involves a fundamental misunderstanding of the metaphysics of the universe. Selves, in the ordinary sense, are claimed to be metaphysically dependent on the existence of other things, including other selves: selves are said to be constituted out relations with other things and cannot exist apart from them. Comprehending that our existence is metaphysically, not merely causally, dependent on our relations with other things, is supposed psychologically to move us to identify with the ecosystems and biosphere which contain us, indeed to identify with the universe as a whole (…)". Ibídem, p. 6.

[16] "For example, they generate foundational discussions in meta-ethics and metaphysics, force reappraisals of notions such as self and individual, demand reappraisals of the place of non-humans in ethical theories, invite considerations of the relationship between ecology and ethics, invite reflection on the relationship between humans and nature, and add new dimensions to thinking about appropriate political arrangements". Ibídem, pp. 8-9.

[17] Si lo miramos bien, esta lectura comporta una auténtica inversión de los tópicos más corrientes: es irónico que el poder, en otro tiempo atribuido sobre todo a una naturaleza mitológicamente representada por una figura femenina, se convierta en el mundo moderno en una prerrogativa sobre todo masculina; asimismo, es irónico que la capacidad de hacerse con lo otro en cuanto otro, que es lo verdaderamente característico del conocimiento, se considere hoy, sobre todo, una prerrogativa femenina. Que ni siquiera en la filosofía moderna los papeles se encuentran tan netamente repartidos se advierte, sin embargo, en el recurso, habitual de las modernas filosofías de la historia, a la Naturaleza, que, como una versión secular de la Providencia, astutamente conduce la historia y los esfuerzos del hombre a su destino.

[18] Cfr. Jaggar, *Living with...*, ob. cit.

[19] Así se expresa Mary Wollstonecraft: "the first object of laudable ambition is to obtain a character as a human being, regardless of the distinction of sex; and that secondary views should be brought to this simple touchstone". F. Parsons, *The Ethics of Gender,* Oxford, Blackwell, 2002, p. 27.

[20] "Women are to appear only to disappear. They are to be present as women only to efface themselves as women in particular. They are to emphasize difference as a consequence of sin, only to seek its ultimate eradication in a new order of complete equality". Ibídem*,* p. 30.

[21] "Fundamental to this approach is the belief that we are born as gendered persons, either as women or men, and thus that the notion of a universal humanity held within us is an abstraction. This is therefore an ethic which asserts that women and men are different all the preway down, that gender is written throughout the fabric of our lives, and that what is needed is a social order of roles and relationships in which our gendered identities can come to be manifested". Ibídem*,* pp. 31-32.

[22] Como era de esperar, el libro de Gilligan constituyó el punto de partida de una asociación controvertida: la que vincula el énfasis en las emociones a una ética de género volcada más en el cuidado -la preocupación por el otro- que en la responsabilidad -la cual sería una ética más racional y masculina. En efecto, -observa Vetlesen- "Gilligan seems to relieve there are two kinds of ethics, one typically male, the other typically female". A lo cual él opone su propio planteamiento "because my own approach to moral performance is to investigate the necessary cognitive and emotional preconditions for a subject`s successful constitution and recognition of moral phenomena, the preconditions I examine are taken to apply equally to all moral agents, irrespective of their gender identity. My

Phoca PDF

position is that gender identity makes no difference on the level of constitution; rather, gender identity makes a difference, or is made to make a difference, with respect to power, social organization, division of labor". A. Vetlesen, *Perception, Empathy and Judgment: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance,* University Park, Pennsylvania State University Press, 1994, p. 15.

[23] S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledege, 1992.

[24] O. O' Neill, "Kant's Virtues", en R. Crisp (ed.) *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp.77-97. Cfr. A. M. Essen, *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2004.

[25] N. Bobbio, *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, traducción de F. J. Ansuategui y J. M. Rodríguez, Madrid, Temas de Hoy, 1997, p. 48.

[26] "The virtues to us are the moral virtues whereas *arete* and *virtus* refer also to arts, and even to excellences of the speculative intellect whose domain is theory rather than practice. And to make things more confusing we find some dispositions called moral virtues that Aristotle calls *aretai ethikai* and Aquinas *virtutes morales* does not exactly correspond with out moral virtues. For us there are four cardinal moral virtues: courage, temperance, wisdom and justice. But Aristotle and Aquinas call only three of these virtues moral virtues; practical wisdom they class with the intellectual virtues, though they point out the close connexions between practical wisdom and what they call moral virtues". Ph. Foot, *Virtues and Vices*..., ob. cit., p. 106).

[27] "In the homeric poems a virtue is a quality the manifestation of which enables someone to do exactly what their well-defined social role requires(…) On Aristotle's account matters are very different. Even though some virtues are available only to certain types of people, none the less virtues attach not to men as inhabiting social roles, but to man as such (…). The exercise of the virtues is itself a crucial component of the good life for man (…). The New Testament's account of the virtues, even if it differs as much as it does in content from Aristotle's (…) does have the same logical and conceptual structure as Aristotle's account. A virtue is, as with Aristotle, a quality the exercise of which leads to the achievement of the human *telos*. The good for man is of course a supernatural and not only a natural good, but supernature redeems and completes nature. Moreover the relationship of virtues as means to the end which is human incorporation in the divine kingdom of the age to come is internal and not external, just as it is in Aristotle. It is of course this parallelism which allows Aquinas to synthesise Aristotle and the New Testament. A key feature of this parallelism is the way in which the concept of the good life for man is prior to the concept of a virtue in just the way in which on the Homeric account the concept of a social role was prior. (…). Jane Austen is concerned with social roles in a way that neither the New Testament nor Aristotle are. (…) Franklin's account, like Aristotle's, is teleological; but unlike Aristotle's it is utilitarian". A. MacIntyre, "The Nature of the Virtues", en S. Darwall (ed.) *Virtue Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 147-148.

[28] "Such language clearly implies that the virtuous individual does what is noble or virtuous *because it is the noble* –courageous- thing to do, rather than its being the case that what is noble or courageous to do has this status simple because the virtuous individual will chose or has chosen it". M. Slote, "Agent-Based Virtue Ethics", en S. Darwall (ed.), *Virtue Ethics*, Oxford, Blackwell, p. 204.

[29] Slote se refiere particularmente al teórico moral británico James Martineau como un exponente muy claro de *agent-based ethics.*

[30] Cfr. V. Held, *Feminist Morality,* Chicago, Chicago University Press, 1993.

Phoca PDF

[31] De ahí que los llamados "paradigmas contextualistas" deban completarse con alguna forma de teoría, relativa al *telos* humano, o a una concepción general de la vida buena. A esto se refiere John McDowell, cuando observa: "we do not fully understand a virtuous person's actions –we do not see the consistency in them- unless we can supplement the core explanations with a grasp of his conception of how to live". J. McDowell, "Virtue and Reason", en S. Darwall. (ed.), *Virtue ethics*, Oxford, Blackwell, p. 137.

[32] Cfr. *EN*, II, 6, 1107 a 9-10.

[33] Cfr. *EN*, VI, 4 y 5.

[34] "Los productos de las artes tienen en sí mismos su bien; basta, pues, que reúnan ciertas condiciones; en cambio, las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o morigeradamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas: en primer lugar, si las hace con conocimiento; después, eligiéndolas, y eligiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace con una actitud firme e inconmovible. Estas condiciones no cuentan para la posesión de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para la de las virtudes el conocimiento tiene poca o ninguna importancia, mientras que las demás no la tienen pequeña, sino total, ya que son precisamente las que resultan de realizar muchas veces actos justos y morigerados. Por tanto, las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo o morigerado; y es justo y morigerado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y morigerados". *EN*, II, 4, 1105 a 28-1105 b 9.

[35] Cfr. Tomás de Aquino, Prólogo a la *Suma Teológica*, II. II: "En materia moral, efectivamente, las consideraciones generales resultan menos útiles, ya que las acciones se desarrollan en el plano de lo particular. Y en cuanto a la moral especial, hay dos maneras de tratarla: una, por parte de sus misma materia, considerando esta virtud, aquel vicio; otra, por parte de los estados específicos de las personas (…) En cuanto a lo primero, se ha de advertir que, si consideramos por separado lo que concierne a las virtudes, dones, vicios y mandamientos, habrá que decir muchas veces lo mismo (…). Será, pues, un método más compendioso y más expeditivo si en el mismo tratado se considera, al mismo tiempo, la virtud y el don correspondientes, los vicios opuestos y los preceptos afirmativos o negativos. Este modo de considerar los temas será conveniente también para los vicios estudiados en su propia especie (…). En efecto, es una misma la materia sobre la que obra rectamente la virtud y de cuya rectitud se apartan los vicios opuestos (…). Reducida, pues, la materia moral al tratado de las virtudes, todas ellas han de reducirse a siete: las tres teologales, de las que se tratará en primer lugar, y las cuatro cardinales, de las que se tratará después (…). De esta forma no quedará sin tratar nada que incumba al orden moral".

[36] Cfr. la caracterización que hace Aristóteles de la verdad práctica en *EN*, VI, 2.

[37] "El bueno, efectivamente juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas". *EN*, III, 4, 1113 a 29 ss.

[38] De otro modo, la misma idea aparece en el tratamiento aristotélico de la *epikeia* como la forma más alta de justicia, que incluso sirve para corregir la justicia legal: "lo equitativo es justo, pero no en el sentido de la ley, sino como una rectificación de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal, y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal. En aquellos casos, pues, en que es preciso hablar de un modo universal, pero no es posible hacerlo rectamente, la ley toma en consideración lo más corriente, sin desconocer su yerro. Y no por eso es menos recta, porque el yerro no está en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, puesto que tal es desde luego la índole de las cosas prácticas. Por tanto, cuando la ley se expresa universalmente y surge a propósito de esa cuestión algo que queda fuera de la formulación universal, entonces está bien, allí donde no alcanza el legislador y yerra al simplificar, corregir la omisión, aquello que el legislador mismo habría dicho si hubiera estado allí y habría hecho constar en la ley si hubiera sabido. Por eso lo equitativo

Phoca PDF

es justo, y mejor que una clase de justicia; no que la justicia absoluta, pero sí que el error producido por su carácter absoluto" Cfr. *EN*, V, 10, 1137 b 11-26.

[39] *S. Th*. I. II. q. 94, a. 2.

[40] Cfr. *S. Th*. I. II. q. 94, a. 6: ¿Puede la ley natural ser abolida del corazón humano?

[41] Cfr. A. M. González, "Depositum Gladii non debet restitui furioso. Precepts, Synderesis and Virtues in Thomas Aquinas", *The Thomist*, April, 1999.

[42] Cfr. *S. Th*. I. II. q. 90 a. 2.

Bibliografía

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducción de J. Marías y M. Araújo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

Baier, A., "What Do Women Want in a Moral Theory?", en S. Darwall (ed.), *Virtue Ethics*, Boulder, Westview Press, 2003.

Benhabib, S., *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992.

Bobbio, N., *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, traducción de F. J. Ansuategui y J. M. Rodríguez, Madrid, Temas de Hoy, 1997.

Casey, J., *Pagan Virtue: An Essay in Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Crisp, R. (ed.), *How Should One Live?. Essays on the Virtues*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Crisp, R. y Slote, M. (eds.), "Introduction", en *Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Darwall, S., *Philosophical Ethics*, Boulder, Westview Press, 1998.

Elliot, R. (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Essen, A. M., *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2004.

Foot, Ph., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Phoca PDF

Geach, P., *The Virtues: The Stanton Lectures, 1973-74*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

González, A. M., “Depositum gladii non debet restitui furioso. Precepts, Synderesis and Virtues in Thomas Aquinas”, *The Thomist*, April, 1999.

Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso,* traducción e introducción de M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2000.

Haldane, J., “Virtue, Truth, and Relativism”, en D. Carr y J. Steutel (eds.), *Virtue Ethics and Moral Education*, New York-London, Routledge 1999.

Held, V., *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics,* Chicago, Chicago University Press, 1993.

Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Jaggar, A., *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*, Boulder, Westview Press, 1994.

MacIntyre, A., “The Nature of the Virtues”, en S. Darwall (ed.), *Virtue Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002.

Mason, A., “MacIntyre on Modernity and How It Has Marginalized the Virtues”, en R. Crisp (ed). *How Should One Live?. Essays on the Virtues*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

McDowell, J., “Virtue and Reason”, en S. Darwall (ed.), *Virtue Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002.

Murdoch, I., “The Sovereignty of Good over Concepts”, en R. Crisp y M. Slote (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

O’ Neill, O., “Kant’s Virtues”, en R. Crisp (ed.), *How Should One Live?. Essays on the Virtues*, Oxford. Oxford University Press, 1998.

Parsons, F., *The Ethics of Gender,* Oxford, Blackwell Publishing, 2002.

Schopenhauer, A., “Escrito concursante sobre el fundamento de la moral”, en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de P. López de Santa María, Madrid, Siglo XXI, 1993.

Sherman, N., *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Simmel, G., *Schopenhauer y Nietzsche: un ciclo de conferencias*, traducción de F. Ayala, Sevilla, Espuela de Plata, 2004.

Slote, M., “Agent-Based Virtue Ethics”, en S. Darwall (ed.), *Virtue Ethics,* Oxford, Blackwell Publishing, 2002.

Phoca PDF

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II, (edición preparada por los PP. dominicos), Madrid, B. A. C., 1989.

Vetlesen, A. J., *Perception, Empathy and Judgment: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance,* University Park, Pennsylvania State University Press, 1994.

Phoca PDF