

La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética*

Virtue Ethics and its Place in Ethical Theory

Por: Jacob Buganza
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
Veracruz, México
E-mail: jbuganza@uv.mx

Fecha de recepción: 2 de agosto de 2015
Fecha de aprobación: 11 de diciembre de 2015
Doi: 10.17533/udea.ef.n55a04

Resumen. *En este artículo, el autor busca poner de manifiesto cómo es que la ética de la virtud está enmarcada en una “teoría ética”, por lo cual no es necesario completarla con una teoría ética externa a ella, como serían el pragmatismo, el emotivismo o el criticismo. Ya la ética de la virtud posee una teoría ética que la vuelve consistente, y muestra de ello es la filosofía moral de Rosmini, que puede encuadrarse dentro de la tradición clásica de la filosofía moral.*

Palabras clave: *Ética de la virtud, voluntad, bien moral, oficio moral, ética*

Abstract. *In this article, the author seeks to show how the virtue ethics is framed in an “ethical theory”, so it is not necessary to complete it with an external ethical theory, as pragmatism, emotivism or criticism. Virtue ethics has an ethical theory that becomes consistent, and proof of this is the moral philosophy of Rosmini, which may fall within the classical tradition of moral philosophy.*

Keywords: *Virtue ethics, will, moral goodness, moral obligation, ethics*

* El artículo hace parte del proyecto de investigación “La actualidad de la ética clásica”, registrado en la Universidad Veracruzana de México.

Cómo citar este artículo:

MLA: Buganza, Jacob. “La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética”. *Estudios de Filosofía*, 55 (2017): 54-67.

APA: Buganza, J. (2017). La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética. *Estudios de Filosofía*, 55, 54-67.

Chicago: Buganza, Jacob. “La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética.” *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 54-67.

1. Introducción

En su muy sugerente, bien planteado y llevado trabajo *Revisiones de la ética de la virtud*, Diana Hoyos recuerda la exigencia que indica que la ética de la virtud ha de complementarse con otras filosofías morales tales como el utilitarismo (James Rachels) y el kantismo (Faviola Rivera) para erigirse como una teoría completa de la moralidad. En este contexto, y luego de sintetizar con exactitud el contenido esencial del célebre diagnóstico (y no tanto remedio, en lo que habría que concordar con Hoyos) de Elizabeth Anscombe, afirma Hoyos siguiendo a Rachels que “sería más fructífero considerar esta teoría [la ética de la virtud] como parte de una teoría general, total o global de la moralidad, que incluya tanto una concepción de lo que es la acción correcta como de lo que es un carácter virtuoso”.¹ En otros términos, la ética de la virtud, que se inclina a considerar el carácter del agente, requeriría de una ética de la acción para complementarse, esto es, una ética de principios, como ha sido frecuentemente considerada la kantiana.

Empero, hay que decir que la ética de la virtud siempre ha estado presente en la historia de la filosofía, y justamente se ha entendido, en sus formas más refinadas, como complementando y siendo complementada por otros conceptos de gran calado moral, como son precisamente los “principios”, lo cual también permitiría librar el escollo marcadamente normativista de Hurtshouse. Por tanto, no parece ser cierto que la gran contribución de Anscombe a la filosofía moral haya sido “la de rescatar un tema [el de la virtud] que estuvo olvidado por siglos”.² Por el contrario, la ética de la virtud ha estado presente siempre de alguna manera, aunque fuera marginalmente, y como parte de una teoría general de la moralidad, como acontece en la filosofía escolástica y neo-escolástica. En este trabajo se buscará retomar la ética de la virtud en el marco que le establece un gran filósofo moral del siglo XIX, lamentablemente marginado en la historia de la ética. La solución de Antonio Rosmini, a nuestro juicio, es preciso retomarla y, ciertamente, replantearla en el contexto del debate contemporáneo. ¿Por qué razón? Nos parece que por colocar en sus justas dimensiones a la virtud moral y, en consecuencia, por hacer ver que la ética de la virtud no busca reducir todos los fenómenos morales a ella, sino que se requiere justamente de ese marco más amplio al que hacen referencia los filósofos hodiernos, como Maritain, MacIntyre y la propia Hoyos.

1 Hoyos, Diana, “Revisiones de la ética de la virtud”, *Estudios de filosofía*, No. 44, Universidad de Antioquía, (2011), p. 68. A propósito, también Cf. Hoyos, Diana, “Ética de la virtud: alcances y límites”, *Discusiones filosóficas*, VIII/11, Universidad de Caldas, (2007), pp. 109-127, donde analiza con cierto detalle, al final del trabajo, las posturas de MacIntyre y Nussbaum, que nosotros también tenemos presentes.

2 Hoyos, Diana, “Revisiones de la ética de la virtud”, p. 65.

2. La rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica

Antes de entrar de lleno en el marco dentro del cual se halla la noción ética de virtud, es preciso señalar que este esfuerzo se arroja bajo la consigna de la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica. Dentro de esta rehabilitación, que va más allá de la esfera del solo aristotelismo, pues alcanza precisamente a la hermenéutica reciente, se distinguen dos grandes vertientes. La primera es caracterizada como el grupo de “fieles” aristotélicos que, frente a las nociones de deber y obligación moral, a las que consideran como desvinculadas de las necesidades humanas, pretenden recuperar la teoría de la virtud tal como la expusiera en su momento Aristóteles. Tal vez Alasdair MacIntyre sea quien mejor cuadre en esta caracterización que explicita Elsa González.³ Mas, con todo, no parece del todo justa con el filósofo escocés, pues aunque efectivamente rechaza la modernidad, no cae en la ingenuidad de proponer una ética completamente pre-moderna, pues de lo contrario sería superflua la distinción entre las virtudes, por ejemplo, heroicas y las medievales. Ciertamente *Tras la virtud* da esa impresión, pero en otros trabajos posteriores, especialmente en *Tres versiones rivales de la ética*, la postura de MacIntyre se vuelve más atenta a los aportes modernos y más, incluso, neo-tomista.

Por el otro lado, González sitúa a los “renovadores” de la filosofía práctica de Aristóteles. Según este grupo, es posible retomar a Aristóteles sin soslayar o abandonar por completo el proyecto moderno y el liberalismo. Ciertamente discrepan con el comunitarismo a la usanza pre-moderna, pero no deja de tener cierto artificio la distinción. Según González, autores como Nussbaum o Thiebaut se sitúan en esta línea. Así pues, para Nussbaum, por ejemplo, es preciso distinguir y definir las distintas “esferas” en las cuales se forja el “carácter” de los individuos, de suerte que las sociedades contemporáneas pueden incidir en tales esferas para promover, cada vez más, sociedades y relaciones justas. En este sentido, el concepto clásico aristotélico rector de εὐδαιμονία no es el único que debe tomarse en cuenta, sino sobre todo el de justicia, de guisa que Nussbaum sostiene “como meta la justicia (y no solo la felicidad, que será una parte de la primera) y la prudencia y virtud son caminos para alcanzarla”.⁴

Aunque no deja de ser, como se dijo, artificial la distinción de González, es posible preguntar en qué grupo de filósofos correspondería situar una filosofía moral tal como la de Rosmini. La pregunta es pertinente, pues podría pensarse

3 Cf. González, Elsa, “Una lectura actualizada de la ética aristotélica”, *Quaderns de filosofia i ciència*, No. 37, (2007), p. 92.

4 Cf. *Ibid.*, p. 93.

que Rosmini simplemente se limita a repetir a Aristóteles (o a Santo Tomás) en temas de moral, y lo cierto es precisamente lo contrario. En otros términos, la ética rosminiana recupera la tradición de la ética de la virtud, pero la sitúa, a nuestro juicio, en su justa proporción al brindarle un marco ético general. ¿Cuál es, pues, este marco general al que nos referimos? Es lo que buscaremos exponer en lo sucesivo, haciendo referencias además a algunos representantes más contemporáneos de la ética de la virtud.

3. El bien moral como eje rector de la ética

Es frecuente olvidar que el eje rector de la ética al explicar la moralidad es el bien moral. ¿En qué consiste, en resumidas cuentas, este bien? Ciertamente se trata de una perfección a la cual está llamada una determinada potencia apetitiva, pues como bien reza la definición de bien de Aristóteles, “el bien es lo que todas las cosas anhelan”, o “apetecen”⁵. En esta definición aparece con claridad una correlación que es esencial para el bien, a saber, la perfección o lo anhelado o apetecido, y justamente la potencia para apetecer. Muchas veces se ha considerado con tino que Aristóteles, con esta definición, ya apunta al bien ontológico, del cual el bien moral vendría a caracterizar a un determinado bien que no es ya trascendental.

Es la idea que tiene Maritain al decir que el *bonum transcendente* se refiere a cualquier género de bien y, también, de apetito, pues todo ser apetece, sea a sí mismo o a otra cosa que lo perfeccione, sea esto de manera determinada o por determinarse (como en el caso de la libertad). Según Maritain, el bien es el ser en tanto que se ofrece al amor; y siendo el amor la manera en que se entiende cualquier tendencia apetitiva, se sigue que es el ser en cuanto se ofrece al apetito. “He aquí aun una nueva epifanía del ser: todo ser es metafísicamente bueno, es decir, apto para ser amado, para ser objeto de un amor, en la medida misma en que es. He aquí el bien que llamamos metafísico u ontológico y que es coextensivo con el ser”.⁶

Aunque Maritain mismo escriba que el bien connota esencialmente al amor o deseo, sería más propio decir al apetito, porque el deseo es un tipo de apetencia (básicamente sensible), y el amar es precisamente el acto propio del apetito, que en este caso equivale a apetecer. De todas maneras, este filósofo francés es consciente de que el bien no se puede definir propiamente, pues se trata de una noción primaria

5 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 1, *in principio*. El apetito se refiere, ciertamente, tanto al natural, como al sensitivo y el racional, Cf. Sellés, Juan Fernando, *Antropología para inconformes: una antropología abierta al futuro*, Rialp, 2006, p. 303.

6 Maritain, Jacques. *Lecciones fundamentales de la filosofía moral*, Trad. de María Mercedes Bergadá, Buenos Aires, Club de lectores, 1966, pp. 39-40.

o primigenia; mas sí puede expresarse justamente como amabilidad. Todo es metafísicamente digno de ser amado, aunque no lo sea así moralmente. Toda cosa “es una floración del ser, buena en sí, perfectiva de sí misma (y, por añadidura, de otras cosas), o bien es digna de ser amada por otra cosa, como perfectiva de otra cosa, porque esta cosa buena hace que otra cosa florezca en el ser”.⁷ Este “florecer” es precisamente el carácter esencial de toda entidad *in fieri*, es decir, en vías de ser. Para lograr su desarrollo o florecimiento, todo ente requiere actualizar sus potencialidades, por lo cual toda entidad es buena en sí y buena para el florecimiento de otra. Así, toda entidad, aunque sea inconscientemente, apetece al menos su ser; pero también toda entidad es susceptible de ser apetecida por otra.⁸ Por eso decíamos que el bien es definido por Aristóteles como aquello que apetece las cosas.

El bien moral, por su parte, depende de la noción trascendental de bondad. Empero, la tesis de la que parte la distinción entre el bien ontológico y el bien moral es que todo ente, toda cosa, es buena ontológicamente; empero, no toda cosa es moralmente buena. Por tanto, es patente que hay una distinción entre uno y otro tipo de bondad, ¿cuál es esta? El bien moral significa lo que es bueno bajo un cierto orden especial, y este orden especial se refiere a la “realización del ser humano”, a su “florecimiento”, como suele decirse en nuestros días especialmente a partir de la obra de MacIntyre.⁹ Esta realización del hombre tiene en cuenta el uso de su libertad y la persecución de su destino propio. El bien moral es un bien que conduce al hombre, en tanto agente precisamente moral (y especialmente libre) a lo que debe ser en cuanto tal.

Se trata, dice Maritain, de “un concepto *metafísico particularizado* en el orden ético, en la línea de la realización del ser humano; es por tanto un analogado particular de ese concepto análogo que es el bien ontológico o metafísico”.¹⁰ Ahora bien, esta distinción entre el bien ontológico y el moral no es una mera distinción lógica; se trata, a nuestro juicio, de una distinción real, esto es, “supone la irrupción de un dato nuevo, supone la experiencia moral. Pero sigue siendo ontológico en su naturaleza, es un bien ontológico particularizado”.¹¹ En este sentido, el tomismo subraya que si el bien es la plenitud del ser, entonces el bien moral, que es propio de la especie de los entes inteligentes (sobre todo del hombre), es precisamente la

7 *Ibid.*, p. 40.

8 En el marco de la discusión contemporánea, Cf. Berciano, Modesto. *Metafísica*, Madrid, BAC, 2012, pp. 92-94.

9 Cf. MacIntyre, Alasdair. *Tras las virtudes*, Trad. de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 2004, (2a. ed.), 350pp.

10 Maritain, Jacques, *Op. cit.*, p. 42.

11 *Idem.*

plenitud de su ser en cuanto tal. ¿Qué es lo que perfecciona al hombre en cuanto tal? Justamente esta bondad moral, que viene a llevar a su plenitud al hombre *qua* hombre.

Santo Tomás habla expresamente de este asunto, pues dice que al hablar del bien y el mal inherente a las acciones humanas, se hace a la usanza del bien y el mal en las cosas, en los seres (*in rebus*); así pues, cada cosa “*habet de bono, quantum habet de esse*”.¹² Solo Dios, según esta filosofía, al poseer la plenitud del ser, posee la plena bondad. En cambio, las criaturas solo poseen la plenitud del ser que les es propia de acuerdo a su diversidad. En las criaturas, la plenitud del ser es parcial o deficiente (*aliquid deficit*). Esta tesis se aplica al hombre, para quien tener la plenitud del ser equivaldría a que todas sus potencias estuvieran absolutamente desarrolladas. Pero Santo Tomás incluye una cláusula que es, hay que decirlo, magistral: “*Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate*”,¹³ pues es tesis clásica afirmar la convertibilidad del ser y el bien.¹⁴ Lo interesante resulta en ver cómo se afirma, primero, que la bondad de un ser resulta de la bondad de su ser, mientras que, en segundo lugar, se afirma que la plenitud de un ser resulta de la bondad que posee, de suerte que el mal es precisamente la carencia o falta de plenitud de un ente. Así, en el caso de la acción moral, resulta que la bondad viene a contribuir a la plenitud del ser del ente inteligente, esto es, del hombre. Y esto porque el bien y el mal de la acción se mide por la plenitud del ser o su defecto.¹⁵

En efecto, la acción es buena o mala moralmente si lleva o no a la plenitud del ser en cuestión, o sea, si conlleva a que la forma del ente en relación al cual se predica esta bondad o maldad se desarrolle de acuerdo con lo que es; y esta forma del hombre no es otra que su racionalidad.¹⁶ Mas esta racionalidad se determina todavía más cuando se considera que los actos humanos o acciones son precisamente algunos de los actos voluntarios (*aliqui actus dicuntur humani, in quantum sunt voluntarii*).¹⁷ ¿Por qué precisamente de la voluntad? Porque esta determina el fin al cual se dirige justa o injustamente la acción. A esto Santo Tomás le llama el “*objectum*” o fin de la acción, que equivale a la *intentio* que persigue la voluntad. Siendo así, se sigue lo que el *Doctor communis* afirma sin titubeo: “*Voluntas enim, cuius proprium obiectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animae,*

12 Aquinatis, Thomae, *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 1c.

13 *Idem*.

14 Cf. Buganza, Jacob, *El ser y el bien*, Stressa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 2010, 116pp.

15 Cf. Aquinatis, Thomae, *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 2c.

16 Cf. *Ibid.*, q. 18, a. 5c.

17 Cf. *Ibid.*, q. 18, a. 6c.

quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum".¹⁸ En consecuencia, es la voluntad, por la fuerza que tiene para mover a las otras potencias, la facultad a la que toca regir la actividad del hombre.

Antonio Rosmini define con mucha exactitud la voluntad con estos términos: "*La volontà è la facoltà di tendere in un oggetto conosciuto*",¹⁹ cuyo acto es precisamente la volición. Ahora bien, según esta filosofía, la voluntad puede perfeccionarse o florecer, como dirían Maritain y MacIntyre, de una manera muy particular, a saber, moralmente. Efectivamente, la voluntad es la potencia moral del hombre, es decir, es la potencia susceptible de ser buena o mala desde tal punto de vista. La voluntad es la potencia activa del alma racional, por lo cual el bien honesto es una actividad, de suerte que, si la potencia volitiva fuera meramente pasiva, no sería susceptible de recibir el *bonum honestum*. Mas, como hemos dicho, se trata de una potencia activa, y es la potencia susceptible de ser cualificada bien o mal moralmente.

Tradicionalmente se ha considerado así a la voluntad, a saber, como una potencia activa suprema que no se somete necesariamente a otras potencias, aunque estas últimas puedan influenciar de alguna manera sobre aquella, en especial al mostrarle el objeto de la volición, que será siempre un bien. En este sentido, es la voluntad, que pertenece al orden de la racionalidad, en cuanto imprime actividad, la potencia activa suprema del hombre. Por esto, puede decirse que, siendo la voluntad la potencia activa suprema del hombre, el bien que ella consiga será el que cualifique de manera más preclara al hombre, al sujeto racional, pues equivaldría al bien de su potencia activa suprema. Por lo mismo, se sigue que el bien moral no pertenece a la esencia de la voluntad y, por tanto, a la esencia del hombre; el bien y el mal moral son accidentales. Se trata, por ello, de una cualidad de la voluntad que adquiere precisamente por la actividad que ella realiza; en otros términos, la cualidad moral de la voluntad viene dictada por la bondad o maldad de sus actos.

Por ello, y en razón de la moralidad, que viene a ser la dimensión esencial del hombre,²⁰ la filosofía de Rosmini hace entrar en la definición de hombre expresamente a la voluntad. En las palabras de Evain, "*La volonté doit donc figurer explicitement dans la définition de l'homme. Ainsi est respectée la possibilité, pour l'homme, de poser des actes que l'intelligence ne domine pas entièrement: actes instinctifs, mais aussi actes libres. Rosmini conclut donc que c'est dans la*

18 *Ibid.* I-II, q. 18, a. 7c.

19 Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 501.

20 Cf. Blasco, Pedro Luis, "El desarrollo moral como desarrollo humano íntegro. Análisis ético y psicopedagógico", *Édoxa. Series filosóficas*, XXIII, UNED, (2009), p. 271-308.

volonté que reside en propre la personnalité de l'homme".²¹ Esto es, la moralidad, al consistir en la cualidad que adquiere la voluntad, y siendo esta la potencia activa suprema del hombre, viene a constituir el bien propio del hombre mismo, y lo que viene a cualificar personalmente.

Precisamente a partir de lo anterior se desprende que las maneras en que la voluntad se relaciona con sus buenos o malos actos es de dos tipos, según el rosminianismo, a saber: si se considera a la voluntad más o menos inclinada, esto es, más o menos ágil para producir actos buenos o malos morales, entonces se trata de los "hábitos" de la voluntad; o bien puede considerarse a la voluntad como ya en acto, como "ya puesta en su acto bueno o malo", y son precisamente estos los "actos morales". En suma, la voluntad, en relación a sus actos, puede considerarse o bien desde el punto de vista de sus hábitos o bien desde el de sus actos ya puestos.²² El bien honesto que puede hallarse en estos actos y hábitos tienen como causa a la voluntad y, en último término, tienen al hombre como a su sujeto. Por tanto, el hombre se perfecciona moralmente, es decir, florece como tal, a través de los actos y hábitos de la voluntad.

Pero cabe apuntar que no todo acto y hábito de la voluntad es susceptible de moralidad. En otras palabras, hay algunos actos y hábitos que no tienen relación con la moralidad. Ahora bien, para sintetizar el argumento, puede decirse que los hábitos morales dependen de los actos morales, pues todo hábito no es sino la disposición que se posee para realizar con agilidad ciertos actos, que en nuestro caso equivale a actos morales. Por tanto, conviene hablar simple y llanamente de actos morales. La filosofía moral rosminiana distingue, para diferenciar entre unos y otros actos, entre actos humanos y actos morales, y la mediación se halla en los actos voluntarios. La ética tradicional se contenta muchas veces con distinguir entre actos humanos y actos del hombre, pero los actos humanos son los que son propios del ser humano, y no todos estos actos son susceptibles de moralidad: "*Umano dicesi l'atto proprio dell'uomo: quello che l'uomo fa colle potenze che sono di lui solo, non comuni a' bruti*".²³ Por ejemplo, el acto del entendimiento, sin mediación de la voluntad, es también un acto humano, pues no es común con otros entes, esto es, con las bestias. Pero este acto no es moral, pues la voluntad no interviene en su actividad, sino solo en algunas ocasiones, con lo cual adquiriría cierta moralidad.

21 Evain, François, *Être et personne chez Antonio Rosmini*, Paris y Roma, Beauchesne y Università Gregoriana, 1981, p. 323.

22 Cf. Rosmini, Antonio, *Compendio de ética*, Trad. de J. Buganza, México, Universidad Veracruzana y Torres Asociados, 2014, n. 19.

23 *Idem.*, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 568.

Así pues, en el hombre, por hablar en general, se dan tres géneros de actos, a saber, los actos que acaecen en el hombre, que son los *actus homini*; los actos que son humanos, pero no voluntarios, como los actos del entendimiento; y los actos que pueden llamarse voluntarios.²⁴ De hecho, los actos humanos pueden ser vistos como el género, y los actos voluntarios como la especie (de otra especie son los actos intelectivos, aunque del mismo género). Ahora bien, no todo acto voluntario es susceptible de moralidad, como habíamos afirmado. Entonces, ¿en qué se diferencia el acto voluntario del acto moral? Si la voluntad es la potencia que tiende o apetece racionalmente al bien conocido, entonces es necesario hallar precisamente en el conocimiento la diferencia entre uno y otro tipo de actos. Pues bien, si el entendimiento puede conocer toda entidad, o a ello está llamado, entonces la voluntad puede apetecer cualquier género de entidad. Así pues, la voluntad, al relacionarse con cualquier género de entidad, halla su moralidad precisamente en la manera en que ella se relaciona con el objeto de su apetencia. Por tanto, la apetencia de la voluntad es buena si guarda con su objeto una relación de concordia, mientras que la apetencia de la voluntad es mala si se relaciona con su objeto disconformemente. En este sentido, para Rosmini los actos morales son otra especie de actos voluntarios, son actos “*eminentemente umani*”.²⁵

Sólo en el caso de que la cosa conocida, que es objeto de la voluntad, posea una cierta exigencia a ser reconocida como lo que es, es que se da el acto moral. Esto discrimina al acto voluntario en abstracto, y añade la distinción moral, pues sería absurdo, por ejemplo, que se exija moralidad a elegir voluntariamente entre tomar una taza de café o de té. Por ello, para que un acto sea propiamente moral, debe preceder al juicio una regla moral. De lo contrario, no se haría entrar la moralidad por ningún lado. Es necesario, entonces, que haya alguna exigencia moral, la cual se expresa mediante la ley que suele llamarse justamente “moral”. Por ello, en el acto moral se distinguen la voluntad y la ley moral. Empero, el acto moral también requiere del entendimiento, pues es este el capacitado para concebir a las cosas, justamente hacia las cuales se ejercita el deber. Por tanto, el acto moral requiere de la voluntad, la ley moral y el entendimiento. Lo que une a la voluntad con el entendimiento es precisamente la ley moral, que viene a compendiar la exigencia que una entidad tiene de ser reconocida como tal por la voluntad apetente.

Así pues, el bien moral es precisamente el bien de la voluntad que, ajustándose a la norma moral, actúa en consecuencia, sea mediante actos particulares y bien delimitados o determinados, y por tanto también a través de hábitos, una vez que se

24 Cf. Ídem., *Compendio de ética*, n. 26.

25 *Idem.*, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 574.

dispone a la voluntad a actuar de tal manera. Por eso tiene razón Rosmini cuando afirma que

La volontà è la potenza colla quale opera il soggetto intelligente: è con questa potenza ch'egli diventa autore delle sue azioni: senza di questa, può bene svolgersi in lui una lunga serie di fenomeni; ma tutti questi fenomeni che si svolgono e succedono in lui, qualunque siano, non hano ancora lui stesso per causa, s'egli non è intervenuto colla sua volontà [...] L'uomo non opera se non quando opera la sua volontà [...] Poiché adunque l'uomo non può essere moralmente buono, s'egli non è la causa, l'autore del bene morale che gli si attribuisce, che di lui si predica, e poiché la volontà è la potenza attiva dell'umana intelligenza; perciò il bene non è finalmente, che il bene oggettivo conosciuto dall'intelligenza e voluto dalla volontà.²⁶

4. El despliegue del bien moral: oficios y virtudes

El bien moral, como hemos dicho, se realiza a través de actos moralmente concordados con la norma moral. Estos actos, una vez que se instalan, por decirlo de alguna manera, en la voluntad del sujeto moral, lo disponen a actuar de acuerdo con cierta ordenación. Precisamente a esta disposición se le llama hábito, y cuando es precisamente concorde con la norma moral, adquiere el nombre de virtud.

En relación con los actos tomados en su particularidad, la ética clásica, al menos desde la Antigüedad, le ha llamado deberes u oficios. Los oficios equivalen, pues, a los deberes, tal como hoy suele entenderse este término, y se refieren primordialmente a los seres inteligentes o personas, aunque en la actualidad se ha pretendido que los oficios ensanchen su campo de aplicación, hasta alcanzar a entidades no inteligentes, como serían los animales y las plantas, por no decir que hasta la naturaleza inanimada o meramente inorgánica.²⁷ Empero, en vistas a la brevedad, es suficiente con entender que los oficios son acciones que se ejecutan hacia un ente inteligente en conformidad con su exigencia moral.

¿Por qué la ética clásica restringe los oficios hacia los entes inteligentes y no los expande hasta otras criaturas? Por la naturaleza misma de tales entes. En el caso de los entes inteligentes, de su propia naturaleza brota la exigencia moral de reconocerlos y tratarlos como tales, aunque a lo largo de la historia esto mismo ha tenido sus propios percances, como sucede con la esclavitud; en el caso de los entes

26 *Idem., Principi della scienza morale*, Cap. IV, a. 6 [hay versión castellana de este libro, con el título de *Principios de la ciencia moral*, Trad. de J. Buganza, México y Madrid, Plaza y Valdés y Universidad Veracruzana, 2010, 174pp.].

27 Resulta clásico tener presente la crítica que Singer denuncia con el rótulo de “especismo”, Cf. Singer, Peter, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York, Harper Collins, 2009, 368pp. Aunque no estamos del todo de acuerdo con este autor, resulta indispensable conocer su pensamiento. Empero, no entra en nuestra discusión actual el definir si hay más objetos de los oficios morales más allá de las personas.

no-inteligentes, es verdad que poseen también la exigencia de ser reconocidos y tratados como tales, pero no existe la exigencia moral de tratarlos por encima de los entes inteligentes, y esto debido a la naturaleza que poseen.

La ética clásica considera que los entes inteligentes son distintos y, por tanto, las normas morales que han de regir la acción lo son igualmente; si el ente es el hombre, entonces las normas morales son distintas a si el ente es Dios, por ejemplo. De ahí que desde la Antigüedad se hable de oficios hacia Dios y hacia los hombres, y de entre estos últimos, oficios hacia uno mismo y oficios hacia los demás. Suelen llamarse los oficios hacia Dios con el nombre genérico de “religión”, y los oficios hacia el hombre con el nombre de “humanidad”. Nos interesa, en este momento, saber en qué consisten estos oficios de humanidad.

Es cierto que, desde el punto de vista del objeto, no hay diferencia entre los oficios hacia uno mismo y los oficios hacia los otros, pues en ambos casos el objeto es el hombre. Se trata de oficios del mismo género, por decirlo de alguna manera. La diferencia entre ambos oficios se origina por la relación que guarda el agente moral con uno y otro objeto, pues en el caso de los oficios hacia uno mismo el agente y el objeto es el mismo, a saber, uno mismo; y en el caso de los oficios hacia los otros se trata de diversas entidades. Pero no se trata de reducir los oficios hacia uno mismo en virtud de la valía del agente, sino del objeto. La máxima que afirma “perfeccionate a ti mismo”, o bien “cuida tu integridad moral”, es valiosa no en razón del agente, sino de objeto de la agencia. Expresa, en palabras de Rosmini, la “integridad del objeto”.²⁸ El sujeto, en este caso, tiene la obligación moral de responder al objeto, y lo debe hacer por la valía de este.

De esto último brotan los oficios de la propia perfección moral, al propio cultivo, tanto intelectual como físico, etcétera. Y como el objeto es el mismo, en cuanto naturaleza, en los otros hombres, surgen también los oficios a la perfección moral de los demás, así como a su promoción intelectual y física, etcétera. En relación a los otros rige especialmente la supererogación. Es lo que hoy suele llamarse “beneficencia”. Y esto en razón de que los oficios morales hacia los demás no se limitan a la sola justicia, o sea, a no dañar a los demás en lo que les es propio, que es lo mismo que prohibir hacer uso de ellos como simples medios y no considerarlos al mismo tiempo como fines. Los oficios morales, en su vertiente de beneficencia o supererogación, mandan ayudar al otro, lo cual se convierte, especialmente en nuestros tiempos, en una suerte de heroísmo moral, pues no resulta sencillo ayudar o promover el desarrollo de los demás, especialmente desde el punto

28 Cf. Rosmini, Antonio, *Compendio de ética*, nn. 336-337.

de vista de la moralidad. El asunto, ciertamente, resulta más complejo, pero lo que ha resultado indispensable es destacar que estos oficios responden al bien moral, al *bonum honestum*, en el cual se enmarca la ética de la virtud.

Efectivamente, los oficios responden sobre todo al objeto. Por ello es que la división de los oficios se obtiene, originalmente, por los diversos objetos, a saber, Dios y el hombre, y entre estos últimos uno mismo y los demás. La virtud moral, por su parte, se fincan en el sujeto, y de este obtienen su división originalmente, de suerte que los hábitos morales responden a las potencias morales que disponen de cierto modo al sujeto. Pero, como dijimos, la potencia moral es fundamentalmente la voluntad, es en la voluntad del sujeto donde encuentran su división los hábitos morales, y propiamente las virtudes morales son disposiciones de la voluntad del individuo. Lo que importa resaltar es que la ética de la virtud se da un marco más amplio que el solo virtuosismo del sujeto, sino que está complementada por el objeto. Sujeto y objeto son necesarios para una teoría ética satisfactoria, o sea, para obtener una ética que logre visualizar, en su justa dimensión, la experiencia moral del agente, pues esta lo implica a sí mismo (sujeto) y a diversidad de objetos.

El hábito moral es, efectivamente, una cualidad que adquiere la voluntad, y por tanto el sujeto, para obrar bien o mal moralmente. Y esto lo es en relación con la norma moral, que funge como guía o regla para la acción y, en su repetición, para la conformación del hábito. Siendo así, la virtud consiste en una cualidad por la cual la voluntad, y las potencias que a ella se subordinan, se dispone a obrar bien moralmente, lo cual equivale a decir que se dispone a obrar conforme a la norma moral. Para formar el hábito, es necesario que se realicen más o menos actos, y este más y menos depende de la cantidad de obstáculos a vencer para que nazca la cualidad preponderante en la voluntad del agente.

5. Conclusión

Tanto desde el punto de vista del oficio como de la virtud, en ambos casos se da y desarrolla el bien moral o bien honesto. Así que, como se logra ver, la ética de la virtud, en sus más finos desarrollos, no se da sin un marco conveniente, al que puede llamarse “teoría ética”. La ética de la virtud no es solo el estudio de las virtudes y la sola apuesta por ellas, sino que se estima que la virtud es la manera más conveniente de promover la moralidad, en cuanto consiste en una disposición que adquiere la voluntad para efectuar actos buenos moralmente, que es lo mismo que realizar el *bonum honestum*. No peca de ingenuidad la ética de la virtud, y no es necesario entremezclarla con otras filosofías morales, a menos que vengan a

aclarar en mayor medida la naturaleza del bien moral, de los oficios morales o de la norma moral. Solo así se puede asociar a otras filosofías como el criticismo, el utilitarismo o el pragmatismo.

Hemos buscado sostener en este trabajo que la ética de la virtud, en sus más altos desarrollos, viene enmarcada en una teoría ética. Nos parece que, en este sentido, habría que precisar las afirmaciones de Hoyos enunciadas al inicio de este texto, a saber, que no ha habido propiamente un descuido de la ética de la virtud; más bien ha tenido, en la modernidad, una menor preponderancia que otras teorías, y que en algunos casos se ve ensombrecida, como sucede en el emotivismo (aunque Hume mismo habla de las virtudes en varias de sus obras, y en especial en su *Enquiry*), el racionalismo y el criticismo. Pero también con el utilitarismo. Por otro lado, tampoco requiere la ética de la virtud que se construya, casi *ex nihilo*, una teoría ética que la enmarque, o bien que se le asocie a otras teorías éticas que la complementen.²⁹ Habría que distinguir aquí que la complementación, si viene a echar luz sobre la naturaleza del bien honesto, de la norma moral, de los oficios, o incluso de la felicidad,³⁰ es ciertamente bienvenida. Pero no es legítimo afirmar que la ética de la virtud requiere, a toda costa, y esto en razón de que no la poseyera ya, una teoría ética en la cual se halle encuadrada.

Bibliografía

1. Aquinatis, T. (1950). *Summa theologiae*, Torino, Marietti.
2. Blasco, P.L. (2009). “El desarrollo moral como desarrollo humano íntegro. Análisis ético y psicopedagógico”, *Éndoxa. Series filosóficas*, XXIII, UNED, p. 271-308.
3. Buganza, J. (2013). *Nomología y eudemonología*, Stressa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 302 pp.
4. _____. (2010). *El ser y el bien*, Stressa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 116 pp.
5. Evain, F. (1981). *Être et personne chez Antonio Rosmini*, París y Roma, Beauchesne y Università Gregoriana, 426 pp.

29 Algo que ya ha mostrado muy bien MacIntyre es que hay “rivalidades” en las teorías éticas, Cf. MacIntyre, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética*, Trad. de Rogelio Rovira, Madrid, Rialp, 1992, 294pp.

30 Cf. Buganza, Jacob. *Nomología y eudemonología*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stressa, 2013, 302pp.

6. González, E. (2007). “Una lectura actualizada de la ética aristotélica”, *Quaderns de filosofia i ciencia*, No. 37, p. 91-100.
7. Hoyos, D. (2011). “Revisiones de la ética de la virtud”, *Estudios de filosofía*, No. 44, Universidad de Antioquía, pp. 61-75.
8. _____. (2007). “Ética de la virtud: alcances y límites”, *Discusiones filosóficas*, VIII/11, Universidad de Caldas, pp. 109-127.
9. MacIntyre, A. (2004). *Tras las virtud*, Trad. de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, (2a. ed.), 350 pp.
10. _____. (1992). *Tres versiones rivales de la ética*, Trad. de Rogelio Rovira, Madrid, Rialp, 294 pp.
11. Maritain, J. (1966). *Lecciones fundamentales de la filosofía moral*, Trad. de María Mercedes Bergadá, Buenos Aires, Club de lectores, 239 pp.
12. Rosmini, A. (1981). *Antropología in servizio della scienza morale*, Roma, Città Nuova y Centro Internazionale di Studi Rosminiani, 590 pp.
13. _____. (2010). *Principios de la ciencia moral*, Trad. de J. Buganza, México y Madrid, Universidad Veracruzana y Plaza y Valdés, 174 pp.
14. _____. (2014). *Compendio de ética*, Trad. de J. Buganza, México, Universidad Veracruzana y Torres Asociados, 335 pp.
15. Sellés, J.F. (2006). *Antropología para inconformes: una antropología abierta al futuro*, Rialp, 670 pp.
16. Singer, P. (2009). *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York, Harper Collins, 368 pp.