

Paolo Tejada

Parte de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, en 2004.

Índice

Introducción

1. Las críticas a la ética del deber

1.1. La segunda tesis de G.E.M. Anscombe

1.2. La esquizofrenia del actuar por deber

1.3. La moral de imperativos hipotéticos

2. La defensa de la ética del deber

2.1. La necesidad del deber moral

2.2. La autonomía del deber moral

2.3. La objeción minimalista

2.4. La acusación de esquizofrenia

2.5. La moral como imperativos categóricos

3. Los defectos de la ética de la virtud

3.1. Una presentación negativa

3.2. Las dificultades conceptuales

3.3. La ausencia de moralidad

3.4. La virtud y el bien moral

3.5. Ética aplicada, dilemas éticos y casuística

3.6. ¿Quién es el hombre virtuoso?

3.7. La acusación de egocentrismo

3.8. Dramaticidad y complejidad de la experiencia moral

3.8.1. Las virtudes opuestas

3.8.2. Las malas acciones de las buenas personas

3.8.3. Los cambios de carácter

3.8.4. Utopismo

3.9. La prescripción de los actos intrínsecamente malos

3.10. La objeción teológica

Introducción

A finales de los años cincuenta del siglo pasado, se desencadena, en el ámbito anglo-americano, un intenso debate ético que tuvo repercusiones muy importantes en la orientación de la ciencia moral de los últimos años^[1]. Frente a la concepción moral extrínseca y legalista de corrientes éticas de corte consecuencialista y deontologista, un grupo de moralistas clama por un enfoque de la moral centrado en el sujeto agente, con un verdadero interés por la interioridad y la formación del propio carácter.

En concreto se reclama una mayor atención a la virtud, relegada durante muchos años al mero refuerzo de las potencias, que hace más fácil el cumplimiento de acciones correctas. Muchos de los autores del debate intentan presentar la virtud como centro alrededor del cual debe girar toda la vida moral. No se trata solamente de reintroducir el concepto con nuevos matices, las críticas van mucho más allá. Se pretende sustituir la ética moderna basada en normas y deberes, por una versión moderna de la ética aristotélica de la virtud. Esta doctrina no persigue ser una opción más en el abanico de las teorías éticas modernas, sino que se presenta como un cambio radical en el enfoque del fenómeno moral, con la preocupación de responder a las más profundas aspiraciones del sujeto agente. Se critica que las propuestas éticas actuales, al no tener esta preocupación por el individuo mismo, han reducido la moralidad a los aspectos externos de la conducta, limitando su horizonte moral al cumplimiento de las obligaciones sociales, y circunscribiendo la ética a la búsqueda de

fundamentación de reglas morales, o al cálculo de perjuicios y beneficios particulares de las acciones humanas.

A lo largo del debate se exponen diversas concepciones sobre la virtud, unas más acertadas que otras, provocando también diversas reacciones, que van desde la defensa radical del deber como elemento esencial de la moral, hasta posturas más moderadas que abogan por la integración del deber y la virtud. Al margen de sus resultados, el debate ha significado una notable recuperación del interés por la virtud en la filosofía moral. Entre las doctrinas actuales disponibles, la ética de la virtud ocupa un lugar importante como una alternativa ética diferente. Una muestra de este renovado interés por la virtud, es el enorme material bibliográfico de tipo divulgativo sobre virtudes.

A continuación presentaremos sucintamente las principales posturas vertidas en el debate, contrastando los dos puntos de vista que, en general, son asumidos: uno, más centrado en los intereses y tendencias del sujeto agente, y otro, que pone el acento sobre aspectos más objetivos, en particular sobre el deber moral.

La mayoría de las propuestas estudiadas están plasmadas en ensayos cortos que, aunque agudos y sugerentes, no ofrecen una teoría elaborada y sistemática. De ahí que sea un debate muy ramificado, en el que se discuten diversas cuestiones, como el concepto mismo de virtud, sus relaciones con el sentido del deber, la cuestión de las tendencias como principios de la conducta, etc., con la consiguiente dificultad para delimitar los términos debatidos. Resulta difícil también dilucidar el pensamiento acabado de los autores, lo que conduce a extraer en varios casos sólo aproximaciones u observaciones interesantes, pero aisladas,

Los inicios del presente debate se remontan a finales de los años cincuenta y, aunque se limita al ámbito anglosajón, tuvo repercusiones en el área germánica e italiana.

Ya desde el primer párrafo de su famoso ensayo *Modern Moral Philosophy*, Elizabeth Anscombe adelanta su propuesta: abandonar los conceptos de obligación moral y deber moral y de lo que es moralmente correcto e incorrecto, así como el sentido moral del verbo “deber”. Subraya, como vemos, las palabras “moral” y “moralmente”, para indicar que no se refiere al sentido ordinario de

los términos “debe” y “obligación”. Su objeción está dirigida solamente a cierto uso de estos términos, el que ella llama “el sentido moral”. Explícitamente señala que términos como “deber”, “tener necesidad de”, en su sentido habitual, son indispensables en el lenguaje común. De hecho, no casualmente escribió: “Los conceptos de obligación y deber, deben ser rechazados...”[\[2\]](#).

El “sentido moral” del verbo deber que Anscombe pretende extirpar de la ética, es aquel en el cual el deber se impone como una sentencia inapelable sobre la acción, sin el soporte de un marco conceptual que le dé fundamento. Usado en este sentido –señala Anscombe–, el “deber” se convierte en un término de simple fuerza “mesmérica”[\[3\]](#), sin ningún contenido inteligible. Se convierte en una palabra que conserva la sugestión de fuerza, que es apta para ejercitar un fuerte efecto psicológico, pero que no significa un concepto real[\[4\]](#).

Anscombe responsabiliza al cristianismo y sus nociones éticas tomadas de la Torah, de la difusión de la ética legalista. Como consecuencia del predominio del cristianismo por siglos –señala–, conceptos como “estar obligado a”, “estar permitido” o “estar excusado”, arraigaron profundamente en nuestro lenguaje y en nuestro pensamiento[\[5\]](#).

Matizando esta afirmación, es necesario aclarar que la visión legalista de la moral no es una característica propia del cristianismo en sí mismo. Obedece más bien a una cierta manera de enfocar la moral cristiana desarrollada en la Teología a partir del siglo XIV, que reflejaba pobremente el ideal cristiano de conducta. El cristianismo desde sus orígenes estuvo basado en la ley del amor y en la persona de Jesucristo.

Para Anscombe, no es posible mantener la concepción legalista de la moral fuera de la convicción que le daba sentido: la creencia en un Dios legislador. Efectivamente, a causa de la secularización, especialmente en el ámbito anglosajón, la fe en Dios casi ha desaparecido. En consecuencia, las nociones de “deber”, “obligación”, “estar obligado por la ley”, aunque fuertemente arraigadas en el lenguaje moral, han perdido su fundamento y, por consiguiente, no les queda sino desaparecer. Es como si la noción ‘criminal’ –ejemplifica Anscombe– debiese permanecer a pesar de que las leyes y las cortes criminales hayan sido abolidas y olvidadas[\[6\]](#).

Las nociones de “obligación” y “deber” han perdido su contexto originario de la creencia en Dios y en una ley divina; son sólo un resto del progresivo proceso de secularización protestante de la moral[\[7\]](#). Sobreviven gracias a que han sido investidas de una fuerza peculiar, por la cual se dice actualmente que son usadas en un sentido moral, pero que resulta precaria desde que el concepto de ley divina

fue trastocado entre los protestantes en el tiempo de la Reforma[\[8\]](#).

Asimismo –prosigue Anscombe–, por ser heredera de la noción de “ilícito” o de “lo que hay obligación de no hacer”, la expresión “moralmente” correcto o incorrecto debe ser rechazada. Es, como las anteriores, una heredera que se ha quedado sin la familia de la cual surgió, carente de algún contenido en sí, sólo una fuerza constrictiva puramente psicológica y vacía[\[9\]](#).

Después de haber mostrado la conveniencia de abandonar estos términos, Anscombe propone volver a la ética aristotélica de las virtudes. Adoptar esta postura significaría una notable mejora, porque en vez de preguntarnos en cada situación por lo “moralmente incorrecto”, iríamos directamente al centro de la cuestión moral, preguntándonos por un género como “mentiroso”, “impúdico”, o “injusto”[\[10\]](#).

Anscombe es sin duda la más radical opositora del deber en la moral. Las restantes propuestas de la ética de la virtud no persiguen que se elimine el concepto del lenguaje moral. Proponen más bien una mayor atención al sujeto agente y en concreto a la noción de virtud, dejando el deber moral en segundo plano.

Uno de los trabajos más importantes en esta línea crítica de la ética del deber pertenece a Michael Stocker, profesor de Ética Filosófica en la Syracuse University, New York, conocido por haber aplicado a la ética moderna una categoría perteneciente a la patología psiquiátrica: The Schizophrenia of Modern Ethical Theories[\[11\]](#). En este ensayo sostiene que las teorías éticas modernas han fracasado porque centran su atención sólo en las razones[\[12\]](#), en aquello que justifica, y no prestan atención a los motivos y estructuras motivacionales de la vida ética.

Una señal de una vida buena es la armonía entre los motivos y las razones o justificaciones del individuo. No moverse por lo que uno cree bueno, bello, recto, hermoso, etc., implica una enfermedad del espíritu. Y no valorar lo que mueve a uno implica también una enfermedad del espíritu. Tal enfermedad puede ser llamada con propiedad esquizofrenia moral porque existe una ruptura entre los motivos y las propias razones[\[13\]](#). Si quisiéramos llevar una auténtica vida buena deberíamos movernos por nuestros mejores valores y valorar lo que nuestros motivos buscan. Tal armonía –concluye– es un signo de vida buena[\[14\]](#).

La falta de preocupación por lo que motiva internamente la acción

lleva a centrarse sólo en lo que es correcto u obligatorio, a fomentar la impersonalidad y la exterioridad. Para la ética del deber no existe la exigencia de la armonía entre razones y motivos, de suerte que entre realizar lo correcto o cumplir lo obligatorio y los motivos para hacerlo no existiría ninguna correspondencia. Por ejemplo, para la ética deontológica, habría la obligación de cumplir las promesas porque es un deber hacerlo, no siendo pertinentes motivaciones como la lealtad al amigo o el miedo a perder la buena fama.

En este punto de vista legalista, Stocker encuentra al menos dos problemas: el primero es una cuestión de armonía: ¿qué clase de vida podría tener la persona que cumple sus deberes pero nunca o raramente desea realizarlos? El segundo es que “deber”, “obligación” y “lo correcto” son sólo una parte –una muy pequeña parte– de la ética. Antes interviene el significativo aspecto de la bondad moral, del mérito, de las virtudes y de las relaciones personales e interpersonales [\[15\]](#).

Para mostrar los extremos tan absurdos a los que puede llegar la ética del deber, Stocker nos pide imaginarnos la situación de un enfermo que recibe la amable visita de un buen amigo en el hospital: “Estáis muy aburridos y cansados cuando Smith llega por fin. Entonces estáis más que nunca convencidos de que es un buen compañero y un amigo de verdad, al tener que haber invertido tanto tiempo para venir a animaros, teniendo que cruzar toda la ciudad, etc. Os mostráis muy emocionados al agradecer y alabar su comportamiento, y entonces él se excusa diciendo que siempre intenta cumplir con su deber, con lo que piensa que es lo correcto. Os dice que no es esencialmente por vosotros por lo que ha venido a veros, ni porque seáis su amigo, sino porque piensa que es su deber, sea como cristiano, como comunista o cualquier otra cosa; o simplemente porque no conoce a otro que necesite ánimo y que sea más fácil de animar” [\[16\]](#).

Con este ejemplo, un poco extremo, ilustra Stocker cuán desatinada resulta la “sobre-concentración” de la ética en el deber y la obligación. De esta lógica, se sigue naturalmente que no vengán consideradas la motivación o las relaciones entre motivos y valores de los hombres. De este modo, la ética del deber debe necesariamente sobrevivir dentro de este estado de esquizofrenia entre razón y motivos, ofreciendo sólo una empobrecida vida moral, una vida profundamente deficiente de lo que es realmente valioso. Para el que quiera llevar una vida moral, resulta imposible actuar con la lógica de estas teorías, porque se vería forzado a reprimir sus motivos personales [\[17\]](#).

Aunque no menciona expresamente las virtudes, Stocker finaliza afirmando que lo que en el fondo falta en estas teorías es la atención

a la persona, el amor, el cariño, la amistad, el compañerismo. La excesiva atención a las razones exteriores y obligatoriedad de ciertas leyes ha provocado que la persona como poseedora de valores en sí pase a segundo plano [\[18\]](#).

Desde su aparición, el ideal moral kantiano del imperativo categórico tuvo y sigue teniendo muchos simpatizantes. Pero tampoco han faltado las críticas a esta forma de concebir la moral. Una de las voces que se alzaron reclamando que la moralidad no puede ser reducida a cumplir el deber por el deber, fue la de Philippa Foot [\[19\]](#). Uno de sus ensayos más conocidos es el publicado en 1972 con el nombre de La moral como sistema de imperativos hipotéticos [\[20\]](#).

Foot examina los escritos de Kant sobre la moralidad y muestra que “imperativo” significa una sentencia en el sentido de que algo debe ser hecho o que podría ser bueno hacerlo. Pero lo que esta autora principalmente cuestiona es la diferencia establecida por Kant entre imperativo categórico e imperativo hipotético, que conduce a definir la conducta moral como aquella que es realizada sólo y exclusivamente por deber [\[21\]](#).

El imperativo categórico es el que presenta la acción como objetivamente necesaria en sí misma, sin referencia a otro fin; de modo que, por ser racional, toda persona racional debería seguir. De esta manera una regla es categórica por la necesidad absoluta con que se impone, no con una fuerza física, ni motivadora, sino sólo justificante. Por su parte, el imperativo hipotético se refiere a una acción que es medio para un fin y que se debe realizar si el sujeto está interesado en alcanzar el objetivo final. Es por tanto un deber que está basado en un interés [\[22\]](#).

Con esta distinción, Kant contrasta el actuar por deber y el actuar por inclinaciones o intereses particulares. De manera que los juicios verdaderamente morales serían sólo los imperativos categóricos. Al describir los juicios morales como no-hipotéticos –es decir, categóricos–, Kant otorga al término “deber” una especial dignidad y necesidad, que no puede respaldar [\[23\]](#).

La crítica de Foot está dirigida al concepto de imperativo categórico en tanto que prescribe deberes que se fundamentan por sí mismos, sin atender a ningún interés particular del agente. Foot rechaza esta desvinculación entre la acción moral y el interés del sujeto agente. Tarde o temprano surgirá en él la pregunta inexorable: “¿Qué razones tengo para actuar de ésta manera?” o “¿Cuál es la necesidad de un

imperativo que dicta un deber desvinculado de intereses particulares?” [\[24\]](#).

Si se usa el término “deber” en sentido categórico, entonces –postula Foot– una norma moral sería igual que una norma de etiqueta de un club social, porque en caso de ser ignorada o simplemente no valorada, la norma no fracasaría en su aplicación, permanecería igual, independientemente de la actitud del individuo hacia ella. Entonces no habría razón para afirmar que la regla ‘estaba equivocada’ –o que responde a la verdad–, o que era injusta –o que no lo era–: la regla es la regla, y lo único que cabría hacer al respecto es seguirla o rehusar seguirla, ignorarla [\[25\]](#).

Los juicios morales entendidos como imperativos categóricos no tendrían mejor fundamento que las normas de etiqueta, porque la gente puede seguir ambas –las de moralidad o de etiqueta– sin preguntarse por qué deben hacerlo, pero pueden igualmente no hacerlo. Podrían exigir razones y podrían también razonablemente negarse a seguir ambas si las razones no son fundadas. Más adelante Foot admite, sin embargo, que entre las normas morales categóricas y las normas de etiqueta habría una diferencia: las primeras son, o parecen ser, más “estrictas” o “rigurosas” que las reglas de etiqueta [\[26\]](#).

Pese a que carece de la conexión con los deseos e intereses del agente, el “deber” –para los kantianos– quedaría justificado, porque sólo necesitaría el fundamento de la propia norma. Éste es el uso de “deber” que Foot cuestiona, fruto de una tradición de enseñanza que lo asume en su sentido categórico [\[27\]](#). Y que representa una forma de ver los juicios morales totalmente destructiva de la moralidad, porque nadie podría actuar moralmente a menos que aceptase que ellos mismos presentan razones para actuar de determinada manera [\[28\]](#).

Para ella los imperativos de la moral son más bien hipotéticos, en cuanto son prescripciones de algo que debe ser hecho en función de un fin determinado, según los intereses del sujeto agente. De esta manera, un auténtico comportamiento moral, y sus juicios, reglas e imperativos subsecuentes, deben su interés y su fuerza no al “debo” incondicional, propio del imperativo categórico, sino a un acto de decisión libre del sujeto, producido a su vez por una propensión hacia las cosas consideradas “buenas”, como la justicia o la beneficencia.

Junto con Anscombe, Foot es una de las autoras que opinan que la filosofía moral debe tener como punto de partida una teoría de virtudes y vicios [\[29\]](#).

Desde esta perspectiva, el valor que tiene el acto considerado moral se debe a que es adoptado espontáneamente, sin la coacción de ningún

“debo”. En suma, un acto no es realmente moral si se adopta sólo porque corresponde a una norma categórica; es realmente moral porque se adopta en virtud de alguna especie de “devoción” [\[30\]](#).

Con estas consideraciones, Foot no propone una moral desprovista de rigor y de seriedad, ni plantea una moral sin obligación, como si no hubiera nada moralmente obligatorio. La “devoción” de la que habla no es el resultado de impulsos irracionales. Negar el carácter categórico de los juicios (normas, reglas, imperativos) morales, no implica negar la posibilidad de proporcionar razones para adoptarlos. Foot no persigue que se elimine el “deber” en la moral, sino sólo su consideración como imperativo categórico. El “deber” es un imperativo hipotético: “Por supuesto que Kant alegaría –escribe– que trato a los hombres como si fuesen voluntarios en el ejército del deber, y esto es exactamente mi idea” [\[31\]](#).

DEL DEBER

Como era de esperar, las reacciones a la propuesta de Anscombe de abandonar la noción de deber no tardaron en aparecer. Las posturas que reivindican la necesidad del deber en la moral son muy variadas, pero detrás de todas encontramos la convicción de que el deber es el principal elemento moral, y la tesis de que la moral combina tanto la virtud como el deber.

Algunos explican toda esta reacción contra el concepto del deber como consecuencia de haber entendido mal lo que significa “actuar por deber”. En opinión de Baron, muchas veces el término “deber” es asociado a requerimientos incondicionados provenientes de instituciones sociales o de normas moralmente dudosas, de manera que una persona empeñada en cumplir con su deber podría parecer irracional [\[32\]](#). Si se entiende “actuar por deber” en su sentido coloquial, resulta evidente su rechazo. De aquí que los intentos de la ética deontológica vayan principalmente dirigidos no tanto a cuestionar la virtud como tal, sino más bien a tratar de resaltar las bondades del verdadero “actuar por deber”.

Pasaremos ahora a ver cuáles son las principales acusaciones de las que se defiende la ética deontológica y los argumentos para rechazarlas. No buscamos analizar a fondo cada una de las cuestiones, sino sólo describirlas brevemente. Veremos cómo muchos de los problemas son inexistentes en una adecuada teoría ética y otros son el producto de malentendidos o de posturas radicales de la virtud.

2.1. La necesidad del deber moral

Hay quien opina que en realidad Anscombe no tenía la intención de prescindir del deber moral, sino que simplemente lo expuso desde el punto de vista de una persona virtuosa. Si Anscombe dice que es necesario reemplazar “moralmente incorrecto” por “mentiroso” o “impúdico”, es lo mismo decir que la persona debe ser sincera y casta, y que la “mentira” y la “incontinencia” son moralmente incorrectas, porque las buenas personas no realizan tal tipo de actos [\[33\]](#).

Efectivamente parece bastante extrema la pretensión de prescindir del deber en la filosofía moral. Ni siquiera los más convencidos defensores de la virtud como Foot, comparten la propuesta de Anscombe. El planteamiento de Foot no incluye prescindir del deber moral, sino más bien subordinarlo a los deseos e intereses.

Uno de los autores que más cuestiona la recomendación de Anscombe de abandonar la noción “deber” es Frederick S. Carney [\[34\]](#). ¿Qué podemos hacer –se pregunta– con la noción de virtud en la ética que no podamos hacerlo con la noción de obligación? [\[35\]](#). Citando varias escenas de la Sagrada Escritura, como la parábola del buen samaritano, muestra que efectivamente para interpretar mejor muchos aspectos de la vida moral la noción de virtud parece ser más adecuada que la de obligación. Pero esto no nos puede conducir a prescindir de este concepto. Aunque la ética cristiana no sea primariamente una ética de la ley, combina las nociones de obligación y de virtud [\[36\]](#).

Para Carney, la virtud cristiana no es la de Aristóteles, sino sobre todo una noción “relacional” que consiste, por un lado, en la aceptación de uno mismo como persona que constantemente actúa mal y, por otro, en la recepción de una nueva vida en el Espíritu en la cual uno es liberado de la culpa. El hombre, entrando en una relación de confianza y obediencia con Dios, restaura –a través de la virtud– su verdadera humanidad [\[37\]](#).

La noción de virtud de Carney es más bien espiritual, dentro del contexto de la relación con Dios por la gracia, lo que amplía todavía más los límites del debate. No obstante, Carney no duda en afirmar que la ética cristiana es una ética de obligación. No ciertamente en el sentido de constricción, sino como un consentimiento del individuo a someterse a determinadas pautas en una relación no coercitiva con un Ser sumamente bueno y sabio. Entrando en esta amistad con Jesucristo hacemos nuestra su causa de sostener y renovar el mundo, y esto es lo que reflejan nuestras pautas morales [\[38\]](#).

Por su parte, Marcia Baron [\[39\]](#) opina que no se puede cultivar la virtud sin sentido del deber, oponiéndose completamente a las afirmaciones de Foot. Según Baron, para ser virtuoso no basta actuar según los deseos, sino que antes se deben valorar las cosas como

dignas de ser deseadas, como algo que uno tiene obligación de desear. Si esto es así, existe una obligación de ser virtuoso[40]. En este punto Baron parece intuir lo que, según veremos más adelante, es el aspecto preceptivo del bien. Intuye efectivamente que el sujeto, cuando desea algo después de valorarlo como bien, ya no sólo desea algo, sino que el objeto se le presenta como una meta a alcanzar. Actúa no sólo por un deseo de ser virtuoso, sino por el sentido de la obligación de ser virtuoso.

En efecto, parece fundada la denuncia de que la importancia del deber moral no es percibida adecuadamente por la ética de la virtud. Se prescinde de él para subrayar los deseos o tendencias humanas, pero la experiencia del sentido del deber, que surge después de que el sujeto ha valorado algo como digno de ser perseguido, es ineludible y por consiguiente debe ser parte de la consideración moral.

La mayoría de las voces que se alzan en defensa del deber moral proponen a la vez una consideración conjunta de ambos conceptos. William Frankena recalca que “las virtudes sin los principios son ciegas, mientras que los principios sin las virtudes son impotentes”. Por ello, en una ética de la pura virtud, las virtudes sin ningún “moralismo” no serían suficientes[41].

A pesar de que en la defensa del deber no desechan la virtud, puede apreciarse que ambas posturas entienden el deber y la virtud, si no como contrapuestos, como incompatibles; como dos motivaciones distintas. Los autores de la ética del deber conceden que ciertas características de algunos modos de actuar por deber merezcan ser rechazadas, pero piensan que de ninguna manera se puede abandonar la obligación moral y el sentido del deber del sujeto agente. Es más, todos sus intentos están orientados a determinar qué concepciones del deber y qué formas de actuar por deber son los constitutivos de la persona moral[42].

2.2. La autonomía del deber moral

Se ha cuestionado también la tesis de Anscombe de que el concepto de obligación tendría sentido sólo en un contexto de fe en un Dios legislador y en una ley divina. Para los interlocutores de Anscombe, el deber u obligación moral tendría cabida aunque el agente no fuese creyente.

En este sentido, Carney relativiza la distinción de Anscombe entre el sentido moral de “deber” –asociado a la noción de obligación moral– y su sentido ordinario, recogiendo más bien la distinción de Hart entre actuar por el requerimiento de una coerción externa (“ser obligado a”)

y responder a una pauta moral (“es obligatorio x”) a la cual uno mismo ha consentido explícita o implícitamente [\[43\]](#). De esta manera, por ejemplo, cuando alguien da su palabra queda “obligado” por ella moralmente, aunque esté fuera del contexto de un Dios Legislador. Por tanto, el verbo “deber” podría usarse para referirse a cualquiera de los dos sentidos, y la propuesta de Anscombe para aplicarlo sólo en su sentido ordinario sería entonces excesiva.

Asimismo, la expresión “estar obligado a” puede contener significados muy relevantes, dependiendo de la pauta a la que el sujeto voluntariamente haya decidido someterse. Sería entonces equivocado sostener –como lo hace Anscombe– que la noción de obligación, fuera del contexto de un legislador divino, está desprovista de contenido significativo [\[44\]](#).

Carney reconoce, sin embargo, que quedan varias cuestiones por resolver, como, por ejemplo, bajo qué condiciones se obliga uno a seguir la pauta; o qué cambios pueden sobrevenir en la obligación; o hasta dónde se extienden los contenidos de las pautas morales radicadas en las características básicas de la naturaleza humana. Para la solución de estas cuestiones remite a diversos teólogos.

2.3. La objeción minimalista

La persona que cumple su deber merece sin duda una alabanza. De alguna manera se puede postular que una sociedad armónica tiene como uno de sus pilares el respeto de todas las obligaciones de justicia y de las normas de comportamiento social, para las cuales importa menos la motivación que la conducta concreta. Es indispensable el cumplimiento de unos mínimos. Pero la persona que se limita a cumplir con su deber ¿puede llegar a ser una persona moralmente excelente? Esta es una de las más importantes cuestiones que la ética de la virtud recrimina a la ética deontológica: una doctrina centrada en cumplir el deber moral es una moral minimalista. La razón es que para ser una buena persona no basta cumplir las obligaciones, es necesario –afirman los difusores de la virtud– que tanto su motivación como su conducta exterior estén orientadas a buscar la excelencia, la vida buena. La ética deontológica no busca infundir en las personas una preocupación por los demás, y en el fondo estaría destinada a mantener un determinado estado de bienestar y paz, en el que quedan relegados a un plano estrictamente privado valores que trasciendan los deberes, como la amistad, el perdón, etc.

Baron sale al paso de este reproche diciendo que el motivo del deber no tiene nada que ver con el cumplimiento de mínimos, como si la persona que actuase por deber no tuviese ninguna preocupación por los

demás y cumplierse sus deberes sólo en vistas de evitar algún tipo de sanción. El cumplir el deber no se puede identificar con la buena obra del día del boy scout. Baron distingue entre lo moralmente recomendable (ceder la cola en la caja del supermercado a quien tiene una compra pequeña por ejemplo) y lo moralmente requerido. Para que el motivo del deber no caiga bajo el cargo minimalista, Baron explica que la persona que actúa por deber, “en el sentido en que el deber está siendo defendido, es movida tanto por la consideración de lo que es moralmente requerido como de lo que es moralmente recomendado. Más aún, está comprometida a ser movida por ambas consideraciones” [\[45\]](#).

Extendiendo el ámbito del deber hacia las acciones morales simplemente recomendadas, Baron intenta salvar la objeción del minimalismo. Sin embargo, resulta difícil entender cómo pueda concebir esta distinción. Al decir que el deber incluye también lo moralmente recomendable, parece contradictoria la distinción, puesto que por su mismo nombre las acciones morales “recomendadas” conducen a pensar en la posibilidad de ser obviadas sin que esto represente culpa alguna para el agente.

2.4. La acusación de esquizofrenia

Veamos ahora uno de las acusaciones más graves que se han hecho a la ética deontológica: el actuar por deber es una conducta esquizofrénica y alienante, y como tal moralmente repugnante [\[46\]](#). Detrás de esta idea late la convicción de que actuar por la motivación del deber falsea el comportamiento referido a los demás, y que consiguientemente debe ser excluida de la moral. Nos referimos en concreto al ensayo de Stocker en el que ejemplifica lo repulsivo que resulta la conducta de una persona que visita a su amigo enfermo sólo porque piensa que es su deber.

Baron realiza un profundo análisis y se extiende todavía más en el ejemplo de Stocker con el fin de demostrar que el motivo del deber bien entendido muchas veces puede ser signo de y a la vez reforzar una sólida amistad.

Definitivamente, tal como Stocker plantea el ejemplo, a nadie le gustaría recibir una visita de este tipo. Sin embargo hay muchas maneras –que Stocker no considera– en las cuales la conducta de Smith (el sujeto que realiza la visita en el ejemplo) no resulta censurable. Stocker imagina el caso en el cual Smith no tiene ganas de visitar a su amigo enfermo y a pesar de todo lo hace porque piensa que es su deber, sea como “compañero cristiano, comunista” o republicano, etc. Pero la situación es radicalmente distinta si Smith piensa que es su deber visitarlo como amigo [\[47\]](#). Stocker parece pensar –apunta Baron–

que cuando una persona es motivada en una circunstancia particular –como la falta de ganas o con alguna dificultad de por medio–, a hacer algo por su amigo por deber, esta persona no actúa como un verdadero amigo. El ejemplo de Stocker parece decir que uno que actúa movido por el deber no es verdadero amigo [\[48\]](#).

El problema que apunta Baron es que la concepción del deber de Stocker conduce a pensar el motivo del deber como excluyente de toda inclinación a hacer lo que uno previamente ha valorado como su deber. Baron alega que es posible realizar algo por sentido del deber y a la vez sentir el deseo de realizarlo. El deber y las inclinaciones no necesariamente son antagónicos. Cuando se actúa por deber se puede sentir una motivación adicional que sin duda mejora la acción, pero igualmente se debe actuar por amistad aunque no se sienta inclinación o deseo de hacerlo. El motivo del deber es importante especialmente cuando no existe inclinación alguna o cuando el sujeto debe enfrentarse a una fuerte inclinación en sentido contrario [\[49\]](#). El debate en torno al sugerente ejemplo de Stocker es sin duda interesante, pero Baron lleva el ejemplo todavía más allá y plantea situaciones extremas en la pretensión de reivindicar el motivo del deber.

Así entendido, para Baron, el motivo del deber no tiene nada que ver con la hipocresía o la corrección formal. Todo lo contrario, muchas veces el motivo del deber es ocasión de crecimiento en la virtud, siempre y cuando sea entendido no sólo como lo que es moralmente requerido, sino también como lo que es moralmente recomendado. De esta manera el motivo del deber no sólo coexiste con el de la amistad, sino que enlaza con él, lo protege contra tentaciones que lo desvían, y lo robustece induciendo a desarrollar todas las disposiciones que constituyen una auténtica amistad [\[50\]](#).

No obstante, Baron reconoce que ciertas formas de actuar por deber podrían ser alienantes o esquizofrénicas. Es cierto que en alguna circunstancia uno pueda sentirse extrañado si sus amigos anteponen las consideraciones morales arriba mencionadas a sus deseos o inclinaciones, pero de ahí a decir que actuar por deber es esquizofrénico media un largo trecho [\[51\]](#).

2.5. La moral como imperativos categóricos

A pesar de su contundencia, los argumentos de Foot no han convencido a los moralistas que defienden la dimensión categórica de la moralidad. Uno de ellos, Frankena, contesta a Foot, afirmando que el agente moral que propone puede ser admirable: el hombre que ama a los demás, que ama la verdad y la libertad, etc. Sin embargo, si cuando actúa no

reflexiona en el sentido de que lo que hace es moralmente bueno, correcto, o su deber, entonces no puede ser un hombre propiamente moral. Para actuar moralmente no basta actuar por buenos sentimientos, deseos o intereses, como el sujeto ideal de Foot. Todas estas cualidades del carácter pueden ser laudables desde un punto de vista estético o social: un hombre así, sin duda nos causará una grata impresión, pero si no se mueve por imperativos categóricos, es decir, por juicios normativos no-hipotéticos, su comportamiento no es realmente moral [\[52\]](#).

En este sentido, Frankena considera que los juicios categóricos son los que proporcionan la moralidad. Es cierto que otras motivaciones pueden agregarse e incluso venir bien para hacer más placentera la conducta, pero la única forma de actuar moralmente es conduciéndose por este tipo de juicios. Reconoce incluso que el hombre que propone Foot –aunque no deja de ser un poco imaginario– puede ser mejor, pero en todo caso no es moral [\[53\]](#).

Encontramos más argumentos pro-hipotéticos de Philippa Foot en Una respuesta al profesor Frankena [\[54\]](#), aunque en el fondo la cuestión sigue siendo la misma: para Frankena y Baron la moralidad, desde el punto de vista propiamente moral, se funda en la obligatoriedad; para Foot, se funda en la adhesión provocada por cierta devoción hacia un bien.

A pesar de que la ética de la virtud ha cobrado muchos seguidores, no ha estado exenta de cuestionamientos, especialmente desde el consecuencialismo y deontologismo, muchos de ellos fundados y otros no tanto.

Veremos especialmente cómo la concepción de Foot de las virtudes como intereses por ciertos bienes objeto de deseo, ha provocado la mayoría de las críticas. Foot descarta por alienante cualquier motivación del deber en la conducta. Para ella, la única referencia de las disposiciones virtuosas al deber es en cuanto imperativo hipotético, es decir, en cuanto medio para alcanzar determinados bienes.

A continuación veremos los principales defectos que los filósofos encuentran en la exposición de la ética de las virtudes.

3.1. Una presentación negativa

Una de las primeras dificultades que se encuentra es el que desea investigar sobre la ética de la virtud es la falta de exposiciones

sistemáticas y bien desarrolladas sobre la virtud y su intervención en las acciones morales. Esta carencia se debe –señala Robert B. Louden, profesor de Filosofía Moral en University of Southern Maine– a que la mayoría del trabajo sobre la virtud ha sido realizado con un empuje más bien negativo que positivo. Parecería que su primer objetivo ha sido criticar las perspectivas deontológicas y consecuencialistas, dejando de lado la preocupación por elaborar una literatura precisa y positiva de esta postura [\[55\]](#).

3.2. Las dificultades conceptuales

En las propuestas de la moderna ética de la virtud podemos encontrar variadísimas definiciones de tal concepto. Mientras unos, como MacIntyre, apuntan a un intento restaurador de la virtud entendida como la formación de excelencias sociales dentro de la polis, Foot la relaciona directamente con los intereses y la satisfacción de los deseos. Para Murdoch la virtud implica una especie de obediencia a la realidad de las cosas mismas. Las distintas propuestas de restablecimiento de la virtud difieren en gran medida unas de otras, especialmente en el campo filosófico. A pesar de que se ha citado mucho a Aristóteles y a Santo Tomás, ninguno de los interlocutores del presente debate ofrece una exposición convincente.

Por otra parte, el concepto de virtud ha perdido su sentido de cualidad que posibilita y perfecciona el actuar humano. En el lenguaje coloquial, en la mayoría de los casos, se le relaciona con las exigencias de la templanza [\[56\]](#).

En opinión de Janet Smith, el problema con el concepto de virtud va más allá de simples malentendidos en el lenguaje coloquial. El concepto clásico de virtud encuentra su fundamento en una metafísica que hoy ha sido abandonada. Por consiguiente, la recuperación de este concepto fuera de su contexto conlleva enormes dificultades conceptuales, no simplemente terminológicas [\[57\]](#).

En el intento de cada uno de los autores de dar una definición de la virtud, sin un adecuado marco conceptual filosófico, es comprensible que surjan tantas discordancias y hasta contradicciones. De este modo, los intentos de restauración del concepto clásico griego de virtud muchas veces presentan –en frase de Louden– un “aire anticuado y confuso” que hace necesario realizar una investigación terminológica previa, para distinguir su forma conceptual o para inferir conclusiones a partir del reducido número de ejemplos disponibles [\[58\]](#).

Si se intenta dar cuenta de la virtud extrayéndola de su verdadero contexto antropológico es fácil que se la reduzca a un mero elemento

cooperante del actuar. Foot, a pesar de citar a Santo Tomás, construye una noción de virtud completamente distinta a la del Aquinate. Por ejemplo, una de sus conclusiones más cuestionadas, también por algunos defensores de la virtud, es la posibilidad de que actos de la virtud como la valentía, la templanza o la laboriosidad, puedan ser desplegados también en acciones criminales^[59]. Para Smith es esta forma coloquial de concebir la virtud la que conduce Foot a tales conclusiones, porque parece no distinguir la valentía de la impasibilidad como habilidad para superar el miedo con la finalidad de lograr determinado objetivo^[60].

El recurso a un lenguaje coloquial para desarrollar una teoría de la virtud, sin una base metafísica y antropológica seria, acarrea confusión, y la consiguiente dificultad con que se encuentran los filósofos para poder superar determinados conflictos, como la reducción de la virtud a una capacidad instrumental que facilita el actuar, o la posibilidad de conflicto entre dos virtudes. En esta circunstancia, resulta válida la demanda de Anscombe a la ética moderna de desarrollar previamente una elaboración psicológica y antropológica seria, sobre la que se pueda dilucidar el concepto de virtud en sentido aristotélico.

3.3. La ausencia de moralidad

Desde el punto de vista kantiano de Baron, el sujeto agente, tan estimado por la ética de la virtud, es incapaz de actuar moralmente a menos que posea un fuerte sentido del deber. Las observaciones de Baron van dirigidas especialmente contra el sujeto agente virtuoso caracterizado por Foot como aquel cuyo criterio de conducta está centrado en los deseos, intereses e inclinaciones. Tal sujeto no es capaz de distinguir entre lo que quiere o desea y los valores que realmente merecen ser perseguidos, es decir, no tiene sentido del deber^[61]. Si una persona actuase realmente así, no sería —en opinión de Baron— un agente moral propiamente dicho. Porque para ser agente moral se debe tener la capacidad de distanciarse de los deseos primarios de uno mismo para valorarlos y jerarquizarlos en base a un fin de nivel superior. El agente moral que presenta Foot es incapaz de realizar esto y, por tanto, su conducta no puede ser conducta moral^[62].

Para Baron esta capacidad de evaluación de lo que merece verdaderamente realizarse, convierte al agente en un sujeto que valora en sentido fuerte (strong evaluator), que juzga con objetividad los valores morales, apartándose de sus deseos. La conducta moral requiere esta capacidad del hombre de “volver sobre sus pasos” en sus perspectivas particulares, valorarlas adecuadamente y preguntarse a sí

mismo: “¿Es bueno para mí hacer esto?”[\[63\]](#).

Las objeciones de Baron son válidas si atendemos al sujeto agente que ella propone, sin embargo en la ética de la virtud existe un criterio fundamental que orienta todo el actuar moral y que, efectivamente, Foot pasa por alto: la búsqueda de la Vida Buena. Baron lo reconoce al señalar que la posición de Foot se aleja radicalmente del sujeto agente presentado por Aristóteles, como un hombre que delibera no solamente sobre acciones concretas sino con relación a la vida buena en general[\[64\]](#).

3.4. La virtud y el bien moral

Otro de los defectos que se atribuyen a la ética de la virtud es que en ella se exalta de tal modo la virtud que parece que ésta no tuviese vínculo alguno con el bien o con la rectitud moral de los actos. Efectivamente, algunas de las posturas más radicales, llamadas de la pura virtud, sostienen que al menos algunos juicios sobre la virtud pueden ser considerados válidos independientemente de cualquier referencia al juicio sobre la rectitud de las acciones. Sería la antecedente bondad de los rasgos del carácter la que determinaría la rectitud moral de cualquiera de los actos de la virtud[\[65\]](#). Igualmente, Foot no relaciona la virtud con la bondad moral de las acciones, y se limita a decir que la verdadera persona virtuosa no actúa por deber, sino según sus “deseos” e “intereses”.

Esto llama la atención sobre uno de los problemas que se presenta a los estudiosos de la virtud cuando quieren afirmar la relación estrecha entre virtud y bien: si tal concepción de virtud se puede describir de forma independiente de cualquier referencia al bien moral y viceversa.

En efecto, en el intento de recuperar la centralidad de la virtud, muchos no advierten el vínculo de ésta con el bien. Frankena les reprocha que si no se atiende al bien hacia el cual se dirigen las virtudes, una virtud como la caridad se entiende sólo en un sentido psicológico, que en sí mismo ya no es ni moral ni normativo. El amor así concebido pasa a ser una cierta disposición que puede ser asumida como un objetivo, pero que ya no es una pauta moral o un principio normativo[\[66\]](#).

Para entender lo absurda que resulta una ética de la pura virtud, Frankena proporciona el siguiente ejemplo: “Imaginad una madre que se mueve simplemente por amor a sus hijos y comparadla con una que se mueve por la convicción de que lo que realiza es moralmente bueno o al menos virtuoso. El de la ética pura del amor tomará como modelo a la

primera madre en vez de la segunda. La suya es una ética del amor sin moralidad. Su concepción del amor no incluye ninguna referencia a lo que es moralmente correcto o bueno. Así, la primera madre podría decir que ha hecho algo equivocado porque ha herido los sentimientos de su hijo, sin pensar siquiera en su moralidad, pensado sólo que aquello fue un error desde el punto de vista del amor” [\[67\]](#).

Como vemos, la objeción está dirigida a una cierta forma de ver la virtud, como desvinculada del bien. Sin embargo, subrayar la interioridad, en modo alguno equivale a relativismo moral. Al respecto es interesante la observación que hace Hursthouse de que la ética de la virtud, a pesar de poner en primer plano la pregunta “¿qué tipo de persona debo ser?”, no ignora la pregunta “¿qué cosa debo hacer?”, porque toda virtud genera una dirección positiva (actúa justamente, gentilmente, valientemente, honestamente, etc.) y todo vicio una prohibición (no actúes injustamente, cruelmente, deshonestamente, etc.) [\[68\]](#).

3.5. Ética aplicada, dilemas éticos y casuística

En estrecha relación con la objeción anterior, los defensores de una postura ética volcada hacia la conducta exterior exponen la dificultad que se presenta, al centrar la atención en el carácter del agente, para la resolución de casos especialmente difíciles de resolver –los llamados dilemas éticos, no poco frecuentes en la ética–, o de cuestiones de ética aplicada.

Según Loudon, debido a la naturaleza de las virtudes morales, se puede esperar un número limitado de soluciones de la ética de la virtud a los diversos dilemas éticos, porque explica los principios y formas de acción sólo de una manera “derivada”. Los deberes derivados son frecuentemente demasiado vagos para ayudar a personas que no hayan adquirido todavía la visión y sensibilidad moral que la virtud exige [\[69\]](#).

Baron denomina este defecto de la ética de la virtud el problema de la “adjudicación”. El sujeto que no actúe por sentido del deber, tendrá especiales dificultades en aquellos casos en los que se sienta atraído en dos o más direcciones contrapuestas. “¿Cómo sabrá lo que tiene que hacer en tal situación?” Se sentirá como tirado por fuerzas contrarias, pero no podrá salir de tal disyuntiva porque no contará con un punto de vista superior desde la cual valorar cada uno de sus “tirones virtuosos” [\[70\]](#).

3.6. ¿Quién es el hombre virtuoso?

Desde una perspectiva escéptica, algunos filósofos han apuntado la dificultad de que no se puede conocer con certeza quién es realmente el hombre virtuoso y quién el vicioso. Louden encuentra una dificultad para responder a la pregunta sobre la verdad moral del carácter en la relación no siempre necesaria, sino contingente, entre el carácter y la conducta externa[71]. Esta duda sobre la capacidad para conocer los motivos del comportamiento está en el centro de la postura kantiana y explica el recurso al sentido del deber como única alternativa de conducta moral.

Éste es, efectivamente, uno de los puntos centrales del debate entre quienes abogan por una mayor atención a la virtud y al carácter, y los que proponen una ética de las normas, cuyo objeto primario son las acciones concretas o el cumplimiento del deber. Para los primeros la moralidad no se agota en la conducta externa, sino que ésta es sólo un reflejo de los rasgos de carácter de la persona, que en el intento de buscar la vida buena realiza acciones concretas virtuosas. Esto es precisamente lo que contestan los segundos diciendo que si bien estos rasgos tienen una influencia importante sobre la conducta externa, los valores morales del individuo no son enteramente deducibles de sus acciones. Nunca podríamos conocer el valor moral del carácter de una persona solamente sopesando sus acciones[72].

3.7. La acusación de egocentrismo

Para algunos filósofos asumir la formación del carácter como lo esencial es una manifestación de “egocentrismo”, especialmente si se supone que la ética comprende también el interés por los demás. La ética de la virtud parecería descuidar o tener en menos la preocupación por los demás. Más aún si el motivo que tiene el agente para adquirir las virtudes es la formación del propio carácter.

Al respecto hay que decir que, en nuestra opinión, la centralidad de la formación del propio carácter no implica de ninguna manera el egoísmo o el egocentrismo. Porque la virtud se ubica en un esquema conceptual completamente diverso del sentido que tienen estas palabras. Contra la acusación de egocentrismo se enfrenta David Salomon —profesor de Ética Filosófica de la Universidad de Notre Dame—, afirmando que mientras el sujeto agente se empeña en adquirir las virtudes para su propia excelencia, éstas a la vez le llevan a preocuparse también por la excelencia de los demás[73]. Por otra parte, la ética de la virtud comporta también el cultivo de virtudes dirigidas a los demás como la caridad, la compasión, la amabilidad, etc.

3.8. Dramaticidad y complejidad de la experiencia moral

La dramaticidad y complejidad de la experiencia moral es otra de las más duras objeciones al esquema de la moral basada en el desarrollo de las virtudes. Tal como es expuesta por sus difusores, daría la impresión de que la ética de la virtud entiende la vida moral como un desarrollo armonioso y feliz, sin tener en cuenta que ésta es mucho más compleja y difícil. La presentación de las virtudes pecaría de cierto simplismo, ingenuidad y utopismo.

Particularmente se ha llamado la atención sobre los siguientes aspectos que, en opinión de algunos autores, no son advertidos suficientemente.

3.8.1. Las virtudes opuestas

Una de las observaciones que se hacen en este sentido es que se debe considerar la posibilidad de que en determinadas circunstancias las exigencias de las virtudes pueden ser contrarias entre sí. Mario Micheletti, profesor de ética en la Universidad de Siena, considera esta posibilidad como uno de los dramas de la ética de la virtud. “A pesar de la unidad sustancial de la virtud, sus exigencias pueden (no necesariamente deben) aparecer contrapuestas en sus aplicaciones particulares, haciendo difícil decidir y actuar con sabiduría en todas las situaciones, y también porque no se pueden excluir los dramas morales (situaciones en las que la indudable rectitud moral de la elección puede implicar nada menos que la dolorosa pérdida de cualquier valor moral)” [\[74\]](#).

3.8.2. Las malas acciones de las buenas personas

Otra razón aducida por la ética del deber para preferir un modelo de ética basado en el examen de las acciones con independencia del sujeto agente, es que muchas veces las mejores personas eligen acciones moralmente incorrectas. En particular, Loudén aduce que basta reflexionar un poco para darse cuenta de que todo ser humano es moralmente falible. La ética de la virtud, por su esquema conceptual fundamentado en la noción de persona buena, es incapaz de valorar adecuadamente los ocasionales e inevitables errores y debilidades que se presentan en el obrar humano de la persona que quiere ser buena [\[75\]](#).

3.8.3. Los cambios de carácter

Ligada a la anterior objeción se encuentra la mutabilidad del carácter moral del agente. Es también Loudén quien apunta que las virtudes por ser hábitos adquiridos y no dones innatos, siempre están expuestas a perder eficacia por cualquier motivo. Con los años, señala Loudén, o con alguna circunstancia adversa, uno puede experimentar cambios muy

fuertes de carácter y perder o debilitar sus virtudes [\[76\]](#).

Éste sería un motivo para preferir que el examen moral recaiga exclusivamente sobre las acciones exteriores. Las virtudes y sobre todo su grado de desarrollo están siempre sujetos a cambio.

3.8.4. Utopismo

Por todas estas razones, Louden concluye que hay cierto utopismo detrás de los intentos de restablecimiento de la ética clásica. La comunidad de los hombres ya no es la misma que aquella sobre la que Aristóteles teorizó. Un intento simplemente restaurador de la virtud estaría condenado al fracaso porque no existe un acuerdo sobre el significado de la virtud y del carácter moral bueno.

Desde su perspectiva relativista y escéptica, Louden recurre al argumento del pluralismo de la sociedad actual, por el que se define a sí misma en términos de neutralidad moral y se considera liberada de cualquier tradición moral. Esta ausencia de un acuerdo sobre el ideal humano personal nos conduce a formas más legalistas de la moral. La sociedad contemporánea no presenta esa cohesión y unidad de valores que los teóricos de la virtud señalan como prerequisite de una comunidad moral [\[77\]](#).

Como vemos, en esta objeción subyace una mentalidad relativista de los valores morales y de la existencia del bien moral para el hombre. La pluralidad y, en varios casos, la carencia de concepciones sobre el ideal humano, han sido los principales argumentos para oponerse al restablecimiento del estudio de las virtudes en la moral, en especial de aquellas que no estén directamente referidas al bien común.

3.9. La prescripción de los actos intrínsecamente malos

Para algunos filósofos, la referencia a las virtudes no es suficiente para expresar la gravedad y la consiguiente prohibición absoluta de las denominadas acciones intrínsecamente malas. Las normas que prohíben la comisión de estos actos tienen que referirse a ellos de manera que los sujetos los perciban no sólo como malas sino como “intolerables” [\[78\]](#). De aquí la importancia de que los moralistas deban recurrir a determinadas listas de actos para enfatizar el hecho de que algunos de ellos son completamente prohibidos. Pero no podríamos articular este sentido de absoluta prohibición de determinados actos refiriéndolos a simples patrones de conducta [\[79\]](#).

A. MacIntyre ha expresado su preocupación en este sentido insistiendo en la necesidad de que una lista de virtudes necesita ser completada con una lista de acciones absolutamente inadmisibles [\[80\]](#).

3.10. La objeción teológica

Finalmente, Frankena duda sobre la ortodoxia de la ética de la virtud. Jesucristo habría propuesto su ley del amor en forma de un deber, como un nuevo mandamiento, de manera que la ética de la virtud sería incapaz de servir para una formulación auténtica de la ética cristiana. De igual forma Cristo se refirió a determinadas acciones como malas o buenas en sí mismas, conceptos que –según este autor– la ética de la virtud no toma en consideración [\[81\]](#).

Esta acusación parte de la idea de que una ética fundada en las virtudes niega el valor del deber como categoría moral. Para Frankena, la virtud en cuanto privilegia la interioridad y la espontaneidad en el obrar, corre el riesgo de relativismo. Al parecer, Frankena vislumbra en el testimonio moral del Nuevo Testamento, sobre todo una moral de deberes, más que una moral de virtudes.

BIBLIOGRAFÍA:

Giuseppe ABBÀ, Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale, Roma2 1995.

–Lex et virtus: Studio sull’evoluzione della dottrina morale di San Tommaso, Roma 1983.

–Quale impostazione per la teologia morale? Ricerche di filosofia morale, Roma 1996.

–L’apporto dell’etica tomista all’odierno dibattito sulle virtù: «Salesianum» 52 (1990) 779–810.

–La originalità della etica delle virtù: «Salesianum» 59 (1997) 491–517.

Julia ANNAS, The Morality of Happiness, 1993.

Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, Modern Moral Philosophy: «Philosophy» 33 (1958) 1–19; reeditado en The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, III: Ethics, Religion and Politics, Oxford 1981, pp. 26–42.

–Twenty Opinions Common Among Modern Anglo-American Philosophers, en Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma, 1986, 50–51.

Robert AUDI, The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge 1995

Marcia BARON, On De-kantianizing the Perfectly Moral Person: «Journal of Value Inquiry» 17 (1983) 281-293.

–The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty: «Journal of Philosophy» 81 (1984) 197-220.

Inos BIFFI, Il giudizio “per quamdam connaturalitatem” o “per modum inclinationis” secondo San Tommaso: analisi e prospettive: «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 61 (1974) 356-393.

Carlo CAFFARRA, La prassi cristiana nella teologia del XX° secolo, in Collana Cuaderni Teologia Morale, Assisi 1971.

Frederich CARNEY, The Virtue-Obligation Controversy: «Journal of Religious Ethics» 1 (1973) I, 5-19.

Romanus CESSARIO, O.P. Le Virtù, Milano 1994.

–The Moral Virtues and Theological Ethics, Notre Dame 1991.

–Introduction to Moral Theology, Staten Island, New York, 1996.

Francesco COMAPGNOLI – Luigi LORENZETTI, Virtù dell'uomo e responsabilità storica, Cinisello Balsamo (MI) 1998.

Roger CRISP – Michael SLOTE (eds.), Virtue Ethics, Oxford 2001.

Roger CRISP (ed.), How should one live? Essays on Virtue, Oxford 1996.

John X. CROSSIN, What Are They Saying About Virtue?, New York 1985.

Marco D'AVENIA, La coscienza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino, Bologna 1992.

– La conoscenza per connaturalità delle virtù. Riflessione in margine all'epistemologia aristotelica della prassi: «Acta Philosophica» 7/I (1998) 23-40.

Antonio DA RE, L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica, Bologna 1986.

Stephen DARWALL (ed.), Virtue Ethics, Oxford 1993.

John DEDEK, Intrinsically Evil Acts; An Historical Study of the Mind of St. Thomas: «The Thomist» 43 (1979) 385-413.

N. J. Harry DENT, The Moral Psychology of the Virtues, Cambridge 1984.

Arthur J. DYCH, A Unified Theory of Virtue and Obligation: «Journal of Religious Ethics» 1 (1973) I, 37-52.

Randolph FEEZELL, Sport, Character and Virtue: «Philosophy Today» 33 (1989) 3 204-220.

Philippa FOOT, Utilitarianism and the Virtues: «Mind» 94 (1985) 196-209.

-Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy, Berkeley 1981.

-William Frankena's Carus Lectures: «The Monist» 64 (1981) 305-12.

-A Reply to Professor Frankenna: «Philosophy» 50 (1975) 455-59.

William K. FRANKENA, Ethics, New York 1973.

-Ethics of Love Conceived as an Ethics of Virtue: «Journal of Religious Ethics» 1 (1973) I, 21-36.

-Obligation and Virtue Once More: «Journal of Religious Ethics» 3 (1975) I, 27-44.

-The Philosopher's Attack on Morality «Philosophy» 49 (1974) 345-356.

Armando FUMAGALLI, Etica & narrazione: «Studi Cattolici» 41 (1997) 584-94.

David. M. GALLAGHER, Person and Ethics in Thomas Aquinas: «Acta Philosophica», 4/I (1995) 51-71.

Ramón GARCIA DE HARO - E. CÓFRECES, Teología Moral Fundamental, Pamplona 1998.

Ramón GARCÍA DE HARO, L'agire morale e le virtù, Milano 1988.

-La virtù quale crescita della libertà: «Studia Urbaniana» 31 (1987) 168-70.

James M. GUSTAFSON, The Sectarian Temptation: Reflections on Theology, The Church and the University: «Proceedings of the Catholic Society of America» 40 (1985), 83-94.

Stanley HAUERWAS - William WILLIMON, Residents Aliens: Life in the Christian Colony, Nashville 1989.

Stanley HAUERWAS - Charles PINCHES, *Virtue Christianly Considered*, en Michael BEATY (ed.), *Christian Theims and Moral Philosophy*, Mercer University 1999, 287-304.

Stanley HAUERWAS, *A Community of Character. Toward o Constructive Christian Social Ethics*, Notre Dame 1981.

-Character, Narrative, and Growth in the Christian Life, en IDEM, *A Community of Character*, 129-152.

-The Peaceable Kingdom, Notre Dame 1983.

-Character and Christian Life. A Study in Theological Ethics, San Antonio (Texas) 1975.

-Vision and Virtue. Essay in Christian Life. Ethical Reflexion, Notre Dame 1974.

-A Better Hope: Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy and Postmodernity, Brazos 2000.

-Happiness, the Life of Virtue and Friendship: Theological Reflections on Aristotelian Themes: «The Asbury Theological Journal» 45 (1990).

-Time and History: The Work of James Gustafson: «Journal of Religious Ethics» 13 (Spring 1985) 3-21.

-Toward an Ethics of Character: «Theological Studies» 33 (1972) 698-715. Reeditado en IDEM, *Vision and Virtue* 48-67.

-Obligation and Virtue Once More: «Journal of Religious Ethics» 3 (1975) I, 27-44.

-Virtue Christianly Considered, en Michael BEATY (ed.), *Christian Theims and Moral Philosophy*, 287-304.

Rosalind HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999.

-Virtue Ethics en Edward N. ZALTA, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2003) p. 5.

-Virtue Theory and Abortion: «Philosophy and Public Affairs» XX (1992) 223-29. Publicado en D. STATMAN, (ed.), *Virtue Ethics. A critical Reader*, Edinburgh 1997, pp. 227-44.

JUAN PABLO II, *Lit. Enc. Veritatis splendor*, AAS 85.12 (1993) 1133-1228.

James F. KEENAN, S.J., *Virtues for Ordinary Christians*, 1996.

Terence KENEDY, C.Ss.R., *An Italian view of the Debate on Virtue: «The Thomist»* 57 (1993) 123-30.

Bonnie Dorrick KENT, *Virtues of the Will: The transformations of Ethics in the late thirteenth century*, «Catholic University of America» 1995.

Robert B. KRUSCHWITZ - Robert C. ROBERTS, *The Virtues. Contemporary Essays on Moral Character*, Belmont, California 1987.

Nikolaus LOBKOWICZ, *La filosofia pratica come dottrina della virtù. Tentativo per una riabilitazione: «La Nottola»* 2 (1983) n. 3-4, 5-22.

Robert B. LOUDEN, *On the some Vices of Virtue Ethics: «American Philosophical Quarterly»* 21 (1984) 227-236.

Alasdair MACINTYRE - Stanley HAUERWAS, *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame 1983.

Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona 1987.

Jacques MARITAIN, *On Knowledge through Connaturality*, en ID., *The range of Reason*, New York 1952, 22-29.

Margarita MAURI ÁLVAREZ, *Les virtuts en el pensament contemporani*, Barcelona 1992.

-El tema de la virtud, recientes debates. «*Revista de Filosofía*» IV, 5 (1991) 219-227.

Livio MELINA - Juan José PÉREZ-SOBA, *Il bene e la persona nell'agire*, Roma 2002.

Livio MELINA - José NORIEGA (eds.), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, Mursia, Roma 1999.

Livio MELINA - Pablo ZANOR (eds.), *Quale dimora per l'agire? Dimensione ecclesio-logiche della morale*, Roma 2000.

Livio MELINA - José NORIEGA - Juan José PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano: Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Madrid 2001.

Livio MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento de San Tommaso all'Etica Nicomachea*. Roma 1987.

–Sharing in Christ’s Virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor, Whashington D.C. 2001.

Mario MICHELETTI, La Riscoperta delle Virtù nell’etica filosofica recente: «Cultura e Educatione» X, 5/6 (maggio-agosto 1998) 52-62.

–Etica delle virtù: «Cultura e educazione», X, 2 (1997) 10-15.

Enrique MOLINA, La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis, Pamplona 1996.

–La Encíclica “Veritatis Splendor” y los intentos de renovación de la Teología Moral en el presente siglo: «Scripta Theologica» 26 (1994/1) 123-154.

Iris MURDOCH, La soberanía del bien, Madrid 2001, traducción del original The Sovereignty of Good, London 1966.

–Against Dryness: A Polemical Sketch: «Encounter» 1 (1961) 16-21.

–On “God” and “Good” en Revisions. Changing Perspectives in Moral Philosophy, 1-19.

José NORIEGA, Las virtudes y la comunión, en IDEM, La plenitud del obrar cristiano, 403-411.

Martha Craven NUSSBAUM, The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, New York 1986. Traducción: La fragilidad del bien. Madrid 1996.

–Love’s Knowlegde, Oxford 1990.

–L’etica delle virtù e i suoi critici, a cura di M. MANGINI, Napoli 1996 pp. 167-209.

–Virtue Revived: «Times literary Supplement» 4657 (july 3, 1992) 9-11.

–Finely Aware and Richly Responsabile: Moral Attention and the Moral Task of Literature:«The Journal of Philosophy» 82 (1985) 516-29.

Anne PATRICK, Narrative and the Social Dynamics of Virtue, en D. MIETH – J. POHIER, Changing Values and Virtues, Edinburg, 1987, pp. 69-80.

Jorge PEÑA VIAL, Virtudes y unidad narrativa en MacIntyre, en María ELTON BULNES, Aristóteles, Mendoza 1997, 75-86.

Juan José PÉREZ-SOBA, “La fe que obra por la caridad” (Gal 5,6): Un anuncio de vida cristiana, en Tomás TRIGO (ed.), “Dar razón de la esperanza”. Homenaje al Profesor Dr. José Luis Illanes, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004.

–Dall’incontro alla comunione, en MELINA – NORIEGA (eds.) Domanda sul bene e domanda su Dio, Mursia 1999.

–Prólogo a Paul WADDEL, La primacía del Amor, Madrid 2002, pp.7-28.

Servais PINCKAERS, La renovación de la moral, Estella 1971.

–Las fuentes de la moral cristiana, Pamplona 1998.

–Reseña de Afther Virtue en «Revue Thomiste» 86 (1986) 137-41.

–Christ, Moral Absolutes, and the Good: Recent Moral Theology. (Caffara; May; Schockenhoff): «The Thomist» 55 (1991) 117-174.

–Rediscovering virtue: «The Thomist», 60 (1996) 361-378.

Edmund PINCOFFS, Quandary Ethics: «Mind» 80 (1971) 552-571.

Stephen J. POPE (ed.), The Ethics of Aquinas, Washington 2002.

Jean PORTER, Moral Action and Christian Ethics, Cambridge 1995.

–The Recovery of Virtue, Louisville 1990.

–Recent Studies in Aquina’s Virtue Ethics: A Review Essay: «Journal of Religious Ethics», 26.1 (1998) 191-215.

Harold PRICHARD, Moral Obligation, Oxford 1949.

D.A. PUTMAN, Virtue and the Practice on the Modern Medicine: «The Journal of Medicine and Philosophy» 13 (1988), pp. 433-44.

Martin RHONHEIMER, Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral, Pamplona 2000.

–La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica, Madrid 2002.

–La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenze e contraddizioni di un paradigma, Roma 1997.

–“Ethics of Norms” and the Lost Virtues. Searching the roots of the

crisis of ethical reasoning: «Anthropotes» IX (1993) 231-243.

–“Intrinsecally Evil Acts” and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of Veritatis Splendor: «The Thomist» 58 (1994) 1-39.

–Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick: «The Thomist» 59/2 (1995) 279-311.

–Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa è il compimento la legge del vangelo?, en: G. BORGONOVO (ed.), Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa, Casale Monferrato 1996, pp.147-168.

–Sulla fondazione di norme morale a partire della natura: «Rivista di Filosofia Neoscolastica» LXXXIX (1997), 515-535.

Duncam RICHTER, Ethics After Anscombe. Post “Modern Moral Philosophy”, Amsterdam 2000.

Luis RODRÍGUEZ DUPLÁ, Ética, Madrid 2001.

Ángel RODRÍGUEZ LUÑO – Enrique. COLOM, Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de Teología Moral Fundamental, Madrid 2001.

Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, Ética General, Pamplona 2001.

–La scelta ética. Il Rapporto tra libertà e virtù, Milano 1987.

–Immanuel Kant: fundamentación metafísica de las costumbres, Madrid 1977.

David SALOMON, International Objections to Virtue Ethics: «Midwest Studies in Philosophy», XIII (1998), 430-444.

José Antonio SAYÉS, Teología moral fundamental, Valencia 2003.

Max SCHELER, Para la rehabilitación de la virtud, «Revista de Occidente» 250 (2002) 13-37. Título original: Zur Rehabilitierung der Tugend: «Die weissen Blätter» 1 (1913-1914) 360-378.

David SCHENCK, Recasting the “Ethics of Virtue/Ethics of Duty Debate: «Journal of Religious Ethics» 4 (1976) II, 269-86.

Eberhard SCHOCKENHOFF, Bonum hominis, Die anthropologischen und Theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Matthiasgünnewald Verlag, Mainz 1987.

– Natural Law & Human Dignity. Universal Ethics in an Historical World, Washington 2003. Traducción del original Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996.

–Azioni, beni e persona, en L. MELINA – J. J. PÉREZ-SOBA (ed.), Il bene e la persona nell'agire, Roma 2002.

–Bene dell'agire e comunità degli uomini, en L. MELINA – P. ZANOR (ed.), Mursia 2000, 155-160.

Jerome B. SCHNEEWIND, The Misfortunes of Virtue, «Ethics» 101 (1991) 43-44.

Bruno SCHÜLLER, La Fondazione dei Guidizi Morali. Tipi di Argomentazione Etica in Teologia Morale, Cinicello Balsamo, Milano 1997.

Yves R. SIMON, The Definition of Moral Virtue, New York 1986.

Michael SLOTE, From Morality to Virtue, 1992.

Janet SMITH, Can Virtue Be in the Service of Bad Acts? A Respose to Philippa Foot: «The New Scholasticism» 58 (1984) 357-373.

Kevin M. STALEY, Thomas Aquinas and the Contemporary Ethics of Virtue: «The Modern Scholman» 66 (1989) 285-300.

Daniel STATMAN, ed., Virtue Ethics. A critical Reader, Edinburgh 1997.

Michael STOCKER, The Squizizophrenia of Modern Ethical Theories: «Journal of Philosophy» 73 (1976) 453-466.

Christine SWANTON, Virtue Ethics. A Pluralistic View, Oxford 2003.

Christopher THOMPSON, Benedict, Thomas, or Augustine? The Character of MacIntyre's Narrative: «The Thomist» 59 (1995) 379-407.

Santo TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, ed Leonina, Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Roma 1891.

–Quaestio disputata De virtutibus in communi; en Quaestiones disputate, vol. II, Marietti, Turini-Romae 1965.

–Quaestio disputata De virtutibus cardinalibus; en Quaestiones disputate, vol. II, Marietti, Turini-Romae 1965.

George TRIANOSKY, What is Virtue Ethics All About?: «American Philosophical Quarterly», 27 (1990) 335-344.

-What is Virtue Ethics All About?: «American Philosophical Quarterly», 27 (1990), 335-44.

Linda TRINKAUS-ZAGZEBSKI, Virtues and Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundation of Knowledge, Cambridge 1996.

Theodore UEHLING - Peter A. FRENCH - Howard K. WETTSTEIN (eds.), Ethical Theory: Character and Virtue, en Midwest Studies in Philosophy XIII, Notre Dame 1988.

Paul WADELL, La primacía del amor, Madrid 2002.

David. M. WALKER, The Incompatibility of the Virtue: «Ratio (New Series)» 6, (1993), 44-62.

-Virtue and Character: «Philosophy» 64 (1989) 349-362

James D. WALLACE, Virtues and Vices, Ithaca - London 1978.

Bernard WILLIAMS, Persons, Character and Morality, en Amelie O. RORTY (ed.), The Identities of Persons, Berkeley 1976, pp. 197-216.

NOTAS:

[\[1\]](#) Uno de los factores que intervienen decisivamente en la renovación de la Teología Moral católica obrada en el siglo XX, son las críticas de inmovilismo que se le dirigieron desde el ámbito de la filosofía moral no católica. Cfr. E. MOLINA, La Encíclica “Veritatis splendor” y los intentos de renovación de la Teología Moral en el presente siglo: «Scripta Theologica» 26 (1994/1) pp. 123s.

[\[2\]](#) “The second (thesis) is that the concepts of obligation, and duty –moral obligation and moral duty, that is to say– and of what is morally right and wrong, and of the moral sense of “ought”, ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are

survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it". G.E.M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, p. 26. (Las referencias completas pueden encontrarse en la Bibliografía).

[3] Término proveniente del médico alemán Mesmer que alude a la fuerza hipnótica. Anscombe emplea esta expresión para describir gráficamente el peculiar poder imperativo del deber, análogo al poder hipnótico de inducir a algo a alguien de menos poder.

[4] "This word 'ought', having become a word of mere mesmeric force (...). A real predicate is required; non just a word containing no intelligible thought; a word retaining the suggestion of force, and apt to have a strong psychological effect, but which no longer signifies a real concept at all. For its suggestion is one of a verdict on my action, according as it agrees or disagrees with the description in the "ought" sentence. And where one does not think there is a judge or a law, the notion of a verdict may retain its psychological effect, but not its meaning". G.E.M. ANSCOMBE, o.c., p. 32.

[5] "Between Aristotele and us became Christianity, with his law conception of ethics. For Christianity derived its ethical notions from the Torah (...). In consequence of the dominance of Christianity for many centuries, the concepts of being bound, permitted or excused, became deeply embedded in our language and thought". *Ibíd.*, p. 30.

[6] "Naturally it is not possible to have such a conception unless you believe in God as a law-giver; like Jews, Stoics and Christians. But if such a conception is dominant for many centuries, and then is given up, it is a natural result that the concepts of 'obligation', of being

bound or required as by a law, should remain though they had lost their root (...). It is as if the notion 'criminal' were to remain when criminal law and criminal courts had been abolished and forgotten". Ibíd., p. 31.

[7] Alasdair MacIntyre recogerá en gran medida estas consideraciones y más tarde las expone gráficamente como los "restos de un naufragio". Cfr. *Tras la virtud*, p. 77.

[8] "The notion 'obligation' survived, and the word 'ought' was invested with a peculiar force having which it said to be used in a 'moral' sense, but in which the belief in divine law had long since been abandoned: for it was substantially given up among Protestants at the time of the Reformation. The situation, if I am right, was the interesting one of the survival of a concept outside the framework of thought that made it a really intelligible one the notion". G.E.M. ANSCOMBE, o.c., p. 31.

[9] Cfr. Ibíd., p. 41. Anscombe lamenta que a pesar de que muchos filósofos han descubierto la "engañosa apariencia de contenido" de la expresión "moralmente correcto o incorrecto", muchos manifiestan un terco deseo de mantener la atmósfera del término. En expresión de Carney es como si el fantasma de una idea estuviese vagando por ahí después de que la idea hubiese muerto. Cfr. F. CARNEY, *The Virtue - Obligation Controversy*: «Journal of Religious Ethics» I/1 (1973) p. 5.

[10] "It would be a great improvement if, instead of 'morally wrong', one always named a genus such a 'untruthful', 'unchaste', 'unjust'. We should no longer ask whether doing something was 'wrong', passing directly from some description of an action to this notion; we should ask whether, e.g., it was unjust; and the answer would sometimes be

clear at once". G.E.M. ANSCOMBE, o.c., p. 32.

[111] M. STOCKER, The Schizophrenia of Modern Ethical Theories: «The Journal of Philosophy» 73 (1976) 453-466.

[12] Con el término ‘razones’ el autor hace referencia a las causas que producen la acción externamente, como por ejemplo la fuerza preceptiva de la ley.

[13] “One mark of a good live is a harmony between one’s motives and one’s reasons and justifications. Not to be moved by what one values –what one believes good, nice, right, beautiful, and so on– bespeaks a malady of the spirit. Not to value what moves one also bespeaks a malady of the spirit. Such a malady, or such maladies, can properly be called moral schizophrenia, for there are a split between one’s motives and one’s reasons”. M. STOCKER, o.c., pp. 453s.

[14] Cfr. Ibíd., p. 454.

[15] “Notwithstanding the very questionable correctness of this view so far as rightness, obligatoriness, duty are concerned, there remain at least two problems. The first is that even here there is still a question of harmony. What sort of life would people have who did their duties but never or rarely wanted to? Second, duty, obligation, and rightness are only one part –indeed, only a small part, a dry and minimal part– of ethics. There is the whole other area of the values of personal and interpersonal relations and activities; and also the area of

moral goodness, merit, virtue”. Ibíd., p. 455.

[\[16\]](#) “You are very bored and restless and at loose ends with Smith comes in once again. You are now convinced more than ever that he is a fine fellow and a real friend, taking so much time to cheer you up, travelling all the way across town, and so on. You are so effusive with your praise and thanks that he protest that he always tries to do what he thinks is his duty, what he thinks will be best (...) is not essentially because of you that he came to see you, not because you are friends, but because he thought it his duty, perhaps as a fellow Christian o Communist or whatever, or simply because he knows of no one more in need of cheering up and no one easier to cheer up”. Ibíd., p. 462.

[\[17\]](#) “We find a far more serious defect of modern ethcal theories than such overconcentration: they necessitate a schizophrenia between reason and motive in vitally important and pervasive areas of value, or alternatively they allow us the harmony of a morally impoverished life”. Ibíd., p. 455.

[\[18\]](#) “What is lacking in these theories is simply –or not so simply– the person. For love, friendship, affection, fellow feeling, and community all requiere that the other person be an essential part of what is value. The person must be valued”. Ibíd., p. 459.

[\[19\]](#) Philippa Foot actualmente es profesora emérita de Filosofía de la Universidad de California, Los Angeles. Es también miembro honorario del Somerville College de Oxford y de la Academia Británica. Además de su crítica a toda postura de corte kantiano, ha publicado numerosos trabajos en clara oposición al emotivismo y a toda forma de subjetivismo.

[201] Ph. FOOT, Morality as a System of Hypothetical Imperatives, en Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy, Oxford 2001. pp. 157-173. Publicado en por primera vez en 1972 en «The Philosophical Review» 3 vol. 81 (1972).

[211] “Kant established one thing beyond doubt namely, the necessity of distinguishing moral judgements from hypothetical imperatives. That moral judgements cannot be hypothetical imperatives has come to seem an unquestionable truth. It will be argued here that it is not”.Ibíd., p. 157.

[221] “All imperatives command either hypothetically or categorially. The former present the practical necessity of a possible action as a means to achieving something else which one desires. The categorial imperative would be one which presented an action as of itself objectively necessary, without regard to any other end”. Ibíd., p. 158.

[231] Cfr. Ibíd., p. 160.

[241] “Common opinion agrees with Kant in insisting that a moral man must accept a rule of duty whatever his interest or desires”. Ibíd., p. 158.

[25] “For instance, we find this non-hypothetical use for “should” in sentences enunciating rules of etiquette, as, for example, that an invitation in third person should be answer in third person, where the rule does not fail to apply to someone who has his own good reason for ignoring this piece of nonsense, or who simply does not care about what, from the point of view of etiquette, he should do”. Ibíd., p. 160.

[26] Cfr. Ibíd., p. 162.

[27] Como vemos es un cuestionamiento parecido al de Anscombe. El uso ordinario del verbo “deber” que defiende Anscombe se puede equiparar al uso “hipotético” que Foot le da.

[28] “It will be said that this way of viewing trhe moral considerations must be totally destructive of morality, because no one could ever act morally unless he accepted such considerations as in themselves sufficient reason for action”. Ph. FOOT, o.c., p. 164.

[29] “The thought that a sound moral philosophy should start from a theory of virtues and vices”. Ph FOOT, Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy, p. 23.

[30] “That they are preparade to fight son hard form moral ends –for example, for liberty, an justice– depends on the fact that these are the kinds of ends that arose devotion. To sacrifice a great deal for the sake of etiquette one would need to be under the spell of the

enphatic 'ought'. One could hardly be devoted to behaving *comme il faut*". Ibid., p. 166.

[31] "Kant would of course object that I am treating men as if, in the army of duty, they were volunteers, and this is exactly my thought". Ibid., p. 170.

[32] "We sometimes associate 'duty' with unconditional demands placed on us from without, and specially by social institutions or norms that are themselves morally dubious. Someone who is deeply concerned to do his duty in that sense seems unreflective, cowardly, or both". Marcia BARON, The Alleged Moral Repugnance of Acting From Duty: «The Journal of Philosophy» 81 (1984) pp. 199s.

[33] "Isn't this merely shorthand for saying that the agents ought to be truthful and caste, and that the untruhtful and unchaste are morally wrong because good agents don't performs such acts? The concept of moral ought, in other words, seems now to be explicated in terms of what the good person would do". R. LOUDEN, On Some Vices of Virtue Ethics, p. 228.

[34] Profesor emérito de Ética en la Perkins School of Theology y en Southern Methodist University.

[35] Cfr. F. CARNEY, The Virtue – Obligation Controversy: «Journal of Religious Ethics» I/1 (1973) p. 6.

[\[36\]](#) Cfr. Ibíd., p. 12.

[\[37\]](#) “Central to the Christian view of things is a notion of virtue; a religious notion, to be sure, but one with ethical implications. It asserts a restoration of one’s true manhood (virtue) by one’s entering a relationship with God of trust and obedience, a relationship that stretches one’s field of vision and reorients one’s loves. It is not, as with Aristotle, the development of one’s potential excellencies by the repeated performance of good acts within the nurture of the polis. It is rather the acceptance of oneself as a person who repeatedly does bad acts, as well as the acceptance of a new life in the Spirit from the absolute verdict of guilty/not guilty. It is, first and foremost, a relational conception of virtue”. Ibíd., p. 14.

[\[38\]](#) “At the same time, Christian ethics is surely an ethics of obligation (...). It would be more accurate to say that to live in fellowship with this God is more like “being obligated” than “being obliged”. It is morally something like consenting to standards discerned in a non-coercive relationship with eminently good and wise (...). In this fellowship His cause becomes ours, and our standards (hopefully) reflect this”. Ibíd., p. 14.

[\[39\]](#) Marcia Baron, profesora de Ética y Filosofía del Derecho en la Indiana University, representa una de las más importantes posturas neokantianas en la actualidad. Es miembro del consejo editorial de la Kant Review

[\[40\]](#) “The other possibility is that he sees being virtuous not just as

something he wants, but as something worthy of desire, as something that one ought to want. But if this is his view, isn't he committed to being virtuous?". M. BARON, On De-kantianizing the Perfectly Moral Person: «Journal Value Inquiry» 17 (1983), p. 289.

[41] "In Ethics I said that virtues without principles are blind, as principles without virtues are impotent, and I still think, as I shall indicate, that there are problems about running a pure Ethics of Virtue, but I am not now sure I was fair to Ethics of virtues is saying that. Of course, this narrative is a biblical one, but it seems to me to have a philosophical point, namely, that innocent virtue is not enough or that love without moralism is not really even a virtue". William K. FRANKENA, Ethics of Love Conceived as an Ethics of Virtue: «Journal of Religious Ethics» 1 (1973) I, p. 32.

[42] En este sentido afirma Baron: "we should direct our efforts to evaluatively distinguishing various types of ethics from duty with the aim of determining which conceptions of duty and which ways of acting from duty are constitutive of the perfectly moral person". Marcia. BARON, o.c., p. 290.

[43] "Surely there is a difference, as H. L. A. Hart has observed, between responding to a coercive external demand (is obliged) and responding to a standard (is obligated) to which one has, explicitly or implicitly, consented". F. CARNEY, o.c., p. 12.

En inglés se distinguen los verbos to oblige (constreñir a alguien a hacer algo), y to obligate (poner a alguien bajo una obligación legal).

[44] "Both 'is obliged to do x' and 'is obligated to do x' are appropriated, but analytically different, expressions of 'ought to do x'.

I see no good reason for retaining the first employment and discarding the second (...) I hold that there is an important and rich meaning of 'is obligated to do x'. Ibíd., p. 13.

[45] "To obviate the charge of minimal morality, we need only to explain that the person who acts from duty, in the sense in which acting from duty is being advocated, is moved both by considerations that x is morally required and by considerations that x is morally recommended. Moreover, she is committed to being moved by both". M. BARON, *The Alleged Repugnance...* cit., p. 201.

[46] Cfr. M. STOCKER, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*.

[47] Cfr. M. BARON, o.c., p. 202.

[48] "Stocker's belief appears to be that insofar as one is motivated on a particular occasion to do something for a friend of duty, one is not acting as a true friend. The point has considerable force. The fact that the agent acted from duty tends to suggest (as in Stocker's example) that he is not much of a friend, or least no much of a friend to the person in question". Ibíd., p. 203.

[49] "It is possible to do x from a sense of duty while wanting to do x, and acting from duty plus inclination meshes better with friendship than does acting from duty without inclination, or in the face of a strong opposing inclination". Ibíd., pp. 203s.

[\[50\]](#) Cfr. G. ABBÀ, Felicidad, vida buena y virtud, vida buena y virtud, p. 123.

[\[51\]](#) “Our scrutiny of William’s and Stocker’s examples discloses nothing that impugns acting from duty as such. It is the true that there are instances in which someone may feel alienated or rejected if a friend puts some moral consideration above his needs or wishes, but to the extent that this is an instance where acting from duty is schizophrenic, it hardly seems to support the claim that acting from duty is morally repugnant”. M. BARON, o.c., p. 214.

[\[52\]](#) “To be a moral as opposed to a non-moral (but necessary immoral) man one must make non-hypothetical normative judgments from the moral point of view about one’s life and one’s love”. W. FRANKENA, The Philosopher’s Attack on Morality «Philosophy» 49 (1974) p. 353.

[\[53\]](#) Cfr. Ibíd., p. 355.

[\[54\]](#) Ph. FOOT, A Reply to Professor Frankena: «Philosophy» 50 (1975) 455-59. Reimpreso en Virtues and Vices, pp. 174-180.

[\[55\]](#) Cfr. R. LOUDEN, On some Vices of Virtue Ethics: «American Philosophical Quarterly» 3 (1984) p. 227.

[56] “Indeed the word ‘virtue’ presents a multitude of problems, not the least of which is its archaic flavour and popular association with the rather repressed sexuality of the Victorian age. Surely in popular parlance it has lost its classical sense of a quality which makes anything, man included, what that thing is supposed to be”. Janet SMITH, Can Virtue Be in the Service of Bad Acts?: «The New Scholasticism» 58 (1984), p. 357.

[57] “As this loss indicates, there is a difficulty with the concept of virtue beyond misassociations in the popular mind: classical understandings for virtue are rooted in a metaphysics which is no longer widely accepted; thus there are enormous conceptual difficulties (not merely terminological difficulties) to overcome in conveying the classical notion of virtue to the modern age”. Ibíd., p. 357.

[58] “A second hindrance is that the literature often has a somewhat misty antiquarian air. In describing contemporary virtue ethics, it is therefore necessary, in my opinion, to do some detective work concerning its conceptual shape, making inferences based on the unfortunately small number of remarks that are available”. Robert B. LOUDEN, On Some Vices of Virtue Ethics: «American Philosophical Quarterly» 3 (1984) p. 227.

[59] Cfr. Ph FOOT, Virtues and Vices, p. 14.

[60] “The problem with the usual way of speaking which leads Foot to

attribute courage to a villain seems to derive from an identification of courage with fearlessness (...) an ability to overcome one's fears in order to achieve one's objectives: that is 'fearless' here does not mean 'without fears' but 'in control of one's fears'". J. SMITH, o.c., p. 365.

[\[61\]](#) "I conclude that stripped of a sense of duty, Foot's Ethics of Virtue agent –and all Ethics of Virtue agents– are rendered incapable of distinguishing between what they like or want and what merits their concern and makes a claim of them. Responsable moral agency requires that one make such distinctions –distinctions between objects of desire and objects of value– and consequently requires that they have a sense of duty, though not necessarily a strictly Kantian one". M. BARON, On De-kantianizing the Perfectly Moral Person, p. 289.

[\[62\]](#) "I shall argue that the person Foot describes as a truly moral person is not a moral agent at all. By this I mean not that he is not a fit subject for moral praise or blame, but that he cannot act morally and at the same time really be acting or in other words, really be an agent. To be an agent, I take it, one must be able to distance one self from one's first-order wants and survey and rank these wants. Foot's truly moral person can do this only insofar as he does not act morally". Ibid., p. 282.

[\[63\]](#) "Problems arise insofar as it is crucial to moral agency that one be able to step back from one's particular perspectives and survey them. Foot's agent cannot climb out of his particular perspectives and say to himself, "This is the benevolent thing to do. Is it the right thing for me to do?". Ibid., p. 284.

[\[64\]](#) Cfr. Ibid., p. 290.

[65] “But in any case for the pure ethics of virtue the moral goodness of traits is always both independent of the rightness of actions and in some way originative of it as well”. G. TRIANOSKY, What is Virtue Ethics All About?: «American Philosophical Quarterly», 27 (1990), p. 336.

[66] Cfr. W. FRANKENA, Ethics of Love Conceived as an Ethics of Virtue, p. 28.

[67] “Imagine a mother who is move simply by a love for her children as compared with one who is moved by a believe that what she does is morally right or at least virtuous. Then our present agapist is taking the first mother as a model of the moral life rather than the second. His is an ethics of love without moralism (...) and not as involving a reference to what ir or is notmorally right or good. For example, our first mother might say, speaking simply out of her love, that she had done the wrong thing, perhaps because it hurt a child’s feelings, without any thought of its morality, thinking only that it was a mistake from the point of view of love”. Ibíd., p. 31.

[68] Cfr. R. HURSTHOUSE, Virtue Theory and Abortion: «Philosophy and Public Affairs» XX (1992), 223-29. Publicado en D. STATMAN, ed., Virtue Ethics. A critical Reader, Edinburgh 1997 p. 230. En este trabajo la autora demuestra que es posible examinar la calificación moral del aborto desde una Ética de las virtudes. Sin embargo su argumentación al respecto adolece de serios errores. Para ella, la permisibilidad o ilicitud del aborto varía con las circunstancias, concordando con las conclusiones del consecuencialismo al respecto, aunque con la diferencia -según Hursthouse- de que la bondad o malicia depende de los motivos y creencias de la mujer que realiza tal acto, y no el cálculo de consecuencias probables que el aborto originaría.

[69] “Virtue ethics is not a problem oriented or quandary approach to ethics: it speaks of rules and principles of action only in a derivate manner. And its derival oughts are frecuently too vague und unhelpful for persons who has no yet acquired the requisite moral insight and sensitivity”. R. LOUDEN, o.c., p. 230.

[70] “The problem of adjudication: How, then, will he know what to do in such situation? He won’t unless one desire is more intense than other. He will feel contrary tugs. He has no way of stepping into a different perspective from which to survey these virtuous ‘tugs’ and determine what to do”. M. BARON, On De-kantianizging the Perfecly Moral Person, p. 285.

[71] “For how is one to go about establishing an agent’s true moral character? While not denying the existence of some connection between character and conduct (...). The relation is not a necessary one, but merely contingent”. R. LOUDEN, o.c., p. 232.

[72] “We cannot always know the moral value of a person’s character by assesing his or her actions”. R. LOUDEN. o.c., p. 233.

[73] Cfr. David SALOMON, International Objections to Virtue Ethics: «Midwest Studies in Philosophy», XIII (1998), p. 434.

[\[74\]](#) “Aunque admitiendo la sustancial unidad de las virtudes, sus exigencias pueden (no necesariamente deben) aparecer conflictivas en las infinitas aplicaciones particulares, haciendo difícil decidir y actuar con sabiduría en cada situación, e incluso porque no se pueden excluir dramas morales (situaciones conflictivas en las que la indudable corrección moral de la elección puede implicar no obstante la dolorosa pérdida de algún valor moral)”. M. MICHELETTI, *Ética de las virtudes: «Cultura y educación»*, X, 2 (noviembre-diciembre 1997), p. 14.

[\[75\]](#) Cfr. R. LOUDEN, o.c., p. 230.

[\[76\]](#) *Ibid.*, p. 231.

[\[77\]](#) *Ibid.*, p. 235.

[\[78\]](#) Louden prefiere no hablar de “actos intrínsecamente malos”, sino de “acciones intolerables”. Al parecer usa este término porque no se refiere a la maldad intrínseca de la acción en cuanto tal, sino a la capacidad de ciertos actos de “producir daños de tal magnitud que destruyen los vínculos de una comunidad y hacen imposible la prosecución de los bienes morales dentro de ella”. Cfr. R. LOUDEN, o.c., p. 230.

[\[79\]](#) “We cannot articulate this sense of absolute prohibition by referring merely to characteristic patterns of behavior”. *Ibid.*, p. 230.

[\[80\]](#) Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 142.

[\[81\]](#) “One might contend that it is not biblical or orthodox, because Jesus formulated his Ethics of love as a command or duty, or because he regarded some kinds of conduct as right or wrong in themselves”. W. FRANKENA, *Ethics of Love Conceived as an Ethics of Virtue*, p. 32.