

El carácter natural de la moral: Cuestionamientos al naturalismo ético propuesto por Philippa Foot

The natural Character of Morality: Objections to Philippa Foot's Ethical Naturalism

DOI:

doi.org/10.23924/oj.v16i37.671

Lina María Salazar Villa
Investigadora independiente, Colombia
lina.salazar@zohomail.com
[Orcid.org/0000-0002-1491-0529](https://orcid.org/0000-0002-1491-0529)

Fecha de recepción: 24/12/2023 • Fecha de aceptación: 19/03/2025

Resumen

Philippa Foot argumenta en su obra más notable, *Bondad natural*, que la naturaleza humana (expresada a través de la forma de vida particular de los seres humanos) y la razón son los factores que permiten que el juicio moral tenga carácter objetivo. El propósito de este texto es formular algunas limitaciones de esta concepción desde la categoría de ética de la virtud que propone la autora británica.

Abstract

Philippa Foot argues in her most recognized creation, *Natural Goodness*, that human nature (expressed through the human way of living) and reasoning are the key factors which grant that moral judgement be objective. The purpose of this text is to offer a critical position about this conception from the virtue ethics category that is proposed by the British author.

Palabras clave

Acción, juicio, moralidad, naturalismo, práctica, racionalidad.

Keywords

Action, Judgement, Morality, Naturalism, Practical, Rationality.

Al no ser simplemente un ser natural, el hombre deviene con Aristóteles un ser *ético*. Ahí donde una planta se limita a realizar inexorablemente su fin de planta, el hombre debe construir sus propios fines. Estos fines nos son dados a través de nuestros propios *deseos*.

J. P. Margot
(2008: 202)

Introducción

Este texto tiene el propósito de responder a la siguiente pregunta: si las descripciones sobre la vida humana son el fundamento de una teoría moral objetiva, ¿cuál es la función de las virtudes? Así, se propone responder a esta pregunta examinando la argumentación de una de las filosofas británicas del siglo XX, Philippa Foot, en la que sostiene una concepción objetivista del juicio moral —denominada “naturalismo ético”— que se apoya en una interpretación aristotélica de las virtudes. Como resultado, se ofrece la tesis de que la concepción naturalista de la moral que propone Foot se inclina más por una ética del acto que del agente y que no se le da suficiente relevancia a la función de los estados afectivos¹ en la motivación moral.

El trabajo está dividido de este modo: la primera parte se enfoca en la explicación de los argumentos morales (de acuerdo con el naturalismo ético de Foot) y su estructura lógica; la segunda parte explica los conceptos fundamentales para comprender la formación de los juicios morales del naturalismo de Foot y su relación con las virtudes. Por último, se señalan algunas limitaciones de la teoría, en relación con la categoría de virtud y la motivación moral.

¹ Con afectividad se hace referencia al conjunto de estados de ánimo, sentimientos y emociones.

La filósofa británica Philippa Foot (1920-2010) defendió la objetividad de los juicios morales, así como una posición cognitivista y racionalista de la moral, en el último periodo de su pensamiento, es decir, cuando publicó su obra más conocida, *Bondad natural*, en el año 2001. En esa obra ella sostuvo que la moralidad debe pensarse como parte del modelo de la racionalidad misma y, asimismo, ofrece un punto de vista singular sobre la relación entre moralidad y naturaleza humana. Esta relación entre moralidad y naturaleza humana se entiende por la posibilidad de construir argumentos que no solo indican la conformidad de un individuo con alguna característica propia de la forma de vida de la especie a la que pertenece, sino que también permiten señalar lo contrario. En ese orden de ideas, la posesión del rasgo característico se interpretará como una bondad y su carencia como una deficiencia y el comportamiento de los seres vivos se puede analizar utilizando la siguiente estructura lógica:

- i) Hay un ciclo de vida que consiste, en gran medida, en la preservación y la reproducción.
- ii) Hay un conjunto de proposiciones que muestran el modo en que una especie logra su ciclo vital, compuesto por actividades de nutrición, desarrollo, defensa y reproducción (proposición aristotélica).
- iii) De lo anterior, se derivan normas acerca de lo que requieren las especies para alcanzar los fines relativos a su ciclo de vida, como visión nocturna (en el caso de los búhos), o caza cooperativa (en el caso de los lobos) (necesidad aristotélica).
- iv) Por la aplicación de estas normas a un miembro individual de la especie en cuestión es posible juzgar si es como debería ser, o si, por lo contrario, es defectuoso respecto al rasgo que se está juzgando (Rengifo, 2013).

La anterior argumentación puede aplicarse a un individuo en particular —por ejemplo, a un lobo— así:

P1: Los lobos cazan en manada.

P2: Un lobo X que cuente con la habilidad de cazar realiza lo que es propio de su especie.

Conclusión: El lobo X es un buen lobo (Rengifo, 2013).

Sin embargo, debería existir otra premisa (aunque implícita) para darle validez al argumento y evitar incurrir en la falacia naturalista, es decir, en un tránsito indebido del ser al deber.² De modo que el argumento debería construirse en este sentido:

P1: Los lobos cazan en manada.

P2: Es necesario que los lobos cacen en manada para alimentarse (premisa que expresa una necesidad aristotélica).

P3: Un lobo X, que cuente con la habilidad de cazar, está realizando lo que es propio de su especie.

Conclusión: El lobo X es un buen lobo (Rengifo, 2013).

No obstante la esquematización anterior, debe considerarse que desde la posición naturalista muchas palabras combinan elementos descriptivos y valorativos. De lo anterior resulta que expresiones como “cualidad”, “capacidad” o “deficiencia” no son meramente descriptivas, ya que encierran una opinión favorable o no sobre un ser vivo y eso hace que el argumento no se torne en falaz, dado que no habría un tránsito injustificado entre proposiciones descriptivas y

2 Dicha falacia, señalada por Hume (2012), presupone un tránsito injustificado del ser al deber, expresado así: “en todo sistema de moralidad [...] he notado siempre que el autor procede durante un lapso de tiempo según el modo corriente de razonar [...] y de repente me veo sorprendido al hallar que, en lugar de los enlaces usuales de las proposiciones es y no es, me encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con debe o no debe. Este cambio es imperceptible; pero es, sin embargo, de gran importancia, pues [...] debe darse una razón por lo que parece completamente inconcebible, a saber: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son totalmente diferentes de ella” (441).

normativas (Rengifo, 2013). Por eso, al decir, por ejemplo, que un animal cuenta con la capacidad o habilidad de cazar en manada, no se estaría ocurriendo en una falacia. Sin embargo, esto debe completarse con la idea de que al decir que un ser vivo tiene X cualidad, capacidad o deficiencia, se está suponiendo un imperativo hipotético que es necesario para derivar un deber del ser, como lo señala Meacham (2010). Así, puede decirse que un ser vivo es bueno o malo *si cumple o no* con los requisitos necesarios para su supervivencia, desarrollo y reproducción. Adicional a lo anterior, si se adopta el argumento de Dussel (2001), puede afirmarse que de las necesidades aristotélicas se pueden derivar enunciados normativos. El siguiente argumento proporciona una explicación a esta cuestión (Dussel, 2001: 72):

P1: El ser humano es un ser viviente.

P2: Juan es un ser humano, y tiene por ello cerebralmente conciencia, autoconciencia y responsabilidad sobre su vida.

P3: Cuando Juan tiene hambre intenta producir y reproducir su vida comiendo.

Conclusión: Para seguir siendo un viviente responsable, Juan debe comer.

En el argumento anterior, el conocimiento de que los seres humanos se alimentan y que tal alimentación es una necesidad (es necesario comer) están implícitos. De ellos se deriva un enunciado normativo que sería la conclusión del argumento: Juan debe comer. Esta es una muestra de la derivación de enunciados normativos a partir de enunciados descriptivos, como lo explica Dussel (2001) al decir que “la «responsabilidad» sobre la vida misma es la condición de posibilidad de la normatividad (que puede ser enunciada por juicios descriptivos de contenido normativo)” (72).

Por lo anterior, puede concluirse que los argumentos morales del naturalismo son válidos desde una perspectiva lógica. Sin embargo, estos argumentos solo proporcionan una estructura, no indican cuál debe ser su contenido, y es necesario precisar cuál debería ser su contenido en relación con los seres humanos para considerar que

tienen valor ético. Por lo tanto, en la siguiente sección se mostrarán los conceptos que son básicos en la teoría propuesta por Philippa Foot y que permiten la formación de juicios morales.

La formación de los juicios morales

Lo primero que hay que clarificar es que el anterior esquema argumentativo es aplicable a los seres humanos, pero sin reducirse al ciclo vital, ya que el bien humano es más complejo (Foot, 2002). Dado lo anterior, es necesario determinar lo que constituye el bien humano, teniendo en cuenta que los anteriores argumentos solo proporcionan un esquema para evaluar las acciones humanas. Como se mencionó anteriormente, en los seres humanos una buena vida no se reduce al ciclo biológico (aunque lo presupone) y necesita del desarrollo de otros elementos que constituyen la forma de vida humana. A pesar de esto, según Foot (2002), es posible señalar claves muy generales acerca de las necesidades humanas, es decir, sobre lo que significa el bien en general para los seres humanos.

Lo primero que puede decirse sobre el bien humano es que hay que presuponer que los seres humanos buscan la felicidad, la cual implica un contexto, una causa y objeto restringidos desde la teoría naturalista. De acuerdo con Foot (2002), la felicidad está arraigada en aquellas particularidades de la vida humana que son comunes a la mayoría de los seres humanos: la familia, el trabajo y la amistad; de tal forma que cualquier persona adulta podría comprender la profunda felicidad que se siente por el nacimiento de un hijo. Sin embargo, dice la autora, hay personas que encuentran la felicidad en el arte, la filosofía o la exploración y no en estos contextos mundanos (Foot, 2002). Sin embargo, lo que permite llamar felices a unos y a otros es la idea de profundidad, la cual implica que no es algo que se consiga por acontecimientos banales o pasajeros. Como lo ilustra este párrafo:

Así pues, las posibles causas de una felicidad profunda parecen ser cosas que ocupan un lugar básico en la vida humana, como

el hogar, la familia, el trabajo y la amistad. En cierto sentido son aspiraciones comunes (Foot, 2002: 159).

Ahora bien, la complejidad del bien humano, en la teoría naturalista, es más amplia que la estructura mencionada en la primera parte de este texto, pero la presupone para explicar cómo esa estructura puede ampliarse hacia el bien humano. Así, se hace necesario mencionar, primeramente, el concepto aristotélico de *ergón*, ya que —una lectura aristotélica de Philippa Foot— permite hacer esa inferencia debido a que la teoría de Foot se fundamenta en la racionalidad humana y, específicamente, en la racionalidad práctica, la cual admite que las personas formen juicios morales. Al respecto, señaló Aristóteles lo siguiente:

La función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno (*EN*, 1098a, 6-8).

Por otra parte, la racionalidad práctica, entendiéndola como aquella parte de la razón orientada hacia la producción y evitación de acciones, tiene la función de constituir un “sentido común” sobre los fines que constituyen una buena vida humana, en congruencia con la observación de aquella forma de vida.³ La inferencia de que la racionalidad práctica está anclada en el sentido común puede evidenciarse con más claridad en la siguiente cita:

El *sentido común* resulta un concepto interesante precisamente desde este punto de vista, en la medida en que no supone mayor conocimiento ni penetración de la que puede adquirir cualquier

3 Eso implica que los seres humanos tienen la capacidad de reconocer razones para actuar de un modo en lugar de otro, y preguntar por qué si se les dice que se debe hacer una cosa y no otra. En consecuencia, afirma Foot (2002) que “un ser humano puede y debe comprender que existe un motivo, por ejemplo, para mantener una promesa o comportarse honestamente, y debe saber cuál es ese motivo” (40).

persona con una capacidad normal a lo largo de una vida ordinaria (Foot, 2002: 133).⁴

La función de la racionalidad práctica, por lo tanto, es facultar la formación de juicios morales, es decir, la formalización de argumentos con la estructura que se indicó en el acápite anterior. Así alguien puede inferir un argumento como este:

P1: Los seres humanos realizan promesas (proposición aristotélica).

P2: Es necesario que las personas cumplan con las promesas que realizan para que puedan asegurar su futuro y el de sus descendientes (necesidad aristotélica).

P3: X cumple con las promesas que formula (o yo cumplo con las promesas que formulo).

Conclusión: X es (o yo soy) un buen ser humano.

Según el ejemplo anterior, un agente moral —haciendo uso de su racionalidad práctica— puede determinar que cumplir con las promesas es una acción necesaria ya que la confianza constituye un bien para la vida humana.⁵ En otras palabras, ha formulado un juicio moral.

Ahora bien, aunque la racionalidad práctica permite colegir sobre las acciones y bienes que construyen una buena vida humana, no es suficiente esa facultad —en todos los casos— para seleccionar aquellos que sean buenos. Para que la racionalidad práctica pueda perfeccionarse necesita de un componente adicional: virtudes. Este

4 Se anota la cita de la versión en inglés del texto: "Wisdom is a telling concept from just this point of view because it itself implies no more knowledge and understanding than anyone of normal capacity can and should acquire in the course of a normal life" (Foot, 2001: 72). En este punto se precisa que debería distinguirse *wisdom* (sabiduría) como virtud aristotélica, del sentido en el que se está usando sabiduría en este apartado, es decir, como equivalente de conocimiento.

5 Hay que señalar que, desde esa perspectiva, las acciones siempre deben evaluarse en un horizonte de largo plazo pues la interpretación del bien y del mal está sujeta a esa condición.

concepto se puede rastrear desde Aristóteles, de acuerdo con la siguiente cita de la *Ética Nicomáquea*:

Cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera (*EN*, 1098a, 16-18).

Las virtudes contribuyen a la perfección de la racionalidad práctica porque orientan sobre los bienes adecuados. Un ejemplo de esto es que, a diferencia de un hombre insensato, un hombre que posee la virtud de la sabiduría⁶ sabe que cosas como la posición social, la riqueza y la buena opinión de la gente se pagan con el alto precio de la salud, la amistad y los lazos familiares. “De modo que podemos decir —añade la pensadora inglesa— que una persona que carece de sabiduría «tiene falsos valores»” (Foot, 1994: 21).

Con relación a la función de perfeccionar que tienen las virtudes, es necesario resaltar que tal característica siempre está ligada a la racionalidad porque en el trabajo de Philippa Foot se nota un predominio de las virtudes intelectuales sobre las virtudes morales, especialmente en su concepto de la sabiduría, al decir que:

A la sabiduría solo le pertenece esa parte del conocimiento que está al alcance de cualquier ser humano adulto: el conocimiento que puede adquirirse sólo por alguien inteligente o que tiene acceso a una educación especial no cuenta como parte de la sabiduría (Foot, 1994: 20).

En ese orden de ideas, cabe preguntarse si las virtudes llegan a ser necesarias si la racionalidad práctica —como se señaló anteriormente— constituye por sí misma un “sentido común” con el cual

6 Este comentario se entiende si se tiene en cuenta que, de acuerdo con lo expuesto por la filósofa británica, hay un predominio de las virtudes intelectuales sobre las virtudes morales.

pueden orientarse los agentes morales. La respuesta es que sí porque, aunque la racionalidad proporciona un modelo para evaluar las conductas, eso no elimina la posibilidad de actuar mal, dado que las personas pueden actuar en contra de las razones que tienen; y, teniendo en cuenta que un rasgo típico de la teoría naturalista es la racionalidad humana, se puede considerar que las conductas “malas” deberían juzgarse como *impertinentes* y no como irracionales, lo que puede confirmarse con esta cita:

Una persona que arriesga conscientemente su bienestar futuro por un placer trivial se comporta de forma estúpida y, por lo tanto, no se comporta bien [...] En la medida en que consideramos que su elección es deficiente, estamos diciendo que hace algo que tiene razones para no hacer (Foot, 2002: 118-119).

Hechas estas consideraciones, se retoma el tema de la racionalidad práctica, porque se pretende concluir esta parte del texto con las consideraciones sobre las implicaciones de la racionalidad sobre que el juicio moral tenga un carácter objetivo, y por eso la teoría naturalista se distingue de otras teorías morales subjetivistas. Así las cosas, se subraya que los juicios morales de los agentes se fundamentan en razonamientos. En otras palabras:

Ciertas consideraciones (como por ejemplo el hecho de que se haya realizado una promesa, o que un vecino tenga una necesidad) constituyen poderosas razones para actuar y, en muchos casos, razones ineludibles. Tales personas reconocen estas razones y actúan en base a ellas (Foot, 2002: 32-33).

Sin embargo, se insiste en que esto no implica que los agentes actuarán siempre de manera correcta, pues se reconoce que las personas pueden actuar en contra de las razones que tienen para actuar en cierto sentido.

En cualquier caso, lo que da a entender la lectura de la filósofa en cuestión es que las razones son primordiales en todos los juicios

y, precisamente, uno de los criterios para juzgar la bondad o maldad de una acción es la conciencia del agente moral, pues dice ella que “actuar tal como uno piensa que no debe hacerlo es una forma muy radical de maldad de la voluntad”⁷ (Foot, 2002: 136) y que “el problema no es tanto demostrar que una creencia acerca del bien y del mal puede explicar una acción, sino que una creencia de este tipo puede dar razones al agente para realizarla o no realizarla” (Foot, 2002: 116-117).

Es precisamente esta influencia de la racionalidad lo que permite afirmar que la moral tiene carácter objetivo. En otras palabras, dado que la moral se fundamenta en razones, la ética no puede tener un carácter subjetivo, ya que todos los seres humanos pueden reconocer que hay mejores razones para actuar que otras, debido a que se presupone un anhelo general por vivir una vida buena. Por eso, la razón no puede tener un carácter instrumental, dado que no se reduce a la satisfacción de intereses momentáneos o a la búsqueda del placer o a la búsqueda de aprobación de los demás.

Si bien Philippa Foot concuerda con Hume en que la racionalidad práctica se orienta a la evitación y producción de acciones, esta facultad no es contingente (Foot, 2002: 47). Lo que explica la falta de contingencia, según lo que se ha expuesto en este texto, es que la racionalidad está determinada por la capacidad de observar la forma de vida humana que no está sujeta a vaivenes conforme al capricho de las personas. Al contrario, la racionalidad está orientada a la consecución de aquellos bienes que potencian la felicidad y bienestar humanos, como la amistad, el amor y la confianza.⁸

7 Aquí debe entenderse que la voluntad está orientada por la racionalidad, es decir, por el razonamiento de los agentes: “si la acción moral tiene una conexión especial con la voluntad es precisamente porque es un requisito de la racionalidad práctica” (Foot, 2002: 47).

8 Sobre ese aspecto parece importante mencionar la crítica de Levy (2009), en el sentido de que los miembros de una banda de criminales podrían cumplir con los criterios éticos de la ética naturalista propuesta por Foot; en el sentido de que esos individuos están consiguiendo salir adelante en el mundo, como los virus o animales asesinos lo hacen, por más destructiva o violenta que sea su conducta.

Sin embargo, parece necesario subrayar que —desde la teoría ética en cuestión— la supervivencia no es el único fin de los humanos. Foot no desconocería que estas

En principio, este texto pretende recalcar que, la teoría de Philippa Foot es pertinente en proporcionar criterios para evaluar aquello que puede conducir al bienestar humano y a una vida feliz en un horizonte de largo plazo, especialmente porque se fundamenta en un estructura naturalista y no precisa de postulaciones metafísicas, lo que hace que sea más accesible desde una perspectiva antropológica y biológica. Sin embargo, surgen dos cuestionamientos que se argumentarán a continuación.

El primero es que, ya que las pautas para delimitar la corrección moral deben buscarse en las descripciones naturales, la teoría analizada obedece más a una ética del acto y no del agente; es decir, se adecua a las teorías en las que se da preponderancia a la evaluación de las acciones que a la formación moral de las personas que ejecutan acciones. Con esto no se está desconociendo que las virtudes sean importantes para esta teoría, sino que un análisis detenido lleva a inferir que son las descripciones naturales las que primariamente determinan la corrección moral, porque lo fundamental aquí es encontrar cuáles son las actividades humanas que tienen valor moral y cuál es el bien que persiguen.

Lo anterior puede explicarse si se piensa en que la teoría formulada no apunta a responder la manera en que deben ser las personas (propia de las éticas del agente o de la virtud), sino a lo que deben hacer (características de las éticas del acto). Si bien las virtudes perfeccionan la racionalidad práctica, dicha racionalidad se basa en la forma de vida humana, la cual determina el marco de comprensión de la teoría. Por ejemplo, desde esta perspectiva, es más importante considerar que el énfasis debería darse en una prescripción tal como “es bueno cumplir las promesas pactadas” y no en la modelación de

conductas puedan conducir a la supervivencia. Pero, sencillamente, la autopreservación no es el único fin de los seres humanos. Tal reducción implicaría desconocer la argumentación ética de la teoría naturalista sobre el bien humano, pues según la forma de vida humana parece ser una mejor opción para las personas una vida en la que puedan relacionarse y establecer relaciones con sus congéneres dado que eso les permite alcanzar bienes que por la violencia no podrían alcanzar, como el amor y la amistad.

virtudes que permitan a una persona *ser confiable*. La razón es que la evaluación de la vida humana es la que proporciona las razones para realizar una acción y eso sería suficiente para que los agentes morales puedan determinar su conducta en los casos en los que precisen decidir moralmente. Por ejemplo, se puede examinar el argumento que se presentó en la primera parte de este escrito:

P1: Los seres humanos realizan promesas (proposición aristotélica).

P2: Es necesario que las personas cumplan con las promesas que realizan para que puedan asegurar su futuro y el de sus descendientes (necesidad aristotélica).

P3: X cumple con las promesas que formula (o yo cumplo con las promesas que formulo).

Conclusión: X es (o yo soy) un buen ser humano.

Entonces, parece que las claves para definir las acciones morales correctas se encuentran en el reconocimiento de las proposiciones y las necesidades aristotélicas, lo que muestra que la teoría ética naturalista de Foot se inclina hacia una ética del acto, más que a una del agente. Podría argumentarse que esta distinción entre éticas del acto y del agente es irrelevante para la construcción conceptual, pero no debería serlo porque significaría que los fundamentos de la teoría deberían replantearse y enfocarse en el criterio por el que las acciones se consideran correctas o no, al observar los bienes humanos y la forma de vida humana común, no las virtudes que deben desarrollar; porque no ofrecen una mayor guía para la acción que la que ya ha proporcionado la evaluación de los actos. En todo caso, la ética resultante sería de tipo material, ya que el fin que se persigue es la felicidad.

El segundo cuestionamiento es que la teoría de Foot otorga escasa relevancia a la afectividad en el aspecto de la motivación moral y al aspecto no racional de los deseos. De acuerdo con lo expuesto, es la forma de vida humana lo que proporciona el marco de referencia para la acción moral y los seres humanos actúan basándose en razones —algunas mejores que otras— de acuerdo con este criterio,

ya que se presupone un anhelo por alcanzar una buena vida (*eudaimonia*). Así pues, las virtudes preponderantes deberán ser las intelectuales —la sabiduría y la prudencia— que son las que permiten perfeccionar la racionalidad para elegir los mejores fines, pero no se le otorga relevancia a la influencia de los estados afectivos y, por ende, a la función de las virtudes morales.

Hubiese sido importante mencionar este aspecto, la función de los estados afectivos y del carácter no racional de los deseos. Por ejemplo, Aristóteles señala que “la virtud, pues, es esta disposición que resulta de los mejores movimientos del alma, y es a la vez la fuente de las mejores acciones y pasiones del alma” (*EE*, 1220a, 30-32). En consecuencia, Garcés Giraldo (2015) recalca que la virtud, de acuerdo con Aristóteles, es un término medio que apunta al equilibrio entre *pasiones* y *acciones*. Por otra parte, también cabe apuntar que, ontológicamente, el deseo (*órexis*) no es racional, y es mediante la práctica de las virtudes y la educación que puede transformarse en un deseo razonado (Bueno, 2016). Sobre el particular, Margot (2008) comenta que

La vida moral consiste en estructurar [...] [la] parte “irracional” del alma sensible y sede de las pasiones que, en la medida en que escucha y obedece a la razón, permite que el agente moral *delibere* acerca de los medios y pueda, por medio de la elección preferencial, o *proáiresis*, pasar a la acción para llegar al fin deseado (202).

Aun si se asume que Foot acogió una interpretación racionalista de Aristóteles como la de Patterson (1999) en la que el deseo (*órexis*) no está desligado de la racionalidad pues este obedece a dicha facultad,⁹ es necesario explicar y profundizar en cómo y por qué se da este actuar contrario a la virtud (incontinente), y la forma en que las virtudes morales permiten su corrección, debido a que reconocer la predominancia de la racionalidad no implica desconocer la

9 De acuerdo con esta interpretación, la incontinencia deviene en una batalla entre silogismos morales, en los cuales ambos son válidos, pero uno prevalece.

existencia de estados afectivos. Especialmente, porque la propuesta de Foot es explícita al señalar que los seres humanos buscan la amistad y el amor (Foot, 2002: 88); y que la felicidad está relacionada con un estado psicológico (Foot, 2002: 158).¹⁰ En consecuencia, las razones por las que parece relevante profundizar en la presencia e influencia de los estados afectivos son las siguientes:

En primer lugar, una teoría que se fundamenta en Aristóteles debería considerar que, aunque las virtudes intelectuales permiten la determinación de los bienes que se desean alcanzar, son las virtudes morales las que permiten reducir la intemperancia de las pasiones al perfeccionar el carácter de los agentes morales. Por ejemplo, la paciencia es una virtud que contrarresta la ira, la templanza y la lujuria. Sin el desarrollo de estas virtudes, podría decirse que las personas están en constante riesgo de encontrarse “tentadas” por el placer y las decisiones a corto plazo e incurrir en la incontinencia. Precisamente, teniendo en cuenta la lectura aristotélica que debe hacerse de la teoría naturalista es preciso anotar que el mal siempre será una posibilidad y esta maldad tendría que darse en forma de incontinencia (*akrasia*), ya que no se asume una posibilidad de actuar mal que se aparte de la racionalidad, ya que esta es una facultad inherente a los seres humanos. Si el mal no fuera una posibilidad no se haría necesaria la adquisición de virtudes.

Lo anterior tiene sentido considerando que —desde la teoría naturalista— el reconocimiento de la forma de vida humana otorga un conocimiento del bien, por lo que quien actúe mal lo hará de forma incontinente, ya que se presupone un conocimiento del bien; a diferencia de la categoría de vicio. En ese sentido, se trae a colación este pasaje de la *Ética Nicomáquea*:

Como el incontinente es de tal índole que no persigue por convicción los placeres corporales excesivos y contrarios a la recta

10 El argumento de que el concepto de felicidad está relacionado con un estado psicológico lo atribuyo a la siguiente reflexión de Foot: “Se puede decir que las atribuciones de felicidad profunda realizadas de buena fe tienen lugar en el marco de un síndrome característico de declaraciones, acciones, gestos y respuestas espontáneos. Pero también existe una restricción en cuanto a su causa y objeto” (2002: 158).

razón, mientras que el licencioso está convencido que debe perseguirlos porque tal es su constitución, el primero es fácil al arrepentimiento, y el segundo, no; porque la virtud preserva el principio, pero el vicio lo destruye (EN, 1151a, 10-15).

En ese sentido, la interpretación aristotélica de Bueno (2016) parece acertada al mencionar que “la virtud natural es una primera instancia, común a todos los hombres, necesaria para ser hombre bueno, o su punto de partida; pero ella de por sí no nos hace buenos” (48). Precisamente lo que se cuestiona es ese aspecto de la motivación hacia el mal que Foot no profundiza; en otras palabras, la desviación de lo que la razón permite inferir por medio de la observación de la forma de vida humana.

En segundo lugar, hace falta mencionar la cuestión de los estados afectivos porque, desde una perspectiva psicológica, se acepta que dichos estados influyen en los pensamientos y decisiones. Por ejemplo, el enojo puede producir decisiones impulsivas, mientras que el miedo produce reacciones de huida o lucha, y estados como esos “tienen a estrechar [la] atención y limitar el razonamiento lógico” (Cáceres, 2024: párr. 1). Entonces, en aras de ofrecer una teoría más completa y, en especial, más acorde con una estructura basada en Aristóteles, este aspecto debió ser desarrollado en la teoría ética naturalista que propone Philippa Foot para dar cuenta de los mecanismos que permitirían tomar buenas decisiones a largo plazo y la consecución de la felicidad.

Conclusiones

La teoría ética que propone Philippa Foot se sustenta en una concepción de la naturaleza que tiene aspectos tanto biológicos como antropológicos. El aspecto biológico tiene que ver con las finalidades de supervivencia, desarrollo y reproducción, compartidas con los animales y las plantas. El aspecto antropológico está constituido por lo que podría denominarse forma de vida humana, lo que determinaría

aquellas actividades, finalidades y bienes que integrarían una buena vida humana en cualquier cultura.

De lo anterior es posible derivar aquello que es necesario para conseguir una buena vida humana por medio de la facultad propia de los seres humanos: la razón. Aquella debe perfeccionarse por medio del desarrollo de virtudes que posibiliten la elección de los mejores medios y fines. La capacidad de razonar mencionada hace que las motivaciones que tenga una persona para llevar a cabo acciones morales puedan interpretarse como razones, y que asimismo puedan explicarse como producto de la conciencia. Esto es lo que hace que el juicio moral se considere objetivo, ya que todos los seres humanos tienen la capacidad de evaluar razones para actuar y reconocer que hay razones mejores que otras. En consecuencia, la teoría de la racionalidad práctica y de las virtudes sostenida por Philippa Foot sí muestra un horizonte de comprensión de lo que sería beneficioso para los seres humanos, en especial a largo plazo.

Frente a esta pretensión de objetivismo moral se plantearon dos cuestionamientos, en relación con el concepto de virtud: el primero fue atinente a que la pretensión de objetividad se centra en los actos y no en las virtudes, puesto que los criterios que señala la autora en cuestión apuntan a la evaluación de las acciones. El segundo se trató de la omisión en la teoría de los estados afectivos y las virtudes morales, ya que no puede desconocerse la existencia de estos componentes de la teoría aristotélica ni su relevancia para la comprensión de las acciones morales, aunque se asuma que Philippa Foot está desarrollando una interpretación intelectualista de Aristóteles. Por lo tanto, lo que este artículo propone es que una interpretación naturalista de la moral necesita desarrollar estos aspectos para tener una mayor solidez teórica y explicar de forma más coherente la estructura de los juicios morales.

■ Referencias

- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea / Ética eudemia*. Traducción de J. Pallí. Gredos.
- Bueno, M. (2016). La *órexis* aristotélica como fundamentación ética. *Philosophia*, 76(2): 29-50. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8271323.pdf>.
- Cáceres, V. (1 de julio de 2024). *El impacto de las emociones en el pensamiento racional: un estudio revelador*. Psiquiatría infantil y juvenil. <https://psiquiatriainfantilyjuvenil.es/otros/las-emociones-afectan-al-pensamiento-racional/>.
- Dussel, E. (2001). Algunas reflexiones sobre la “falacia naturalista” (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?). *Diánoia*, 46(46): 65-80. <https://doi.org/10.21898/dia.v46i46.476>.
- Foot, P. (1994). *Las virtudes y los vicios y otros ensayos de filosofía moral*. Traducción de C. Martínez. Universidad Nacional Autónoma del México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- (2001). *Natural Goodness*. Clarendon Press.
- (2002). *Bondad natural*. Traducción de R. Vilà. Paidós.
- Garcés Giraldo, L. (2015). La virtud aristotélica como camino de excelencia humana y las acciones para alcanzarla. *Discusiones Filosóficas*, 16(27): 127-146. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9379531>.
- Hume, D. (2012). *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción de V. Viqueira. Gredos.
- Levy, S. (2009). Philippa Foot's Theory of Natural Goodness. *Forum Philosophicum*, 14: 1-15. https://forumphilosophicum.ignatianum.edu.pl/docannexe/file/4460/fp_spring_2009_v_14_issue_1.levy_sanford_s.1.pdf.
- Margot, J. P. (2008). Aristóteles: deseo y acción moral. *Praxis Filosófica*, (26): 189-202. <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n26/n26a11.pdf>.
- Meacham, B. (30 de October de 2010). How to Derive “Ought” from “Is”. *Blog Philosophy for Real Life*. <https://www.bmeacham.com/blog/?p=82>.
- Patterson, K. (1999). *Orexis* as Rationality in Aristotle. *Aporia*, 9: 47-57. https://aporia.byu.edu/pdfs/patterson-orexis_as_rationality.pdf.
- Rengifo, M. (2013). *Filosofía moral: Una investigación sobre los conceptos éticos fundamentales*. Universidad de los Andes.