

# La ética de la virtud más allá de las modas

Alfredo Marcos

Universidad de Valladolid  
amarcos@fyl.uva.es

## Abstract

In recent years, Virtue Ethics (VE) has gained an eminent presence at the philosophical arena, which is, in my opinion, a very positive fact. If it runs now any risk, it is to become another intellectual fad, a *trending topic* as successful today as ephemeral for tomorrow. I make here three proposals in order to avoid this risk. To begin with, it is essential to highlight the historical continuity of VE (section 2): it is premodern by its roots, it reinterprets and integrates modern moral philosophy and it brings light to postmodern moral debates. To continue, VE has to breathe a certain metaphysical atmosphere for avoiding an early suffocation (section 3). This atmosphere is composed of a prudential epistemology, a pluralistic ontology of being, and an anthropology of the person and of the human nature. Finally, the flourishing of VE depends on the contribution it can make to the current moral debates. In this sense, I aim at showing that VE can enlighten us on a currently essential issue, that of the anthropotechnics (section 4).

Keywords: Virtue Ethics (VE), postmodernity, prudential epistemology, pluralistic ontology, person, human nature.

## 1. Introducción

Consideremos tres libros sobre ética de la virtud en orden cronológico. El primero de ellos es el clásico de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud (After Virtue)*,<sup>1</sup> publicado por primera vez en inglés en 1981. En él se constata el hecho de que en ese tiempo apenas se hablaba de virtudes. El propio término “virtud” caía fuera del vocabulario habitual de la filosofía moral, que se centraba en las nociones de deber y de utilidad. MacIntyre pretende con su texto poner en el foco de la filosofía moral una serie de temas que estaban prácticamente abandonados (virtud, carácter, *telos*, naturaleza humana, tradición...).

El segundo libro al que quiero referirme data de 1999. Se trata del texto de Rosalind Hursthouse titulado *On Virtue Ethics*.<sup>2</sup> Entre uno y el otro han pasado casi veinte años. En este último aparece el rótulo “Virtue Ethics”, como el nombre genérico de un campo de estudio en pleno crecimiento y que consta ya de un corpus textual apreciable. A la altura del cambio de siglo ya se podía reconocer una potente corriente de regeneración de la filosofía moral, que comenzaba a institucionalizarse y a cobrar conciencia de sí misma en torno a la ética de la virtud.

El tercer libro está editado por Elisa Grimi, con el título de *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect*, y data de 2019.<sup>3</sup> Este último aporta una buena panorámica del estado de la cuestión y tiene la ventaja de ser muy reciente. En la redacción del mismo participan numerosos autores de diversa procedencia. El libro deja constancia de la enorme proliferación actual de estudios sobre ética de la virtud. Podría hablarse, incluso, de una moda intelectual, a la que ha venido a sumarse la epistemología de la virtud (*Virtue Epistemology*).<sup>4</sup> Hasta tal punto ha crecido la atención a esta línea de pensamiento, que ahora resulta un reto comprender su diversidad y encontrar un núcleo común que le dé cierta unidad. En cuatro décadas, las que van desde el libro de MacIntyre hasta el de Grimi, hemos pasado del olvido de la virtud a la eclosión de los estudios sobre la misma. ¿Por qué?, ¿a qué se debe este hecho?, ¿es signo de los tiempos?, ¿de qué tiempos?, ¿se convertirá en tendencia efímera?

No cabe duda de que el propio florecimiento actual de la ética de la virtud constituye un acontecimiento que habría que interpretar en clave de continuidad histórica. La ética de la

---

<sup>1</sup> Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 1987). Publicado por primera vez en inglés con el título *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981).

<sup>2</sup> Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

<sup>3</sup> Elisa Grimi (ed.), *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect* (Dordrecht: Springer, 2019).

<sup>4</sup> Véase, por tomar un ejemplo reciente, el libro de Robert T. Pennock, *An Instinct for Truth. Curiosity and the Moral Character of Science* (Cambridge MA: The MIT Press, 2019).

virtud está inserta en una cierta línea historia, y quizá solo así se pueda entender correctamente. El propio MacIntyre, en su libro seminal, ya reivindicaba este enfoque histórico. Trataré, pues, de aportar esta contextualización histórica más abajo, en el apartado 2.

En vista del crecimiento reciente de la ética de la virtud, podríamos pensar que falta poco tiempo para que el enfoque de virtudes invada la escuela, la política, la empresa, los medios..., la sociedad en suma. Muchos lo deseáramos y lo veríamos como una bendición para nuestra sociedad desorientada. Pero semejante invasión no carece de riesgos. Digamos que la ética de la virtud corre hoy el riesgo de caer en ciertos vicios. El primero de ellos consiste, precisamente, en traicionar su propia continuidad histórica, convirtiéndose en una más de las modas modernas. Se llegaría a ello si la ética de la virtud se desligase, en aras del éxito y del consenso, del ambiente filosófico que le da sustento y sentido. No señalo un riesgo meramente especulativo o ficticio, sino que constato una inclinación que podemos detectar ya en algunos autores muy influyentes, como por ejemplo en Martha Nussbaum.

Es importante, pues, activar ese ambiente filosófico nutricional, sin el cual la ética de la virtud se convertiría pronto en otra concha muerta y vacía, como sucedió con las éticas modernas. Intentaré exponer las líneas maestras de dicho ambiente filosófico en el apartado 3. Me referiré a una epistemología, a una ontología y a una antropología en cuyo seno la ética de la virtud se mantiene viva y con sentido. A nadie sorprenderá que estas coordenadas filosóficas obtengan inspiración y aliento de la obra de Aristóteles, pues de ella surge, en última instancia, la propia ética de la virtud. Dicho de otro modo: la ética de la virtud necesita una atmósfera aristotélica para vivir. Fuera de dicha atmósfera, se convierte pronto en residuo, en cadáver, en fósil. Pero dentro de esa atmósfera florece y da fruto en forma de nuevas perspectivas y orientaciones con las que somos capaces de afrontar incluso los retos morales más recientes, como los que se derivan de las nuevas antropotecnias. Y el hecho de que la ética de la virtud ilumine estas y otras cuestiones actuales resulta, como intentaré mostrar en el apartado 4, una prueba de su vitalidad y vigencia.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Sobre el rendimiento de la ética de la virtud en debates actuales, véase, por ejemplo, Rosalind Hursthouse, *Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals*, en J. Welchman (ed.), *The Practice of Virtue* (Indianapolis: Hackett, 2006) 136-155; Rosalind Hursthouse, *Environmental Virtue Ethics*, en R. L. Walker & P. J. Invanhoe (eds.), *Working Virtue* (Oxford: Clarendon Press, 2007) 155-172; Liezl van Zyl, *Virtue Ethics: A Contemporary Introduction* (Londres: Routledge, 2018).

## 2. Continuidad histórica

Es muy significativo que varios años antes de la publicación del *Tras la Virtud*, ya en la década de los 60, el filósofo francés Pierre Aubenque llamase nuestra atención sobre la virtud de la prudencia,<sup>6</sup> que está a medio camino entre lo intelectual y lo moral, que sirve como elemento de conexión y de transición entre la epistemología y la ética. Casi en los mismos términos que MacIntyre, Pierre Aubenque se lamentaba entonces de que la prudencia era un concepto fuera de tiempo, pasado de moda. A pesar de ello –o quizá precisamente por ello–, el pensador francés dedicó sus esfuerzos intelectuales a la recuperación de dicho concepto y logró ponerlo en el foco filosófico.

Las posición de Aubenque y la de MacIntyre muestran muchos más paralelismos. Ambos quieren distanciarse de las ideas típicamente modernas. En especial, se refieren a las debilidades de los planteamientos de raíz kantiana. Recordemos que Kant había expulsado la prudencia del terreno de la razón práctica. La consideraba como una especie de ciencia aplicada perteneciente, por lo tanto, al campo de la razón pura. Su función sería de carácter técnico. La prudencia sería algo así como un método de autoayuda de tono psicológico para lograr la felicidad humana. Y esta se definía en términos de bienestar. Aubenque propone, en cambio, recuperar para la *phrónesis* el lugar central que le corresponde en el campo de la razón práctica. Con ello viene a reconocer el carácter falible, pero no irracional, de la praxis humana. Se aleja, así, tanto de los ideales de certeza, tan propios de los tiempos modernos, como del irracionalismo posmodernista,<sup>7</sup> y lo hace buscando inspiración y base en un ideas premodernas. Se dibuja, con ello, una cierta continuidad histórica en la que se sitúa, no solo el proyecto de Aubenque, sino también la propia ética de la virtud y, en realidad, otras muchas líneas de pensamiento actuales que buscan inspiración en la tradición aristotélica.

De hecho, la prudencia aristotélica, que estaba fuera del escenario filosófico y social a mediados del siglo pasado, ocupa hoy uno de los lugares protagonistas. La filosofía de la técnica, tal y como la han trazado Hans Jonas y otros autores, no se entiende sin tal noción. El pensamiento ecológico actual tampoco. El principio de precaución, interpretado de modo casi

---

<sup>6</sup> Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles* (Barcelona: Crítica, 1999). Primera edición en francés, *La prudence chez Aristote* (París: PUF, 1963).

<sup>7</sup> Como convención, empleo “postmoderno” (con “t”) y sus derivados, en un sentido meramente cronológico, para referirme al tiempo que viene después de los tiempos modernos. Este término no tiene contenido filosófico. En contraposición, empleo “posmoderno” (sin “t”) para referirme a una cierta corriente filosófica, tendente a la deconstrucción, al irracionalismo, al pensamiento débil y al relativismo. Nuestro tiempo es ya históricamente *postmoderno*, pero no tenemos por qué conformarnos con una filosofía *posmoderna*; podemos dar a nuestro tiempo una orientación filosófica muy diferente, como por ejemplo la que nos propone la ética de la virtud.

unánime en términos prudenciales, se hace presente hoy en todo tipo de legislación, desde la ambiental a la alimentaria, y eso en muy diversos escenarios, nacionales, europeos y mundiales.

Por otra parte, en el dominio de la epistemología y de la filosofía de la ciencia se había llegado a un colapso, a una vía sin salida, tras la caída de los ideales neopositivistas y la crítica historicista a los mismos. Después de Popper, de Kuhn y de Feyerabend, daba la impresión de que estábamos condenados a elegir entre el algoritmo y el anarquismo metodológico. Los nostálgicos del positivismo todavía abogaban por lo primero, los visionarios de la posmodernidad por lo segundo. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo pasado y lo que va de este se ha ido levantando una epistemología más centrada, inspirada las más de las veces en algo parecido a la prudencia aristotélica. La *phrónesis* ha pasado así a fungir también como el más abarcador de los métodos científicos, un método encarnado en la formación y carácter de los propios agentes que hacen ciencia.<sup>8</sup>

Si el ideal moderno de certeza ha caído, con el consiguiente riesgo de deriva hacia posiciones irracionalistas o relativistas, el otro gran ideal de la modernidad, el de autonomía, se ha ido exacerbando hasta la fragmentación posmoderna. El rechazo de esta deriva ha llevado a muchos a proponer fórmulas más templadas. Fórmulas en las que la autonomía moderna se conserve, pero al mismo tiempo se compense, por ejemplo, con el reconocimiento de la dependencia y con el establecimiento de puentes y conexiones entre distintos ámbitos de la vida humana, que no pueden permanecer comunicados, y menos aun enfrentados. Pensemos, por ejemplo, en los puentes que hemos ido tendiendo entre la cultura científica y la humanística, o entre la ética y la acción tecnológica.

Bien, este es el contexto histórico en el que se sitúa hoy la ética de la virtud. Hemos salido de la modernidad. Ni el ideal de certeza ni el de autonomía están ya vigentes en los mismos términos en los que lo estaban en los tiempos modernos. Somos, pues, postmodernos. Pero, no nos resignamos a que nuestra era *postmoderna* tenga un contenido meramente *posmoderno*. No nos resignamos a que el ideal de certeza sea reemplazado por el desistimiento epistémico y práctico, por el craso relativismo. No nos resignamos a que la legítima autonomía se deslice hacia la simple fragmentación. Y la inspiración para salir de este mal embrollo no podemos seguir buscándola solo en los pensadores modernos, que de alguna forma nos metieron en él, ni en los pensadores posmodernos, desde Nietzsche en adelante, que de ninguna manera nos ayudan a salir. Por supuesto, Kant sigue siendo iluminador en muchos aspectos,

---

<sup>8</sup> Robert T. Pennock, *An Instinct for Truth. Curiosity and the Moral Character of Science* (Cambridge MA: The MIT Press, 2019)

por ejemplo en lo que hace a su valerosa reivindicación de la dignidad humana; del mismo modo que Nietzsche resulta irremplazable como crítico de la modernidad. Pero una salida constructiva, un contenido prometedor para la época que nos ha tocado vivir, solo podemos buscarlo apelando también - yo diría que principalmente- a la inspiración que nos llega de lejos, de una tradición que nació entre los griegos. Es una fuente de inspiración que, al mismo tiempo, nos cae muy cercana, pues los griegos somos nosotros y la tradición a la que me refiero permanece viva.

La tradición en la que se inspira la ética de la virtud es la tradición aristotélica. Nació en la Grecia clásica, cuaja en la obra de Aristóteles, pero tiene sus raíces ya en la mitología y tragedia griegas, y más remotamente en Egipto y Mesopotamia. Al margen del sentido diacrónico, en la sincronía, hunde sus raíces en el sentido común y en la experiencia cotidiana de los humanos de todas las generaciones y lugares. Esta tradición sobrevivió durante la Antigüedad tardía, en el mundo romano, en medio de la cultura cristiana, entre los judíos y en el Islam. Conoció otro momento cumbre en los días de Tomás de Aquino, en cuya obra se integra de modo creativo con la tradición judeocristiana. Fue postergada durante los tiempos modernos, pero nunca aniquilada. Permaneció viva en la obra de algunos pensadores renacentistas y modernos, como por ejemplo en los que formaron la Escuela de Salamanca, así como en la *forma de vida* y sentido común de muchas personas y comunidades. Hoy día, la inspiración aristotélica ha pasado a primer plano en economía, en biología, en filosofía, en estética, en política, en sociología, en educación y en ética, por citar solo algunos campos, bien dispares, del hacer humano. En referencia a esta tradición aristotélica, dice MacIntyre: “Es el mejor ejemplo que poseemos de tradición cuyos seguidores están en condiciones de tener cierta confianza racional en sus recursos epistemológicos y morales”.<sup>9</sup> Es así por los signos que da de continuidad y de dinamismo en muy diversas épocas y culturas, por su condición de tradición viva, por su conexión con el pasado, con el sentido común de las gentes y con la experiencia cotidiana actual.

Esta es la posición histórica de la ética de la virtud: premoderna en sus raíces e inspiración, dialogante y crítica con la modernidad, postmoderna por su conexión con la experiencia y los problemas propios de las personas en el mundo actual. Incorpora la continuidad histórica de una tradición dinámica, viva. Se traicionaría a sí misma si se convirtiese en una moda (recordemos la conexión, incluso etimológica, que existe entre

---

<sup>9</sup> Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 1987) 338.

“moda” y “moderno”). No ha de verse a sí misma como una ola más, como un *trending topic* cultural al uso. Si se plantease como tal, perdería su raíz y su sentido, su atmósfera propia, para pasar en breve a ser el último juguete roto del consumismo cultural. La posición histórica de la ética de la virtud ha de estar ya fuera del vaivén moderno de las modas. Desde ahí, desde fuera de lo moderno, ha de servirnos incluso para reinterpretar la propia idea de modernidad y para rescatar lo que de bueno hay en ella. Y esta posición histórica la ganará la ética de la virtud en la medida en que permanezca unida a una cierta filosofía que hemos caracterizado, de momento, mediante metáforas, como suelo y atmósfera, como ambiente en el cual la ética de la virtud puede desarrollar su vida. Pasemos ahora a ofrecer una caracterización más precisa de dicho ambiente filosófico.

### 3. Atmósfera metafísica

Una ética de la virtud desconectada de la metafísica –como la que propone Nussbaum en aras de un supuesto “consenso entrecruzado”<sup>10</sup> – no podrá evitar la deriva, o bien hacia el relativismo, o bien hacia el virtuosismo propio de un recetario universalista. Ni que decir tiene que, tras la deriva hacia cualquiera de los dos polos, llegaría su extinción. Estos riesgos solo son evitables mediante la integración de la ética de la virtud en la tradición metafísica que le es propia. Y esta tradición metafísica consta, al menos, de una epistemología, una ontología y una antropología. Según Christopher Owens, “the presuppositions necessary in order to adopt a virtue ethics framework are sometimes left to the footnotes, if receiving mention at all”.<sup>11</sup> Y, en la misma línea, Elisa Grimi señala que “although even in philosophy we are witnessing an increased interest in virtues, often this interest is without considering the ontology and the anthropology that underlies a complete analysis of virtue and ultimately the ethic that derives from it”.<sup>12</sup> Precisamente lo que intento aquí es revertir esta tendencia y pasar los supuestos metafísicos de la ética de la virtud al primer plano.

En lo epistemológico la ética de la virtud ha de ir unida a un enfoque prudencial, falibilista, alejado de las utopías de la certeza. De hecho, la propia definición aristotélica de la virtud nace ya conectada con la prudencia. Virtud, para Aristóteles, es “un hábito selectivo que

---

<sup>10</sup> Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia* (Barcelona: Paidós, 2007) 377-381.

<sup>11</sup> Christopher D. Owens, Virtue Ethics, Teleology and Religion in the Aristotelian Tradition, en Elisa Grimi (ed.), *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect* (Dordrecht: Springer, 2019) 111.

<sup>12</sup> Elisa Grimi, The Big Risk Behind the Explosion of Virtues, en Elisa Grimi (ed.), *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect* (Dordrecht: Springer, 2019) 173.

consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquélla regla por la cual decidiría el hombre prudente”.<sup>13</sup> La virtud, por lo tanto, es un hábito o disposición para elegir el justo medio, para evitar el exceso y el defecto. Pero esto no es fácil, pues el justo medio no es la media aritmética. Para hallarlo nos hace falta otra regla. Esta regla será la que establezca la persona prudente, y aplicada tal y como ella lo haría. Esta regla es la propia persona prudente. En definitiva, no podemos determinar qué es o no virtuoso sin que concurra la persona prudente. Tampoco es posible, según Aristóteles, ser prudente sin ser bueno.<sup>14</sup> Virtud moral y prudencia se exigen mutuamente.

Al unir la ética de la virtud a la epistemología de la prudencia -como no puede ser de otro modo-, en realidad nos comprometemos a mucho más. Pierre Aubenque, en su libro ya citado, detectó perfectamente que la prudencia, como forma de conocimiento, solo tiene sentido en conexión con una cierta ontología y con una cierta antropología. Si la realidad fuese mera copia del concepto, si hubiese identidad entre lo real y lo racional, si lo *lógico* pudiese agotar lo *físico*, entonces sobraría la prudencia y bastaría con la ciencia, como soñaron algunos pensadores modernos. Pero si la realidad fuese caótica y refractaria totalmente a la inteligencia humana, como imaginan los posmodernos, entonces de nada valdría la prudencia (ni tampoco la ciencia). La prudencia cobra sentido en medio de una realidad exuberante, viva, que desborda el *logos*, pero que en cierto sentido permanece abierta a nuestra inteligencia y en sintonía con la misma. Y aparece aquí inmediatamente el polo antropológico de la cuestión. La prudencia tiene sentido si cada ser humano personaliza una cierta naturaleza humana, en la cual conocimiento y acción se conectan de un modo muy peculiar.

Se entiende bien lo que es la realización del ser humano, que funciona como *telos* de su acción, si se entiende qué es un ser humano y cuál es el conjunto de potencialidades que puede llegar a actualizar a lo largo de su vida. La idea de florecimiento, que con tanta frecuencia leemos en los teóricos actuales de la virtud, se entiende así a través del famoso verso de Píndaro: “llega a ser el que eres”. Y este verso se puede interpretar metafísicamente en términos de actualización y esencia, “as actuality corresponds to essence”.<sup>15</sup> En esto consiste el

---

<sup>13</sup> *Ética Nicomáquea* (EN) 1106b 36 y ss.

<sup>14</sup> EN 1144a 35-36.

<sup>15</sup> Michael Wladika, Virtues. The Aristotelian-Thomistic Line of Thinking, en Elisa Grimi (ed.), *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect* (Dordrecht: Springer, 2019) 32. La metáfora del florecimiento me parece, cuando menos, incompleta. Debería añadirse a ella la metáfora de la fructificación. El fin de la vida humana no puede ser solo la auto-realización, sino también la producción de frutos en forma de actos, de obras y de personas. Es cierto que existe una tensión entre florecimiento y fructificación, como metáforas de la vida humana, pues la primera afirma al individuo en su esplendor y la segunda tiende a esconderlo en aras del otro y de lo otro. Creo

florecimiento de una persona, en la correspondencia entre su actualidad y su esencia. Es un tipo de correspondencia que hay que construir biográficamente y que muy bien podríamos llamar, en lenguaje aristotélico, verdad práctica.

En resumen, no debería extrañar que la ética tenga que apoyarse en una cierta antropología filosófica, dado que el sujeto moral es siempre un ser humano. En función de la imagen que tengamos del ser humano nos parecerán más razonables unas u otras líneas de pensamiento ético. Contar con una antropología verdadera es, entonces, crucial para la ética y, en especial, para la ética de la virtud. Lo mismo puede decirse respecto de la concepción que tengamos de la realidad, en la cual se desarrolla la acción moral. Es decir, no se puede hacer buena ética sin una ontología apropiada. Y, además, es también esencial para la ética disponer de una epistemología correcta, pues lo que hacemos depende de lo que sabemos, de modo que el alcance de nuestra acción moral viene delimitado por el de nuestra capacidad de conocer. Empecemos por esto último.

### *3. 1. Epistemología prudencial*

La ética de la virtud es criticada frecuentemente por su supuesta inclinación hacia el relativismo. Es verdad que concede importancia al contexto comunitario e histórico, a las circunstancias concretas en las que se da la acción, a la tradición en que se enmarca, a las posibilidades de realización de cada agente en particular. También es verdad que no propone normas deontológicas universales, ni cálculos de utilidad algorítmicos para decidir la acción, sino que apela a la prudencia de cada agente. Se distancia en todo ello de las éticas ilustradas modernas, tan dominadas por la obsesión de la certeza. Corre, así, el riesgo de aproximarse en exceso a la posmodernidad relativista, a las corrientes que derivan de lo que MacIntyre llama Genealogía.

Pero una epistemología de la prudencia distingue claramente entre certeza y verdad, y otorga valor epistémico máximo a la segunda en detrimento de la primera. De este modo se aleja de las epistemologías modernas de la certeza, sin caer en el desprecio genealógico de la verdad. Dicho de otro modo, no se puede reconstruir la ética de la virtud como una receta algorítmica que aporte certeza a la acción moral, pero tampoco es preciso disolverla en un relativismo de tradiciones, de comunidades o de preferencias individuales.

---

que no se entiende la vida humana si no se presta atención a ambas. Pero este tema solo puede quedar aquí apuntado y aplazado.

Aristóteles caracteriza la prudencia (*phrónesis*) como una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre.<sup>16</sup> Mediante esta definición distingue la prudencia de otras nociones. Dado que es una disposición (*héxis*), se distinguirá de la ciencia (*epistéme*), pues la prudencia será un saber conectado con la acción humana. En segundo lugar, al ser práctica (*praktiké*), su resultado será una acción, no un objeto; esto la distingue del arte o de la técnica (*tékhne*). La exigencia de racionalidad y verdad («...*metà lógoy alethé*») distingue la prudencia de las virtudes morales y la sitúa entre las virtudes intelectuales. Por último, el que sea acerca del bien y el mal para el ser humano, y no acerca del bien y el mal en abstracto, deslinda la prudencia de la sabiduría (*sophía*). Hasta aquí hemos trazado los límites y solapamientos entre la noción de prudencia y otras próximas, pero no hemos de olvidar que sólo “podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes”.<sup>17</sup>

Los textos sobre la prudencia sugieren que se trata de una virtud intelectual, pero que implica experiencia vivida, que atañe tanto a medios como a fines, pues su horizonte último es el vivir bien en general, y que está al servicio de la sabiduría, o sea, que es un instrumento para la obtención de la misma. Sin embargo, Aristóteles llega a afirmar que no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso ven rectamente.<sup>18</sup>

En general, la prudencia busca la sabiduría y la sabiduría potencia la prudencia humana. Lo mejor es “poseer ambas, o preferentemente la prudencia”.<sup>19</sup> De los animales también dice Aristóteles que son prudentes,<sup>20</sup> pero al carecer de sabiduría su prudencia es ciertamente limitada. Con todo, la prudencia merece ser buscada por sí misma y al margen de su posible utilidad, dado que se trata de una virtud.<sup>21</sup>

Al igual que prudencia y sabiduría están entrelazadas, se exigen mutuamente, las virtudes morales y la prudencia también están en la misma relación, como hemos visto más arriba. De este modo, la prudencia se sitúa en un lugar central, como conexión o gozne entre conocimiento y acción, entre sabiduría y moral, entre ciencia y ética. La prudencia ejerce un

---

<sup>16</sup> EN 1140b 4 y s.; véase también 1140b 20 y ss.

<sup>17</sup> EN 1140a 23-24.

<sup>18</sup> EN 1143b 10-13.

<sup>19</sup> EN 1141b 21.

<sup>20</sup> EN 1141a 26-28.

<sup>21</sup> EN 1144a 1 y ss.

papel de puente imprescindible en nuestros días entre las tecnociencias y las humanidades, entre las denominadas dos culturas.

Es importante destacar la vocación de racionalidad y de verdad de la prudencia, pues nos indica el límite al que tiende un proceso de corrección, de eliminación de errores, por relación a un fin buscado: “hay un blanco mirando al cual pone en tensión o afloja su actividad el que posee la regla justa, y hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y son conformes a la recta razón (*katà tòn orthòn lógon*)”.<sup>22</sup>

Es la prudencia un tipo de conocimiento con aspiraciones de racionalidad y de verdad, que se adquiere por experiencia: “Los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios en cosas de esa naturaleza, y, en cambio, no parece que puedan ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene por objeto también lo particular, con lo que uno llega a familiarizarse por experiencia”.<sup>23</sup>

Téngase en cuenta que el concepto de experiencia que aquí se maneja no es el del empirismo moderno. Recuerda más bien al concepto pragmatista de experiencia. La experiencia en Aristóteles es el tiempo y la memoria, pero no cualquier lapso de tiempo, sino el que se ha consumido reflexionando, tratando de comprender la naturaleza de las cosas que vemos, de las acciones que realizamos y de lo que nos ocurre. La experiencia es memoria de un tiempo vivido y pensado, pues es fruto de sucesivas correcciones. Experiencia aquí es interacción, es vivencia.

Ahora bien, si el modo de llegar a ser prudente consiste en interactuar prudentemente con el mundo, nadie podría ser prudente sin seguir la norma dictada por la prudencia. Nadie podría ser prudente sin serlo ya antes. Este círculo vicioso (o virtuoso, según se mire) se resuelve mediante la educación (*paideia*) en el seno de una comunidad y de una tradición, es decir, mediante la acción guiada por alguien prudente, mientras uno mismo no haya adquirido la prudencia.<sup>24</sup>

La prudencia de la persona experimentada sirve para elaborar normas, pues “es partiendo de lo individual como se llega a lo universal”.<sup>25</sup> Pero la prudencia no puede consistir simplemente en una serie de normas y de meta-normas para la formulación y aplicación de las

---

<sup>22</sup> EN 1138b 22-25.

<sup>23</sup> EN 1142a 12-21.

<sup>24</sup> EN X 9.

<sup>25</sup> EN 1143b 4.

normas, que generarían los mismos problemas de definición y aplicación pero en un nivel superior.<sup>26</sup>

Luego, la prudencia constituye también el criterio de aplicación, interpretación y, en su caso, modificación o suspensión de la norma. La prudencia aristotélica está enraizada en la experiencia y en la responsabilidad indelegable de cada ser humano. El riesgo de la decisión y de la acción no puede traspasarlo el ser humano a norma alguna ni procedimiento automático de decisión. Ni siquiera las leyes de la ciudad se pueden aplicar al pie de la letra. Aristóteles ya había advertido que este proceder puede provocar suma injusticia. La aplicación de la ley al caso requiere algo muy próximo a la prudencia: equidad (*epieikeia*).<sup>27</sup> La causa de ello es que toda ley es universal, y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal.<sup>28</sup>

Pero esto no nos condena a la irracionalidad ni al subjetivismo en nuestras decisiones prácticas, pues la prudencia no es ciencia, pero tampoco es simple opinión o buen tino,<sup>29</sup> es auténtico conocimiento racional con intención de verdad... práctica<sup>30</sup>.

### 3.2. *Ontología pluralista del ser*

El mantenimiento de estos difíciles equilibrios prudenciales exige un segundo componente metafísico que dé sentido a la mera aspiración a la verdad, me refiero a una ontología pluralista del ser. Dicha ontología también tiene sus raíces en las obras de Aristóteles, y ha llegado hasta nuestros días como una tradición viva en permanente revisión. No es extraño que la ética de la virtud pida una ontología pluralista, pues ella misma es pluralista en cuanto a las fuentes de la moral que reconoce como legítimas (intención del agente, disposiciones y actitudes del mismo, acompañamiento emocional de la acción, tipo de acción, normas y deberes relativos a la acción, consecuencias intentadas, consecuencia previsible, contexto y circunstancias... ).<sup>31</sup>

El ser se dice de muchas maneras, afirma Aristóteles. O sea, el ser no es un término unívoco, hay muchos modos de ser diferentes. La ontología aristotélica es pluralista. Pero el término ser tampoco es equívoco. Esto quiere decir que hay conexión real entre los distintos

---

<sup>26</sup> EN 1137b 18-19.

<sup>27</sup> EN V 10.

<sup>28</sup> EN 1137b 13-15.

<sup>29</sup> EN 1142a 34 y ss.

<sup>30</sup> Alfredo Marcos, *Postmodern Aristotle* (Newcastle: CSP, 2012) cap 3.

<sup>31</sup> John Haldane, Some Questions About Virtue, en Elisa Grimi (ed.), *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect* (Dordrecht: Springer, 2019) 8.

modos de ser, que tienen algo en común, que a todos se les puede aplicar con propiedad el término en cuestión. La relación entre ellos es de analogía. La analogía media aquí entre dos excesos, la univocidad y la equivocidad. Esta es la base ontológica que habilitará una epistemología prudencial como la que hemos presentado, también colocada, como vemos, entre dos excesos. Es, asimismo, la base ontológica de una ética de la virtud, situada entre el universalismo moderno y la posmodernidad relativista. Y si esta preferencia por posiciones medias recuerda la propia definición aristotélica de virtud no es por casualidad.

Veamos con un poco más de detalle esta ontología pluralista del ser. Son seres, cada cual a su manera, los conceptos universales y los números, el tiempo y el lugar, también lo son los artefactos y los accidentes de las sustancias, así como las relaciones entre estas. Pero las sustancias son los seres por antonomasia. Y la realidad presenta una ingente abundancia de sustancias. En términos aristotélicos, son sustancias los elementos, las plantas, los animales, los seres humanos e incluso Dios. Cada una de estas sustancias (salvo Dios) está compuesta de materia y forma. Aunque es más preciso decir que pueden ser vistas como materia o como forma, ya que no hay realmente composición: la materia y la forma son uno y lo mismo en la sustancia concreta. La forma en Aristóteles es individual, se da en cada sustancia concreta, nunca por separado en un supuesto mundo de formas o de ideas.

No obstante, las formas individuales de cada una de las sustancias concretas pueden presentar al intelecto humano rasgos comunes. Esto nos permite producir conceptos, trazar comparaciones y clasificaciones. Intentamos de este modo —en palabras de Paul Feyerabend<sup>32</sup>— conquistar la abundancia. Así, la forma de este individuo y la de este otro ofrecen al intelecto suficientes semejanzas y conexiones como para que podamos reunir ambos individuos bajo un solo concepto. Cada animal, cada planta, cada persona, es una sustancia, posee su propia forma individual. Nuestro intelecto puede construir conceptos bajo los cuales subsumir diversos individuos. En suma, las sustancias en su sentido más propio son los individuos, y los conceptos son construcciones mentales con base real.

¿Puede servirnos una ontología de este tipo para fundamentar la ética? Es más, ¿resulta adecuado buscar una fundamentación metafísica de la ética? ¿No será mejor ceñirnos a los consensos prácticos y dejar de lado las cuestiones de fundamentación en las que son más probables los desacuerdos? Se puede estar o no de acuerdo con esta ontología que hemos esbozado, lo que no parece muy recomendable es bloquear la investigación metafísica en aras

---

<sup>32</sup> Paul Feyerabend, *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser* (Barcelona: Paidós, 2001).

del consenso moral. Es precisamente la investigación metafísica la que puede conducir al consenso, que será, así, el fruto del acuerdo en la verdad, y no un mero apaño de mínimos para sobrevivir al relativismo.

En apoyo de esta tesis cabe citar las ideas de Hans Jonas. Según él, la modernidad ha establecido algunos postulados como dogmas indiscutibles. Uno de ellos es que no hay verdades metafísicas. El otro es que no hay camino del “es” al “debe”. Ninguno de los dos dogmas le parece a Jonas invencible. Es más, son mutuamente incompatibles desde el punto de vista lógico, pues el segundo constituye una afirmación de carácter metafísico que el primero impugnaría. Pero se refuerzan mutuamente desde el punto de vista retórico: si no hay verdades metafísicas, toda verdad vendrá de la ciencia, y como la ciencia estudia los seres con abstracción de su valor, nada de lo que la ciencia diga se trasladará al plano del deber-ser.

Para Jonas, en cambio, sí hay verdades metafísicas, y entre ellas la que afirma la conexión entre ser y valor. Este es el camino que le permite transitar desde el ser al valor sin caer en la falacia naturalista. Se pregunta por qué el ser tiene valor. La respuesta es que solo en lo que es puede haber valor, de modo que esta mera posibilidad es ya un valor que hace preferible el ser a la nada. Dicho de otro modo, solo puede haber algo bueno si hay algo, de manera que obrar a favor del ser es obrar a favor de la posibilidad del bien: “Hay que observar que la mera posibilidad de atribuir valor a lo que es, independientemente de lo mucho o lo poco que se encuentre actualmente presente, determina la superioridad del ser sobre la nada”.<sup>33</sup> Según esto, queda zanjada la insidiosa cuestión de la relevancia moral. ¿Qué es lo que tiene relevancia moral?: ¿lo natural, lo vivo, lo sintiente, lo humano...? La respuesta es: ¡todo! Todo ser es valioso y, por ello mismo, cuenta desde el punto de vista moral. Pero este valor no se da por igual en todas las sustancias, sino de modo gradual, como, por otra parte, nos indica ya el sentido común. Esta es la vía en la cual una cierta ontología puede servir como fundamento para la investigación ética, salvando de paso la falacia naturalista.

### 3.3. Antropología de la persona y de la naturaleza humana

En continuidad con la ontología esbozada, la tradición aristotélica considera que la naturaleza humana no es primariamente un concepto, ni puede ser comprimida en una definición al uso. Se trata, en primer lugar, de una *forma*, en el sentido aristotélico de la palabra. Es decir, se trata de una forma individual, presente en cada ser humano concreto. Es una entidad

---

<sup>33</sup> Hans Jonas, *El principio de responsabilidad* (Barcelona: Herder, Barcelona, 1995) 95.

física, metida en el tiempo y en el espacio y afectada por el cambio, pero con la estabilidad propia de la sustancia. El hecho de que la naturaleza humana sea una forma individual, constitutiva de cada persona, no excluye que todos los humanos tengamos algo en común.

Lo tenemos por origen, pues venimos de la familia humana y a ella pertenecemos. Nos parecemos unos a otros en muchos aspectos, tenemos mucho en común. Esta red de semejanzas que captamos sirve para construir conceptos. Y solo entonces aparece la naturaleza humana, en un sentido secundario, como concepto, como noción que nunca llega a agotar la exuberancia de lo real, pero que pone de manifiesto lo que tenemos los humanos de común y que se realiza de manera irreplicable en cada uno de nosotros.

El contenido de este concepto de naturaleza humana incluye, siempre según la inspiración aristotélica, al menos tres rasgos o aspectos: lo animal, lo social y lo espiritual. No son reductibles entre sí. Es decir, no se puede explicar todo lo humano solo por su base biológica. Y algo análogo hay que decir en relación a lo social y a lo espiritual. No somos simplemente seres socio-culturales, ni puros espíritus. Por otro lado, estos tres aspectos no aparecen yuxtapuestos en cada persona, sino integrados.

La relación entre ellos es de mutua diferenciación. Y aquí, este último concepto lleva toda la carga filosófica de la noción de diferencia, tal y como la entiende Aristóteles en su biología y en su metafísica, tal y como ha sido recuperada actualmente por la llamada filosofía de la diferencia. Diferenciación también quiere decir aquí constitución, ontogénesis, en el mismo sentido en el que la embriología usa la palabra.

Si el ser humano presenta los tres aspectos mencionados -animal, social y espiritual-, entonces, para aproximarnos a su conocimiento, es decir, para acercarnos al conocimiento de la naturaleza humana, tendremos que apoyarnos respectivamente en las ciencias físicas y biológicas, en las ciencias sociales y en las ciencias humanas. Pero sabemos, además, que los tres aspectos están integrados, diferenciados, en cada persona de manera irreplicable. Luego, el conocimiento de la naturaleza humana en cada persona requerirá algo más que las disciplinas científicas.

Tendremos que acercarnos, en la medida de lo posible, a esta realidad concreta a través del arte y la literatura, de las narraciones, de las tradiciones sapienciales y religiosas, de la experiencia cotidiana y el sentido común, del diálogo personal... En fin, a través de una amplia gama de fuentes epistémicas legítimas que nos acercan a la realidad concreta y que deben jugar en equipo con las disciplinas científicas. Y aun así, nunca acabaremos de conquistar por

completo la abundancia de lo real, ni agotaremos con el concepto de naturaleza humana la identidad de cada persona.

Con todo, parecería que estamos todavía a medio camino. Supongamos que gracias a la colaboración de todas estas fuentes de conocimiento llegamos a aproximarnos a la naturaleza humana. ¿De ahí se pueden extraer indicaciones normativas para fundamentar la ética?, ¿no estaremos cayendo en la famosa falacia naturalista? No necesariamente. Con Hans Jonas, tendremos que recordar que hay una conexión entre el ser y el bien; que el ser humano, por ser más, vale más. Que la humanidad, por tanto, en uno mismo y en cada uno de los demás, ha de ser respetada.

Sabemos ahora que una antropología del tipo indicado nos ayuda a plantear las cuestiones típicas de la ética de la virtud. Por un lado hay que reconocer que existe una cierta naturaleza humana común, gracias a la cual podemos vivir en comunidad, y, por otro, hay que aceptar la constitución irrepetible e individual de cada persona. Dicha naturaleza nos abre un espacio de posibilidades para el desarrollo de cada persona y para la edificación en cada cual de una segunda naturaleza, de un carácter en el mejor de los casos virtuoso. Cada ser humano es una persona, es decir, una sustancia única, irrepetible, individual e indivisible y que, además, posee las características de un sujeto con sentido biográfico, que puede ser consciente de su entorno y de sí. Por diferenciación, cada persona actualiza posibilidades que estaban presentes solo como tales. La acción creativa del ser humano actualiza posibilidades, las formaliza, gracias a su propia forma (la de cada persona). Se entiende mejor esta idea considerando lo que dice Aristóteles en su tratado biológico *Sobre las Partes de los Animales* (643a24): “La diferencia es la forma en la materia”.<sup>34</sup>

En este sentido, se puede decir que cada persona educa su carácter y desarrolla su propia vida. No lo hace en términos absolutos y desde la nada, sino que lo hace bajo condicionamientos y orientaciones que le vienen dados por la propia naturaleza humana, influjos e inspiraciones que limitan y habilitan a un tiempo la acción personal, y entre los cuales la persona puede hallar un margen de genuina libertad para imprimir su forma a lo real y para formarse a sí misma. La segunda naturaleza del carácter se desarrolla, pues, por diferenciación desde la primera y más básica. Pero, además, dicha formación no puede darse en aislamiento, sino siempre en el seno de una comunidad. Aristóteles nos recuerda que solo haciendo acciones justas o prudentes se vuelve uno justo o prudente. Y lo mismo reza para el resto de las virtudes.

---

<sup>34</sup> Aristóteles, *Sobre las partes de los animales*, en *Aristóteles: Obra biológica*. Traducido por Rosana Bartolomé (Oviedo: KRK, 2018) 125-472.

Es decir: “lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo”<sup>35</sup>. Solo la *paideia*, la educación y guía que recibimos de los demás, es capaz de convertir en virtuoso este círculo aparentemente vicioso.

En síntesis, parece iluminadora la idea del ser humano que encontramos en la tradición aristotélica, y que pone énfasis en tres aspectos del mismo: animal, social, espiritual. Pero, por otro lado, cada ser humano es una sustancia única, una persona. Podemos distinguir intelectualmente sus diferentes aspectos, mas en realidad, estos no existen por separado. Y esta integración de todo lo humano en la unidad de cada persona se da por diferenciación. De hecho, según la teoría aristotélica de la acción, los medios no son exteriores a los fines, sino que son los propios fines en un estado diferenciado. En este ambiente antropológico cobra perfecto sentido la ética de la virtud. Las virtudes están al servicio de la felicidad, de la realización humana, y forman parte de la misma. El ser humano, así entendido, en su naturaleza humana común y en su persona irrepetible, aporta una finalidad al desarrollo y práctica de las virtudes, un *telos* sin el cual la ética de la virtud degeneraría en ética del virtuosismo.<sup>36</sup>

#### **4. La ética de la virtud y las actuales antropotecnias**

Veamos ahora el rendimiento que puede aportar la ética de la virtud –una vez salvados su continuidad histórica y su ambiente metafísico- respecto de un problema estrictamente actual. Me refiero al conjunto de cuestiones morales que plantean las antropotecnias.

Si aceptamos la imagen clásica del ser humano como animal social y espiritual, tenemos que reconocer que ninguna de estas tres dimensiones se cumple sin el auxilio de la *técnica*. No es extraño en absoluto, sino más bien lo esperable, que los desarrollos de la técnica hayan incidido en todo momento, para bien o para mal, sobre la vida humana. El mito de Prometeo constituye una de las primeras huellas del profundo conflicto moral que suscita la técnica. Mas, en la historia de la técnica, se dio un punto de inflexión prominente en el momento en que la técnica entró en colaboración con la ciencia, allá por el inicio de los tiempos modernos. Se trata, en otras palabras, del nacimiento de la *tecnología*. Esta colaboración se intensificó a lo

---

<sup>35</sup> EN 1103a32.

<sup>36</sup> Según Elisa Grimi –y concuerdo plenamente con ella- una ética de la virtud saludable “must be an ethics that is first and foremost human; in other words, it must be capable of looking at the subject for its origin, for its *telos* and full realisation, and therefore one that certainly includes virtues in its morality but is not aimed solely at them”. Elisa Grimi, *The Big Risk Behind the Explosion of Virtues*, en Elisa Grimi (ed.), *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect* (Dordrecht: Springer, 2019) 173.

largo de la modernidad, hasta convertirse en auténtica simbiosis. Con ello aparece una nueva modalidad de la técnica: la *tecnociencia*. Y con la llegada de estas nuevas modalidades, el impacto de la técnica se vuelve mucho más contundente y profundo. Hacia finales del siglo pasado conocimos un nuevo punto de inflexión, con el nacimiento de las *biotecnologías*. El conocimiento de las bases moleculares de la vida puso en nuestras manos una herramienta nueva y poderosa, así como una nueva y pesada responsabilidad. El último punto de inflexión importante, en lo que respecta a las consecuencias de la técnica, es el que nos lleva de las biotecnologías a las *antropotecnias*. Algunas de ellas son apenas vislumbres utópicos o juegos de ficción futurista. Pero otras están ya entre nosotros. Hacen converger toda la panoplia técnica sobre el propio ser humano. Tenemos, pues, el ciclo completo: *técnica-tecnología-tecnociencia-biotecnología-antropotecnia*. Con esta postrera contorsión, lo técnico se vuelve sobre –¿contra?– su propio autor para modificarlo.

El problema básico que presentan las antropotecnias consiste precisamente en concretar qué es un ser humano y qué podría contar como una mejora técnica del mismo. Ambas cuestiones están muy relacionadas, y en la medida en que modifiquemos drásticamente la naturaleza humana mediante la intervención técnica, difícilmente podremos saber ya qué es mejor y qué es peor.

Es decir, solo la atención a la naturaleza humana provee a la técnica de un criterio de mejora. La técnica mejora la vida humana cuando hace que sea más propia y auténticamente humana. Por tanto, sin una noción clara y normativa de la naturaleza humana y de la identidad de la persona, resulta imposible afrontar la cuestión de las nuevas antropotecnias. Cada ser humano concreto, como hemos visto, es una sustancia única, una *persona*. Dicha sustancia única está integrada por aspectos que podemos analizar y que en su conjunto constituyen su naturaleza. Todo ello –tanto la identidad de la persona, como los rasgos propios de la naturaleza humana– tiene un valor normativo, orientativo, puesto que conjuntamente constituye un *telos*, un fin, un bien que marca el sentido de la vida humana: la felicidad o, en otras palabras, el florecimiento del ser humano. Se configura, así, la dirección correcta en la que debe avanzar cualquier emprendimiento antropotécnico que busque realmente la mejora de la vida humana.

Junto con el criterio recién esbozado precisaremos de una cierta actitud, de una disposición o hábito que juzguemos bueno, es decir, de una virtud. Probablemente necesitemos más de una, pero vamos a centrarnos aquí en una virtud en especial que parece requerida para tratar con las propuestas antropotécnicas. Los criterios residen en el olimpo de las ideas, mientras que las actitudes, disposiciones, hábitos o virtudes están incardinadas en la vida. Sería

ya un avance hablar de actitud crítica, es decir, de la disposición práctica a aplicar un criterio, una criba, que separe el sí del no, el bien del mal en cuanto a lo técnico se refiere. Efectivamente, la actitud a la que apelamos ha de ser crítica, pero ha de ser mucho más que eso. No puede consistir solo en una buena disposición para aplicar una norma, una regla, un criterio abstracto. Para empezar, porque dicho criterio ha de ser aplicado a la vida con una cierta actitud y, para seguir, porque la función de la ética no se limita a la elección, sino que abarca también la creación y propuesta de nuevas vías de acción.

Pues bien, ante las antropotecnias tenemos a mano un par de actitudes cómodas – excesivamente fáciles y simplistas– que, en mi opinión, deberíamos evitar. La primera se formula en clave tecnologista, la segunda en clave anti-tecnológica. Según la primera, lo que técnicamente se puede hacer, éticamente se ha de aceptar, o bien por deseable o bien por simplemente inevitable. La segunda línea de respuesta recela de toda intervención técnica, y en especial de cualquiera de ellas que se produzca sobre el ser humano. Por decirlo en términos de carácter, ante las nuevas propuestas antropotécnicas no deberíamos ser ni sumisos ni recelosos.

Una actitud es una disposición estable para actuar de un cierto modo ante circunstancias concretas variables. Por ejemplo, cuando el filósofo Michael Sandel critica las técnicas de reproducción y crianza eugenésicas, lo que denuncia en realidad es un problema de actitud: “La crianza eugenésica –afirma– es rechazable porque manifiesta y promueve una cierta actitud hacia el mundo: una actitud de control y dominio que no reconoce el carácter de don de las capacidades y los logros humanos”.<sup>37</sup>

Pero cuando, por el contrario, una actitud dada nos predispone a actuar bien, decimos de ella que es una virtud. Para evocar la actitud virtuosa a la que nos referimos, nos valdremos, por el momento, de una fábula de Søren Kierkegaard:<sup>38</sup>

“Había una vez un lirio en un lugar apartado, junto a un arroyuelo. Estaba vestido más hermosamente que Salomón en toda su gloria, despreocupado y alegre todo lo que duraba el día”. Pero un día llegó a su vera un pajarillo charlatán que le habló de esto y de lo otro. “Este pajarillo –escribe Kierkegaard- era un mal pájaro. Lo que quería era darse importancia haciendo sentir al lirio lo atado que estaba al suelo”. Le contó que existía un campo lejano de lirios “completamente maravillosos”, al lado de los cuales nuestro humilde lirio “aparecía como

---

<sup>37</sup> Michael Sandel, *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética* (Barcelona: Marbot, 2007) 127.

<sup>38</sup> Texto adaptado a partir de Søren Kierkegaard: *Los lirios del campo* (Madrid: Guadarrama, 1963) 46-51.

una nada”. Con estas razones, el lirio comenzó a preocuparse, “no volvió a dormir tranquilo ni a despertarse alegre, se sentía encarcelado y atado al suelo”. Acabó por pedir ayuda al pájaro para proceder a un trasplante. Y una mañana, el pajarillo escarbó con su pico en torno al lirio, desenterró sus raíces y voló con el lirio hacia el campo de los lirios completamente maravillosos. “¡Ay! -concluye Kierkegaard-, el lirio se marchitó por el camino”.

“El lirio es el hombre”, declara Kierkegaard con deliberada ingenuidad. Qué fácil sería decir ahora, con la misma ingenuidad, que el pajarillo es la antropotecnia irrestricta, los lirios completamente maravillosos son los utópicos post-humanos, y el lirio desarraigado, volandero, y finalmente marchito, es el trans-humano.

¿Qué aprende el hombre afligido de esta parábola? “Aprende a contentarse con ser un hombre. Y no es que con ello hablemos de manera empuñecedora, al revés, afirmamos lo supremo”. Contentarse con ser hombre no es contentarse con poca cosa. Valoremos lo que *ya* somos, viene a decirnos Kierkegaard. De otro modo, ¿cómo podríamos aspirar a mejorarnos?, ¿de dónde saldrían las propias aspiraciones y los recursos para hacerlo si fuésemos –por usar la jerga nihilista– un simple animal fracasado y aporético? Si no reparamos en lo “glorioso que es ser hombre”, quizá, como el lirio del cuento, acabemos por perder incluso lo bueno que somos en aras de lo perfecto que ideamos.

¿Quiere esto decir que no debemos hacer nada en pro de una vida mejor?, ¿es este *contentarse* de Kierkegaard un *conformarse*, un *resignarse*? En absoluto. “Aprende de la hormiga”, nos dice, a ser previsor, y “aprende del lirio qué glorioso es ser hombre”. Hay que conciliar los dos aprendizajes para laborar en la mejora de la vida humana desde una actitud que se logra “solo cuando el hombre, aunque trabaje e hile, sea completamente como el lirio que ni trabaja ni hila; solo cuando el hombre, aunque siembre, siegue y recoja en los graneros, sea completamente como el pájaro que no siembra ni siega, ni encierra en los graneros”.

Soy consciente de que las líneas citadas resultan todavía algo enigmáticas respecto del tipo de virtud que buscamos para afrontar las antropotecnias. Intentaré precisar en qué sentido se pueden interpretar. Tal como el lirio del Evangelio está contento con ser lirio, y el pájaro con ser tal, el ser humano debería alegrarse de serlo. Hay mucho de glorioso y bueno en su naturaleza humana. Por añadidura, lo dicho se aplica a todos y a cada uno de los seres humanos y no solo a una élite. En palabras de Kierkegaard: “De la misma manera que no hay una moneda tan pequeña que no lleve la imagen del César, así tampoco existe ningún hombre tan insignificante que no porte la imagen de Dios”. Desde esta constatación deberíamos emprender

el trabajo de la mejora de la vida humana. Luego, el objetivo no ha de ser la superación de lo humano, sino la realización personal de cada ser humano dentro de las coordenadas propias de su naturaleza.

De hecho, este proyecto se describe con más justicia si hablamos de la *mejora de la vida humana*, y no simplemente de la mejora humana. Reconocemos, con ello, que la vida humana tiene defectos, que es mejorable, obviamente. Una antigua tradición invita a pensar el mal bajo la metáfora de la sombra, como defecto o incompleta realización de lo que de por sí es bueno e incluso glorioso. No se trata, pues, de hacer un ser supuestamente mejor que el humano a partir del humano, sino de mejorar la vida de las personas para que sea una vida *propia* humana. No podríamos mejorar a una persona en el sentido de añadirle valor mediante alguna antropotecnia, pues cada persona, por muy vulnerable o dependiente que sea, posee ya un valor infinito que llamamos dignidad. Se puede, y se debe, eso sí, mejorar la vida de las personas y de la familia humana, de modo que podamos todos realizar una vida *propia* humana, como nos corresponde. Ha de ser bienvenido todo avance técnico en esta dirección. Por el contrario, deberíamos distanciarnos de toda antropotecnia que ponga en riesgo la naturaleza humana o la identidad de cada persona.

Ha llegado el momento de ponerle nombre a la virtud que buscamos, apelando, para ello, a un texto de Heidegger: “Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente sí y no al mundo técnico con una antigua palabra: serenidad (*Gelassenheit*)”.<sup>39</sup> Por cierto, que la palabra alemana *Gelassenheit* podría traducirse al español también por *desasimiento*<sup>40</sup>. Con ello podríamos aprovechar toda la luz que proyectan sobre este término los escritos de Santa Teresa de Jesús<sup>41</sup>. Esa es quizá la virtud que convenga educar respecto de lo técnico, la del desasimiento o serenidad, especialmente cuando lo técnico afecta de modo directo a la naturaleza humana, como sucede en el caso de las antropotecnias.

---

<sup>39</sup> Martin Heidegger, *Serenidad* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002) 28. Véase también José Chillón, *Serenidad* (Granada: Comares, 2019).

<sup>40</sup> Si es que el “*Gelassenheit*” de Heidegger no resulta ser ya una traducción al alemán del término español “desasimiento”, usado a menudo por Teresa de Jesús y conocido con toda seguridad por Edith Stein. Recordemos que Edith Stein -quien acabaría siendo asesinada en Auschwitz- y Martin Heidegger fueron ambos discípulos de Husserl. Siguieron después derroteros muy dispares. En 1933 Heidegger tomaba posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo, el mismo año en que le era prohibido a Stein el ejercicio de la enseñanza, debido a su condición de mujer judía.

<sup>41</sup> Teresa de Jesús, *Obras completas* (Burgos: Fonte, 2016, 6ª ed.) p. 2007.

## 5. Conclusiones

En los últimos cuarenta años la ética de la virtud ha pasado del ostracismo al centro de la filosofía moral. Este movimiento es parte de una tendencia más general. Hemos salido recientemente de los tiempos modernos y aun estamos haciendo el balance de los logros y de las decepciones. Aceptamos las críticas que los pensadores posmodernos han vertido sobre la modernidad, pero queremos salir de la misma de modo sensato. Es decir, queremos conservar y reinterpretar las evidentes ganancias que nos ha traído, queremos equilibrar los excesos en los que ha incurrido, saldar las decepciones que ha causado y todo ellos sin vernos abocados al nihilismo. En pos de estos objetivos son muchos los pensadores actuales que han buscado inspiración en la tradición aristotélica. La ética de las virtudes ha de ser vista como parte de este movimiento general del pensamiento contemporáneo. Su éxito podría ser tan solo una moda pasajera si sus cultivadores no llegasen a entender esta peculiar posición histórica. La ética de la virtud ha de asumir su triple condición de premoderna, moderna y postmoderna. Ha de verse a sí misma como una tradición continua y viva. La ética de la virtud tiene raíces muy antiguas, se desarrolla en diálogo creativo con la modernidad y fructifica en las inmediaciones de nuestros problemas actuales.

Dada esta posición histórica, la ética de la virtud no puede simplemente desprenderse de los supuestos metafísicos en los que nació, sino que depende de ellos. Hay una metafísica que funciona como suelo y atmósfera para la ética de la virtud. Fuera de dicha atmósfera, la ética de la virtud seguiría el camino de tantas otras modas intelectuales. Hemos visto que la epistemología de la prudencia, ya desde tiempos de Aristóteles, está unida a la ética de la virtud. Además, la prudencia solo cobra sentido en un cierto contexto ontológico, marcado por la prioridad y pluralidad de las sustancias. También requiere una cierta antropología, en la cual las nociones de naturaleza humana y de persona resultan centrales.

Por otro lado, la ética de la virtud solo se justifica cuando aporta luz a los problemas morales contemporáneos. Si no lo hiciese, habría perdido su condición de tradición viva. En parte esto es lo que ha sucedido con las principales formas del pensamiento moral moderno. Han dejado de resultar útiles para pensar muchos de los problemas a los que nos enfrentamos hoy. Por ejemplo, las últimas propuestas antropotécnicas solo pueden ser afrontadas desde una cierta actitud, es decir, mediante el desarrollo de una virtud (junto a otras varias). Me refiero a la virtud de la serenidad o del desasimiento. Es esta virtud la que nos permite hacer uso de las tecnologías sin vernos atados a las mismas, sin que estas devasten la propia naturaleza humana.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles, *Sobre las partes de los animales*, en *Aristóteles: Obra biológica*. Traducido por Rosana Bartolomé. Oviedo: KRK, 2018.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Traducido por Julio Pallí. Madrid: Gredos, 1985.
- Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Chillón, José. *Serenidad*. Granada: Comares, 2019.
- Feyerabend, Paul. *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Grimi, Elisa (ed.). *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect*. Dordrecht: Springer, 2019.
- Grimi, Elisa. The Big Risk Behind the Explosion of Virtues, en Elisa Grimi (ed.), *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect*. Dordrecht: Springer, 2019, 165-175.
- Haldane, John. Some Questions About Virtue, en Elisa Grimi (ed.), *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect*. Dordrecht: Springer, 2019, 1-16.
- Heidegger, Martin. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.
- Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Hursthouse, Rosalind. Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals, en J. Welchman (ed.). *The Practice of Virtue*. Indianapolis: Hackett, 2006, 136-155.
- Hursthouse, Rosalind. Environmental Virtue Ethics, en R. L. Walker & P. J. Invanhoe (eds.). *Working Virtue*. Oxford: Clarendon Press, 2007, 155-172.
- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder, 1995.
- Kierkegaard, Søren. *Los lirios del campo*. Madrid: Guadarrama, 1963.
- Liezl van Zyl. *Virtue Ethics: A Contemporary Introduction*. Londres: Routledge, 2018.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.
- Marcos, Alfredo. *Postmodern Aristotle*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Nussbaum, Martha. *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós, 2007.

- Owens, Christopher. Virtue Ethics, Teleology and Religion in the Aristotelian Tradition, en Elisa Grimi (ed.), *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect*. Dordrecht: Springer, 2019, 111-123.
- Pennock, Robert. *An Instinct for Truth. Curiosity and the Moral Character of Scienc.* Cambridge MA: The MIT Press, 2019.
- Sandel, Michael. *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. Barcelona: Marbot, 2007.
- Teresa de Jesús, *Obras completas*. Burgos: Fonte, 2016, 6ª ed..
- Wladika, Michael. Vitues. The Aristotelian-Thomistic Line of Thinking, en Elisa Grimi (ed.), *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect*. Dordrecht: Springer, 2019, 27-42.