

Enseñando la ética de la virtud

Introducción

En el capítulo anterior hice notar que la filosofía práctica tiene como propósito conducir a la acción, por lo que debe ser posible enseñarla con claridad. Dije también que el particularismo moral no es posible de enseñar, y que esto lo descalifica como teoría ética. Pienso lo mismo de la ética de la virtud —como ya he sugerido— y de esto voy a ocuparme ahora. La versión ortodoxa de la ética de la virtud sostiene que algo es bueno porque lo lleva a cabo un agente de carácter virtuoso, y yo creo mucho más plausible —en cambio— sostener que un agente es virtuoso si realiza actos buenos. Pero no voy a criticar aquí este rasgo de la ética de la virtud, ni tampoco voy a detenerme en la discusión acerca de si existe una sola virtud, o una pluralidad de ellas. Voy en cambio —como dije— a examinar la imposibilidad (o la enorme dificultad) de su enseñanza.

El propósito del capítulo, entonces, tiene relación con la pregunta que da comienzo al *Menón*: “¿Ser bueno es algo que puede ser enseñado? ¿O proviene de la práctica más que de ser enseñable? ¿O es algo que no proviene de la práctica ni de la enseñanza, sino que a la gente le llega naturalmente?”¹ Con toda cautela, Sócrates se abstiene de responder directamente a la pregunta, y yo voy a ser —por ahora— tan cuidadoso como él.

La ética de la virtud es una ética del carácter, y esto es lo que la diferencia del deontologismo y del consecuencialismo, que son éticas del deber. Voy a caracterizar luego con precisión la ética de la virtud en su versión ortodoxa, pero antes quiero ocuparme de algunas formas periféricas de la teoría. En todos los casos tendré presente la idea de Philippa Foot de que para nosotros, en la actualidad, las virtudes son las virtudes morales.²

¹ PLATO, *Meno*, London, Penguin Books, 2005.

² PHILIPPA FOOT, “Virtues and Vices”, en *Virtues and Vices*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 2.

La versión negadora

Si la ética de la virtud es una ética del carácter, la posición que niega la existencia misma del carácter niega —a la vez— la posibilidad de que exista una ética de la virtud, y esto es lo que hacen —precisamente— los situacionistas morales. Ellos piensan que es posible que no exista una cosa tal como el carácter, puesto que no existe una base empírica respecto de la existencia misma de los rasgos de carácter. Es verdad que suele suponerse que los rasgos de carácter son los que ayudan a explicar al menos algunas cosas que el individuo hace, pero el hecho de que dos personas se comporten regularmente de modos diferentes no prueba que ellas tienen distintos rasgos de carácter, puesto que sus diferencias bien pueden deberse a las diferentes situaciones en las que ambas se encuentran, más que a sus diferencias de carácter.

El buen comportamiento no sería entonces el resultado del buen carácter, sino el resultado de cierto tipo de condiciones ambientales dominantes. Pero si —a pesar de las apariencias— no existe apoyo empírico acerca de la existencia de rasgos de carácter, si no existe siquiera una cosa tal como el carácter, entonces no puede ser posible la tarea de formar el carácter, que es lo que constituye —precisamente— el propósito principal de la ética de la virtud.³

Si la tesis de la ética de la virtud fuera correcta, dicen los situacionistas, el carácter produciría manifestaciones regulares de comportamiento, y una persona de buen carácter se comportaría adecuadamente, incluso aunque sufriera presiones sustanciales. Sin embargo, los situacionistas insisten en que la evidencia empírica torna problemática la atribución de rasgos robustos de carácter, y piensan que la confiabilidad en el comportamiento observable se debe a diferencias en las situaciones que enfrentan los agentes morales. La atribución de un rasgo de carácter a una persona no garantiza predicciones confiables respecto de comportamientos humanos particulares.⁴ Lo que una persona con un carácter aparentemente ideal haría en una situación particular es prácticamente lo que haría cualquier otra persona en exactamente esa situación.⁵

El argumento de los situacionistas se presenta de esta forma:

- 1) Si el comportamiento es conducido típicamente por rasgos robustos, la observación sistemática revelará una amplia consistencia en la conducta.

³ He expuesto hasta aquí el argumento de GILBERT HARMAN, "Moral Philosophy Meets Social Psychology", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol.99, pp. 315-331.

⁴ Este es el argumento de JOHN M. DORIS, "Persons, Situations, and Virtue Ethics", *Nous*, vol.34, number 4, 1998, pp. 505, 507 y 509.

⁵ GILBERT HARMAN, "Virtue Ethics Without Character Traits", en Byrne, Stalnaker & Wedewood (eds.), *Fact and Value*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2001, p. 4.

- 2) La observación sistemática no revela una amplia consistencia en la conducta.
- 3) El comportamiento no es conducido por rasgos robustos.⁶

Los situacionistas creen que la teorización ética debería ser parte de una investigación *a posteriori*, enriquecida por consideraciones empíricas. La investigación empírica, piensan, mostraría que la concepción del carácter presupuesta por la ética de la virtud es inadecuada, dado que existen influencias situacionales que —a pesar de ser insustanciales— producen fallas morales. La cognición y el comportamiento —entonces— son muy sensibles a las situaciones que envuelven a los individuos.⁷

Si el carácter es irrelevante para el comportamiento moral, la ética de la virtud no puede contar como teoría moral, puesto que se basa en un rasgo moralmente irrelevante del agente moral. Pero existe una defensa posible frente a las afirmaciones de los situacionistas, y ella consiste en la idea de que la noción de carácter que emplea el situacionismo no es la misma que la noción de carácter que emplea la ética de la virtud.

De acuerdo a los defensores de la ética de la virtud, los situacionistas solo buscan disposiciones de las personas para comportarse de un modo estereotipado, disposiciones que se aíslan de la forma en que la gente razona. La ética de la virtud, por el contrario, explica las inconsistencias del comportamiento del agente en base a obstáculos cognitivos y motivacionales en relación a la razón práctica, en lugar de verlas como el resultado de la ausencia de rasgos de carácter. No considera a las virtudes como disposiciones a realizar acciones estereotipadas que se asocian con un rasgo determinado, sino como disposiciones a responder adecuadamente a una situación, respuesta que requiere la intervención activa de los poderes de raciocinio del agente. La disposición virtuosa sería —así— una disposición a actuar y sentir de un modo particular, en respuesta a consideraciones racionales.

De este modo, los teóricos de la virtud podrían aceptar que los rasgos de carácter investigados por los situacionistas no existen, pero sin abandonar por este motivo el objetivo de buscar el carácter virtuoso, tal como ellos mismos lo conciben.⁸

Otra defensa posible de la ética de la virtud, finalmente, reside en acotar el alcance de la teoría, para lo cual existen dos estrategias posibles: a) sostener

⁶ MARIA W. MERRITT, JOHN M. DORIS & GILBERT HARMAN, "Character", en John M. Doris (ed.), *The Moral Psychology Handbook*, Oxford University Press, 2012, pp. 357-358.

⁷ JOHN M. DORIS & STEPHEN P. STICH, "As a Matter of Fact: Empirical Perspectives in Ethics", en Frank Jackson & Michael Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford University Press, 2005.

⁸ Este es el argumento de RACHANA KAMTEKAR, "Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character", *Ethics*, vol. 114, number 3, pp. 460, 477 y 479-480.

que la teoría de la virtud se aplica a la mayoría de la gente, pero sin pretender que ella posea realmente la virtud, sino solo que debería poseerla; y b) sostener que solo algunas personas son virtuosas, que son —precisamente— las pocas que sirven como modelo.⁹ Ambas alternativas enfrentan problemas, sin embargo. La primera debería precisar si acepta o no la máxima de que deber implica poder, y la segunda debería preguntarse cuál es el valor de una teoría que se refiere únicamente a unos pocos individuos.

No estoy defendiendo aquí la tesis situacionista, sino solo mostrándola. Si fuera verdadera, no podría existir la ética de la virtud, y el problema de su eventual enseñanza ni siquiera sería planteado. Voy a proceder, entonces, como si la defensa de la teoría de la virtud hubiera sido exitosa y examinaré otras alternativas periféricas, en las que no surgen dificultades de enseñanza. No digo que los situacionistas hayan fracasado en su intento: digo que es mejor examinar el problema en su totalidad, en especial en la versión ortodoxa de la teoría.

La versión reduccionista

Existen distintas variedades de esta versión, pero todas ellas tienen en común la circunstancia de que reducen la virtud al cumplimiento de algún tipo de deber, sea él proveniente del deontologismo o del consecuencialismo.

El primer ejemplo que viene a cuento es el de Hume, que identifica la virtud con la utilidad. En el *Tratado*, Hume sostiene que los padres observan enseguida que un hombre es tanto más útil para sí mismo y para los demás cuanto mayor sea su grado de probidad y honor, y que estos principios son más poderosos cuando la costumbre y la educación van en ayuda del interés y de la reflexión, por lo que se ven así inducidos a inculcar a sus hijos —desde la más tierna infancia— buenos principios, enseñándoles a obedecer las reglas de la sociedad y a considerarlas valiosas y dignas de respeto.¹⁰

Para Hume, la utilidad resultante de las virtudes sociales es —al menos— parte de su mérito, puesto que el mérito personal consiste justamente en la posesión de cualidades mentales útiles o agradables, sea para la persona misma, sea para los

⁹ GOMAL SREENIVASAN, "The Situationist Critique of Virtue Ethics", en Daniel Russell (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge University Press, 2013, pp. 296-297 y 299.

¹⁰ DAVID HUME, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, Libro Tercero, parte segunda, sección segunda, número 501.

demás.¹¹ De modo que las cualidades están moralmente justificadas en la medida en que ellas promuevan la utilidad, y los individuos deberían poseer aquellas cualidades que, en general, producen utilidad, y esto es lo que justifica a esas cualidades desde el punto de vista moral.¹²

Lo que hace Hume, entonces, es reducir la virtud a la utilidad: todas las cualidades que promueven la utilidad general son consideradas virtudes, y el agente virtuoso es el que promueve la utilidad general.

Bentham emprende la misma tarea reduccionista aplicando un utilitarismo ortodoxo. Cuando al hablar de un acto, de un hábito, de una disposición o de una propensión un hombre lo hace considerándolo como virtuoso, en su mente la idea está asociada con un sentimiento de aprobación, y el fundamento para cualquier sentimiento de aprobación es la tendencia a proporcionar un incremento neto de cantidad agregada de felicidad. Toda acción virtuosa es —en su efecto o en su tendencia— beneficiosa para la comunidad, mientras que toda acción viciosa es perniciosa para ella.

En el utilitarismo lo virtuoso solo es atribuido a aquellas acciones que tienen la tendencia a beneficiar a la sociedad toda, y las dos virtudes primarias son la prudencia y la benevolencia. La prudencia conduce a la felicidad propia, y la benevolencia, a la felicidad de los demás. Bentham cree, asimismo, que si alguien deja de lado la partícula más pequeña de placer, salvo para obtener —para uno mismo o para otros— una mayor cantidad de placer, o para evitar —a uno mismo o a otros— una mayor cantidad de dolor, esto no debe considerarse como virtud, sino como tontería.¹³

¹¹ DAVID HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, La Salle, Ill., 1999, pp. 11 y 106. Algunos teóricos de la virtud han reconocido el valor de las consecuencias. Daniel Russell, por caso, cree que el pensar acerca de las consecuencias es una parte importante de la ética de la virtud, porque parte del actuar virtuoso consiste en proponerse ciertas consecuencias. No se puede saber cuándo un acto es generoso, por ejemplo, antes de pensar en las consecuencias. DANIEL C. RUSSELL, "What Virtue Ethics Can Learn From Utilitarianism", en Ben Eggleston & Dale E. Miller (eds.), *The Cambridge Companion to Utilitarianism*, Cambridge University Press, 2014, pp. 260 y 262.

¹² ROGER CRISP, "Hume On Virtue, Utility, and Morality", en Stephen M. Gardiner (ed.), *Virtue Ethics, Old and New*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, pp. 169, 173 y 177-178.

¹³ JEREMY BENTHAM, "Virtue", en Bhikhu Parekh (ed.), *Bentham's Political Thought*, London, Croom Helm, 1973, pp. 88-89, 91, 93 y 95. Contemporáneamente, la idea de la virtud consecuencialista sigue despertando interés. En la versión de Bradley, por ejemplo, la adscripción de la virtud se realiza de un modo —a la vez— comparativo y contrafáctico. Es una virtud poseer cierto rasgo de carácter en lugar de otro (porque él aumenta el valor intrínseco esperado del mundo), teniendo en cuenta no solo el mundo real sino también mundos posibles muy semejantes. La virtud no es una propiedad intrínseca de ciertos rasgos de carácter sino una relación entre un conjunto de personas, al menos dos rasgos de carácter, y el mundo. También distingue Riley entre rasgos de carácter que producen buenas consecuencias cuando los posee un solo individuo, y rasgos de carácter que producen buenas consecuencias cuando todos los poseen. BEN BRADLEY, "Virtue Consequentialism", *Utilitas*, vol.17, number 3, pp. 282, 288 y 295. Esta última distinción es importantes para separar la educación individual de la colectiva.

Para saber si un individuo es virtuoso, entonces, solo debemos averiguar si él contribuye con su conducta al incremento de la felicidad general.

No quiero dar la impresión, sin embargo, de que todas las teorías reduccionistas se vinculan, de una u otra manera, con el utilitarismo, pues esto no es exacto. Judith Thomson presenta un intento reduccionista de otro tipo, que merece ser examinado. Ella comienza presentando la alternativa entre actos y agentes de este modo: a) lo importante es que el agente sea justo y los actos son justos cuando son realizados por agentes justos; b) lo importante es que el acto sea justo, y el agente es justo porque realiza actos justos. Thomson considera entonces que el acto justo es prioritario, y que la virtud consiste en la inclinación a realizar actos justos.¹⁴ Pero si bien para saber si un individuo es virtuoso solo debemos averiguar entonces si él realiza actos justos, Thomson no nos dice explícitamente si esos actos son justos de acuerdo a una teoría deontologista o a una teoría consecuencialista. Hay sin embargo propuestas reduccionistas abiertamente deontológicas.

David Ross, por ejemplo, identifica las disposiciones virtuosas como aquellas que permiten realizar actos virtuosos, siendo la disposición más remarcable el deseo de cumplir con nuestro deber,¹⁵ puesto que para Ross los actos virtuosos se siguen de una concepción deontológica. Del mismo modo, Rawls dice que las virtudes morales fundamentales son deseos fuertes, y normalmente efectivos, para actuar de acuerdo a los principios básicos de lo correcto.¹⁶ En una teoría deontológica —pues— el carácter virtuoso puede identificarse con una sólida disposición a cumplir con el deber.¹⁷

El reduccionismo, entonces, no depende de nuestra adhesión a posiciones deontológicas o consecuencialistas. Lo que sus partidarios tienen en común es que el concepto de virtud no es originario sino derivado, se sigue del cumplimiento de determinados deberes, y el buen carácter —el carácter virtuoso— depende del cumplimiento de esos deberes. En este caso, no existen problemas de enseñanza, puesto que —como mostré en el capítulo anterior— no hay dificultad en enseñar deberes, sean ellos consecuencialistas o deontologistas.

Lo que objetan los éticos de la virtud a esta versión no es solamente el papel secundario que los deberes desempeñan en ella, sino también otros rasgos tales como: a) respecto de los utilitaristas, el carácter monista de la teoría, acerca de lo que recuerdan que los bienes son plurales, y que necesitan ser armonizados los unos con

¹⁴ JUDITH JARVIS THOMSON, "The Right and the Good", *The Journal of Philosophy*, vol.XCIV, number 6, 1997, pp. 280-281.

¹⁵ DAVID ROSS, *The Right and the Good*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, p. 134.

¹⁶ JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, p. 436.

¹⁷ GILBERT HARMAN, "Virtue Ethics without Character Traits", cit., p. 2

los otros, tarea en la cual la razón desempeña un papel central; y b) respecto de los deontologistas, el alcance de la soberanía de la razón en la vida moral, descuidando los elementos no racionales, ya que piensan que el valor moral de las acciones debe buscarse en los sentimientos morales.¹⁸

La versión complementarista

Una última forma periférica de la ética de la virtud es la versión complementarista. En ella, la ética del deber es prioritaria, pero se refuerza —se completa— con la introducción de la ética de la virtud. Puede sostenerse —entonces— que ninguna teoría moral constituye una guía completa para la acción, y que ella debe ser complementada por la ética de la virtud para resolver situaciones específicas.¹⁹ De esta forma, algunos filósofos morales aceptan que los principios éticos sean suplementados —o complementados— por una versión de los rasgos y acciones virtuosas.²⁰

Ellos piensan que cuando se presentan elecciones morales dificultosas, el carácter es crucial. Kupperman, por caso, recuerda lo que se necesita para la decisión moral, además de una teoría ética correcta:

- 1) Un mecanismo para ubicar situaciones éticamente problemáticas.
- 2) Un mecanismo para percibir las de tal manera que ciertos rasgos resulten salientes.
- 3) Una sensibilidad respecto de rasgos importantes que no son recogidos por el paso 2.
- 4) Una preocupación de que lo que es recogido como éticamente saliente tiene importancia.
- 5) Un compromiso que integre valores y proyectos con una lealtad de largo plazo.²¹

La ética de la virtud aparece claramente en los pasos 3 y 4, mientras que el paso 5 refleja otra idea de esa misma teoría: la estabilidad del carácter. Pero

¹⁸ Cfr. MARTHA C. NUSSBAUM, "Virtue Ethics: A Misleading Category", *The Journal of Ethics*, vol.3, 1999, pp. 180 y 188-189.

¹⁹ GREGORY TRIANOSKY, "What Is Virtue Ethics All About?", *American Philosophical Quarterly*, vol.27, number 4, 1990, pp. 341-342.

²⁰ MICHAEL SLOTE, *Morals from Motives*, Oxford University Press, 2001, p. 3.

²¹ JOEL KUPPERMAN, "Character and Ethical Theory", en Peter A. French, Theodore E. Uehlin & Howard Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, vol.XIII, University of Notre Dame Press, 1988, pp. 115 y 120-121.

Kupperman reconoce —y por eso es un complementarista— que no existe un modo plausible en el que un grupo de personas pueda comenzar a criticar una moral establecida, excepto a partir de una teoría. La teoría influye incluso en la formación del carácter, puesto que una persona que piensa en términos de la teoría no tendrá el mismo carácter que uno que carece de ella.²² La ética tradicional es incompleta si ignora la virtud, pero ella parece ser lógicamente prioritaria respecto de la ética del carácter: la ética de la virtud presupone así la ética del deber, y necesita la respuesta —sea ella deontológica o consecuencialista— respecto de qué tipos de actos son moralmente requeridos.²³

La misma idea se repite en MacIntyre: una práctica comprende criterios de excelencia y de obediencia a las reglas; entrar en una práctica es aceptar la autoridad de estos criterios.²⁴ La propia Rosalind Hurthouse, comprometida básicamente con una versión ortodoxa de la ética de la virtud, reconoce que las reglas simples que nos enseñan en las rodillas de nuestras madres son indispensables. Lo que sí cree es que no basta —por ejemplo— con enseñarle al niño a no mentir, sino que hay que enseñarle también a amar la verdad.²⁵

Y Kant, finalmente, es un representante ilustre del complementarismo, al concebir la virtud como el compromiso de una persona en cumplir con su deber. Las emociones tienen valor en su teoría, pero solo un valor derivado: las emociones son formadas y reguladas por los valores de la ley moral. En la ética, el constituyente primario para Kant es la disposición a actuar de acuerdo a principios morales, mientras que las emociones son un constituyente subordinado.²⁶

Para saber si un individuo es virtuoso, entonces, tenemos que conocer primero la teoría moral a la que adhiere. De acuerdo a lo visto en las dos últimas secciones, podemos distinguir aquí diferentes maneras de entender las virtudes, pero todas ellas parecen tener un rasgo en común: las virtudes nos permiten cumplir mejor con nuestros deberes. Los defensores estrictos de la ética de la virtud, desde luego, rechazan todo esto, y a ellos vamos.

²² KUPPERMAN, cit., pp. 122-123.

²³ KURT BAIER, "Radical Virtue Ethics", en French et.al., cit., pp. 126 y 133-134.

²⁴ ALASDAIR MACINTYRE, "The Nature of the Virtues", en Roger Crisp & Michael Slote (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1997, p. 127.

²⁵ ROSALIND HURTHOUSE, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 2001, pp. 38-39.

²⁶ NANCY SHERMAN, "Kantian Virtue. Priggish or Passional?", en Andrew Reath, Barbara Herman & Christine Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics*, Cambridge University Press, 1997, pp. 271, 274 y 278.

La versión ortodoxa: el carácter

La ética tradicional de la virtud sostiene que somos capaces de identificar los rasgos virtuosos del carácter independientemente de los actos y sentimientos virtuosos, y son los rasgos virtuosos del carácter –por otra parte– los que contribuyen al florecimiento de la persona:²⁷ la acción virtuosa proviene de un carácter firme e inmutable.²⁸ Los rasgos de carácter –desde luego– no son solamente rasgos virtuosos; ellos incluyen virtudes y vicios, tales como el coraje y la cobardía, la honestidad y la deshonestidad, la benevolencia y la malevolencia. Pero, en todos los casos, cuando una persona tiene un rasgo relevante de carácter ella tiene también una disposición estable a largo plazo para utilizar sus capacidades relevantes de un modo relevante. Para que un rasgo de carácter sea una virtud, él debe contener un compromiso con algún valor moral.²⁹

El deber moral, a su vez, se explica en los términos de una persona virtuosa: lo que uno debe moralmente hacer en una situación particular es lo que una persona virtuosa haría en esa situación.³⁰ Debemos averiguar primero lo que una persona virtuosa haría, y recién después definir la acción correcta como lo que esa persona haría: la virtud es conceptualmente prioritaria respecto de la acción correcta.³¹ Es el carácter el que proporciona la garantía, y no la regla moral lo que justifica aprobar a la persona que la sigue.³²

La virtud de un hombre es –precisamente– el estado de carácter que lo hace bueno, lo que produce que haga bien su trabajo;³³ y es haciendo actos que se produce el hombre justo, ya que sin hacer esto nadie tiene la perspectiva de convertirse en bueno.³⁴ (En esto coincide Hume, quien piensa que las acciones son mejores indicadores del carácter que las palabras).³⁵ En consecuencia, la pregunta central de la ética de la virtud no es ¿Qué debo hacer?, sino, por el contrario, ¿Qué tipo de persona debo ser? Los juicios morales centrales son juicios acerca del carácter,³⁶ porque es la bondad antecedente de

²⁷ THOMAS HURKA, "Virtuous act, virtuous dispositions", *Analysis*, vol.66, number 1, 2006, pp. 69-70 y 72.

²⁸ ARISTÓTELES, *The Nicomachean Ethics*, (trad. David Ross), Oxford University Press, 1999, 1105 b.

²⁹ Cfr. HARMAN, "Moral Philosophy...", cit. THOMSON, cit., p. 519.

³⁰ HARMAN, "Virtue Ethics...", cit., p. 2.

³¹ BRAD HOOKER, "The Collapse of Virtue Ethics", *Utilitas*, vol.14, number 1, p. 26.

³² HAROLD ALDERMAN, "By Virtue of a Virtue", en Daniel Statman (ed.), *Virtue Ethics*, Edinburgh University Press, 1997, p. 157.

³³ ARISTÓTELES, cit., 1106 a.

³⁴ ARISTÓTELES, cit., 1105 b.

³⁵ HUME, *Tratado...*, cit., parte segunda, sección segunda, number 575.

³⁶ JEROME B. SCHNEEWIND, "The Misfortunes of Virtue", en Crisp & Slote, cit., p. 179.

los rasgos de carácter lo que en definitiva convierte cualquier acto en correcto.³⁷ (Es útil distinguir aquí entre una acción que proviene de un estado de virtud y un acto virtuoso. La primera puede no ser virtuosa porque fracasa en alcanzar el objetivo de la virtud, y el segundo puede fracasar en ser una acción que proviene de la virtud por no manifestar aspectos de la virtud relevante).³⁸

Hemos visto –entonces– que los rasgos de carácter se caracterizan por ser estables. ¿Significa esto que el carácter del agente es inmutable? Aristóteles era pesimista respecto de la posibilidad de cambiar de carácter: “Aquel que vive como la pasión dicta no escuchará argumentos que lo disuadan, ni los entenderá si lo hace; y ¿cómo podemos persuadir a alguien en ese estado a cambiar sus costumbres? En general la pasión no se rinde ante el argumento sino ante la fuerza”.³⁹

Nuevamente aquí coincide con Hume, quien recuerda que ningún hombre sería nunca infeliz si pudiera alterar sus sentimientos, pero que la naturaleza lo ha privado de este recurso, y por eso no está siempre dentro del poder del hombre el corregir su temperamento y alcanzar un carácter virtuoso. Los hombres pueden ser sensibles al valor de la virtud, y pueden desear alcanzarla, pero no siempre es cierto que serán exitosos en sus deseos.⁴⁰ De modo que el carácter resultaría adquirido involuntariamente, condicionado y determinado por factores independientes a nuestra voluntad.⁴¹

Esta peculiaridad del carácter presentaría un problema para la enseñanza exitosa de la ética de la virtud. Aún sin considerar al carácter como inmutable, y aún aceptando que los esfuerzos del agente moral pueden resultar a veces exitosos en modificarlo, si la virtud depende del carácter y el carácter se adquiere –en general– involuntariamente, existirían entonces motivos fundados para dudar del éxito de la empresa de educar para la virtud. (Yo no defiendo la inmutabilidad del carácter, como se comprueba en el capítulo 14).

La versión ortodoxa: la incodificabilidad de la moral

La ética del deber, sea ella consecuencialista o deontologista, no encuentra problema alguno en formular una lista de deberes para enseñarle al agente moral:

³⁷ TRIANOSKY, cit., p. 336.

³⁸ Cfr. CHRISTINE SWANTON, “A Virtue Ethical Account of Right Action”, *Ethics*, vol.112, number 1, p. 45.

³⁹ ARISTÓTELES, cit., 1179 a y b.

⁴⁰ DAVID HUME, “The Sceptic”, en *Essays. Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Fund, 1985, pp. 168-169.

⁴¹ PAUL RUSSELL, “Hume’s Anatomy of Virtue”, en Daniel Russell, cit., pp. 105-106.

en ambos casos se descuenta que la moral es codificable. Es distinto el caso de la ética de la virtud, en la que ya muchos pensadores antiguos tenían serias reservas respecto de las reglas como guías exhaustivas de la práctica,⁴² y en la que muchos pensadores contemporáneos aceptan sin discutir que las elecciones de una persona virtuosa no pueden ser codificadas de un modo informativo,⁴³ esto es: ningún conjunto enunciado de leyes puede sustituir el carácter virtuoso para guiar a la gente a actuar de manera adecuada.⁴⁴

La idea central respecto de las dificultades de la codificación se basa en recordar que las virtudes no son simples disposiciones a comportarse de un modo específico, y respecto de las cuales se pueden citar reglas y principios. Las virtudes –por el contrario– abarcan también capacidades de percepción, de saber cómo hacer las cosas, habilidades que se desarrollan reconociendo y actuando sobre lo que es relevante en contextos morales concretos. Pero estas capacidades –a su vez– no pueden convertirse en rutinarias, y no se pueden transmitir tampoco de un agente a otro como si fueran un procedimiento de decisión.⁴⁵

Por lo tanto, en el sentido en el cual un principio puede decirnos lo que hacer, expresando o implicando una conclusión prescripta acerca de la acción, una virtud no puede decirnos nada. Una virtud no es una proposición que uno puede consultar, o aplicar, o interpretar, porque no prescribe ningún curso de acción; solamente un principio puede hacer eso. Y esta conclusión no es accidental, ya que uno de los motivos para el resurgimiento del interés en la ética de la virtud es –justamente– la idea de que la tarea de articular principios de lo correcto ha fracasado.⁴⁶ La tarea de la ética de la virtud no se entiende como la tarea de guiar a la acción, lo que queda reservado a las virtudes mismas. Las teorías de la virtud –entonces– no proponen algoritmos para resolver dificultades prácticas, sino algo así como un programa de ejercicios para que uno esté listo para correr una carrera.⁴⁷

De acuerdo a la ética de la virtud las reglas son –como mucho– clasificaciones analíticas de lo que entendemos como el carácter virtuoso, son mapas que indican

⁴² NUSSBAUM, cit., p. 178.

⁴³ HOOKER, cit., p. 27.

⁴⁴ SCHNEEWIND, cit., p. 182.

⁴⁵ ROBERT B. LOUDEN, "On Some Vices of Virtue Ethics", en Crisp & Slote, cit., p. 206. Baker tiene razón cuando dice que no es lo mismo una actitud que una virtud, y que la virtud no está hecha de actitudes. Pero cuando sugiere recurrir a normas para la guía práctica del virtuoso, parece olvidar que cuanto más se acerca a las normas, más se aleja de la ética de la virtud. Cfr. JENNIFER BAKER, "Virtue Ethics and Practical Guidance", *Social Philosophy & Policy*, vol.30, numbers 1/2, 2013, pp. 307-311.

⁴⁶ Es el argumento de GARY WATSON, "On the Primacy of Character", en Statman, cit., p. 60.

⁴⁷ DAVID SOLOMON, "Internal Objections to Virtue Ethics", en Statman, cit., p. 174.

cómo adquirir características virtuosas, o reconocer que alguien las posee.⁴⁸ Los teóricos de la virtud desconfían de las nociones deónticas sobre la base de que ellas presuponen un legislador supremo. Por eso defienden la idea de que no es realista esperar que exista una cosa tal como “la teoría de la acción correcta”, y quieren reemplazarla enfatizando la importancia de adquirir las virtudes, en especial la sabiduría práctica, para entendernos con los problemas de la vida real.⁴⁹

Es implausible –así– que se admita la codificación de las virtudes: si se intenta reducir la codificación de la virtud a un conjunto de reglas, no importa la sutileza que se ejerza en la tarea, siempre habrá casos en los que la aplicación mecánica del código así diseñado impresione como incorrecta.⁵⁰

Esta tesis de la incodificabilidad, dice McDowell, significa que la premisa mayor del silogismo de la virtud nunca puede establecerse definitivamente; las generalizaciones serán –en el mejor de los casos– simples aproximaciones, y requerirán ejemplos para suplementarlas. Porque si la pregunta acerca de cómo debe uno vivir pudiera tener una respuesta directa en términos universales, entonces el propio concepto de la virtud tendría solo un lugar secundario en la filosofía moral, y es la tesis de la incodificabilidad la que excluye esta posibilidad precisamente respecto de las cuestiones cuya urgencia proporcionan su interés a la ética. Caso por caso, uno sabe lo que hacer, no aplicando principios universales, sino siendo una cierta clase de persona.⁵¹

Me imagino que no es necesario enfatizar las ventajas asociadas con la enseñanza que posee una teoría ética que ha codificado sus deberes, como lo han hecho –precisamente– el consecuencialismo y el deontologismo. Y supongo que no es tampoco necesario resaltar las desventajas asociadas con la enseñanza respecto de una teoría ética que se limita a planificar ejercicios o a diseñar mapas, que es lo que semejan hacer algunas variantes de la ética de la virtud en su versión ortodoxa. Sin discutir ahora si es posible la enseñanza de una ética de este último tipo, nadie negaría que su enseñanza sería indudablemente mucho más dificultosa.

Y, sin embargo, no es este el principal problema que enfrenta la ética de la virtud, sino otro, que es la causa del primero, y que consiste en sus rasgos particularistas, como ahora veremos.

⁴⁸ SOLOMON, cit., p. 162.

⁴⁹ LIEZL VAN ZYL, “Virtue Ethics and Right Action”, en Daniel Russell, cit., pp. 173-174.

⁵⁰ JOHN MCDOWELL, “Virtue and Reason”, en Crisp & Slote, cit., pp. 148.

⁵¹ MCDOWELL, cit., pp. 156-157 y 162.

La versión ortodoxa: sus rasgos particularistas

Señalé en el capítulo anterior que la teoría moral particularista era imposible de enseñar, y que esto contaba decisivamente en su contra, y este es el mismo problema que afecta a la ética de la virtud, puesto que ella también presenta ciertos elementos de tinte particularista. Ellos ya aparecen –por caso– en Aristóteles, de lo cual voy a proporcionar tres ejemplos. a) “Que debemos actuar de acuerdo a la regla correcta es un principio común que debe ser asumido. Pero la versión de estas cuestiones debe ser brindada en un bosquejo, y no de un modo preciso”.⁵² b) “Pero hasta qué punto, y en qué medida, un hombre debe desviarse antes de resultar reprochable, no es fácil de determinar mediante el razonamiento (...) tales cosas dependen de hechos particulares, y la decisión reside en la percepción”.⁵³ c) “Todas las leyes son universales, pero acerca de algunas cosas no es posible emitir un enunciado universal que sea correcto”.⁵⁴ Es admisible pensar, entonces, que para Aristóteles la persona noble y justa no admite ninguna formulación precisa en términos de reglas o preceptos tradicionales, sino en cambio una percepción educada, una capacidad que va más allá de la aplicación de reglas generales. El énfasis debe colocarse en el conocimiento de acciones específicas, que son nobles o justas en circunstancias también específicas.⁵⁵ Y esto, como puede apreciarse, se acerca al particularismo moral. Puede decirse, entonces, que la verdad de la teoría general de Aristóteles se muestra a través de los particulares; cuando él quiere confirmar que la virtud es un medio entre dos extremos, por ejemplo, busca virtudes y actos particulares. Puesto que sus oyentes ya han reconocido vicios y virtudes particulares y sus actos correspondientes, ellos son capaces de ver cómo en cada caso la virtud se encuentra en un medio.⁵⁶

Lo mismo acontece en las descripciones actuales de la teoría. Schneewind, por ejemplo, dice que podemos formular reglas para describir crudamente las decisiones de la persona virtuosa, pero agrega que ningún conjunto de reglas anticipará la decisión en una situación nueva.⁵⁷ La posibilidad del desacuerdo, destaca a su vez Smith, es algo agudamente desagradable para muchos de los partidarios de

⁵² ARISTÓTELES, cit., 1104 a.

⁵³ ARISTÓTELES, cit., 1109 b.

⁵⁴ ARISTÓTELES, cit., 1137 b.

⁵⁵ JEAN BAECHLER, “Virtue. Its Nature, Exigency, and Acquisition”, en John W.Chapman & William A.Galston (eds.), *Virtue*, New York University Press, 1992, p. 208.

⁵⁶ PETER SIMPSON, “Contemporary Virtue Ethics and Aristotle”, en Statman cit. 9, p. 250.

⁵⁷ SCHNEEWIND, cit., p. 179.

propagar la virtud, pues ellos desearían mostrar que los requerimientos de la virtud son incontrovertibles.⁵⁸

Es cierto que muchos de estos rasgos serían compatibles con una ética intuicionista, pero en algunos casos se defiende también el rasgo más fuerte del particularismo, que consiste en la bivalencia de las razones. Así, Swanton piensa que no podemos pretender que ciertos rasgos contribuyan siempre, positiva o negativamente, a la virtuosidad total del acto, incluso cuando esos rasgos característicamente contribuyan negativa o positivamente: la virtuosidad de un acto en un aspecto puede ser incorrecta, y contribuir negativamente a la corrección del acto, de donde se sigue que la aplicación correcta de los conceptos de virtud no consiste en la aplicación de reglas relativamente claras.⁵⁹

Mucho más que la imposibilidad de codificar sus preceptos, este rasgo particularista de la ética de la virtud es el que torna más difícil aceptar la idea de su enseñanza, aunque sus partidarios no desistieran de esa ímproba tarea.

La versión ortodoxa: el florecimiento del agente

Un rasgo imprescindible para comprender de manera adecuada la versión ortodoxa es el del florecimiento del agente el cual –se supone– es el resultado del ejercicio de la virtud. Es una idea difundida la de que la persona dotada de sabiduría práctica sabe como vivir bien: las virtudes conducen entonces al florecimiento individual, puesto que son aquellos rasgos de carácter que benefician a su poseedor, de donde existe una fuerte conexión entre el florecer y lo que confiere a una virtud ese *status* como rasgo de carácter.⁶⁰

Hasta aquí, sin embargo, todavía no sabemos en qué consiste el florecer. Una alternativa posible consiste en identificar al florecimiento con el bienestar, atribuyéndole cualquier rasgo que contribuya él,⁶¹ pero esta versión es reduccionista, puesto que –en definitiva– la teoría termina aproximándose al utilitarismo, de donde la versión externa necesita otra versión del florecer.

Claro está que esto ocurre porque estoy entendiendo el florecer como una noción primaria, hacia la cual las virtudes se dirigen, y que es la que constituye el bien mayor;

⁵⁸ ROGERS M. SMITH, "On the Good of Knowing Virtue", en Chapman & Galston, cit., p. 136.

⁵⁹ CHRISTINE SWANTON, "A Virtue Ethical Account of Right Action", *Ethics*, vol.112, number 1, pp. 47-48 y 52.

⁶⁰ HURTHOUSE, "Virtue Ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁶¹ GEORGE SHER, "Knowing about Virtue", en Chapman & Galston (cit.), pp. 98-99.

según esta idea, una condición necesaria para que un rasgo de carácter sea una virtud es que él contribuya, al menos parcialmente, al florecimiento de su poseedor.⁶² Pero esta no es, por cierto, la versión de Aristóteles, quien –por el contrario– entendía la virtud como la noción previa; en la ética aristotélica las virtudes son constitutivas del florecer, y no instrumentales a él. La virtud es el único –o el principal– componente del florecer, la excelencia humana es el único –o el principal– componente de lo que es intrínsecamente valioso.⁶³ No sería correcto, entonces, entender la virtud –en la teoría aristotélica– como la principal contribución al florecimiento del agente.⁶⁴

En esta acepción, no tiene sentido preguntar si un rasgo determinado del carácter es una virtud en función de si dicho rasgo es una condición –necesaria o suficiente– para el florecimiento del individuo, sencillamente porque no existe un concepto de florecer que sea independiente del ejercicio de la virtud. Pero si la virtud no deriva de su contribución al florecimiento, ¿de dónde deriva Aristóteles esta noción? La respuesta –como indica Solomon– es que la deriva de la opinión de la gente, y ni siquiera de la opinión de toda la gente, sino de la opinión de unos pocos, como hemos visto.⁶⁵

En conclusión, interesa poco investigar el concepto del florecer, sea que se trate de su versión reduccionista, porque allí se vincula con el bienestar, o que se lo considere un rasgo que se sigue definicionalmente del concepto de virtud, esto es, como la idea de que si algo es una virtud, ese algo contribuye entonces necesariamente al florecimiento del agente. En ninguno de los casos el concepto es útil para la enseñanza de la teoría en su versión ortodoxa.

Los intentos de enseñar la versión ortodoxa: el valor de los ejemplos

Aun aceptando que los rasgos de carácter pueden ser difíciles de modificar, aun reconociendo que no hay codificación posible de sus preceptos y aun admitiendo sus rasgos particularistas, los partidarios de la ética de la virtud siguen sosteniendo que es posible enseñarla. ¿Cómo tratan de hacerlo?

Una manera posible consiste en recurrir al uso de ejemplos. Así, en algunos casos se alienta a los niños en los colegios, sea por medio de posters, lecciones o libros, a admirar a ciertas personas –y a ser como ellas– y no a otras, puesto que se las

⁶² SOLOMON, cit., pp. 246/247; CHRISTINE SWANTON, "The Definition of Virtue Ethics", en Daniel Russell, cit., pp. 320-321.

⁶³ SOLOMON, cit., p. 262.

⁶⁴ Cfr. THOMAS HURKA, "Virtuous acts, virtuous dispositions", *Analysis*, vol.66, number 1, 2006, p. 72.

⁶⁵ SOLOMON, cit., p. 250

considera personas de carácter admirable, sea que se trate de Martin Luther King, Gandhi o Nelson Mandela.⁶⁶ En otras palabras, se determina lo que una persona moralmente debe hacer en una situación particular considerando lo que una persona de buen carácter haría en esa situación.⁶⁷ Especialmente en la ética clásica la idea consiste en adoptar a alguna persona en particular como modelo o maestro.⁶⁸

Aristóteles decía que Pericles y los hombres como él poseían sabiduría práctica porque podían ver lo que era bueno para ellos mismos y para los hombres en general.⁶⁹ Es verdad que la historia nos ha dejado muchos de los rasgos del carácter de Pericles, los que podemos extraer –en parte– de su célebre oración fúnebre (si concedemos verosimilitud a la historia).⁷⁰ Sabemos, así, que él defendía la democracia, la meritocracia, la igualdad de oportunidades, la tolerancia, la libertad de comercio, la moderación, la generosidad, la libertad, la amistad y el coraje, pero me imagino que estos rasgos no son fáciles de enseñar en tanto guía suficiente para la acción diaria. Otros autores sugieren preguntar qué hubieran hecho Sócrates o Zenón en esas circunstancias, ya que pensar en Sócrates o en Zenón trae a la mente posibilidades para la acción que de otra manera no se nos hubieran ocurrido.⁷¹ Me imagino que los lectores compartirán mi escepticismo respecto de este tipo de guía moral en situaciones concretas.

Una dificultad específica que encuentra este sistema en la época actual consiste en que las sociedades que han favorecido el método del ejemplo concebían a los mejores como una minoría favorecida por la naturaleza; en algunos casos, elegían, por ejemplo, a héroes ejemplares, míticos, legendarios o históricos.⁷² Aristóteles, por caso, no confiaba en la opinión de la gente en general, sino en la opinión de los que él llamaba “los buenos y los bellos”.⁷³ Y la dificultad es doble, entonces: por una parte, es difícil extraer lecciones morales para la vida actual de seres míticos o legendarios, y por la otra, ninguna teoría moral contemporánea aceptaría recomendar las opiniones, o la política, de la aristocracia.⁷⁴

⁶⁶ JULIA ANNAS, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, 2011, p. 101.

⁶⁷ HARMAN, “Moral Philosophy...”, cit.

⁶⁸ THOMSON, cit., p. 517.

⁶⁹ ARISTÓTELES, cit., 1140 b.

⁷⁰ Cfr. THUCYDIDES, *History of the Peloponnesian War*, London, Penguin Books, 1972, book II, pp. 143-151.

⁷¹ KAMTEZAR, cit., p. 487.

⁷² BAECHLER, cit., p. 47 Aunque en otros casos se optaba por adultos virtuosos, comenzando con los padres.

⁷³ SIMPSON, cit., p. 248.

⁷⁴ SIMPSON, cit., p. 256.

Los partidarios del método, sin embargo, consideran que los individuos paradigmáticos son universalmente accesibles, y que su carácter tiene un significado transcultural. Aceptan que no todos los individuos paradigmáticos apoyan en todos los aspectos el mismo tipo de comportamiento apropiado, pero piensan que la apelación a ellos comprende algo más que un simple recurso a las contingencias de las prácticas culturales: Platón, por ejemplo, puede leerse como alguien que intenta defender el carácter de Sócrates.⁷⁵ Pero las recomendaciones prácticas de los partidarios del método no pueden ser más dispares. Alderman –por ejemplo– propone textos tan disímiles como *La imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, el *Walden* de Thoreau y *Así habló Zaratustra* de Nietzsche.⁷⁶ ¿Qué tipo de guía precisa –o coherente– puede seguirse de esta combinación?

Los intentos de enseñar la versión pura: los niños y los adultos

No existe tampoco acuerdo en la ética de la virtud acerca del momento en que debe comenzar la instrucción moral, a pesar de que este es un tema decisivo en términos de educación ética.

Algunos piensan que la enseñanza de la virtud empieza en la niñez. Los buenos padres, dice Hurthouse, comienzan inculcando las virtudes a sus hijos desde una edad muy temprana, en la creencia de que así los preparan para vivir bien.⁷⁷ Y el propio Aristóteles parecería coincidir con esto cuando afirma que no hace una diferencia pequeña si formamos hábitos de uno u otro tipo cuando somos muy jóvenes; hace una gran diferencia, en realidad, toda la diferencia.⁷⁸ Agrega, en el mismo sentido, que debemos haber sido criados desde nuestra juventud de modo que nos produzcan placer y dolor las cosas que debemos, porque esta es la educación correcta.⁷⁹

Las normas que prohíben distintos tipos de acciones, por ejemplo, necesitan ser enseñadas a los jóvenes que están aprendiendo a ser sensibles a las preocupaciones morales,⁸⁰ porque la gente necesita una buena crianza, no simplemente para tener alrededor a alguien que le diga lo que es noble y justo, sino para ser guiado en

⁷⁵ ALDERMAN, cit., pp. 148 y 153.

⁷⁶ ALDERMAN, cit., p. 159.

⁷⁷ HURTHOUSE, *On Virtue Ethics*, cit., p. 175.

⁷⁸ ARISTÓTELES, cit., p. 1103 b.

⁷⁹ ARISTÓTELES, cit., 1104 b.

⁸⁰ DAVID COPP & DAVID SOBEL, "Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics", *Ethics*, vol. 114, number 3, p. 545.

la conducta y descubrir que lo que le dijeron es verdadero.⁸¹ Este entrenamiento debería comenzar tan pronto en la juventud como fuera posible, y no solo dentro de la familia, porque ella sola no basta, ya que las órdenes del padre, separadas de la comunidad política, no son suficientes.⁸²

Hasta aquí las cosas parecen claras, y la ética de la virtud semeja recomendar, como sería adecuado, comenzar tempranamente con la educación moral. Pero el asunto no es tan sencillo.

Ante todo, aun aceptando que el consejo de los padres tiende a la simplicidad cuando los niños son pequeños,⁸³ los teóricos de la virtud se preocupan porque piensan que los niños y los adolescentes dañan a menudo a aquellos a los que intentan beneficiar, simplemente porque su comprensión de lo que es beneficioso es limitada, y a veces equivocada, puesto que la sabiduría práctica se adquiere con la experiencia de la vida.⁸⁴ La propia sabiduría práctica, a su vez, es necesaria para la comprensión del por qué, y —entonces— para la adquisición de las virtudes.⁸⁵ Los niños, de esta forma, no serían virtuosos, y la propia persona joven, aunque ha aprendido que ciertas cosas son nobles y disfrutables, no entiende todavía por qué lo son.⁸⁶ Y algunos autores piensan que la teoría aristotélica de la virtud deja sin explicar cómo el niño que posee simplemente una virtud derivada del hábito puede desarrollar las capacidades necesarias para obtener la razón práctica, capacidades que son inseparables de la virtud completa.⁸⁷

Si bien la cuestión se presenta ahora más compleja, todavía no plantea dificultades serias para la ética de la virtud, puesto que el problema parece reducirse a esto: el niño que actúa virtuosamente lo hace de un modo automático, mientras que el adulto virtuoso posee además sabiduría práctica. El problema consiste —pues— en establecer cómo el niño pasa del hábito virtuoso a la posesión de la virtud verdadera.

Pero el problema —en rigor— es más complejo. Algunos teóricos sostienen que la ética de la virtud adopta la suposición realista de que en el momento en que usted comienza a pensar acerca de la ética, y desea así mejorar su vida como un todo,

⁸¹ BURNYEAT, cit., p. 211.

⁸² SOLOMON, cit., pp. 254 y 256.

⁸³ COPP & SOBEL, cit., p. 527.

⁸⁴ ROSALIND HURTHOUSE, "Virtue Ethics", cit.

⁸⁵ BURNYEAT, cit., p. 211.

⁸⁶ BURNYEAT, cit., p. 215. Aristóteles —1095 a y b, cit. — dice que cualquiera que escucha inteligentemente conferencias acerca de lo que es noble y justo y, en general, acerca de temas de ciencia política, debe haberse criado con buenos hábitos.

⁸⁷ NANCY SHERMAN, "The Habituation of Character", en Nancy Sherman (ed.), *Aristotle's Ethics*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p. 232.

usted ya tiene una vida, está en una cierta posición social, tiene una educación, una familia, un trabajo, y todos estos factores han contribuido a su desarrollo moral. Por eso mismo, la ética de la virtud se desarrolla a partir del pensamiento razonable de que debo mejorarme a mí mismo, es decir que ningún libro, ni ningún maestro, pueden hacer ese trabajo.⁸⁸ De aquí parece seguirse algo mucho más serio: la educación infantil de la ética de la virtud necesariamente fracasa y la preocupación por la moral comienza recién en la edad adulta.

Tal vez por eso dice Welchman que un rasgo impactante de la teoría contemporánea de la virtud es su tendencia casi universal a tratar a los agentes morales como si ellos nacieran adultos. Las virtudes más discutidas en la literatura sobre el tema, entonces, son rasgos asociados con la edad mediana, que es el período en el cual poseemos los medios y la oportunidad para ser –por ejemplo– justos, caritativos y prudentes.⁸⁹

Una conclusión sensata podría ser esta: a los niños solo se les enseñan hábitos, sin proporcionarles el por qué de su carácter virtuoso; la enseñanza de esos hábitos es indispensable, por otra parte, para poder enseñar luego las ideas correctas acerca de lo que es noble y justo.⁹⁰ Esto solucionaría el problema respecto del momento de la vida en el cual se enseña la ética de la virtud, pero sigue sin decirnos nada acerca de cómo ella se enseña.

Los intentos de enseñar la versión ortodoxa: las reglas-v

La tentativa más seria de enfrentar el problema de la enseñanza de la ética de la virtud es la que emprendió Rosalind Hurthouse al diseñar lo que denominó las reglas-v. Ella reconoce que si la ética de la virtud no puede decirnos cómo identificar a una persona virtuosa, entonces que ella nos diga que encontremos a una persona de ese tipo no nos proporciona guía alguna. Pero ella piensa que cada virtud genera una prescripción, “Haz lo que es valiente, justo, etc.”, y para hacer lo que el agente virtuoso haría en esas circunstancias, uno actúa de acuerdo a las reglas-v: una acción es correcta si y solo si es la que un agente virtuoso haría –característicamente– en esas circunstancias. La ética de la virtud tiene entonces una

⁸⁸ JULIA ANNAS, “Virtue Ethics”, en David Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, 2006, p. 523.

⁸⁹ JENNIFER WELCHMAN, “Virtue Ethics and Human Development: A Pragmatic Approach”, en Gardiner, cit., p. 142.

⁹⁰ BAECHLER, cit., p. 90.

lista útil y extensa de reglas para la acción representadas por las reglas-v, las que Hurthouse piensa que proporcionan incluso una guía mejor para la acción que las reglas del deontologismo y del utilitarismo.⁹¹

Las reglas-v funcionan de este modo: una primera premisa –P1– dice que una acción es correcta si es lo que característicamente haría un agente virtuoso en esas circunstancias. Pero ¿quién es el agente virtuoso? Este aspecto de la cuestión lo aclara la premisa adicional P1a: un agente virtuoso es uno que tiene –y ejercita– ciertos rasgos de carácter, a saber, las virtudes. Todavía, sin embargo, falta un dato adicional, que es el que proporciona la premisa P2: una virtud es un rasgo de carácter tal que...; la línea de puntos de esta premisa se completa entonces con una enumeración de las virtudes.⁹²

La propia Hurthouse señala que las reglas-v no son tan claras como para que un adolescente pueda seguirlas,⁹³ aunque Annas piensa que no son ni vagas ni poco específicas.⁹⁴ Driver, sin embargo, cree que se trata de reglas fácilmente identificables, pero plantea en cambio una objeción de otro tipo: las circunstancias que menciona la fórmula de Hurthouse abarcan un campo muy grande y dejan así abierta la cuestión acerca de si ellas deben incluir –por ejemplo– los motivos del agente, o sus razones para actuar. Sugiere entonces una formulación alternativa, que consiste en definir la acción correcta como aquella que la persona virtuosa nos aconsejaría realizar, aunque reconoce que esta variante convertiría al individuo virtuoso en una especie de observador ideal modificado.⁹⁵

Copp y Sobel son más severos con Hurthouse, y señalan que todo lo que ella afirma es que los seres humanos deben hacer lo que ellos pueden ver correctamente que tienen razón para hacer, lo que no constituye una teoría.⁹⁶ Yo encuentro –a su vez– dos objeciones importantes a las reglas-v: a) ellas son demasiado imprecisas como para proporcionar guías para la acción, y b) la única manera de aumentar su precisión consistiría en que ellas especificaran una lista de deberes, que es precisamente lo que la teoría de la virtud no puede aceptar.

⁹¹ ROSALIND HURTHOUSE, "Are Virtues the Proper Starting Point for Morality?", en James Dreier (ed.), *Contemporary Debates in Moral Theory*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp. 106-107.

⁹² HURTHOUSE, *On Virtue Ethics*, cit., pp. 28-29.

⁹³ HURTHOUSE, *On Virtue Ethics*, cit., pp. 60-61.

⁹⁴ ANNAS, *Intelligent Virtue*, cit., p. 36.

⁹⁵ JULIA DRIVER, "Virtue Theory", en Dreier, cit., pp. 116 y 118.

⁹⁶ COPP & SOBEL, cit., p. 542.

El rol de la educación en la versión ortodoxa

Más allá del énfasis en la enseñanza por medio de ejemplos, la versión ortodoxa siempre resaltó la importancia de la educación moral. El proceso de la educación ética, dice por ejemplo Julia Annas, es parte de la ética de la virtud; no podemos entender lo que es la virtud sin llegar a entender cómo la adquirimos. No existe entonces una versión adecuada de la virtud hasta poseer una versión de la forma en que ella se enseña y se aprende, puesto que sería absurdo decir que no hay explicación posible, y que hay que limitarse a mirar lo que hace la gente virtuosa.⁹⁷ Los propios teóricos de la virtud reconocen que, debido a la naturaleza misma de las virtudes morales, hay una cantidad muy limitada de consejo en situaciones dificultosas que puede esperarse del enfoque de la virtud. Tal vez deba hacerse lo que la persona virtuosa haría, pero no siempre es fácil descifrar lo que este hipotético ejemplar moral haría en nuestro lugar, como observa Hurthouse.⁹⁸

Aristóteles —por su parte— pensaba que había una forma posible de aprendizaje: obtenemos las virtudes ejercitándolas, como ocurre en el caso de las artes, porque las cosas que tenemos que aprender antes de hacerlas, las aprendemos haciéndolas. Haciendo lo que hacemos en nuestras transacciones con otros hombres, nos convertimos en justos o injustos.⁹⁹ Aristóteles era conciente de las carencias del enfoque socrático, que solía investigar qué es la virtud, pero no de qué manera se produce ella y de qué fuentes procede. Aristóteles pensaba que en el caso de la bondad, por ejemplo, no es el conocimiento de su naturaleza esencial lo que más vale, sino llegar a conocer las fuentes de las que procede.¹⁰⁰

Aprendemos entonces lo que es noble y justo, no por intuición, sino aprendiendo a hacer cosas nobles y justas, aprendiendo a disfrutar haciéndolo, obteniendo placer al hacerlo.¹⁰¹ Claro que Aristóteles no pretendía solo la repetición mecánica de la misma acción, sino una repetición crítica, con algún tipo de ideal propuesto como meta,¹⁰² pero —de cualquier forma— uno aprende a actuar actuando.¹⁰³

Esta idea se encuentra lejos de resultar atractiva. Uno mira, uno actúa, uno aprende. Aun aceptando esto, lo que no queda claro es por qué utilizando este método uno

⁹⁷ ANNAS, *Intelligent Virtue*, cit., pp. 21, 26 y 163.

⁹⁸ HURTHOUSE, *On Virtue Ethics*, cit., p. 206.

⁹⁹ ARISTÓTELES, cit., 1103, a y b.

¹⁰⁰ ARISTÓTELES, *Ética Eudémica*, Obras, Aguilar, Madrid, 1964, 1216 a y b.

¹⁰¹ BURNYEAT, cit., pp. 209 y 213.

¹⁰² SHERMAN, cit., pp. 247-248.

¹⁰³ ALDERMAN, cit., p. 148.

aprende solo cosas virtuosas: con la misma probabilidad, podría estar ejercitándose en la práctica del vicio. Y no es una respuesta adecuada el decir que uno debe mirar a personas virtuosas, porque esto nos hace retroceder al absurdo que denunciaba Annas, y reconocer –entonces– que la virtud no tiene explicación posible.

¿Es posible enseñar la ética de la virtud?

La versión ortodoxa de la ética de la virtud enfrenta dificultades insuperables en términos de su enseñanza, especialmente si la comparamos con las éticas del deber. Nussbaum recuerda –en este tema– que cuando un alumno enfrenta un caso moral complejo, el profesor le indica cómo lo resolvería un kantiano, de una manera, y un utilitarista, de manera muy diferente. El kantiano no se preocupa por el carácter, sino por la estructura del principio y por su universalización, y tampoco el utilitarista habla del carácter ni le interesa cultivarlo.¹⁰⁴ Aunque Nussbaum señale esto con un dejo implícito de crítica, lo cierto es que, en términos de enseñanza, ni el kantiano, ni el utilitarista enfrentan problemas serios, a diferencia de lo que ocurre en la ética de la virtud.

No se trata de que yo esté exhibiendo un prejuicio a favor de las éticas del carácter. Supongamos que Aristóteles tenga razón; aún así, tiene que existir una manera de identificar lo bueno, o lo debido, que no dependa del individuo que lleva a cabo la acción. La acción x es buena, por ejemplo, porque posee el rasgo y , no porque la realice el agente w . Entre otras cosas, no se puede enseñar ética diciendo “Haz lo que hace w ”. Si las reglas- v de Hurthouse pretendieran ser útiles, deberían contener un catálogo de deberes, y –claramente– no pueden hacerlo.

Vayamos a un ejemplo específico, tal vez el más conocido de la filosofía moral contemporánea: el caso del tranvía, diseñado por Foot y Thomson. Un tranvía fuera de control, imposible de detener, se dirige a un cruce de vías: si no se hace nada, el tranvía tomará la vía de la izquierda, en la que se encuentran atrapadas cinco personas, pero si un paseante acciona el cambio de vías, el tranvía doblará a la derecha, vía en la cual está atrapada una sola persona. La ética del deber siempre nos da un consejo claro en este caso, sea que elijamos la versión deontológica o la consecuencialista. La primera nos dice que no desviemos el tranvía, porque nuestro involucramiento en el caso implica una acción, acción que viola la restricción deontológica –“No matarás”–. La segunda nos dice que lo desviemos, porque los números cuentan, y las consecuencias son mejores si lo desviamos que si nos abstenemos de hacerlo.

¹⁰⁴ NUSSBAUM, cit., p. 171.

No me interesa ahora cuál es el consejo acertado (aunque yo optaría por la versión consecuencialista): lo que quiero mostrar es que aquí la ética de la virtud no nos da ningún consejo, acertado o no. Porque, ¿de qué nos serviría en este caso que nos dijeran que obráramos como lo haría un individuo virtuoso? Un individuo que no desvíe el tranvía porque considera que el deontologismo es la mejor teoría moral no dejaría solo por ello de ser virtuoso, y tampoco dejaría de serlo un consecuencialista de buena fe que lo desviara, de modo que si queremos incidir en la formación moral del agente, debemos hacerlo a través de la enseñanza de deberes. La ética de la virtud, con su énfasis en el desarrollo de los estados de carácter, carece de la capacidad de decisión que poseen el deontologismo y el utilitarismo.¹⁰⁵ Claramente, las virtudes individuales no determinan de manera completa las acciones adecuadas.¹⁰⁶

Supongamos que prestamos atención a las sugerencias de los teóricos de la virtud y nos concentramos en los ejemplos de algunos agentes morales paradigmáticos: Sócrates, Zenón, Pericles, Gandhi, Martin Luther King... ¿Desviarían ellos el tranvía? Solo podríamos obtener una respuesta confiable si formuláramos antes otra pregunta: ¿eran ellos deontologistas o consecuencialistas? Esta es la pregunta decisiva, y no la pregunta (cuya respuesta ya hemos presupuesto) “¿Eran ellos virtuosos?”. Como observa Louden, se requiere una guía para salir de las situaciones difíciles, pero la ética centrada en el agente se focaliza en cambio en criterios de largo plazo para la acción.¹⁰⁷

Sin un catálogo de deberes no se puede enseñar confiablemente una teoría moral, y hay rasgos en la ética de la virtud —en su versión ortodoxa— que conspiran contra su enseñanza. Cuando Hurthouse, como hemos visto, caracteriza la acción correcta como lo que característicamente haría un agente virtuoso en esas circunstancias, su fórmula padece de varias imprecisiones, como muestra Johnson: a) no nos dice cuáles acciones son correctas o incorrectas; b) no nos dice si podemos saber cuál es la cosa correcta observando el comportamiento de una persona completamente virtuosa; y c) no nos dice cuál es el concepto mismo de “persona virtuosa”.¹⁰⁸ En base a esa fórmula, entonces, no podemos enseñar a comportarse a un agente moral.

Los defectos centrales de la ética ortodoxa de la virtud en términos de su potencial enseñanza son dos, y están conectados entre sí. El primero es su incodificabilidad y el segundo son sus rasgos particularistas; el segundo rasgo, a su vez, es la causa del primero. (Como se advierte, no pongo énfasis en la inmutabilidad del carácter).

¹⁰⁵ SOLOMON, cit., p. 169.

¹⁰⁶ AMELIA O. RORTY, “Virtues and Their Vicisitudes”, en French et al., cit., p. 138.

¹⁰⁷ LOUDEN, cit., p. 204.

¹⁰⁸ ROBERT N. JOHNSON, “Virtue and Right”, *Ethics*, vol. 113, number 4, p. 814.

En la versión reduccionista la enseñanza de la teoría no es un problema, ya que simplemente se enseñan deberes. En la versión complementarista la enseñanza tampoco es un problema, porque se empieza enseñando deberes, y solo después de ello la teoría se interesa por los rasgos de carácter. Pero la versión ortodoxa –única que, en definitiva, deberíamos estrictamente considerar como ética de la virtud– termina siendo una versión cercana al particularismo, y el particularismo, como ya vimos en el capítulo 1, es imposible de enseñar. Y, como también vimos allí, es inaceptable una teoría moral cuya enseñanza sea imposible.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Agradezco las valiosas observaciones de Fabio Pulido y Juan Martín Segura.