

El estudio filosófico de las virtudes en el pensamiento contemporáneo

Dr. Sylvain Le Gall
Universidad de Cádiz

RESUMEN

La llamada ‘ética de la virtud’ constituye un destacable marco de reflexión y análisis en el campo de la filosofía moral contemporánea. Presentaremos aquí las especulaciones de tres filósofos contemporáneos acerca de las virtudes. Veremos cómo Peter T. Geach, Alasdair McIntyre y Jean-Luc Marion, respectivamente, se aproximan a las virtudes y analizan su naturaleza factual y antropológica así como su función teleológica, cosmológica y cultural dentro de los acuerdos intersubjetivos de caracteres lingüísticos, epistémicos y jurídico-legales, garantizados por los miembros de una comunidad dada.

PALABRAS CLAVES: virtud; filosofía moral; neo-tomismo; deconstructivismo; fenomenología

ABSTRACT

'Virtue ethics' constitutes a remarkable reflection and analysis in the field of contemporary moral philosophy. We will present here the speculations of three contemporary philosophers about the virtues. We will see how Peter T. Geach, Alasdair McIntyre and Jean-Luc Marion, respectively, are approaching the virtues and analyze factual and anthropological nature as well as its cultural, cosmological and teleological function within the intersubjective agreements of linguistic, epistemic and legal characters, guaranteed by the members of a given community.

KEYWORDS: virtue; moral philosophy; neo-tomism; deconstructivism; Phenomenology

Presentación del corpus de análisis

La llamada ‘ética de la virtud’ constituye un destacable marco de reflexión y análisis en el campo de la filosofía moral contemporánea. Desde el artículo fundador de Elizabeth Anscombe (1958) titulado “On Modern Moral Philosophy” y sus propuestas pioneras para regenerar la filosofía moral y actualizarla a nuestros tiempos, el estudio filosófico de las virtudes se ha visto estimulado por el proyecto bautismal de Anscombe. A partir de una vuelta a la noción aristotélica de virtud, integrada en una concepción neo tomista de la moral y de la teoría del conocimiento,¹ varios autores han hilvanado sus propias investigaciones y aportaciones en la estela de la empresa inaugurada por la filósofa de Cambridge. Presentaremos aquí las especulaciones de tres filósofos contemporáneos acerca de las virtudes. Veremos cómo Peter T. Geach, Alasdair McIntyre y Jean-Luc Marion, respectivamente, se aproximan a las virtudes y analizan su naturaleza factual y antropológica así como su función teleológica, cosmológica y cultural dentro de los acuerdos intersubjetivos de caracteres lingüísticos, epistémicos y jurídico-legales, garantizados por los miembros de una comunidad dada. La elección de estos tres filósofos responde por lo menos a dos consideraciones que afectan nuestra concepción de la filosofía. Primero, porque se trata de unos filósofos que ya son clásicos contemporáneos, cuya lectura constituye un ejercicio de reflexión imprescindible para cualquier estudiante que se tome en serio la filosofía. Segundo, porque son unos filósofos comprometidos con la verdad. A pesar de tener enfoques diferentes y manifestar ciertas discrepancias propias a la discusión filosófica, tanto Geach como McIntyre y Marion, lo analizaremos, son tres filósofos que creen en el valor verdadero o falso de las proposiciones que traducen los juicios morales. Este compromiso con la bivalencia y el valor verifuncional de los asertos morales hacen de estos autores unos filósofos para quienes la verdad y su relativización es un problema central de la filosofía. En este artículo tal interés se ve reflejado por la importancia que cada autor otorga a la filosofía medieval y a los pensadores de la Edad Media. Aquello tiene que ver con la verdad que encierra dicha filosofía, cual sea su fuente de inspiración. Se explica también por el hecho de que la visión, digamos meta-filosófica, de estos tres filósofos contemporáneos contempla que una filosofía moral entendida adecuadamente no se puede permitir el lujo de prescindir de la teología. La filosofía moral que desarrollan Geach, McIntyre o Marion, con sus especificidades propias, advierte la insuficiencia de una ética laica autónoma. Para ellos, ésta última desconoce la esencia misma de lo religioso, sus Misterios y Sacramentos, una serie de verdades que sólo la teología puede proporcionar a la filosofía moral. No obstante, tal como lo ilustra este artículo, piensan que un estudio propiamente filosófico de las virtudes es posible y separable de su tratamiento teológico. Como filósofos, su tarea consiste en procurar ir lo más lejos posible en la explicación de la naturaleza antropológica y cultural del juicio moral y de las verdades necesarias inherentes al carácter factual del mismo, más allá de sus manifestaciones locales y contingentes.

Peter T. Geach: El estudio de las virtudes desde una perspectiva analítica y neo tomista.

¹ Concepción que choca frontalmente tanto con el ‘consecuencialismo’ de inspiración utilitarista como con la moral deontica y anti metafísica heredada de la reflexión kantiana y del positivismo lógico.

Peter T. Geach es un distinguido lógico británico que se inserta en la línea del pensamiento neo tomista en filosofía analítica. Casado con la filósofa Elizabeth Anscombe, Geach ha reflexionado en profundidad sobre el estudio filosófico de las virtudes, a las cuales ha dedicado sus *Stanton Lectures*, meditaciones dictadas durante el curso académico 1973 -74.² La línea filosófica neo tomista, a la que pertenece la obra de Geach, presenta la *Ética a Nicómaco* como el texto canónico de la interpretación aristotélica de las virtudes.³ Se trata de una lectura que sigue al Estagirita en su interpretación de las virtudes pero pormenoriza el análisis aristotélico y lo ensancha, desde una perspectiva comprometida con la filosofía de Santo Tomás, a través de una lectura esclarecedora y enriquecedora, en especial a partir del análisis de las virtudes ofrecido por el Aquinate en la segunda parte de la *Summa Theologiae*. Al colocar el análisis aristotélico dentro de un marco de creencias teístas los pensadores cristianos como Tomás hicieron que los preceptos de la ética tuvieran que ser entendidos entonces no sólo como mandatos teleológicos, sino también como expresiones de una ley divinamente ordenada.⁴ Este vínculo entre la perspectiva histórica bíblica y el aristotelismo en el tratamiento de las virtudes es lo que, según el neo tomismo, constituye un logro único de la Edad Media y no sólo cristiano sino también judío e islámico.

Siguiendo a Geach (1977), la ética de Aristóteles ofrece una descripción del bien que es a la vez local y particular, colocada y definida parcialmente por las características de la *polis*, y no obstante también cósmica y universal. De entrada, no resulta baladí recordar la insistencia de Aristóteles en que las virtudes encuentran su lugar, no en la vida del individuo, sino en la vida de la ciudad y que el individuo sólo es realmente inteligible como *politikon zoon*. En esta óptica aristotélica ¿En qué consiste el bien para el hombre? El Estagirita argumenta concluyentemente contra la identificación del bien con el dinero, con el honor o con el placer. Le da al bien del hombre el nombre de *eudaimonia*, cuya traducción resulta a menudo difícil: felicidad, prosperidad, y la cuestión del contenido semántico de la *eudaimonia* queda todavía bastante abierta entre los exégetas. Dentro del sistema aristotélico, el fin del hombre sin el ejercicio de las virtudes carece de sentido. El resultado inmediato del ejercicio de la virtud es una elección cuya consecuencia es la acción buena. “Es la rectitud del fin de la elección intencionada de lo que la virtud es la causa”, escribe Aristóteles en la *Ética a Eudemo* (Kenny, 1978). Por tanto, una teoría aristotélica de las virtudes debe presuponer la distinción crucial entre lo que tiene por bueno para sí cualquier individuo específico en cualquier tiempo particular y lo que es realmente bueno, esencialmente bueno para él como hombre genérico. Dentro de ese esquema teleológico es fundamental el contraste entre “el hombre tal como es” y “el hombre tal como podría ser si realizara su naturaleza esencial.” Y la ética aristotélica se entiende justamente como la parte moral de la filosofía que hace a los hombres capaces de entender cómo realizar la transición del primer estado al segundo.

² La posición desarrollada por Geach en *The Virtues* queda en deuda con la de su mujer, Elizabeth Anscombe, quien fue alumna, discípula y albacea literaria de Ludwig Wittgenstein e instigadora de esa vertiente de la filosofía moral contemporánea que es la ‘ética de la virtud’.

³ Como lo ha señalado Kenny (1978), las posturas maduras de Aristóteles en materia de moral habrían de encontrarse en la *Ética a Eudemo* y, no, como han creído casi todos los estudiosos de Aristóteles, en su magistral *Ética a Nicómaco*.

⁴ Y también los filósofos judíos como Maimónides o los musulmanes como Averroes.

En el sistema aristotélico, la virtud central es la *phrónesis*. Caracteriza a quien sabe lo que le es debido, y que tiene a orgullo el reclamar lo que se le debe. De modo más general, viene a significar alguien que sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares. Con Aristóteles, la sabiduría socrática se ha ido desplazando hacia la prudencia. La virtud llega a denotar la rectitud de la inteligencia como la regularía el hombre prudente. La *phrónesis* es una virtud intelectual sin la cual no puede ejercerse ninguna de las virtudes de carácter. El Estagirita considera que las virtudes intelectuales se adquieren por medio de la enseñanza, las virtudes de carácter por medio del ejercicio habitual, del *habitus*. Y el ejercicio de la inteligencia es el que marca la diferencia crucial entre una disposición natural de cierta clase y la virtud correspondiente. A la inversa, el ejercicio de la inteligencia práctica requiere la presencia de las virtudes de carácter; de otro modo degenera o resulta ser solamente un género de astucia susceptible de enlazar medios para cualquier fin, antes que para aquellos fines que son auténticamente buenos para el hombre. Por tanto, según Aristóteles, la excelencia de carácter (i.e. *areté*) y la inteligencia no pueden ser desunidas.

Para quien mantenga una visión aristotélica del conocimiento, existe un problema holístico que ha ocupado a muchos comentaristas y al que Geach dedica una parte de sus Conferencias Stanton del 73-74. Lo que está en juego aquí es tanto moral como epistemológico y versa sobre la unidad de las virtudes y su posible modularidad. Se puede ilustrar de la siguiente manera el problema de la unidad de las virtudes: imaginando que se concediera que alguien cuyos fines y propósitos fueran verdaderamente malos, un nazi inteligente y convencidísimo de su compromiso con la maléfica ideología a la que se ha alistado, poseyera la virtud del valor. Deberíamos replicar, siguiendo el análisis de Geach, que o bien no era valor lo que poseía o bien en este caso el valor no resulta ser una virtud en absoluto. Esta es la contestación que debería dar cualquier partidario de la visión aristotélica acerca de la unidad de las virtudes. Pero hay algo aquí que chirria. Supongamos ahora que nos comprometiéramos a reeducar moralmente tal sujeto. Habría muchos vicios que debería desaprender, muchas virtudes que deberíamos enseñarle. La humildad y la caridad, en cierto sentido, o en todos los sentidos, serían completamente nuevas para él. Pero lo fundamental es que no tendría que reaprender o desaprender lo que ya supiera acerca de evitar la cobardía, de enfrentarse al riesgo y al peligro, del cumplimiento al código de la palabra dada. Además por haberle supuesto no exento de virtudes, habría un punto de contacto moral entre aquel nazi y los pedagogos que tuvieran la tarea de reeducarle, existiría algo, un zócalo, sobre lo que se podría edificar. Negar que esa clase de individuo fuera valiente o que su valentía fuera una virtud no hace más sino echar un velo opaco sobre la distinción entre lo que la reeducación moral de tal sujeto requiere y lo que no. Así que si cualquier versión contemporánea de la moral aristotélica estuviera necesariamente comprometida con la tesis fuerte de la unidad de las virtudes, existiría un profundo defecto en esa postura.

Además de por su adhesión al aristotelismo tomista, Peter Geach es famoso también por haber criticado con rudeza la corrupción de la lógica.⁵ Su crítica alcanza a los filósofos modernos que llegaron a formular la tesis según la cual de un conjunto de premisas factuales ninguna conclusión moral se deriva válidamente como ‘verdad lógica’. Es decir, de acuerdo con la exigencia de la lógica escolástica medieval, la tesis que asevera que en un razonamiento válido no debe aparecer en la conclusión nada que

⁵ Véase sus *Logic Matters*, Oxford, Blackwell, 1973.

no estuviera ya contenido en las premisas. Para los defensores de dicha tesis, en una demostración que suponga cualquier intento de derivar de premisas factuales una conclusión moral o valorativa, algún elemento moral que no está en las premisas aparecerá en la conclusión. De ahí que cualquier inferencia de tal estilo deba fracasar. Según Geach, se puede no obstante postular sin restricciones un principio lógico general del que se hace depender todo. Hay varios tipos de razonamiento válido en cuya conclusión puede aparecer algún elemento que no esté presente en las premisas. El lógico inglés nos enseña que no existe ningún principio general del tipo que se invoca y demuestra además lo que como mínimo es una verdad gramatical: de una premisa ‘es’ se puede a veces derivar un ‘debe’ en la conclusión. Conceder que ninguna conclusión dotada de contenido substancial moral pueda resultar de premisas factuales, es decir, conceder que no puede derivarse de ningún principio lógico general no restringido, puede tener sin embargo substancia. Pero una substancia que procede de la ‘corrupción’ de la lógica y que llega a su estado más pecaminoso en el siglo XVIII. Dicho de otra manera, se puede afirmar un principio cuya validez deriva, no de un principio lógico general, sino del significado corrompido de los términos claves empleados. La tesis de Geach es que la forma del análisis lógico y los términos clave en el lenguaje moral han cambiado su significado original durante los siglos XVII y XVIII. Lo que fue tomado por verdad lógica, era signo de una deficiencia profunda de conciencia filológica que entonces informaba y aún ahora contamina la filosofía moral. Tales sentencias se convierten en forma de expresión útiles para una concepción subjetivista y pragmatista de la conciencia egológica que al perder las coordenadas del contexto en que estuvieron insertadas originariamente, han perdido su cauce tanto lingüístico como práctico en la realidad mundana. Geach defiende la idea según la cual las proposiciones morales pueden ser consideradas verdaderas o falsas exactamente de la misma manera que todas las demás proposiciones factuales lo son. Pero una vez que desaparece de la moral la noción de proposición y que ésta quede circunscrita al credo de la descripción de los hechos observacionales de la naturaleza física, comienza a parecer filosóficamente sospechoso tratar a las aseveraciones morales, consideradas expresiones sincategoremáticas, como sentencias factuales. Fue lo que llevó a los lógicos neopositivistas como Rudolf Carnap y Alfred J. Ayer a argumentar que las proposiciones que expresan juicios morales son, al igual que los asertos metafísicos, nada más que expresiones de las intuiciones inconmensurables de los individuos que los enuncian aunque se propongan informar acerca de una realidad trascendental.

Alasdair McIntyre: el estudio de las virtudes desde el prisma del contextualismo deconstructivista

After Virtue es, desde su primera publicación en 1981, una obra considerada por la crítica universitaria como un clásico contemporáneo de la filosofía moral de estos últimos treinta años. En ello, el profesor Alasdair McIntyre hace muestra de una asombrosa erudición filológica, una cultura humanística y enciclopédica, que no deja de maravillar al lector.⁶ Pero antes de nada, *Tras la Virtud* consiste en un “époustouflant”

⁶ El profesor de la universidad Vanderbilt hace alarde de sus amplios conocimientos filo-exegéticos (tanto de los poemas homéricos, o del teatro trágico de Sófocles, como de las antiguas sagas vikingas o de los textos de los monjes irlandeses del monasterio de Clonmacnoise que escribieron el *Lebor na hUidre*), de

ejercicio de filosofía moral, en una forma de filosofar realmente novedosa por su estilo de disertar sobre las virtudes y el contenido filosóficamente demoledor, genuinamente iconoclasta, de su decir.⁷

Para McIntyre, el problema epistemológico del estudio de las virtudes radica en el tratamiento uniformemente ahistórico de la filosofía moral por parte de los filósofos contemporáneos que han escrito o enseñado sobre la materia, especialmente desde los *Principia Ethica* de G. E. Moore, obra que es considerada para la filosofía moral contemporánea lo que son los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead para la filosofía de la lógica del siglo XX. McIntyre defiende que ambos, tanto el utilitarismo de la mitad y de final del siglo XIX, representado por Stuart Mill y sus epígonos, como la filosofía moral analítica del siglo XX (en la estela de Moore), son intentos fallidos de salvar el agente moral autónomo del aprieto en que lo había dejado el fracaso del proyecto kantiano de proveerle de una justificación racional y secular para sus lealtades morales.

La tesis deflacionista de McIntyre tiene contenido empírico en otro aspecto; conlleva que sin las virtudes no sólo es imposible que exista reconocimiento alguno de lo que el filósofo llama “bienes internos”, sino únicamente de los bienes externos al contexto de las prácticas.⁸ Y en cualquier sociedad que sólo reconozca los bienes externos, la competitividad será el rasgo dominante y aun el exclusivo. McIntyre acredita un retrato brillante de tal sociedad a la descripción que hizo Hobbes del estado de naturaleza. Y en su opinión, el informe del profesor Turnbull sobre el destino de los iks parece apuntar que la realidad social puede corroborar del modo más esperpéntico la tesis antropológica compartida por Hobbes y McIntyre.

El otro problema moraría en el ‘emotivismo’ en el que se habría enzarzado el análisis egológico de la consciencia individual. Esta capacidad del yo para evadirse de cualquier identificación necesaria con un estado de hechos contingente en particular, ha sido equiparada por algunos filósofos modernos, de entre los analíticos y los fenomenólogos, con la esencia de la actuación moral. Richard Rorty ha definido este idealismo muy elegantemente como “la necesidad platónica de escapar de la finitud de su tiempo y lugar, de los aspectos contingentes y puramente convencionales de la vida”.⁹ Desde

la literatura dieciochesca francesa y decimonónica inglesa, con especial interés por el análisis de la dimensión moral en la obra de Diderot y la de Jane Austen, unos conocimientos de historia del arte medieval y renacentista, más concretamente pictóricos (por ejemplo, en su análisis de los cuadros de las virtudes de Giotto) o etno-antropológicos (con las referencias a la famélica y aterradora tribu ugandesa de los iks).

⁷ Parte de la crítica ha ido subrayando los nexos entre el comunitarismo deconstructivista e historicista de la filosofía moral de McIntyre y el relativismo cultural y pragmatista desarrollado por Richard Rorty, presentándolos como dos manifestaciones afines de la cultura post-moderna. No compartimos esta valoración pero no la discutiremos pues nos alejaría en demasía de nuestro objeto.

⁸ Hay ciertas formas de placer que son unos bienes externos, junto con el prestigio, el rango, el poder y el dinero. Pero no todo placer es gozo resultante de una actividad lograda; pues están los placeres psicológicos o físicos independientemente de cualquier actividad. Tales estados – los por ejemplo a los que se refiere el filósofo escocés, como el producido en un paladar normal por las ostras de Colchester, la pimienta de Cayena y un Veuve de Cliquot – pueden ser bienes externos, recompensas externas que pueden conseguirse por el dinero o recibirse en virtud del prestigio. De ahí que, según McIntyre, los placeres se categoricen correcta y apropiadamente a tenor de la clasificación entre bienes externos e internos.

⁹ R. Rorty, “The World Well Lost”, *Journal of Philosophy*, vol. LXIX, 1972. En *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982).

aquella perspectiva, ser un agente moral es precisamente ser capaz de salirse de todas las situaciones en que el yo esté comprometido, de todas y cada una de las características que uno posea, y hacer juicios desde un punto de vista puramente universal y abstracto, desgajado de cualquier particularidad social. Así, tanto para los fenomenólogos existencialistas (en Merleau-Ponty, por ejemplo) como para los filósofos analíticos internalistas (es el caso de Rodrick Chisholm, uno de los mejores exponente del cartesianismo analítico), todos y nadie pueden ser agentes morales, puesto que es el yo y no en los papeles o prácticas sociales donde se debe localizar la actividad moral.

Para McIntyre, los individuos son identificados por los demás a través de su pertenencia a una multiplicidad de rasgos sociales. No son características que pertenezcan a los seres humanos accidentalmente, ni de las que deban despojarse para descubrir su 'yo real'. Son partes de nuestra esencia, definen parcial y en ocasión completamente nuestras obligaciones y deberes. La tesis antropológica defendida por McIntyre es que los individuos heredan un lugar concreto dentro de un conjunto interconectado de relaciones sociales. Hemos nacido con un pasado, e intentar desgajarnos de ese pasado a la manera individualista y existencialista es deformar nuestras relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden según McIntyre. Tengamos presente que la rebelión contra nuestra propia identidad es siempre un modo posible de expresarla, nos recuerda el profesor escocés (McIntyre 1984: 272). Esta visión choca frontalmente con el punto de vista del individualismo moderno según el cual yo soy lo que haya escogido ser. Desde el punto de vista biológico, puedo ser el hijo de mi padre; pero no puedo ser responsable de lo que hiciera él salvo si, implícita o explícitamente, escojo asumir tal responsabilidad. Desde el punto de vista legal, uno puede ser ciudadano de un país; pero no puede ser responsable de lo que su país haga o deje de hacer, a menos que implícita o explícitamente asuma tal responsabilidad. Esta actitud moderna consistiría en aquel individualismo que detecta McIntyre y con el que nos podemos topar, por ejemplo, cuando escuchamos a esos estadounidenses que niegan cualquier responsabilidad en relación con los efectos de la esclavitud sobre los ciudadanos afroamericanos por el hecho de afirmar que sus familias nunca han tenido ningún esclavo y que esto fue un asunto sólo localizado en el Sur confederado y que atañe a la antigua sociedad criolla de hacendados. También podría ser el caso de la juventud alemana nacida después del final de la segunda guerra mundial y que dice que lo que hicieron los nazis a los israelitas no tiene relevancia moral hoy en día para sus relaciones con los judíos contemporáneos, y van demostrando la misma actitud según la cual el yo y su vida egológica son separables de sus papeles y regímenes sociales e históricos.

El análisis pormenorizado de McIntyre deja bastante claro que cualquier interpretación adecuada de las virtudes en las sociedades heroicas, como la de la Grecia homérica, la de la Islandia de las sagas o de la Irlanda pagana, no es posible si se las separa de su contexto en la estructura social, del mismo modo que una descripción adecuada de la sociedad heroica no es posible si no se incluye una interpretación de las virtudes heroicas tal como éstas se ven narradas en los textos de la *Iliada*, en las sagas nórdicas o sajonas como la gesta de *Beowulf* y en los ciclos, como el *Táin Bó Cuailnge*, de la épica gaélica. Según, McIntyre, la lección que hemos de sacar del estudio de las sociedades heroicas es doble: primero que toda moral esta siempre en cierto grado vinculada a lo socialmente singular y local y que las aspiraciones de la moral de la modernidad a una universalidad libre de toda particularidad son un espejismo. Segundo, que la posesión de la virtud es imposible excepto como parte de una tradición dentro de

la cual la heredamos y la discernimos de una serie de predecesoras en cuya serie las sociedades heroicas ocupan el primer lugar. Si esto es así, el contraste entre nuestra supuesta capacidad de libre elección de valores de que nos enorgullecemos desde los tiempos de la Ilustración y la ausencia de tal posibilidad de elección en las culturas heroicas se contemplaría de modo diferente. La libertad de elegir valores desde el punto de vista de la tradición arraigadas en último término en el mundo heroico se asemejaría a una libertad fantasmagórica, a la de unos espectros cuya substancia humana está a punto de desvanecerse, más que a la de los hombres de carne y hueso.

En *After Virtue*, McIntyre reflexiona detenidamente sobre cuáles eran los problemas políticos cuya solución requería la práctica de las virtudes. Los problemas de una sociedad en que todavía están en proceso de creación una administración de justicia central y equitativa, las universidades y demás conservatorios de la enseñanza y la clase de sociabilidad, incluida la cultura, que es peculiar de la vida urbana (McIntyre 1984, p. 214). Al respecto, el filósofo escocés ve sintomática la diferencia entre Abelardo, de un lado, y del otro, Alain de Lille, diferencia que es menester estudiar a la luz de esta pregunta. Cuando Alain escribe, en el último tercio del siglo XII, contempla a los autores gentiles no como representantes de un esquema moral rival, sino como proveedores de recursos para responder a cuestiones políticas. Las virtudes de las que tratan los autores paganos resultan ser cualidades útiles para crear y sostener el orden social terrenal; la caridad puede transformarlas en virtudes auténticas, cuya práctica ha de conducir al hombre a su fin sobrenatural y celestial. Por tanto, para McIntyre, Alain desempeña un papel fundamental en la historia de la filosofía moral occidental pues inicia el movimiento de sintetizar la filosofía greco-romana con la Buena Nueva del Nuevo Testamento. Al contrario que Tomás de Aquino, el teólogo de Flandes advierte el aspecto social y político de las virtudes. En aquel contexto belicoso, la educación moral progresa y las virtudes se valoran y redefinen.¹⁰ Ejemplar de tal contexto conflictivo fue la querrela de Enrique II con Becket, la cual sólo era posible dentro de una profunda comunidad de puntos de vista acerca de la justicia humana y divina. Ya que, en el fondo, ambos no discrepaban con respecto a lo que significaba ganar o perder para unos contendientes cuya historia los había llevado hasta aquel punto, y que ostentaban las dignidades de rey y arzobispo. Por tanto, cuando Becket se vio en situación de tener que asumir dramáticamente el papel de mártir, él y Enrique estaban de acuerdo acerca de los criterios, significado y consecuencias del martirio. Para McIntyre (1984: 217), existe una diferencia fundamental entre esta querrela y la querrela más tardía entre Enrique VIII y Tomás Moro. Enrique II y Becket vivían dentro de una estructura narrativa única pero Enrique VIII y Tomás Moro vivían en mundos conceptualmente rivales que narraban visiones ontológicas y epistémicas disyuntivas e incompatibles acerca de lo que hacían. En la querrela medieval, el entendimiento

¹⁰ Así podemos entender mejor la querrela político-moral entre Becket y Enrique II: cuando se enfrentaron Enrique II y Becket, cada uno de ellos tuvo que reconocer en el otro, no sólo una voluntad individual, sino un individuo que se revestía de un papel de autoridad moral. Becket tuvo que reconocer lo que en justicia debía al rey; y en 1164, cuando el rey exigió una obediencia que Becket no podía dar, éste tuvo la perspicacia de asumir el papel de quien está preparado para el martirio. Ante esto, el poder secular se estremeció; no se pudo encontrar a nadie que tuviera la temeridad de presentar al arzobispo el juicio hostil del tribunal real. Cuando por fin Enrique hizo matar al arzobispo de Canterbury, no pudo eludir la necesidad de hacer penitencia, es decir, bastante más de lo que se le exigió para reconciliarse con el papa Alejandro III. Un año antes de esta reconciliación, en cuanto supo el asesinato de Becket, se encerró en su propia habitación, vestido de harapos y cubierto de cenizas; y dos años más tarde hizo en Canterbury penitencia pública en donde lo azotaron los monjes.

epistémico se manifestaba también en el acuerdo acerca de las virtudes y los vicios. Pero en la querrela Tudor, ya resultaba caduca aquella estructura de acuerdo medieval cuyo compromiso había procurado expresar el aristotelismo tomista.

Jean-Luc Marion: el estudio de las virtudes desde el enfoque trascendental de la fenomenología del amor.

El Profesor Jean-Luc Marion es miembro de la Academia Francesa e imparte su magisterio en la Universidad de Chicago y desde la cátedra Dominique Dubarle en el Instituto Católico de París.¹¹ Marion es una de las máximas autoridades contemporáneas entre los especialistas de la filosofía de Descartes y del cartesianismo en general, pero resulta ser también una de las figuras más destacadas de la corriente fenomenológica de habla francesa. Ha desarrollado una fenomenología del amor en sus *Prolégomènes à la Charité* (1986) y su filosofía moral (una filosofía que se aleja de la tradición dominante en el mundo académico anglo-sajón, la cual es seguidora del aristotelismo y/o del neotomismo) se ha reanudado con ciertos acentos platónicos y agustinianos (Marion 2008), claramente expresados en *Au lieu de soi, l'approche de saint Augustin*.¹² La fenomenología del amor y el agustinianismo de Jean-Luc Marion nos abren nuevas y ricas perspectivas para el estudio filosófico de las virtudes.

La virtud teologal de la caridad es una virtud que desconocían Aristóteles y la sociedad macedonia en la que le tocó vivir. El Estagirita, al considerar la naturaleza de la amistad, había concluido que un hombre bueno no podía ser amigo de un malvado; y puesto que el lazo de la amistad auténtica es la lealtad compartida al bien, lo anterior no era sorprendente. Pero, según apunta Marion (1986), en el centro de la religión del Nuevo Testamento está el concepto de amor a los desgraciados que pecan. La moral bíblica nacida de los Evangelios, a diferencia de la aristotélica, ofrecía otra respuesta al castigo de los delincuentes, la del perdón. ¿Cuál es la condición del perdón? Requiere del ofensor aceptar previamente como justo el veredicto de la ley y admitir la justicia del castigo apropiado; de ahí la raíz común de “penitencia” y “pena”. Si la persona ofendida así lo quiere, el ofensor puede ser perdonado. La práctica del perdón presupone desde luego la práctica de la justicia, pero hay una diferencia fundamental: la justicia es típicamente administrada por un juez, una autoridad impersonal que representa al conjunto de la comunidad; pero el perdón sólo puede otorgarlo la parte ofendida.¹³ Marion hace hincapié en recordarnos que la virtud mostrada en el perdón es la caridad. Y, efectivamente, no hay término en la Grecia aristotélica que traduzca adecuadamente “caridad”. Por tanto, la tabla de virtudes y vicios tiene que ser enmendada y ampliada y el concepto de pecado ser añadido al concepto aristotélico de error. Una incompletitud atribuida a la falta de adecuación del concepto de bien

¹¹ Fue elegido Inmortal en 2008 y ocupa el sillón de su predecesor, el cardenal de París, Monseigneur Lustiger, de quien fue consejero y cercano colaborador.

¹² No nos preocuparemos aquí del magisterio del cardenal Joseph Ratzinger sobre la filosofía agustiniana y la teología de Jean-Luc Marion, influencia que podría ser el objeto de otro artículo.

¹³ Véase en este sentido la sobria reflexión sobre el perdón a los verdugos desarrollada por Jean Cayrol, desde su experiencia en carne propia de superviviente del campo de *Mauthausen*, la idea del perdón como un regalo que el superviviente del Holocausto se hace a sí mismo, no sólo como parte de una necesidad terapéutica para seguir adelante después de la resurrección “lazarina” al mundo de los vivos sino también, dentro de la reflexión moral y la teoría de la justicia, como siendo una parte del don de sí mismo al otro y de un principio de caridad inherente a la idea de justo castigo.

supremo con las creencias acerca de la relación de la voluntad humana con el bien y el mal, y que los autores medievales desearon acentuar. No se trata de una mera cuestión de derecho en oposición a la moral. La moralización de la sociedad medieval descansa en la creación de categorías generales de lo bueno y de lo malo, y en modos generales de entender bueno y malo – y además un código legal – capaces de reemplazar, ya lo hemos visto, los vínculos y fracturas que proceden del antiguo paganismo. Vista retrospectivamente, la ordalía parece superstición a muchos autores modernos; pero cuando por primera vez se introdujo el juicio de Dios, su función fue precisamente también colocar en un contexto intersubjetivo y metafísico, de una manera radicalmente nueva, los males de la vida privada y local.

De este modo, durante el predominio de la versión teísta de la moral clásica (digamos hasta las Reformas de Lutero, Hus y Calvino) la expresión moral tiene un doble punto de vista y propósito y también un doble criterio. El imperativo deóntico es también y al mismo tiempo la expresión categórica de una performatividad que subsuma qué curso de acción, en las circunstancias dadas, guiará eficazmente hacia el verdadero fin del hombre. Es también cumplir con lo que exige la Ley, ordenada por Dios y comprendida por la razón.¹⁴ Las sentencias morales se usan entonces dentro de este marco para sustentar pretensiones verdaderas o falsas. Al igual de lo que opina McIntyre, pero desde un enfoque distinto, Marion piensa que cada visión particular de las virtudes está vinculada a alguna visión particular de la estructura narrativa de la vida humana, a aquel esquema altomedieval que el gran filósofo tomista Etienne Gilson supo poner de manifiesto y que también encontramos en la trayectoria existencial, la actitud vital del beato Frédéric Ozanam, otro gran conocedor del pensamiento de la Alta Edad Media, y en las figuras de pensadores del existencialismo cristiano del siglo XX tales como Jacques Maritain o Simone Weil. El género central hilvanado aquí es el relato de una búsqueda o de un viaje. El hombre se encuentra esencialmente ‘*in itinere*’. Conocerse como persona no es ocupar una posición fija y estática. Es encontrarse situado en cierto punto de un viaje con estaciones prefijadas; moverse en la vida es avanzar – o no conseguir avanzar – hacia un fin dado. Si el individuo logra alcanzar el fin de su búsqueda, entonces podrá verse redimido de todo lo que hasta ese momento era malo en su vida. Pero sería un anacronismo aplicar esta noción teleológica de la finalidad del hombre a la moral propiamente aristotélica.

Para un platónico, mucho menos que para un aristotélico, el destino de una ciudad o un individuo puede explicarse difícilmente apelando a la injusticia de un tirano o el valor de sus defensores. En realidad, sin alusión al papel que la justicia o la injusticia, el valor y la cobardía desempeñan en la vida humana, apenas puede darse explicación auténtica. De donde resulta que, tanto para un Marion como para un Geach o un McIntyre, los proyectos explicativos de las modernas ciencias sociales, el canon metodológico de la sociología consistente en aislar de toda valoración “los hechos” está abocado al fracaso. En este sentido, las virtudes deben entenderse como aquellas cualidades que hacen capaz al ser humano de vencer males, de culminar la tarea, de completar el viaje terrenal y espiritual. Por lo tanto, aunque esta concepción de las virtudes todavía es teleológica,

¹⁴ Muchos de los mantenedores medievales de este esquema creyeron por descontado que el mismo era parte de la revelación divina, pero también descubrimiento de la razón y racionalmente defendible. Este acuerdo amplio no sobrevive cuando salen a escena las reformas luterana y calvinista y, más tarde, rematado por ese cripto-protestantismo dentro del catolicismo que fue el jansenismo. Antes que a Hume, Jean-Luc Marion acredita a Pascal el haber descubierto que el logro central de la razón consiste en darse cuenta de que nuestras creencias se fundan en último término en la naturaleza, la costumbre y el hábito

resulta muy diferente de la concepción del Estagirita al menos en lo que atañe a la concepción cristiana y agustiniana del mal. Según este tipo de visión, las virtudes son esas cualidades que hacen capaces a los hombres de superar los males de sus tránsitos históricos. Para Aristóteles el lugar que ocupa la contemplación se sitúa aún dentro de una descripción holística de la vida buena, en la que han de alcanzarse diversas excelencias humanas en varias etapas relevantes. Por esto, la noción de una redención final de una vida casi incorregible no tiene lugar en su esquema teleológico. Lo que nos hace entender por qué la historia del buen ladrón de la crucifixión resultaría ininteligible en términos aristotélicos para los atenienses del siglo V y IV.

Los pensadores medievales plantearon una pregunta que sigue siendo clave para la filosofía moral de hoy en día: ¿en qué modo la práctica de las cuatro virtudes cardenales de la justicia, prudencia, templanza y fortaleza está relacionada con las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad? Esta clasificación de las virtudes puede fecharse ya a principios del siglo XII. En la *Ética* de Abelardo, escrita hacia 1138, la distinción clave puesta al servicio de la respuesta a dicha pregunta es la distinción entre vicio y pecado. Lo que Abelardo tomó por definición aristotélica de la virtud, se pone en funcionamiento para proporcionar la definición correspondiente de vicio. La interiorización de la vida moral llevada a cabo por Abelardo, con especial énfasis sobre el fideísmo y la Ley, no sólo mira hacia atrás, a ciertos textos del Nuevo Testamento, sino también a autores clásicos estoicos. La ascendencia estoica de Abelardo es relevante para poner de manifiesto la tensión entre cualquier moral de las virtudes y cierto tipo de moral de la Ley. Según la opinión estoica, distinta de la aristotélica, *areté* es esencialmente una expresión singular y su posesión por un individuo, un asunto de todo o nada; se posee la perfección que la *areté* (*virtus* y *honestas* son las dos traducciones utilizadas por los autores latinos) exige o no se posee. Con virtud, un ser tiene valor moral; sin virtud, éste resulta moralmente despreciable. No existen grados intermedios. Pero dado que, según Abelardo, la virtud requiere recto juicio, el hombre bueno es, en opinión estoica, también el hombre sabio. Pero no es necesariamente afortunado o eficaz en sus acciones. Más adelante, los autores ascéticos conjugarán esta idea de la *medietas* aristotélica con la de *rectitudo*, llegando a la conclusión de que la virtud consiste en seguir una conducta vital sin pecar por exceso ni por defecto, apoyándose la doctrina sobre los textos de las Santas Escrituras como los del Quinto Libro del *Pentateuco* o del libro de *los Proverbios*.

Para volver al dilema moral planteado por Geach, ¿cómo puede ser virtud una disposición, si es de la clase de disposición que mantiene una práctica y cuando el resultado de esa práctica sea un mal? Está claro, en tanto a cuestión contingente, que muchos tipos de práctica en ocasiones pueden generar el mal.¹⁵ El conjunto de las prácticas incluye las artes, las ciencias y ciertos tipos de juegos intelectuales y atléticos. Y es a la vez obvio que cualquiera de ella puede, bajo ciertas condiciones, ser fuente de mal. Se preguntaba Samuel Guttenplan (1980) si se podía considerar todavía como virtuoso a un gran maestro de ajedrez cuyo arte fuera digno de admiración por su maestría pero que gozara venciendo a sus contrincantes y para quien la finalidad del juego fuera derrotar al adversario. Bien podemos contestar que un gran jugador de ajedrez vicioso no puede alcanzar ninguno de lo que McIntyre llama los ‘bienes internos’ del ajedrez. Pero es cierto que el deseo de sobresalir y vencer puede ser fuente podrida de corrupción, un artista puede efectivamente llegar a obsesionarse con su arte

¹⁵ Véase al respecto Derek Parfit (2011) y su *On What Matters* en Oxford University Press.

y abandonar a su familia, lo que al principio era un pretexto honorable de entrar en guerra puede volverse una salvajada insensata. Negar esto sería chocar con los hechos empíricos invocados para criticar la opinión aristotélica de Tomás de Aquino acerca de la unidad de las virtudes. Que las virtudes en principio necesitan ser definidas y explicadas por referencia a la noción de práctica, en modo alguno nos obliga a aprobar el relativismo de las prácticas según las circunstancias de sus ocurrencias. Que las virtudes no se definan en términos de prácticas buenas y correctas, sino de prácticas, no conlleva ni implica que las prácticas, tal como realmente se llevan a cabo en tiempos y lugares concretos, no tengan necesidad de crítica moral. No hay inconsistencia alguna en apelar a las exigencias de una virtud para criticar una práctica. La justicia puede definirse en principio como la disposición que es necesaria, en su modo particular, para mantener las prácticas; de esto no resulta que, por el hecho de seguir las exigencias de una práctica, no hayan de ser condenadas las violaciones de la justicia. El alcance de cualquier virtud para la vida humana va más allá de las prácticas que en principio la definen, nos recuerda el filósofo francés.

Comentarios finales

Cuál es entonces el lugar de las virtudes en el terreno más amplio de la vida humana, cuestionan Geach, McIntyre y Marion. No somos capaces de buscar el bien o de ejercer las virtudes en tanto que individuos aislados. En parte ocurre así porque lo que concretamente sea vivir la vida buena varía con las circunstancias, incluso aunque no cambie la concepción de la vida buena y permanezca igual el conjunto de virtudes encarnado en la vida humana. La vida buena para un ateniense del siglo V no será, por lo general, lo mismo que para un monje medieval de Castilla o un granjero cuáquero norteamericano del siglo XVIII. Pero no porque esos individuos diferentes vivan en puntos instantes y circunstancias sociales diferentes; cada uno se relaciona con sus circunstancias en tanto que portadores de una identidad social concreta. De ahí que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredamos del pasado de nuestra familia, de nuestro clan diría McIntyre, de nuestra nación e historia colectiva, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de nuestra vida humana, nuestro punto de partida moral. Confieren en parte a nuestra vida su propia especificidad moral. Admitir esto no obliga a rechazar frontalmente cualquier manifestación de universalismo y atrincherarnos tras tal comunitarismo estrecho. El hombre, por lo menos para Geach y Marion, tiene también su contrapartida como ser ecuménico. Al igual que Anscombe, Marion piensa que la ética se fundamenta a través del compromiso ecuménico de la persona prudente, integrada a la comunidad universal como sujeto activo. Este compromiso es, como lo preconizan Elizabeth Anscombe y Peter Geach, una profesión de fe en el amor, en la vida, una profesión de fe en la dimensión racional del ser humano y en una forma de vida adecuada, vinculada con un sistema de valores cuya tabla de virtudes consiste en su brújula.

A menudo se ha postulado, en la estela de la ética oxoniana de corte analítico desarrollada por filósofos como John L. Austin y A. N. Prior después de la segunda guerra mundial, que o bien admitimos la existencia de bienes rivales y contingentemente incompatibles, que pretenden a la vez nuestra felicidad práctica, o bien creemos en algún determinado concepto de vida buena del hombre, pero que la una y la otra son alternativas mutuamente excluyentes, que nadie puede mantener consistentemente la disyuntiva, ambas opiniones a la vez. Esta aseveración ignora que

puedan existir itinerarios mejores y peores a través de los cuales los individuos viven la confrontación, a veces antagónica, de un bien con otro. Y que saber lo que es la vida buena para el hombre quizás exija conocer cuáles son las maneras mejores y peores de vivir en y a través de tales situaciones. Ningún a priori regula esta posibilidad. Las tesis de que las afirmaciones de la forma “hacer tal cosa de tal manera es mejor para el Sr. Pérez y su familia, o para su vecindario” son susceptibles de verdad y falsedad objetiva, del mismo modo que la existencia de formas contingentemente alternativas e incompatibles de cura o de tratamiento terapéutico no proyecta dudas sobre la tesis de que las afirmaciones de la forma “someterse a esta terapia resultaría mejor para el Sr. Pérez y/o su familia” son susceptibles de verdad y falsedad objetiva. La objetividad presupone que podemos entender la noción de “bueno para X” y sus nociones afines en términos de algún concepto holístico, unificador de la vida de X. Lo que sea mejor o peor para X dependerá del carácter del enfoque inteligible que proporciona unidad, coherencia global, a la vida de X. No sorprende entonces que la falta de cualquier concepto unificador de la vida humana subyazca a las negaciones modernas del carácter factual de los juicios morales, y más especialmente de aquellos juicios arraigados en el humanismo cristiano y que atribuyen virtudes o vicios a los individuos.

BIBLIOGRAFIA

- ANSCOMBE, G.E.M. (1958): "On Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33, (Hay traducción al español por Martiny, C., Nubiola, J., y Torralba, J. M. (2005): "La filosofía moral moderna", en: *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*. Pamplona, Eunsa)
- ARISTOTELES (1985): *Ética nicomáquea* (Introducción de Emilio Lledó y traducción de Pallé Bonet). Madrid: Gredos.
- GEACH, P. T. (1973): *Logic Matters*. Oxford: Blackwell
- GEACH, P. T. (1977): *The Virtues. The Stanton Lectures*. Cambridge: CUP.
- GUTTENPLAN, S. & Fricker, M. (2008): *Reading Ethics*. London: Wiley and Sons.
- GUTTENPLAN, S. (1980): "Moral Realism and Moral Dilemmas", *Proceedings of the Aristotelian Society* (1979-1980) pp. 61-80
- KENNY, A. (1978): *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: At the Clarendon Press.
- KENNY, A. (1980): *Aquinas*. Oxford: OUP.
- MARION, J.-L. (1986): *Prolégomènes à la charité*. Paris: Editions de la Différence (Hay traducción al español por Carlos Díaz (1993): *Prolegómenos a la caridad*. Madrid: Caparrós).
- MARION, J.-L. (2008): *Au lieu de soi, l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF.
- MCINTYRE, A. (1981): *After Virtue*. Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press. (Hay traducción al español por Amelia Valcárcel (1987): *Tras la Virtud*. Barcelona, Espasa)
- PARFIT, D. (2011): *On what Matters*. Oxford: OUP.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO (1997): *De las Virtudes* (traducción al español de Patricia Serrano Guevarra). Santiago de Chile: Universidad de Los Andes.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO (2001): *Suma de Teología* (4ª ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, BAC. (Ver también: Campus Dominicano, Biblioteca Virtual: <http://biblioteca.campusdominicano.org/suma.htm>)