

Mark Timmons
Teoría moral: una introducción

Ética de la virtud

Pensemos por un momento que llega a nuestras manos un violín extraordinario, un Stradivarius, por ejemplo, y tenemos que decidir a quién se lo vamos a entregar. Supongamos que tenemos dos candidatos: uno de ellos, Alfredo, es un violinista principiante, que sólo ha tomado un par de clases y, aún más, sólo lo ha hecho bajo la amenaza de que si no aprende los rudimentos del violín reprobará el curso de música y deberá repetir el año escolar. Por otro lado, tenemos a Bárbara. Bárbara es una eximia violinista y ha dedicado su vida al estudio del instrumento. Al ponernos a pensar en el tipo de razones que podríamos tener para elegir al afortunado destinatario, podríamos pensar en las consecuencias que podría tener para terceros asignar el instrumento a uno u otro. Quizá dárselo a Bárbara podría hacer que otras personas accedieran a música de calidad ejecutada en un instrumento excelente, o quizá dárselo a Juan podría motivarlo a esforzarse más y aprobar la materia. Estas son cuestiones sobre las consecuencias de obrar de una manera u otra.

Sin embargo, también podríamos pensarlo de forma distinta, y en vez de atender a las consecuencias, podríamos preguntarnos cuál es la naturaleza de un violín. Y podríamos indagar sobre su naturaleza preguntando para qué sirve.Cuál es su función propia. Quizá podríamos llegar a la conclusión de que un violín entregado a un novato no estaría bien aprovechado, dado que sería ejecutado de una manera muy pobre -es decir, no cumpliría bien su función-, y ciertamente por debajo de todo su potencial.

Al pensar de esta manera, estamos encarando la cuestión de acuerdo al propósito del objeto en cuestión. Pensamos que hay algo como la excelencia en ciertos objetos -o quizá en todos-. Pensamos que hay un criterio que podemos usar al momento de pensar en lo que conviene a cada cosa que consiste en “hacerle justicia”, en ser fieles a su esencia. Es decir, podemos pensar en la función propia de un violín -producir música, digamos- pero también podemos pensar en un violín que cumple con su función de forma excelente, del mismo modo que podemos distinguir entre un padre y un buen o excelente padre.

Ahora bien, si es cierto que todas las cosas tienen su función propia, su modo de funcionamiento excelente, ¿podría ser también el caso que las personas pudieran ser evaluadas por el modo en que “funcionan”? Pensemos en los deportistas. Sin dudas estamos de acuerdo en que Maradona fue un gran jugador de fútbol. Muchos hablan de su manera de jugar, de hecho, como exhibiendo todos los rasgos de una virtud. También pensamos que Manu Ginóbili es un basquetbolista virtuoso. Y esto también

vale para otras disciplinas. Hablamos de políticos virtuosos, artistas virtuosos, empresarios virtuosos, y aún padres y madres virtuosos, en amigos que pueden serlo de manera virtuoso o ser “malos amigos”. Decimos estas cosas de una manera muy similar a la que hablamos de la virtud de un violín. Sólo por el hecho de ser tal, hay una función que puede cumplir de manera excelente, al igual que deportistas, pintores, amas de casa, etc. Decimos que hay virtudes que pueden exhibir sólo por el hecho de desarrollar una actividad.

Supongamos que Carolina ha recién empezado su carrera como directora financiera en una gran empresa. Como recién empieza, depende de otros directores de otras áreas para que le dan la información crucial para realizar su trabajo. Sin embargo, tiene muchos problemas con el director de Recursos Humanos, Diego, quien es una persona de difícil trato y que no responde a los pedidos de Carolina. En una reunión, Carolina observa a Agnes, quien puede interactuar con colegas y clientes difíciles con gran naturalidad, logrando casi siempre lo que se propone sin ser agresiva pero sin ceder por demás. Carolina llega a admirar este rasgo del carácter de Agnes -que podríamos llamar diplomacia personal- y piensa que le gustaría desarrollarlo.

Al igual que Carolina admira este rasgo del carácter de Agnes, nosotros también admiramos a ciertos individuos que tomamos como modelos de cómo debería ser una persona. Pensemos en Jesús, Sócrates, Martin Luther King o Nelson Mandela. Muchos piensan que ellos exhiben rasgos del carácter auténticamente virtuosos, que representan un modo de ser excelente que podría servir como modelo para otros seres humanos.

Estas ideas acerca de la excelencia y la virtud podrían rastrearse muy lejos, hasta Platón y Aristóteles, quienes se enfocaron justamente en los rasgos del carácter que deberíamos tener, en cuáles son las virtudes que convienen a las personas por el sólo hecho de ser personas -sumadas a otras virtudes que podemos tener, por ejemplo, por el sólo hecho de desempeñar una función-.

Pensemos, por ejemplo, en las discusiones que han tenido lugar a raíz del matrimonio del mismo sexo. Muchos han apoyado al matrimonio igualitario porque se trataba, de acuerdo a su visión, de un acto de amor, y el matrimonio, pensaban, es en esencia un acto de amor. Por consiguiente no tiene mucho que ver con el sexo de las personas, y si con el tipo de relación que tuvieran entre sí.

Los que se oponían, dejando de lado cuestiones religiosas, sostenían que la naturaleza del matrimonio no era la relación de amor, sino la procreación, o el bienestar familiar tomado en un sentido amplio. Muchas culturas consideran que el matrimonio tiene una función social más extensa que una simple relación entre dos personas, y entonces hay otras consideraciones relevantes, siendo el amor algo bastante secundario.

Quién tiene razón en esta cuestión no nos importa ahora, sí nos importa notar que el modo en el que pensemos acerca de la naturaleza del matrimonio tendrá consecuencias muy importantes respecto de nuestro juicio acerca de la admisibilidad del matrimonio del mismo sexo. En un sentido más general, muchas veces nuestros juicios acerca de la admisibilidad moral de determinada conducta depende de nuestra comprensión de la “función propia” del agente que la lleva a cabo, o del propósito de dicha acción, lo cual tiene consecuencias sobre el modo de entender el funcionamiento virtuoso de los mismos. Antes de continuar deberíamos, entonces, hacer algunos comentarios sobre la naturaleza de la virtud.

¿Qué es la virtud?

Básicamente, una virtud podría describirse como 1) un rasgo relativamente fijo del carácter o de la mente, 2) típicamente involucrando disposiciones para pensar, sentir y actuar de ciertas maneras en un gran número de circunstancias distintas, y que además 3) tiene un lugar central en la evaluación positiva del valor moral de las personas. Por consiguiente, un vicio será lo contrario: un rasgo persistente del carácter que predispone a reaccionar y sentir de ciertas maneras fijas y que es central a la evaluación negativa de las personas.

Pensemos en la virtud de la honestidad. Decir que alguien es honesto es adscribirle a una persona un rasgo distintivo del carácter, una forma de pensar, de sentir y de actuar -más aún de actuar motivado por las razones correctas-. De modo que, en esencia, una virtud puede entenderse como constando de tres componentes: un elemento intelectual -una persona honesta tiene las creencias correctas sobre cuándo decir la verdad, cuánta verdad hay que decir, etc.; un elemento afectivo -una persona honesta está inclinada a sentir aprobación frente a los que dicen la verdad, y ella misma se siente culpable cuando actúa de manera deshonesta- y un componente motivacional -una persona honesta se motiva a comportarse con

honestidad sólo por una preocupación básica por la honestidad, y no por conveniencia o miedo, por ejemplo-.

Por otro lado, hay una diferencia importante en las virtudes que podemos tener por naturaleza -como tener un oído perfecto- y las virtudes que asociamos a la moralidad. A diferencia de las primeras, las virtudes morales son adquiridas mediante el ejercicio de las actividades asociadas a ellas. Somos honestos si realizamos actos honestos, y no simplemente si tenemos ciertos estados mentales. Esto significa, por otro lado, que somos responsables por el cultivo y mantenimiento de las virtudes. No nos volvemos injustos por realizar un sólo acto de injusticia, pero lo seremos si sistemáticamente nos comportamos de manera injusta con los demás. En este sentido, una virtud puede entenderse como un hábito, igual que lavarse los dientes por las mañanas o saludar al colectivo, etc.

Muchos filósofos piensan que hay virtudes de distintos tipos. Aristóteles, por ejemplo, distinguía entre virtudes morales y virtudes intelectuales, y proporcionaba una lista de ellas. Nosotros hacemos algo parecido bastante a menudo, cuando hablamos -como lo venimos haciendo- de un buen político, de un buen jugador de fútbol o un buen médico. También pensamos que hay ciertas relaciones jerárquicas entre las virtudes, y que hay virtudes que son más básicas que otras. Por ejemplo, si pensamos que aprobar un curso de ética es un bien, también podríamos pensar que es un bien subordinado a un bien mayor, que puede ser el de obtener un diploma universitario. Los filósofos han estado muy interesados en las virtudes esenciales, es decir, en aquéllas virtudes que no dependen de otras virtudes, y que parecen ir asociadas a cierta excelencia de los seres humanos por el sólo hecho de ser humanos. El coraje, la honestidad, la humildad y la benevolencia han sido propuestas como ejemplos de estas virtudes cardinales. Los griegos, por ejemplo, tenían una lista similar: sabiduría, coraje, temperancia y justicia. ¿Estaríamos de acuerdo con esta lista? ¿Queríamos agregar o quitar componentes?

La ética de la virtud

De acuerdo a lo dicho, podríamos pensar en una serie de contrastes entre la llamada “ética de la virtud” y otras teorías éticas. Por ejemplo, podríamos pensar que la ética de la virtud esta “centrada en el agente” antes que “centrada en los actos”. También podríamos decir que tiende a preguntarse más bien sobre el tipo de personas que deberíamos ser, antes que el tipo de cosas que deberíamos hacer -es decir, centrarnos en virtudes que se aplican a las personas antes que en principios que se aplican a actos-.

Esto podría llevar a pensar que la ética de la virtud no concierne a las cuestiones relativas a qué hacer, y por lo tanto no sería un rival para las éticas consecuencialistas o deontológicas. Pero esto es incorrecto. De hecho, la ética de la virtud se ha ido transformando en los años recientes en una tradición vigorosa que constituye una manera alternativa a las mencionadas de pensar la conducta correcta.

Toda teoría moral tiene dos partes. Una parte nos dice qué es lo valioso. Así, el consecuencialismo nos dice que lo moralmente valioso son las consecuencias de ciertas acciones, o el estado de cosas subsiguiente que generan. Otras teorías, las deontológicas, por ejemplo, nos dicen que lo valioso es alguna propiedad de los agentes, como la autonomía, la libertad, etc. Por otro lado, una teoría moral incluye una teoría de la conducta correcta. Es decir, una teoría acerca de qué debemos hacer con aquello que la teoría identifica con lo correcto.

Una ética de la virtud tiene una forma característica de combinar los elementos incluidos en su teoría del valor y de la conducta correcta. Más precisamente, hace depender -o derivar- los segundos de los primeros. Podríamos expresar la idea básica detrás de una ética de la virtud de la siguiente manera:

EV: Los hechos acerca de los agentes virtuosos y, en particular, hechos acerca de rasgos virtuosos del carácter poseídos por los agentes son 1) más básicos que los hechos acerca de la conducta correcta y 2) explican por qué una acción es correcta o incorrecta

Esta afirmación nos enfoca en la conducta de los agentes virtuosos como un modo de determinar la conducta correcta. Es decir, que ante una situación determinada, podríamos preguntarnos qué haría un agente virtuoso y con ello determinar qué es lo moralmente correcto. Pero esto es complicado. Una cosa es tener un método -lo que los filósofos llaman un procedimiento de decisión- y otra cosa es que la acción

correcta sea correcta por ese mismo motivo. Es decir, quizá sea una buena forma de identificar la acción correcta indagar sobre qué haría un agente virtuoso, pero quizá no sea esto lo que hace a la acción correcta, sino que, por ejemplo, lo que la hace correcta es que maximiza el bienestar general -como dicen los consecuencialistas- o que preserva la autonomía y el respeto por las personas -como piden los deontologistas- etc.

Lo que distingue a la ética de la virtud de sus competidores es el hecho de que especifica un criterio moral que difiere de estas otras perspectivas. La idea no es, entonces, que podemos saber que una acción es correcta mirando a un agente virtuoso -mientras que qué es lo que la hace correcta puede ser independiente de ello- sino que es correcta *porque* la realiza un agente virtuoso. Es decir, una acción es correcta *porque* es un acto de honestidad o de coraje -virtudes que, presumiblemente, posee un agente virtuoso-. Las acciones son correctas porque ejemplifican o instancian una virtud, la cual a su vez consiste en el ejercicio excelente de una función. En este sentido, lo que vuelve a la teoría de la virtud una concepción alternativa es la prioridad explicativa de la virtud respecto de las consecuencias o ciertos deberes básicos.

Ahora bien, toda ética de la virtud debe cumplir con dos tareas. Primero, debe poder decirnos cuáles son los hechos acerca de un agente virtuoso que hacen a una acción correcta o incorrecta dado que, justamente, son estos hechos los que hacen a una acción correcta o incorrecta. Para esto, debe 1) decirnos cuáles son esos rasgos que califican como virtudes y 2) explicar por qué esos rasgos son virtudes.

Supongamos entonces que nos proporcionan una respuesta a estas dos cuestiones. La segunda gran tarea consiste en definir la conducta correcta o incorrecta a partir de los hechos acerca del agente virtuoso. Hay ciertas acciones que un agente virtuoso no podría no realizar, estas calificarían como moralmente obligatorias. Otras acciones no serían realizadas nunca por un agente virtuoso porque constituirían un vicio. Estas serían acciones prohibidas. Por ejemplo, mentir en alguna circunstancia sería incorrecto, de acuerdo a la ética de la virtud, porque una persona virtuosa evitaría mentir. Y una persona virtuosa evitaría mentir porque hacerlo sería deshonesto, y la deshonestidad es un vicio. Sin embargo, hay otras acciones que un agente podría o no hacer, y esto las hace moralmente opcionales.

Buena parte del foco de la literatura reciente sobre ética de la virtud concierne a la relación entre conducta correcta y virtud. Una teoría moral cuenta como una versión de la ética de la virtud si lo correcto o incorrecto se explica en términos de lo que un agente virtuoso haría o dejaría de hacer. Esto está expresado en nuestro principio VE. Pero VE no dice nada acerca de cómo la bondad del carácter en general se encuentra relacionada con la categoría de valor intrínseco. Hay dos posibilidades.

Uno puede tomar la noción de valor intrínseco positivo (bondad intrínseca) como básica y usarla para definir o explicar las virtudes. En este caso el concepto de virtud es derivado de la teoría moral general. Por ejemplo, uno podría tomar la noción de vida feliz o floreciente (lo que Aristóteles llamaba *eudaimonía*) y caracterizar las virtudes como los rasgos que contribuyen a esa vida. La teoría moral resultante tendría la siguiente estructura 1) una noción de valor como la *eudaimonía* como fundamental, 2) la virtud entendida como *eudaimonía* y 3) la acción correcta caracterizada en términos de virtud.

La segunda posibilidad es tratar a la virtud como moralmente fundamental y usarla para definir tanto la corrección de las acciones como la bondad intrínseca. La idea sería que hay ciertos rasgos del carácter que son intrínsecamente valiosos, su bondad no se deriva de contribuir a otro bien -un bien como la *eudaimonía*, por ejemplo-. Es más, los hechos acerca de la virtud o acerca de los agentes virtuosos sirven para explicar lo que hace a una vida intrínsecamente valiosa -digna de ser vivida- y lo que hace a las acciones correctas.

Evaluando la ética de la virtud

El resurgimiento reciente de la ética de la virtud ha estado motivado en buena parte por la insatisfacción con las otras tradiciones teóricas, especialmente la kantiana y la consecuencialista. La principal queja acerca de las concepciones no basadas en virtudes es que intentan identificar principios morales abstractos y reglas que luego se supone que han de aplicarse a casos particulares a efectos de arribar a juicios morales justificados sobre el caso en cuestión. Sobre esto se pueden hacer tres críticas.

Primero, los críticos sostienen que los principios y reglas que aparecen en las teorías kantianas y utilitarias son muy abstractas como para servir de algo. Por ejemplo, considérese la formulación del Imperativo Categórico kantiano que nos

compele a tratarnos unos a otros no simplemente como medios sino al mismo tiempo como fines. ¿La pena capital implica usar a otros como simples medios? Algunos dicen que la pena capital respeta la dignidad de las personas, de modo tal que no las trata como simples medios, otros dicen que convierte a las personas en simples medios para la satisfacción de los deseos de otros, y por lo tanto es inaceptable.

La ética de la virtud no tiene estos problemas porque, aunque también usa reglas abstractas y principios que se aplican a un agente idealmente virtuoso, también incluye una lista de virtudes que vuelve a los principios más aplicables a los casos particulares.

Una segunda objeción es que es que las concepciones no basadas en virtudes tienden a ser muy restrictivas, en el sentido en que reducen la diversidad moral a un sólo principio fundamental o rasgo moral relevante. El problema es que la experiencia moral es muy diversa, y parece difícil poder capturarla en un conjunto reducido de principios. Por ejemplo, el utilitarismo parece tener problemas con las obligaciones especiales que podemos contraer con familiares y amigos -no pensamos que tenemos los deberes que tenemos para con nuestros amigos y familiares porque eso aumenta nuestra felicidad o la de nuestros amigos y familiares, simplemente los tenemos, con independencia de la utilidad que esto pueda proporcionar, y en cierto sentido a pesar de ella-. Una concepción pluralista de la virtud parece estar mejor preparada, en este sentido, para dar respuesta al desafío del reduccionismo.

Por último, muchos críticos de las concepciones no basadas en virtudes sostienen que dichas concepciones vuelven a la moralidad excesivamente mecánica. La idea sería que, si tenemos una adecuada comprensión de los principios del utilitarismo o de la ética kantiana, todo lo que tenemos que hacer es aplicar esos principios de manera deductiva. Esto, sostienen los críticos, es una forma excesivamente empobrecida de la vida ética y deja afuera justamente un rasgo crucial, es decir, el rol del juicio y la sabiduría práctica o *phrónesis* en la vida ética.

Es cierto que estas críticas permiten ver algunas ventajas de la ética de la virtud, pero esto no significa que no existan respuestas interesantes por parte de los defensores de las éticas kantianas o utilitarias. De hecho, dichas concepciones pueden hacer lugar a una concepción de las virtudes del carácter que permiten evadir, al menos parcialmente, dichas críticas.

Objeciones a la ética de la virtud

Las principales críticas a la ética de la virtud son cinco. La primera sostiene que la teoría falla en proporcionar una guía real en situaciones concretas en demanda de una decisión moral; la segunda es escéptica frente a la concepción de los rasgos del carácter en general y las virtudes en particular; la tercera y la cuarta tienen que ver con cómo la teoría explica la acción correcta y la quinta con la amenaza del relativismo.

Empecemos por la indeterminación. El estándar de acción correcta propuesta por la ética de la virtud nos dice que la corrección o incorrección de una acción depende de lo que un agente virtuoso -actuando característicamente- haría o dejaría de hacer en determinada situación. Un agente virtuoso posee un rango de virtudes, y en los casos en los que las reglas específicas están en conflicto, no existe una super regla u ordenamiento de virtudes que determine qué debería hacer un agente virtuoso. En vez de eso, el agente, que suponemos que al ser virtuoso tiene inteligencia práctica, en esos casos, puede discernir cuál es la consideración más importante y actúa en consecuencia. Dicha inteligencia o *phrónesis* no es algo que podemos caracterizar completamente en términos de reglas o principios. De modo que, de acuerdo a la crítica, la teoría falla en proporcionar guía en muchos casos importantes, dejando todo librado al agente virtuoso.

Una posible respuesta por parte de un teórico de la virtud podría consistir en reconocer las limitaciones de la ética de la virtud, para luego explicar que esos límites son esperables, dada la complejidad del fenómeno moral. De hecho, podría sostener que dichos límites se aplican a sus rivales, y son inherentes a la experiencia moral.

Otro desafío a la ética de la virtud proviene de la psicología social experimental, especialmente del programa de investigación conocido como "situacionismo" y tiene que ver con el estándar de apoyo externo. La base de esta crítica escéptica acerca de los rasgos del carácter en general y de las virtudes en particular -"escepticismo respecto de la virtud"- entendidos como atributos de la propia personalidad lo suficientemente "robustos" como para disponerlo a uno a exhibir un comportamiento consistente con la virtud en cuestión a través de un cierto rango de situaciones diferentes. Un conjunto de resultados experimentales supuestamente arroja dudas de que pueda explicarse la conducta de las personas a través de dichos rasgos del carácter. En cambio, de acuerdo al paradigma situacionista, el comportamiento de las personas es mucho más sensible a factores variables de las situaciones que lo que

resulta compatible con la posición que afirma la existencia de rasgos del carácter robustos. Desde la perspectiva del situacionista, los rasgos -incluyendo las virtudes- son raros -si es que existen siquiera-. Esto constituye un problema serio para la ética de la virtud. Como sostiene Gilbert Harman, un defensor del escepticismo sobre la virtud basado en el situacionismo: “si sabemos que no hay tal cosa como un rasgo del carácter, y sabemos que la virtud requiere de tener rasgos del carácter, no hay nada que uno pueda hacer para adquirir los rasgos del carácter similares a los poseídos por un agente virtuoso” (2000, 224).

Si Harman está en lo correcto, toda teoría normativa que prescriba que uno tiene que adquirir virtudes del carácter robustas es culpable no sólo de ser psicológicamente irrealista, sino de violar la doctrina de que el “debe” implica el “puede” -es decir, la tesis de que para que sea verdad que uno debe realizar una acción o, como en este caso, generar cierto estado de cosas (como el que se genera al adquirir una virtud), se debe tratar de una acción que el agente puede realizar o un estado de cosas que el agente puede generar.

Sin embargo, no estamos obligados a aceptar una conclusión de este tipo. Recordemos que nuestra teoría de la virtud nos dice que una acción es correcta si es la que sería realizada por un agente virtuoso. Esto, en realidad, no depende de la presencia de virtudes del carácter en ningún agente en particular. Para que la ética de la virtud pueda funcionar, sólo basta con tener una concepción de un agente ideal o hipotéticamente virtuoso que actuaría de tal o cual manera en una situación concreta. Esto es independiente de nuestra psicología moral concreta. De hecho, podríamos actuar en conformidad con lo que un agente virtuoso haría y con ello estaríamos haciendo lo correcto, por más que nuestra motivación fuera distinta a la que tendría un agente moralmente virtuoso. Compárese esto con un caso más conocido. Supongamos que debemos hacer lo que haría Jesús en nuestro lugar. Suponemos además que Jesús posee virtudes y disposiciones que no se encuentran al alcance de todos los mortales. Ahora bien, si aún careciendo de las virtudes de Jesús, hacemos lo que él haría en la circunstancia en que nos encontramos, ¿qué diríamos de la moralidad de esa acción? Probablemente diríamos que se trató de una acción correcta, más allá de que, en tanto humanos, sólo podamos aproximarnos a la virtud ideal.

Las siguientes tres críticas son un tanto más problemáticas. La primera de ellas concierne a la cuestión de si lo que uno tiene que hacer en distintas situaciones es lo

que haría un agente virtuoso. Algunos críticos han dado con ejemplos que sugieren que la ética de la virtud no cuadra con nuestros juicios considerados acerca de la virtud en casos particulares. Un ejemplo de ese tipo lo constituye el auto mejoramiento. Robert Johnson (2003) imagina a una persona mendaz que es un mentiroso compulsivo, aún en cuestiones triviales que no causan daño a otros. Él posee el vicio de la deshonestidad. En un momento de su vida se convence de que tiene que cambiar porque ha llegado a ver a la mendacidad como un vicio y a la honestidad como un rasgo que uno tiene que tener. Pero para lograr este cambio personal, no puede simplemente decirse a sí mismo: "ok, de ahora en más no volveré a mentir". Lo que debe hacer es involucrarse en un régimen que involucre pasos concretos tales como por ejemplo anotar las mentiras que dice y reflexionar sobre su significado real, premiarse cuando no dice mentiras y otras tácticas. El punto es que es moralmente correcto emprender estas actividades para adquirir la virtud, pero ninguna de estas actividades concretas son características de lo que un agente idealmente virtuoso haría. Un agente idealmente virtuoso tiene la virtud de la honestidad, de modo que esas acciones no son características de un agente virtuoso. De modo que lo que parece seguirse de este contraejemplo es que existen acciones que resulta moralmente correcto llevar a cabo, y que sin embargo un agente moralmente virtuoso no haría.

Una cuestión adicional tiene que ver con el poder explicativo de la teoría de la virtud. En este caso, existen razones para pensar que incurre en un dilema. De acuerdo a la teoría de la conducta correcta en cuestión, la corrección o incorrección de una acción depende de lo que haría un agente virtuoso. La idea es que hechos acerca del agente virtuoso hipotético son lo que explican por qué ciertas acciones son correctas y otras no. Tomemos un ejemplo.

Supongamos que en una situación en la cual alguien necesita ayuda, nuestro agente virtuoso hipotético no fallaría en realizar un acto de beneficencia. De acuerdo a la teoría de la acción correcta, esa acción es correcta. ¿Qué hace que sea correcta? Presumiblemente, el hecho de que dicha acción expresaría el rasgo del carácter asociado a la benevolencia. Pero, podríamos preguntar por qué este rasgo del carácter confiere a las acciones que emanan de él la propiedad de ser correctas. Lo más obvio que podría decirse es que es porque ese rasgo del carácter es bueno. La bondad del rasgo del carácter se transfiere a la acción que emana de él.

Ahora bien, podríamos preguntarnos por que ese rasgo del carácter es bueno. Habría en principio dos respuestas. Primero, uno podría decir que la bondad no hay que explicarla sino que es un hecho básico del rasgo en cuestión. Pero esta respuesta parece insatisfactoria porque parece haber un modo de explicar por qué un rasgo del carácter como la benevolencia es bueno. Por ejemplo, podríamos decir que implica ciertas actitudes y motivos dirigidos hacia el bienestar de otros -otros que tienen dignidad y valía. Es entonces el hecho de que otros tienen valía y dignidad lo que explica que la motivación característica de la benevolencia sea buena.

Pero nótese lo que ha pasado. Si explicamos la bondad de la benevolencia tal como ha sido propuesto, entonces parece que podemos explicar la corrección de un acto benevolente directamente en términos de cuánto afecta a criaturas que tienen dignidad y valía. En otras palabras, lo que hace a las acciones correctas correctas y a las incorrectas incorrectas parece ser el modo en que respeta la dignidad y el valor de otros.

De modo que el dilema es este. Al explicar la conducta correcta en términos de rasgos del carácter, podemos preguntar qué hay en esos rasgos que confiere corrección o incorrección a una acción. Los rasgos que confieren corrección lo hacen en virtud de ser buenos. Ahora bien, o bien la bondad de esos rasgos es un hecho bruto no explicable o bien no lo es. Por un lado, afirmar que es un hecho bruto inexplicable parece implausible. De hecho, sí podemos explicar por qué son buenos. Por otro lado, el tipo de explicaciones que estamos inclinados a dar permiten explicar la corrección de una acción de maneras que no apelan a los rasgos del carácter por sí mismos.

Una objeción final a la ética virtud tiene que ver con la duda escéptica concerniente a las virtudes. Ha habido cierta controversia entre los filósofos acerca de cuáles rasgos del carácter son virtudes. ¿La compasión es una virtud? Nietzsche negó enfáticamente esto. ¿Qué hay de la modestia? David Hume no pensaba que lo fuera. ¿La humildad? No, de acuerdo a Aristóteles. Necesitamos entonces una concepción de cuáles rasgos del carácter son virtudes. Uno podría decir que no hay rasgos universales, sino que dependen de la cultura. Sin embargo, uno de los objetivos de los defensores de la ética de la virtud ha sido evadir el relativismo.

Algunos teóricos contemporáneos han buscado responder a este desafío siguiendo a Aristóteles e intentando fundar las virtudes en una concepción de la eudaimonía -felicidad, florecimiento-. La idea básica sería que ciertos rasgos del

carácter son esenciales porque contribuyen a la *eudaimonía*. La estrategia de dos partes asociada a esta idea es, primero, proveer una concepción del florecimiento humano y, segundo, mostrar que ciertos rasgos del carácter, en función de contribuir mucho al florecimiento humano, son por esa razón buenos y cuentan como virtudes.

¿Cuál sería la concepción de florecimiento humano en cuestión? Presumiblemente, basamos una concepción del florecimiento en la naturaleza intrínseca del objeto en cuestión. Si hubiera una única actividad humana específica, se podrían especificar los rasgos del carácter que contribuyen a esta actividad y llamarlos virtudes. El problema es que los humanos, a diferencia de otros animales, son bastante diversos en sus objetivos y actividades. ¿Podrían especificarse cuáles son los proyectos que verdaderamente caracterizan a los seres humanos de forma tal de precisar una actividad concreta que constituya el florecimiento humano?

Ciertamente no servirá basar la lista de virtudes en los proyectos y actividades que de hecho tienen individuos. Eso conduciría al relativismo. Algunos individuos aprecian mucho la actividad competitiva y valoran ciertos rasgos que los ayudan a esto. Otros evaden la competencia y buscan una vida libre de conflictos. Para ellos, otros serán los rasgos relevantes. Si nos centramos en los proyectos y objetivos que las personas de hecho tienen, vamos a basar nuestra concepción de las virtudes en los sistemas de creencias de las personas. Esto, como vimos, conduce al relativismo.

Algo que podría decirse que un rasgo característico de los seres humanos que es independiente de sus objetivos y proyectos es su deseo de desarrollar una identidad propia y de realizar las actividades consistentes con ella. Desarrollar tal identidad requeriría que uno pudiera formar un plan de vida coherente e integrado en función del cual desarrollar sus proyectos. Ciertos rasgos del carácter como la prudencia serán necesarios para tener éxito en perseguir el desarrollo de un sentido del sí mismo unificado. Sin embargo, el problema con apelar a un sentido del florecimiento humano tan abstracto como este es que no es lo suficientemente específico como para servir para determinar cuáles de entre la gran variedad de rasgos del carácter son virtudes y cuáles son vicios.

El desafío que ahora enfrentamos parece poder expresarse, nuevamente, como un dilema. Por un lado, si nuestra concepción de la *eudaimonía* será de algún uso para distinguir los rasgos del carácter en virtudes y vicios, será probablemente una concepción muy estrecha del florecimiento, restringiendo implausiblemente los tipos de vidas que cuentan como florecientes. Si, por otro lado, uno intenta trabajar con una

concepción del florecimiento lo suficientemente amplia como para permitir todos los tipos reconocibles de florecimiento, la concepción en cuestión será muy vaga y general como para servir para especificar virtudes y vicios de un modo que capture lo que normalmente pensamos acerca de la virtud y el vicio.