

**Annas, Julia.** *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 189 pp.

La obra más reciente de Julia Annas, *Intelligent Virtue*, es una contribución a una de las corrientes más importantes en la filosofía moral contemporánea: la ética de la virtud. Más específicamente, es un aporte a una ética de la virtud de corte aristotélico. En este libro la autora aborda numerosos temas que son importantes para construir una teoría ética centrada en la virtud, la sabiduría o inteligencia práctica y la felicidad (εὐδαιμονία). Annas responde sólidamente a varias objeciones que se han levantado contra la ética de la virtud desde el deontologismo y el consecuencialismo, entre las que cabe resaltar las siguientes: la vaguedad de las propuestas fundadas en la virtud para orientar nuestras acciones, su carácter relativista o conservador y la inexistencia de una relación plausible entre la virtud y la felicidad.

La autora aclara desde el principio que no intenta proponer una teoría de la virtud ni una teoría ética general, sino una explicación o caracterización (*account*) de este concepto. Tal distinción indica la manera como se aproxima al estudio de la virtud, que consiste en partir de lo que Annas considera nuestras ideas cotidianas sobre esta y no de alguna definición abstracta. Es decir, Annas supone que de alguna manera tenemos la capacidad de reconocer los rasgos de la virtud y que, mediante la reflexión sistemática de estas intuiciones –entendidas como juicios respecto de los cuales no hemos dado una justificación explícita– es po-

sible caracterizar este concepto. Así, una de las ideas centrales del libro es que el tipo de razonamiento práctico que se encuentra en el desarrollo y en el ejercicio de las virtudes es semejante al tipo de razonamiento que se encuentra en el ejercicio de los saberes prácticos (*practical skills*).

En el segundo capítulo expone las características principales de las virtudes para presentar posteriormente la analogía con los saberes prácticos: las virtudes son disposiciones a sentir, pensar y actuar de determinadas maneras. Dichas disposiciones son activas, persistentes, fiables y características del agente. Por ejemplo, la generosidad se aprende y se desarrolla realizando acciones generosas, mediante una serie de respuestas selectivas a diversas circunstancias. Las virtudes son persistentes, pues se mantienen en distintas situaciones, incluso en las que pueden ser adversas. Así, no se considera que una persona es generosa si realiza esporádicamente acciones generosas. En este sentido, las virtudes son disposiciones fiables, pues es razonable esperar de quienes las poseen cierto tipo de comportamientos y actitudes de manera habitual. Finalmente, las virtudes son características en el sentido de que se refieren al carácter de una persona: cuando decimos que alguien es generoso o valiente lo juzgamos como persona.

Estos aspectos de la virtud permiten pensarla como un hábito. Sin embargo, no es un hábito en el sentido de copiar patrones de comportamiento, sino que su estructura es semejante a la de los saberes prácticos, que se pueden distinguir de los hábitos rutinarios. Por

ejemplo, un saber como tocar piano requiere, en las primeras etapas del proceso de aprendizaje, reflexión consciente y permanente. A medida que el aprendiz avanza, hace cada vez menos uso de su pensamiento consciente. No obstante, el pianista profesional que ha alcanzado el dominio de su saber no interpreta las piezas musicales de manera rutinaria. Su ejecución es más fluida, hasta el punto que parece automática, pero sigue siendo inteligente; es decir, no pierde la capacidad de reaccionar de manera creativa e imaginativa a las diferentes circunstancias y puede dar razones para justificar sus acciones en caso de que sea necesario. Si la actividad se convirtiera en rutina, esto representaría una falla en el desarrollo de su saber. Según Annas, esto se da también en las virtudes. En la etapa de aprendizaje seguimos el ejemplo de quienes son considerados virtuosos. Posteriormente, la persona debe comprender lo que está haciendo en lugar de imitar irreflexivamente los patrones de conducta de otros. Al igual que el experto en un saber, la persona virtuosa responde de forma inteligente y creativa a las distintas circunstancias.

En el tercer capítulo Annas explora con mayor profundidad la relación entre los saberes y la virtud. La autora sostiene que tanto en las virtudes como en los saberes prácticos hay dos elementos: la necesidad de aprender y el deseo de avanzar (*drive to aspire*). El primer elemento muestra que las virtudes se aprenden. El proceso de aprendizaje exige que en algún punto el principiante pase de la imitación de las acciones de sus maestros a la comprensión de lo que está haciendo.

Para lograr esto el aprendiz debe dar razones para justificar las acciones. La capacidad de dar razones es transmitida por el maestro y esto le permite al aprendiz avanzar y mejorar por su cuenta. En este punto surge el segundo elemento, el deseo de avanzar, que según la autora está presente tanto en el desarrollo de las virtudes como en el de los saberes prácticos. Si el deseo de avanzar y mejorar no está presente, el ejercicio de un saber, así como el desarrollo de las virtudes, corre el riesgo de convertirse en un hábito rutinario. Así, el aprendizaje de una virtud es análogo al de los saberes en los que es necesario que el principiante pueda dar razones de manera articulada para explicar sus acciones. El deseo de avanzar también hace de la virtud una disposición que está en continuo desarrollo.

Las consecuencias fundamentales de la necesidad de aprender y el deseo de avanzar son las siguientes. En primer lugar, las virtudes se aprenden en contextos determinados al igual que los saberes prácticos. En segundo lugar, puesto que en el esquema planteado por Annas el proceso de aprendizaje comienza por la imitación de las acciones de las personas consideradas virtuosas, su explicación parece ofrecer una versión conservadora de las virtudes. Es decir, las virtudes serían simplemente los rasgos del carácter que se consideran valiosos en una sociedad determinada y el propósito de la educación ética consistiría en transmitir estos valores. Si esta es la función de la educación, la posición de Annas parece ser también relativista además de conservadora.

En el cuarto capítulo Annas responde a ambas objeciones. En cuanto

al relativismo, la autora ilustra su respuesta con un ejemplo. El punto central sobre el relativismo es el siguiente: el carácter contextual de la virtud genera opiniones encontradas que conducen a identificar las características de las virtudes que son comunes en todos los contextos y que precisamente por eso dan lugar a la discusión sobre su contenido (cf. 53), lo que permite establecer puntos de encuentro que de ningún modo son relativos. En segundo lugar, el deseo de mejorar explica en parte por qué la propuesta de Annas no es conservadora, pues la capacidad de dar razones hace que la persona virtuosa permanentemente someta a juicio lo que ha aprendido en su propio entorno. No obstante, se podría objetar que la reflexión y la capacidad de dar razones están tan impregnadas del contexto cultural, que se hace inviable su cuestionamiento. Para resolver este problema Annas argumenta que las personas virtuosas (así como los expertos en un saber) forman parte de una “comunidad” que va más allá de su propia cultura. Frecuentemente las exigencias de la virtud generan un conflicto con las otras comunidades a las que una persona pertenece (por ejemplo, una familia deshonestas). Esto muestra que el aprendizaje de las virtudes permite a las personas juzgar sus propios entornos y no meramente seguir las disposiciones valoradas en su cultura o sociedad (cf. 56). Un ejemplo histórico de por qué pensar en términos de las virtudes no conduce necesariamente a una posición ética conservadora es el rechazo de los estoicos al abuso de los esclavos en una sociedad en la que esto era permitido e incluso considerado natural.

La caracterización de las virtudes propuesta por Annas también permite responder una de las objeciones más frecuentes a la ética de la virtud. Muchos críticos sostienen que propuestas como la de Annas no pueden cumplir una exigencia mínima de cualquier filosofía moral: orientar claramente nuestras acciones. Annas argumenta de manera cuidadosa que tal exigencia mínima no tiene fundamento y que se presta para volver la teoría ética un manual de instrucciones. El argumento principal de la autora se apoya en el deseo de avanzar. Seguir un manual de instrucciones no conduce a la virtud, pues el agente debe, como en los saberes prácticos, llegar a comprender lo que está haciendo, dirigir por sí mismo sus deliberaciones y acciones, y buscar la manera de mejorar (*understanding, self-direction, and improvement*). Annas sostiene que suponer que la filosofía moral debe decirnos qué hacer no es una propuesta seria para personas adultas y reflexivas.

Si bien es cierto que la analogía con los saberes permite comprender algunos aspectos de la virtud, los contrastes que existen revelan otras características importantes. Este es el caso de lo que Annas denomina *aspecto afectivo de la virtud*, del que trata el quinto capítulo. A diferencia de lo que ocurre en muchos saberes prácticos (especialmente los productivos), para que una persona sea virtuosa sus emociones deben estar en armonía con sus acciones y juicios. Es decir, si alguien realiza una acción generosa con disgusto entonces no es realmente generoso. Las emociones correctas distinguen a la persona continente o autocontrolada (*enratic*) de la persona realmente virtuosa. En este

capítulo no resulta del todo claro qué entiende Annas por *emociones* (*emotions*) o *sentimientos* (*feelings*) e incluso algunos lectores podrían encontrar problemática esta identificación. Al principio del capítulo Annas parece sugerir que las emociones son procesos o respuestas no cognitivas (cf. 67 y 68). No obstante, en algunos pasajes posteriores parecería lo contrario: “[e]s muy razonable que el disfrute de la actividad virtuosa no consista en sentir punzadas de placer. Por el contrario, consiste en la manera como se realiza la actividad, [...] ‘fluyendo’ sin esfuerzo a partir de los objetivos globales y armónicamente ordenados de la persona” (76, traducción propia). En este punto Annas recuerda uno de los sentidos de *placer* en Aristóteles como “actividad que se realiza sin impedimento”.

¿Por qué la segunda alternativa se opone a entender las emociones como respuestas no cognitivas? En otras partes del capítulo Annas sostiene que, a diferencia de la persona virtuosa, la persona continente vacila al realizar una acción virtuosa o se arrepiente posteriormente. Esto refleja, según Annas, que sus juicios sobre el valor de la virtud están en conflicto con otros juicios (por ejemplo, cuando alguien se opone valientemente al maltrato de una persona, y por esta razón es objeto de burla o rechazo, y posteriormente lamenta haberla defendido). En este sentido, las emociones incorrectas podrían entenderse como juicios encontrados sobre el valor de la virtud y, por lo tanto, como respuestas cognitivas que impiden el desarrollo fluido de las acciones virtuosas. Esta interpretación sería compatible con una teoría cognitivista

de las emociones como, por ejemplo, la de Martha Nussbaum. Sin embargo, Annas sostiene que hay poco acuerdo entre los filósofos y los psicólogos acerca de qué son las emociones y cómo contribuyen al desarrollo del carácter. Aunque entre las distintas alternativas menciona la propuesta de Nussbaum, la autora no toma una posición al respecto. Este vacío se debe en parte a que Annas dedica significativamente menos espacio a discutir el aspecto afectivo de la virtud en comparación con su aspecto intelectual.

Al finalizar el quinto capítulo Annas introduce una distinción entre las circunstancias de la vida y la manera de vivirla. Basada en esta distinción, Annas sostiene que su caracterización de la virtud es compatible con diversas formas de vida y, por lo tanto, se aleja de aquellas teorías que proponen una lista definida de características que debe tener una vida virtuosa. El problema de las diversas formas de vida está relacionado con la tesis de la unidad de las virtudes que Annas presenta en el sexto capítulo. Esta tesis también distingue las virtudes de los saberes prácticos: mientras que es posible tener un saber independiente de los demás, las virtudes no son disposiciones aisladas unas de otras o que se puedan tener separadamente. Sin embargo, esto se opone a una de nuestras intuiciones sobre la virtud, a saber, que una persona puede ser valiente pero no generosa, o justa pero no valiente. Annas sostiene que esto no ocurre en la persona realmente virtuosa, pues frecuentemente las virtudes están relacionadas unas con otras. Por ejemplo, en ciertas circunstancias es necesario

identificar las exigencias no sólo de una sino de varias virtudes (por ejemplo, un acto realmente generoso no podría llevarse a cabo sin tener en cuenta consideraciones de justicia). ¿Entonces qué explica que en nuestra vida cotidiana podamos identificar tanto en nosotros mismos como en los demás unas virtudes y no otras? La propuesta de Annas puede explicar esto, pues la virtud está siempre en desarrollo (en este punto es relevante la distinción entre el aprendiz y el experto como en los saberes prácticos). No obstante, su desarrollo debe ser integrado puesto que las virtudes definen el carácter de manera global: “la inteligencia práctica se desarrolla sobre el carácter como un todo, de manera holística. No se puede desarrollar la generosidad en ausencia de la justicia y el tacto; se podría desarrollar *un* rasgo del carácter, pero no sería generosidad, pues no se lograría llevar a cabo correctamente en la acción” (86, traducción propia). La inteligencia práctica es entonces lo que garantiza la unidad de las virtudes. Según Annas, esto no es más misterioso que, por ejemplo, el hecho de que un pianista no desarrolla un saber para el tempo y otro para el solfeo de manera separada y con inteligencias diferentes, sino que en el proceso ambas habilidades están relacionadas y deben desarrollarse de manera integrada.

Annas no deja claro si está defendiendo la tesis de la unidad de las virtudes en sentido estricto, que sostiene que las diferentes virtudes no son más que la inteligencia práctica obrando en diferentes situaciones (*cf.* 85, n. 3), o la tesis de la reciprocidad de las virtudes, según la cual una virtud implica

las demás. Este problema es relevante si se tiene en cuenta que según Annas la virtud es compatible con diversas formas de vida. ¿Podría ocurrir que ciertas formas de vida sean tan diferentes que haya algunas virtudes que no tienen en común? Como menciona la autora, Aristóteles reconocía la magnificencia (*μεγαλοπρέπεια*) como virtud. Esta sólo puede ser ejercida por los ricos porque consiste en realizar de manera correcta los grandes gastos en las obras públicas. El problema es evidente: supongamos una persona pobre y verdaderamente justa (y, por lo tanto, verdaderamente valiente, generosa, etc.). Según la tesis de la reciprocidad, esto implicaría que esta persona es también magnificente. No obstante, como sostiene Annas, la justicia no hace aparecer milagrosamente las riquezas que le permitan ser magnificente. En su obra de 1993, *The Morality of Happiness*, Annas favorece la tesis de la unidad en la versión estoica de Crisipo. Según su interpretación, Crisipo sostiene que si bien las distintas virtudes no son más que la inteligencia práctica obrando en distintas circunstancias, esto no implica que no sea posible individualizarlas. Todas las virtudes comparten la misma estructura intelectual, pero esta obra desde perspectivas diferentes en diversas situaciones. Por ejemplo, hay un punto de vista desde el cual las consideraciones de la valentía (que tiene que ver con situaciones de miedo y peligro) sobresalen frente a las de las otras virtudes.

Posiblemente Annas no discute esto en *Intelligent Virtue*, porque cuando introduce la cuestión, su argumento toma otra dirección: la autora sostiene que la tesis de la unidad permite identificar

qué rasgos del carácter son virtudes y cuáles no. Por ejemplo, según la propuesta de Hume la puntualidad o la laboriosidad podrían ser consideradas virtudes. La tesis de la unidad permite ver que no hay una relación necesaria entre tener una virtud (como la valentía) y ser puntual. No obstante, para determinar esto es necesario saber de antemano qué disposiciones son realmente virtudes. Para resolver este problema Annas se vale de una característica de las virtudes que tampoco se deduce de la analogía con los saberes: todas las virtudes están referidas al bien, lo que explica por qué son disposiciones admirables y que funcionan como ideal. Es más, disposiciones como la laboriosidad pueden ser usadas mal, a diferencia de las virtudes de las que no se puede hacer mal uso porque son disposiciones a hacer el bien (esta definición es común en el estoicismo).

Ahora bien, el compromiso con el bien (*commitment to goodness*) propio de las virtudes ha tomado varias formas en las distintas caracterizaciones de la virtud. Las teorías consecuencialistas definen la virtud como una disposición que sistemáticamente *produce* el bien, es decir, que produce buenas consecuencias. El argumento más importante contra esta definición es que pasa por alto que cuando decimos que una persona es virtuosa, hacemos un juicio sobre su carácter (sobre qué tipo de persona es) y no el resultado de sus acciones. Por otra parte, las teorías pluralistas sostienen que las virtudes no pueden ser unificadas puesto que están referidas a formas esencialmente distintas del bien. Esta posición supone que las virtudes no tienen ninguna

relación con el propósito general de la vida de una persona y, por lo tanto, se desarrollan de manera aislada. Es importante aclarar que Annas acepta un tipo de pluralismo en la medida en que niega la existencia de una única propiedad en virtud de la cual todas las cosas buenas son buenas. Sin embargo, según la autora esto no se opone a considerar las virtudes como disposiciones unificadas que se desarrollan sobre el carácter del agente como un todo en el marco de su reflexión acerca de su objetivo general en la vida.

Para quienes están familiarizados con la ética clásica, lo anterior hace evidente la relación entre las virtudes y la felicidad, que se entiende como el sumo bien o el fin último de los seres humanos. No obstante, actualmente la palabra “felicidad” suele asociarse casi de manera inmediata con un sentimiento placentero que puede referirse a momentos específicos o con la satisfacción de deseos. Annas refuta de manera clara y contundente las tres aproximaciones más comunes a la felicidad en algunas ciencias sociales actualmente (el hedonismo, la satisfacción de deseos y la satisfacción con la vida) y muestra que sus definiciones de “felicidad” son problemáticas cuando se concibe como el objetivo último de nuestra vida. Annas reconoce que en esas aproximaciones la felicidad no tiene ninguna relación lógica con la virtud. Sin embargo, sostiene que si partimos de nuestras ideas cotidianas sobre la felicidad se puede reconocer fácilmente el sentido que tenía en el pensamiento clásico. El punto central en el argumento de Annas es que la idea de fin último es en principio indeterminada y

no puede especificarse independientemente de la reflexión del agente sobre su carácter y, por lo tanto, sobre las virtudes. Ahora bien, ni la felicidad ni la virtud son conceptos fundamentales en la teoría de Annas (es decir, ninguno sirve de base para derivar el otro). Por esta razón sostiene que su propuesta es holística: la pregunta por el objetivo último de la vida no se desarrolla de manera independiente de la reflexión sobre el carácter. En algún punto nos detenemos a pensar sobre nuestra vida como un todo y nos preguntamos si estamos viviendo bien. Los distintos objetivos que tenemos nos exigen observar nuestra vida de manera global para poder perseguirlos estructurada y coherentemente. La felicidad entonces resulta ser un concepto flexible y poco específico que, sin embargo, nos permite pensar sobre nuestra vida como un todo. Annas denomina esta manera de pensar la felicidad *eudemonismo*, por la semejanza con el concepto clásico de felicidad o εὐδαιμονία. Aquí la autora hace uso nuevamente de la distinción entre las circunstancias de la vida y la manera de vivirla. La felicidad no es un estado definido de antemano ni equivale a las circunstancias externas de nuestra vida (cf. 150); no es definible de manera separada a nuestras reflexiones sobre nuestra vida como un todo. Posiblemente este es el tema sobre el que Annas deja más preguntas abiertas, pues sostiene que su propuesta general es compatible con diversas posiciones acerca del lugar que ocupa la virtud en la felicidad (podría decirse que es una parte, que es necesaria o suficiente).

*Intelligent Virtue* es el producto de muchos años de investigación de Julia

Annas en distintas áreas, como la filosofía clásica, la ética contemporánea e incluso los estudios actuales sobre la felicidad que se han desarrollado en distintas ciencias sociales. Si bien el propósito del libro no es proponer una teoría ética, su objetivo no es menos ambicioso. La autora pretende establecer los lineamientos generales para una ética de la virtud y esto puede explicar por qué algunos problemas quedan abiertos. Varios argumentos se desarrollan de manera muy general porque su propuesta puede ser compatible, por ejemplo, con distintas posiciones específicas acerca de las emociones o del lugar que ocupa la virtud en la felicidad (si es necesaria o suficiente). La autora trata de manera aguda varios temas centrales en las discusiones contemporáneas en ética, de modo que el libro seguramente atraerá la atención de los especialistas. No obstante, la lectura de la obra no requiere conocimientos técnicos, de modo que puede servir como introducción para aquellos lectores interesados en la ética de la virtud y sus problemas. Asimismo, quienes están familiarizados con el trabajo de Julia Annas encontrarán que, si bien algunos conceptos centrales ya habían sido desarrollados en obras anteriores, en este libro se presentan de manera novedosa y orientados hacia los debates de la ética contemporánea.

SANTIAGO MELO

Universidad de los Andes - Colombia  
*santiago.melo.arias@gmail.com*