

ÉTICA DE LAS VIRTUDES Y VIRTUDES CONTEMPORÁNEAS

VIANNEY DOMINGO

Universidad de Navarra

DOI: 10.14679/3134

Sumario. 1. Introducción. 2. Ética de las virtudes y psicología positiva. 3. La ética de las virtudes, la psicología positiva y el dinamismo del crecimiento moral. 4. Conclusiones. 5. Referencias bibliográficas.

1. INTRODUCCIÓN

Sabemos bien que las teorías morales no son nunca simples modelos de conducta o desarrollo humano que se encuadran en alguna construcción teórica descontextualizada, sino que son siempre expresiones de entornos histórico-culturales o tradiciones particulares (Macyntire, 1998). Y así sucede también con cualquier teoría de la virtud. Ésta, genéricamente, se entiende como un conjunto de teorías morales que enfatizan el carácter y la virtud respecto a la acción moral. Desde un punto de vista educativo, la ética de las virtudes –también referida como educación del carácter–, en un sentido amplio, nutre cualquier forma de educación moral holística que se concentra en el desarrollo sistemático de las virtudes como rasgos estables de carácter, con el fin de fomentar el florecimiento humano, fundamentándose en alguna teoría de la virtud (Watts & Kristjánsson, 2023, 172). Una de las virtudes o rasgos de carácter que ha despertado mayor interés recientemente, tanto en la literatura académica como más divulgativa, y desde una valiosa perspectiva interdisciplinar que aúna estudios empíricos, es la virtud de la resiliencia. Y una de las corrientes en el ámbito de la educación moral y del carácter en la que esta virtud o rasgo de carácter ha recibido una mayor atención y protagonismo es en el contexto de la psicología positiva (Gillham et al., 2013; Seligman, 2011, 152-181; Lemay & Ghazal, 2001).

La psicología positiva, como es conocido, se dirige principalmente a fomentar la salud y el bienestar de las personas. Y para ello promueve el estudio de las fortalezas de carácter y las virtudes para comprender y facilitar un desarrollo humano más pleno (Seligman & Csikszentmihalyi, 2000). Las fortalezas de carácter se entienden como “procesos o mecanismos” que definen las virtudes, o posibles “vías” que hacen determinadas virtudes observables (Peterson & Seligman, 2004, 13). Focalizándose principalmente en el estudio del carácter y las virtudes –que se identifican como la base que permite el desarrollo de las potencialidades de las personas–, la psicología positiva los ha situado como objeto legítimo de la investigación psicológica (Peterson & Seligman, 2004, 3). Esta atención nuclear de la psicología positiva en los rasgos positivos y fortalezas de carácter responde a su esencial inclinación respecto a la dimensión de crecimiento o desarrollo humano que es también propia de la psicología, y no solamente a su vertiente patológica o curativa de los desórdenes

o patologías mentales, o las carencias de la personalidad (Seligman & Csikszentmihalyi, 2000, 7). Por eso, el propósito de la psicología positiva es “el estudio científico de lo que va bien en la vida, desde el nacimiento hasta la muerte y en todas las paradas intermedias” (Peterson, 2006). Su foco radica en los aspectos positivos del desarrollo o florecimiento humano, y no tanto en aquellos que lo impiden. Y siendo las virtudes o fortalezas de carácter identificados como especialmente constitutivas de ese florecimiento o felicidad humana, permitiendo una vida próspera y equilibrada, la psicología positiva se erige intencionadamente como una investigación masiva respecto a ellos, con el fin de conocer mejor lo que constituye una vida valiosa o es valioso vivir, y potenciarlo (Seligman & Csikszentmihalyi, 2000, pp. 5-8).

En este contexto, aquellos rasgos de carácter más directamente vinculados al fortalecimiento de las potencialidades, o que preparen para o faciliten el prosperar a lo largo de la vida, como la resiliencia –y otros relacionados–, son especialmente relevantes (Seligman, 2011). La importancia de la resiliencia –y virtudes similares– en la psicología positiva, coherentemente con su proyección psicológica, posee tanto un sentido preventivo respecto a comportamientos dañinos o evitar enfermedades mentales, como a la fortaleza de carácter necesaria para enfrentar adversidades –por otra parte, inevitables–, y preservar y acrecentar, de este modo, el bienestar y la salud psíquica que la psicología positiva persigue. El desarrollo de la resiliencia ocupa un lugar coral en el seno de la psicología positiva, en la medida en que se requiere para la actualización de sus principales pretensiones, como son el desarrollo de las propias fortalezas de carácter, la construcción de una vida significativa y el logro del bienestar (Alford, 2017; Seligman, 2011). Se trata de una poderosa fortaleza de carácter para llevar a cabo los fines que la psicología positiva se propone, tanto en su investigación como en las diversas intervenciones de educación positiva que informa (Gillham et al., 2013; Norrish et al., 2013; Seligman, 2009). Además de ser una fortaleza de carácter transversal en la popular clasificación de las 6 virtudes y los 24 correspondientes rasgos de carácter (Seligman, 2011, pp. 152-181) sugeridos por Peterson y Seligman (2004), se relaciona más específicamente con la virtud del coraje, que integra fortalezas de carácter como la valentía o la perseverancia, entre otras. Y en la literatura de la psicología positiva, la resiliencia se vincula también especialmente con el optimismo (Seligman, 1992). Significativamente, Seligman la identifica separadamente de otras fortalezas de carácter y la individualiza explícitamente como uno de los elementos que debe integrar una praxis educativa y currículum basados en la psicología positiva, junto con las relaciones positivas, el propósito en la vida, las emociones positivas, y las demás virtudes y fortalezas de carácter, referidas todas ellas de modo genérico en este contexto (Seligman, 2011). En general, en la actualidad, la resiliencia se integra también en programas de educación del carácter que no se basan en el modelo de educación positiva, y que se nutren de otras fundamentaciones, como la neo-aristotélica (Brant et al., 2020; Brooks et al., 2019; Lamb et al., 2022).

Como es conocido, la psicología positiva, en su promoción de virtudes o fortalezas de carácter, explícitamente reconoce fundamentarse en la ética de las virtudes (Peterson & Seligman, 2004, 9-10, 89). Se han destacado positivamente los diferentes aspectos en los que la psicología positiva se nutre de la ética de las virtudes, así como su solidez, sobre todo desde el propio ámbito de la ética de las virtudes, señalándose también frecuentemente otros en los que esa fundamentación parece omitirse o parece insuficiente (Kristjánsson, 2013) y que se identifican, a su vez, con algunas de las problemáticas que a menudo y generalmente se atribuyen a la caracterización de las fortalezas de carácter y las virtudes de la psicología positiva. Es a esta fundamentación de la psicología positiva en la ética de las virtudes a la que se dedica este capítulo. Se consideran, primeramente, de modo general, desde la perspectiva de la ética de las virtudes, dos de las principales controversias que se adjudican

a la psicología positiva respecto a su fundamentación, específicamente en relación con la caracterización de las fortalezas de carácter y virtudes. Estos aspectos cuestionados son el aislacionismo que parecen presentar las virtudes y fortalezas de carácter y la ausencia de una meta-virtud como la prudencia en el organismo de virtudes que la psicología positiva sugiere. Relacionadamente con estos aspectos problemáticos que parecen afectar a las fortalezas de carácter y las virtudes, se problematiza la categorización de algunas fortalezas de carácter o virtudes como virtudes performativas, especialmente desarrolladas en la psicología positiva, y también denominadas virtudes de la voluntad. Entre estas virtudes se distingue la virtud de la resiliencia, la virtud o rasgo de carácter específico que es la virtud o rasgo de carácter específico sobre el que se referirá la argumentación. Esta problematización de las virtudes performativas o de la voluntad, ya en la tercera sección, se desarrollará analizando la comprensión de la voluntad como facultad o capacidad psíquica o facultad que subyace en la categorización de estas virtudes, contrastando con la caracterización del dinamismo de la voluntad en el crecimiento moral de la ética de las virtudes, y en el que esta se aproxima en su interrelación con otras facultades y su interacción en las acciones virtuosas. Finalmente, a modo de conclusión, se argumenta la posibilidad de que estos aspectos críticos que se adjudican a la psicología positiva en relación con las fortalezas de carácter y las virtudes responden, en gran medida, a la consideración ausente o no explícita en la psicología positiva de una psicología de las facultades que muestre la referida interrelación e interacción en las acciones virtuosas, lo que supone positivamente que la psicología positiva puede hallar un mayor desarrollo en su intencional fundamentación en la ética de las virtudes.

Se podría objetar que tratar la psicología positiva bajo la lente de la ética de las virtudes puede resultar, como mínimo, confuso. Si bien la interacción entre dos ciencias diversas puede resultar enriquecedora, puede suponer también el riesgo de una incompreensión de sus diferentes lenguajes y, por lo tanto, conceptual, dificultando la posibilidad de ese enriquecimiento (Kristjánsson, 2013, 222). Tratar la psicología positiva y su relación con la ética de las virtudes implica asumir una perspectiva interdisciplinar que integre tanto la psicología –desde la que la psicología positiva se desarrolla– como la filosofía moral, donde se contextualiza la ética de las virtudes y, más concretamente, la psicología moral, en la medida en que es donde se constituye la ética de las virtudes de modo primario. Por ejemplo, la teoría de la acción o la ética aristotélica es reconocida como una psicología moral. Las virtudes para Aristóteles constituyen el carácter, y éste se comprende como un estado de cierta unidad y armonización de las diferentes capacidades psicológicas del agente moral al actuar, desde lo afectivo hasta lo intelectual y volitivo, lo desiderativo y lo perceptivo, y que se logra mediante las virtudes y permite actuar virtuosamente (Corcilius, 2015; Perler, 2015; Cooper, 1988). Desde que la ética de las virtudes integra en su objeto de estudio las diferentes capacidades o facultades psíquicas que se implican e interaccionan (necesariamente) en la acción es una psicología moral, pues su objeto de estudio es la constitución de la acción humana. Más específicamente, la psicología moral se refiere al estudio de los aspectos psicológicos que se implican en la acción moral (Tiberius, 2023, 1).

La realidad de la acción humana suscita múltiples cuestiones que pertenecen y pueden explorarse desde perspectivas del conocimiento y ciencias diferentes y es, por eso, omnicompreensiva, requiriendo respuestas de esos saberes distintos, como la psicología, la educación, o la filosofía. Y, más concretamente, de algunas especializaciones que estas ciencias integran, como la psicología de la personalidad, cognitiva o del desarrollo, la metaética o la ética normativa, la antropología o la neurociencia (Alfano, 2016). Cada una de estas ciencias se informa mutuamente en el estudio sistemático de la acción moral que se propone la psicología moral. Y la constituyen como una ciencia característicamente

interdisciplinar (Tiberius, 2023, 2). Es esta interdisciplinariedad propia de la psicología moral —que implica la asunción de un cierto ensanchamiento tanto de la ética como de la psicología (Johnson, 1996)— y su relación con otras ciencias, la que puede legitimar una aproximación desde la ética de las virtudes a la psicología positiva, y que en este capítulo se asume. Su cercanía y conveniencia la ha señalado recientemente K. Kristjánsson con la denominación de un “nuevo ecumenismo” entre la filosofía y las ciencias sociales, específicamente entre la ética, la psicología y la educación, y en el que cada una de estas ciencias se enriquece mutuamente para la comprensión del carácter de la persona como realidad compleja que es; y en el que también la filosofía moral —y específicamente la ética de las virtudes— puede fundamentar también empíricamente sus investigaciones (Kristjánsson, 2013, 16 y ss.). A su vez, esta pluralidad de ciencias que concurren en una comprensión integral de la acción humana y el carácter, si bien permite una aproximación más aguda de su realidad, no difumina, sin embargo, los ámbitos de realidad propios de cada una, y sus diferentes metodologías. Por eso, si bien aquí se realiza una aproximación a la psicología positiva desde la ética de las virtudes, se asume también que no les son exigibles a cada una fundamentaciones, desarrollos y metodologías pertenecientes a la otra.

2. ÉTICA DE LAS VIRTUDES Y PSICOLOGÍA POSITIVA

La psicología y la educación positivas han demostrado ser un enfoque sólido para el desarrollo y el florecimiento del carácter. Entre otras razones, esta solidez de la psicología positiva se ha identificado, en ocasiones, con el hecho de ser un desarrollo de la psicología contemporánea cuya fundamentación, de modo más o menos desarrollado, se establece en propuestas éticas o de psicología moral que se inspiran en la ética de las virtudes, de carácter aristotélica o neo-aristotélica, compartiendo elementos asimilables. Y, de hecho, es explícita esta fundamentación desde la psicología positiva en la ética de las virtudes de inspiración aristotélica (Peterson & Seligman, 2004, 9-10), más allá de que sea objeto de discusión si se lleva a cabo en mayor o menor grado (Kristjánsson, 2013). Parece clara la preferencia de la psicología positiva respecto al modelo de florecimiento humano de inspiración aristotélica. Seligman y Peterson, sus promotores más destacados, afirman que su proyecto de virtudes y fortalezas de carácter puede entenderse como “el equivalente en las ciencias sociales de la ética de las virtudes” (Peterson & Seligman, 2004, 89). Efectivamente, son relevantes y numerosas las virtualidades de la psicología positiva —así como también las de otras corrientes de la psicología contemporánea, como, por ejemplo, la psicología humanista— que se nutren de la ética de las virtudes. Algunos de estos aspectos que la psicología positiva parece asumir de la ética de las virtudes son, por ejemplo, el situar a la felicidad o el florecimiento (eudaimonia) como el propósito o fin de una vida significativa y de todas las acciones humanas; la universalidad de las virtudes y la necesaria y positiva relación dependiente entre éstas y la felicidad, con una base naturalista común, y corroborada empíricamente; los intentos por armonizar un sentido subjetivo y objetivo de la felicidad; o el perfecto rol —y, por lo tanto, positivo— del placer en la vida moral; o también la ya indicada crucial contribución, respeto a la recuperación del concepto de carácter, que ha supuesto la psicología positiva (Mercado, 2018, 29-31; Kristjánsson, 2013, 224).

Al mismo tiempo, algunas de las limitaciones que suelen señalarse de la psicología positiva, o algunos de sus puntos conflictivos sobre los que se ha manifestado la necesidad de una mayor fundamentación, corresponden precisamente, a aspectos en los que la psicología positiva parece no asumir o nutrirse del todo de la psicología moral de inspiración aristotélica

—en un sentido amplio—. Suelen identificarse, en este contexto, dos aspectos que la psicología positiva parece no considerar suficientemente u omitir. Por una parte, la descontextualización con la que se consideran las virtudes o fortalezas de carácter, que puede conducir a una visión de las virtudes como rasgos de carácter aislados y que no se correspondería a la necesaria interrelación que las virtudes o rasgos de carácter poseen (Friedman & Robbins, 2012). Y, sobre todo, la ausencia de una arquitectura de las virtudes y fortalezas de carácter en la que se distinga un rasgo de carácter o meta-virtud que corresponda a la prudencia o sabiduría práctica (Schwartz & Sharpe, 2006; Kristjánsson, 2013, 151-160), con el rol directivo que posee en el contexto de la psicología moral o en la ética de las virtudes. Otras limitaciones que se han señalado respecto a la psicología positiva son sus consideradas poco sofisticadas mediciones de bienestar y sus resultados problemáticos, que contradicen sus pretensiones de ciencia sólida; o el uso generalizado de muestras de investigación homogéneas y, relacionadamente, la escasez de investigación cualitativa; o también un cierto déficit de rigor conceptual (Ryff, 2022; Kristjánsson, 2013, 221 y ss.; Lazarus, 2003).

Estos dos aspectos controvertidos de la psicología positiva afectan a la conceptualización y al ejercicio de las virtudes o fortalezas de carácter en general y, también, por lo tanto, a la resiliencia, en tanto que fortaleza de carácter que se promociona en su modelo de crecimiento. La vinculación de la resiliencia con otras virtudes o rasgos de carácter como la fortaleza o el coraje, la perseverancia, la esperanza o la auto-regulación, entre otras, fundamentan la comprensión y el ejercicio de la resiliencia. Difícilmente puede ejercitarse la resiliencia como tal sino es con la interacción de otras virtudes como las ejemplificadas, cuyos campos morales se superponen y cuyo ejercicio requiere del ejercicio de las demás. Individualizar insuficientemente la resiliencia en estas interacciones con otras virtudes con las que se ejerce, probablemente, podría conducir a una conceptualización parcial de esta virtud y se identificaría con confusión su ejercicio. En cuanto a la *phrōnesis*, siendo esta la virtud que nos permite deliberar correctamente cuando actuamos (*Ética a Nicómaco* 1141b) con el fin de realizar del modo más apropiado lo correcto en cada circunstancia particular (Schwartz & Sharpe, 2010, 4), resulta ser la virtud que informa a la resiliencia cuando se ejerce, orientando respecto a qué ser resiliente, cómo y cuándo. La *phrōnesis*, como respecto al resto de virtudes para considerarse tales, posibilita el correcto ejercicio de la resiliencia.

Esta dificultad señalada respecto a la consideración de la resiliencia en un contexto *phronetico* responde también y se relaciona con su consideración contemporánea de virtud instrumental o habilitadora (*performance virtues*). Como es conocido, es común, sobre todo en la literatura de educación del carácter, la distinción de virtudes de diferentes tipos, y en la que estas virtudes instrumentales o habilitadoras han adquirido una creciente presencia. Respecto a la tradicional división de virtudes de la ética de las virtudes, se ha prestado mayormente atención a las virtudes morales y, en menor medida, respecto a las intelectuales y cívicas. El emergente interés en la distinción de las virtudes instrumentales o habilitadores se desarrolla sobre todo desde el ámbito de la psicología y, especialmente, de la psicología positiva. Las virtudes instrumentales o habilitadoras son rasgos de carácter que tienen un valor instrumental y permiten el desarrollo de las virtudes intelectuales, morales o cívicas (Jubilee Centre for Character and Virtues, 2017). Se entienden, por eso, como rasgos de carácter que nos permiten progresar de modo efectivo en el propio crecimiento personal. La resiliencia es una de las virtudes instrumentales más distinguidas (Peterson & Kristjánsson, 2023, 19 y ss.; Kristjánsson, 2013; 205 y ss.), entre otras, como la perseverancia, la paciencia, la determinación o el trabajo en equipo, o el liderazgo. En ocasiones también se denomina a estas virtudes instrumentales virtudes de la voluntad (*virtues of will power*), o virtudes ejecutivas, en la medida en que revelan con más preponderancia el rol de la voluntad como

facultad o capacidad psíquica, o su mayor implicación en la acción (virtuosa) y su desarrollo; o son necesarias para la ejecución eficaz de las acciones humanas (Szutta, 2020; Steutel, 1999; Roberts, 1984). R.S. Peters las denomina “higher order virtues” (1981, 70, 94).

Que sea en el contexto de la psicología y, específicamente de la psicología positiva, donde sobre todo emerja ese interés respecto a las virtudes instrumentales informa significativamente la fisonomía de este tipo de virtudes. Su conceptualización se construye en gran medida en base a la caracterización de las fortalezas de carácter o virtudes tal y como la psicología y, concretamente la psicología positiva, las concibe. Así, quizás, algunos de los aspectos conflictivos o requeridos de mayor fundamentación en el contexto de la psicología positiva respecto a las fortalezas de carácter –como los que se han señalado– podrían impactar, de algún modo, en la categorización de este tipo de virtudes. Y, probablemente, su frecuentemente señalada no sustantividad moral (Szutta, 2020; Steutel, 1999; Roberts, 1984), es decir, la posibilidad de poseer un cierto estatuto de neutralidad moral –y que se relaciona, por lo tanto, con esa ausencia de un marco de sabiduría práctica o prudencial–, responda también al contexto psicológico en el que emergen. Así, por ejemplo, se considera que el creciente interés respecto a este tipo de virtudes responde, en gran medida, a la sensibilidad moderna y contemporánea respecto a los procesos tanto psicológicos como sociales que impiden el desarrollo y el logro del bienestar de las personas, como pueden ser inhibiciones mentales, deficiente autoestima o, en general, conflictos con la propia personalidad (Peterson & Kristjánsson, 2023, 18). El interés en las virtudes instrumentales o habilitadoras, en este sentido, emerge, en buena parte, con la pretensión de comprender, como fenómeno y reacción psicológica, la respuesta a tales obstáculos en el florecimiento o desarrollo personal, siendo este preponderantemente el foco de atención sobre el que se configuran, y no prestando tanta atención quizás a otros rasgos constitutivos que son propios de las virtudes para que sean tales.

En este sentido, en ocasiones, se observa con cautela la designación de esta tipología de virtudes desde el ámbito de la ética de las virtudes y la educación del carácter, si bien se las asume e incluye en prácticas e intervenciones educativas, como se ha indicado. Son diversos los aspectos que se valoran en esta tipología de virtudes, como, por ejemplo, la promoción de estudios empíricos sobre el desarrollo del carácter que ha facilitado. Y, sobre todo, el haber mostrado con claridad –señalado con frecuencia por muchas iniciativas y prácticas educativas, o desde la propia psicología– que, en muchas ocasiones, las dificultades en el crecimiento y educación moral no solamente responden a un déficit de virtudes morales, sino también a una falta de habilidades o recursos psicológicos para ponerlas en práctica (Peterson & Kristjánsson, 2023, 19). A su vez, esa precaución sobre el estatuto de las virtudes performativas proviene, por una parte, de su categorización propia como virtudes específicas y diferenciadas, especialmente respecto a las virtudes morales, que asumen muchos de los aspectos de crecimiento del carácter que las virtudes instrumentales pretenden individualizar. Más críticamente, existe cierto escepticismo respecto a su misma condición de virtudes y, por eso, con frecuencia, se prefiere denominarlas como “habilidades” (*soft skills*), “competencias” o “fortalezas” (Jubilee Centre for Character and Virtues, 2017). En este sentido, la incertidumbre respecto a la consideración de virtudes de las llamadas virtudes instrumentales proviene de la posibilidad de ejercer esas virtudes con un fin no acertado o reprobable moralmente, del mismo modo que una técnica o habilidad es susceptible de usos correctos o incorrectos (moralmente). Es esta la no sustantividad moral referida. Por ejemplo, es muy probable que un ladrón experimentado sea perseverante, determinado o resiliente en la planificación y consecución de un atraco, siendo todos estos rasgos de carácter o virtudes instrumentales o de la voluntad, y cuyo uso aquí se destina a una acción moral no buena.

No se pretende en este capítulo realizar un análisis exhaustivo respecto a si las virtudes instrumentales son, como tales, virtudes. Se trata, sin embargo, de una cuestión central, en la medida en que los rasgos de carácter que pretenden individualizar no serían, probablemente, asumibles, como las otras virtudes, en un contexto de ética de las virtudes. En efecto, Aristóteles establece con claridad ciertas condiciones para la existencia de las acciones virtuosas: que sean realizadas con el conocimiento adecuado, elegir la acción correcta y elegirla por ella misma y, finalmente, que la acción se realice desde una disposición virtuosa (*Ética a Nicómaco* 1105a 30 y ss.). La caracterización de las virtudes instrumentales pondría en riesgo, de modo especial, el segundo condicionante de la virtud que Aristóteles especifica. Actuar virtuosamente implica necesariamente elegir las acciones correctas y elegirlas por su propio valor, es decir, por el valor moral (positivo) que intrínsecamente poseen. La constitutiva bondad moral de la acción virtuosa es conflictiva con la posibilidad de especificación moral que parece caracterizar a las virtudes o rasgos de carácter instrumentales, y su posible uso con fines morales no correctos. Como se ha ejemplificado, llevar a cabo un robo, o realizar un acto injusto, puede exigir, por ejemplo, resiliencia, siendo, sin embargo, un acto no virtuoso. En último término, la virtud no necesita ulterior determinación (moral), pues la posee plena e intrínsecamente. Por eso, el hecho de que las virtudes instrumentales sean susceptibles o entrañen la posibilidad de determinación moral establece dudas respecto a su categorización de virtudes. Quizá son solamente fortalezas psicológicas, sabiendo que toda virtud es una fortaleza psicológica, mientras que no toda fortaleza psicológica es, probablemente, susceptible de considerarse como una virtud. Por otra parte, esta posibilidad de neutralidad moral (Szutta 2020) resulta más pronunciada –y es consecuencia también– por la ausencia de una meta-virtud como la *phrōnesis*, que es, como se ha indicado, el ejercicio o uso correcto de cada virtud en su campo moral específico. Dicho de otro modo, la *phrōnesis* permite que las virtudes sean virtudes, proporcionando el curso de acción (moralmente) correcto o virtuoso en cada situación. Además, otros condicionantes que requiere la acción virtuosa quedan también en entredicho. Un rasgo de carácter instrumental, en cuanto que su uso es susceptible de tender hacia fines no buenos moralmente, no es posible que se actúe desde una disposición virtuosa.

Con todo, y más allá de estas dificultades señaladas, la fundamentación de la psicología positiva en la ética de las virtudes es ampliamente identificable y efectiva. De modo general, en su pretendida individualización de rasgos de carácter o virtudes para promover un modo de vida específico. O, por ejemplo, se muestra también en esa posibilidad de confusión ya indicada y señalada desde la ética de las virtudes respecto las virtudes instrumentales con las morales, en la medida en que estas últimas captarían lo que las primeras pretenden individualizar. Si se considera desde la ética de las virtudes que tal distinción de las virtudes habilitadoras puede no resultar necesaria por ser redundante respecto a las virtudes morales es que, en efecto, existe suficiente semejanza. Y ello acontece también específicamente respecto a la resiliencia. En la tradición de la ética de las virtudes y en el vocabulario de algunos de sus autores históricamente más relevantes, en un sentido estricto, no hallamos un término equivalente al de resiliencia y, por lo tanto, tampoco una conceptualización plenamente asimilable a su concepto contemporáneo, ni una sistematización o análisis como rasgo de carácter. Pero sí son distinguibles, sin embargo, muchos de sus elementos constitutivos, así como el tratamiento de algunas virtudes que se identifican con claridad con la resiliencia y que, por lo tanto, se yuxtaponen y poseen correspondencias con su concepto contemporáneo.

Tanto Aristóteles como Tomás de Aquino prestan atención al modo en cómo se superan las adversidades, dificultades o aflicciones. Y en ambos autores se observan virtudes o rasgos de carácter que individualizan la capacidad de una persona para superar las dificultades o

perseverar en condiciones desfavorables. Y, sugerentemente, no solamente constatan esa capacidad de superar tales adversidades, sino que se consideran como acicate para el propio crecimiento y progreso moral. El tratamiento de la debilidad es explícitamente considerado también como fuente de crecimiento moral. Por sugerir alguna conceptualización, entretantas existentes en la literatura contemporánea de la resiliencia, esta puede comprenderse como “el proceso de, la capacidad para, o el resultado de una adaptación exitosa a pesar de las circunstancias desafiantes o amenazantes” (Masten, Best & Garmezy, 1990, 426). Más allá de las diferentes y prolíficas aproximaciones conceptuales a la resiliencia (Métais *et al.*, 2022), todas ellas capturan este elemento superativo o exitoso a pesar de la exposición de amenazas o adversidades, identificando diversos aspectos constitutivos, como su dimensión de resistencia a lo que se enfrenta, o también su aspecto de recuperación ante la dificultad. Estos componentes que constituyen a la resiliencia y que se distinguen en su tratamiento contemporáneo son identificables también en estas virtudes o rasgos de carácter que individualizan la capacidad de superación o perseverancia respecto a las adversidades en el contexto de la ética de las virtudes (Titus, 2006; Roszak, 2022).

3. LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES, LA PSICOLOGÍA POSITIVA Y EL DINAMISMO DEL CRECIMIENTO MORAL

Se han señalado en la sección precedente algunos elementos controvertidos respecto a la fundamentación de las fortalezas de carácter y las virtudes de la psicología positiva, sobre todo desde el ámbito de la ética de las virtudes. Concretamente se han referido el aislacionismo de las fortalezas de carácter y virtudes, y su ausencia de un contexto prudencial. Se ha mostrado también que estas dificultades se relacionan con la categorización de algunas virtudes o rasgos de carácter como virtudes performativas o de la voluntad. En lo que sigue se tratará sobre la concepción de la voluntad como facultad que subyace en la categorización de estas virtudes performativas o de la voluntad, y en las que esta facultad se manifiesta de modo más preponderante. El tratamiento de la voluntad que fundamenta la individualización de estas virtudes se contrastará con la aproximación a la voluntad y su interacción con las demás capacidades psíquicas o facultades en el dinamismo moral de las acciones virtuosas que la ética de las virtudes sugiere.

La referida denominación de las virtudes instrumentales como virtudes de la voluntad resulta indicativa y relevante para la reflexión que se quiere sugerir seguidamente. La literatura académica dedicada a estas virtudes de la voluntad, en efecto, las categoriza como virtudes que se refieren, en el contexto de la educación moral, a rasgos de carácter relacionados con el cómo se siguen las normas morales, o cómo se alcanzan los propósitos u objetivos: con firmeza, determinación, tenacidad, persistencia o perseverancia, coraje, autocontrol, paciencia, etc. (Steutel, 1999). La voluntad es, por eso, capacidad para resistir inclinaciones adversas, y atribuimos a quien posee “fuerza de voluntad” las cualidades mencionadas (Roberts, 1984). La voluntad, en un sentido amplio, supone también inclinaciones y deseos –y sus contrarios–, aspiraciones, y motivación. En las virtudes de la voluntad, efectivamente, lo volitivo se revela más destacada o preponderantemente, como se ha indicado.

Sin embargo, en la virtud pueden distinguirse diversos componentes (Peterson & Kristjánsson, 2023), que explicitan la concurrencia de diversas facultades o capacidades psíquicas en su ejercicio o en las acciones morales, y no solamente la voluntad. En la acción virtuosa hay una vertiente perceptiva, que implica/permite el reconocimiento de situaciones que requieran virtudes, haciendo necesaria la percepción correcta, y que se entronca también

con la prudencia o sabiduría práctica; una vertiente emocional, que supone la disposición afectiva apropiada ante lo apropiado y del modo más adecuado; o un componente más directamente cognitivo, que permite el discernimiento y deliberación de la acción (virtuosa); o un componente motivacional, que se entronca precisamente con la voluntad. También la virtud posee componentes desiderativos o imaginativos. Y todas estas facultades, cuyo uso adecuado posibilita la acción virtuosa –y, de este modo, la adquisición de la virtud–, son educables, pues constitutivamente están capacitadas para crecer, y requieren de tal crecimiento, lo que posibilita el florecimiento o desarrollo del carácter.

Si bien la diversidad de la tipología de las virtudes revela que en algunas de ellas adquiere una mayor participación una facultad u otra, como se ha indicado –y de aquí nace, en gran medida, la clásica distinción entre virtudes intelectuales y morales–, esa detección no ignora –y no puede no considerar– la interacción de todas las facultades en la que las virtudes se ejercen de hecho. Difícilmente puede articularse una caracterización de la virtud solamente desde una perspectiva facultativa, pudiendo incurrir, en ese caso, en una aproximación parcial. La voluntad, por una parte, resulta a nivel psíquico, indisociable de la razón, lo que precisamente informa el uso que a la primera pueda darse. Específicamente en las acciones virtuosas concurren todas las facultades del agente moral: la racionalidad, las facultades desiderativas e imaginativas, la afectividad, y la voluntad. Nuestras acciones se actúan en la interacción de nuestra razón, nuestros deseos, impulsos, y nuestro querer (voluntad). Y, por eso, nuestra conducta es la expresión del agente moral por entero. Esta concurrencia de la pluralidad de las facultades en la acción se identifica –y es distintiva– en la psicología moral y en la ética de las virtudes. Aristóteles, como es conocido, identificó que en la acción virtuosa o en el ejercicio de las virtudes se actúa con lo que denominaba la recta razón (Moss, 2014), con las disposiciones afectivas adecuadas (Kristjánsson, 2018; Kosman, 1999) y también con el deseo recto, siendo la virtud también una disposición desiderativa (Irwin, 1975). Y lo que en la filosofía y psicología modernas y contemporáneas se identifica con la voluntad, Aristóteles lo distinguía como un tipo de deseo, específicamente como un deseo racional (*boulesis*) (De Anima 432b 5; Irwin 1992), y lo vincula con la elección deliberada o decisión (*prohairesis*) (*Ética a Nicómaco* 1111b 19–20). La psicología moral o la ética de las virtudes no solamente identifica la pluralidad de facultades de la psique humana en la acción, sino también, y relevantemente, su necesaria interacción.

Trasciende a los propósitos de este capítulo desarrollar un análisis exhaustivo de la voluntad como facultad. Pero sí se quiere incidir, para la argumentación que se está desarrollando, en su interacción con otras facultades en la acción moral. Si bien en la psicología contemporánea probablemente se ha prestado menor atención a la voluntad como facultad, no ha sido plenamente ignorada, en parte por la emergencia de la psicología cognitiva (Vázquez, 2009, 187), y en la cual se inspira también la psicología positiva (Gulliford, 2020, 84). En esta última han emergido también algunos estudios más específicos de la voluntad (Baumeister & Tierney, 2011). Aunque, en ocasiones, en la psicología contemporánea no se establece una distinción clara entre la voluntad y el deseo (ciertamente la voluntad es influida por este, y la distinción de la volición y el deseo puede ser muy difusa en ocasiones), la voluntad es también caracterizada como una facultad distinta. Podemos querer actuar (y actuar), de hecho, contra aquello que deseamos, revelándose ese querer contra lo que deseamos como una facultad psíquica que no puede identificarse plenamente con los deseos. Ese querer integra aspectos decisionales y resolutivos que no conforman la naturaleza de los deseos como tales (Stuart Full, 2018, 73 y ss.). Son estos de hecho, en gran medida, los rasgos distintivos sobre los que se individualiza la diferenciación de las virtudes de la voluntad respecto a otras virtudes, como se ha especificado.

El tratamiento de la voluntad de la psicología contemporánea asume algunos aspectos de la antropología moderna (por ejemplo, de la antropología kantiana) que progresivamente conducen a una caracterización de la voluntad en la que se presta mayor atención a su vertiente de fuerza o energía y, en mayor o menor grado, descontextualizada de su objeto propio, no fijándose tanto en su aspecto de volición o apetito racional y, por lo tanto, prestando menor atención respecto al bien o valor hacia el que el querer tiende. Por eso, el estudio de la voluntad se ha centrado más en su vertiente ejecutiva o de control del desarrollo de la acción, en el dinamismo de la propia fuerza que despliega, con una cierta fragmentación respecto a otros aspectos que constituyen la volición humana, tales como, por ejemplo, el motivacional o el valorativo, entre otros (Vázquez, 2009). No pudiendo ahondar aquí en la antropología o la psicología moral que subyace en las aproximaciones de la psicología contemporánea al constructo de la voluntad –y, por eso, no pretendiendo aquí tampoco un análisis valorativo de las mismas–, tales aproximaciones –y no todas (Nuttin, 1980)– parecen estudiar el fenómeno de la voluntad humana focalizándose en dichos aspectos, y no tanto en otros, como la referida vertiente valorativa que la voluntad posee en sí misma. Este aspecto valorativo de la voluntad está ya presente en los intentos aristotélicos de estudio de la voluntad como facultad, si bien, como es conocido, el concepto de voluntad no se desarrolla plenamente en su teoría de la acción o psicología, lo que sí sucederá posteriormente en autores posteriores que suelen asimilarse en la ética de las virtudes, como los mismos estoicos o toda la ética de las virtudes de Tomás de Aquino (Sorabji, 2000, 319–340; Gallagher, 1991). Pueden observarse en Aristóteles muchos de los elementos que tradicionalmente se han asociado con posterioridad a la voluntad y a su dinamismo en la acción (Rapp, 2017). Esta vertiente valorativa de la voluntad, por ejemplo, se halla presente en su misma consideración de deseo racional, diverso a otros tipos de deseo, ya referida. El aspecto valorativo que es constitutivo de la voluntad nace precisamente de identificarse como deseo específicamente racional, pues es la racionalidad la que otorga a la voluntad su capacidad axiológica o valorativa. Y este aspecto valorativo de la voluntad, por lo tanto, es identificable y manifiesta ontológica y operativamente su constitutiva capacidad de interacción con otras facultades. Desde su categorización como deseo racional, que nutre las aproximaciones posteriores a la voluntad en el contexto de ética de las virtudes, su análisis y comprensión se realiza en su interacción con otras facultades, y especialmente con la razón.

La voluntad es una potencia apetitiva (capacidad de querer) informada y determinada por la razón, persigue lo que ésta le muestra como conveniente (o bueno). La apetencia o querer de la voluntad es por eso querer inteligible o racionalizado. O la capacidad apetitiva o de querer que poseemos por el hecho de poseer razón o ser seres racionales. Y por ser querer racionalizado, la voluntad –como experimentamos– sigue a la razón, y puede ordenar su fuerza o energía sobre lo que la razón sugiere o muestra como conveniente en la acción. Por eso, en la teoría clásica de la acción, se ha caracterizado a esa capacidad de la voluntad para desplegar los cursos de acciones determinados que la razón conoce, como capacidad imperante sobre el actuar (imperio). Dada la preponderancia determinativa que la razón posee sobre la voluntad –y que también opera a la inversa, si bien no del mismo modo– es específicamente la razón la que orienta la acción que la voluntad puede imperar y es posible, por lo tanto, en interacción de ambas facultades. La razón (y los razonamientos), en efecto, pueden orientar la voluntad, pero por sí mismos no pueden causar las acciones o mover a actuar. Así como la razón posee actos que le son propios (el razonar, el pensar) que otras facultades no poseen ni la voluntad tampoco y que la caracterizan, la voluntad también los tiene (el querer, tender, elegir, etc.). A estos actos de la voluntad que son específicamente de la voluntad (ese querer, tender hacia un objetivo, etc.) se les ha referido como actos elícitos

(voluntarios). Pero el dinamismo de la acción humana y la racionalidad práctica (que es el saber sobre las acciones) sobre la que se despliega (y su posible comprensión), requiere la operatividad de ambas facultades, posibilitando y causando, propiamente, la acción, lo que revela no solamente la interacción de ambas facultades sino su dependencia en la acción (Rhonheimer 2011, 181). La razón puede orientar la voluntad, y ésta puede operar (actuar, poner por obra) tal orientación, mediante el despliegue tanto de su capacidad elícita (el querer) como imperante, y que informa también las demás facultades o capacidades humanas, unificándolas, y que son necesarias para actuar el curso de acción determinada.

En esta interacción de la voluntad con otras facultades que revela su capacidad imperante, y que es necesaria para la acción, se muestra precisamente su capacidad de orientar e informar otras facultades, directa o indirectamente, además de a la razón. Efectivamente, además de que la voluntad puede no querer lo que la razón sugiere de diferentes formas – podemos no querer algo que sabemos que es conveniente o bueno para nosotros –, puede influir indirectamente, por ejemplo, sobre lo afectivo o emocional, determinando el juicio de la razón, y realizar/actuar lo que se siente o se experimenta afectiva y emocionalmente. Podemos voluntariamente actuar conforme a lo que sentimos (y, por lo tanto, inclinando u orientando el juicio de la razón voluntariamente a las experiencias afectivas). Y también tenemos experiencia de que podemos generar, es decir, querer, determinadas experiencias emocionales.

Esta caracterización de la voluntad, sobre todo respecto a su interacción con la razón y otras facultades, puede permitir, probablemente, una mirada ensanchada y más enriquecida a las virtudes de la voluntad o performativas, entre las que se halla la resiliencia, así como a la caracterización general de las virtudes y fortalezas de carácter de la psicología positiva, en el contexto de esos aspectos críticos que se le atribuyen y que se han expuesto.

Ciertamente el estudio de la voluntad requiere la comprensión de cómo se despliega la energía o fuerza respecto a un objetivo o fin, que le es constitutiva. Y cómo esa fuerza o energía respecto a lo querido se extiende en el tiempo, o cómo se sobrepone a las dificultades externas o internas para su logro. Pero, quizás, como se ha expuesto, no solamente siendo esta capacidad identificable en la voluntad, una caracterización de la voluntad en la que solamente se atiende a su realidad como energía, fuerza, capacidad o actividad, y no considerando también a otros elementos que la constituyen, como, por ejemplo, la indicada vertiente valorativa, puede resultar parcial, o como mínimo, correr el riesgo de no ser suficiente, desde que la misma realidad de la voluntad es más que esos elementos. O, si bien quiere destacarse o dar preponderancia a esta vertiente de fuerza o energía constitutiva de la voluntad, probablemente no puede exclusivizarse, desde que existen otros elementos que la constituyen.

Este aspecto puede influir o tener un cierto eco, probablemente, en la emergencia de estas virtudes de la voluntad o performativas indicadas y a la fisonomía que se les otorga, y que precisamente se focalizan en rasgos de carácter que revelan esa fuerza o energía y su propio dinamismo. Valiosamente, la caracterización de algunas de estas virtudes, o el mismo tratamiento contemporáneo de la resiliencia, captan con precisión el elemento energético o de poder, en cuanto a capacidad, de la voluntad. Más específicamente se podría sugerir que las virtudes performativas, siendo un buen ejemplo de ello la resiliencia, captan especialmente bien la capacidad elícita de la voluntad, es decir, los actos propios del querer, como se ha referido: la fuerza que se despliega en un logro, la energía hacia una acción. E incluso, en este contexto, el aspecto de resistencia –tanto pasiva como activa– que esa fuerza posee, lo que la resiliencia como rasgo de carácter individualiza con detalle. Sin embargo, la voluntad

no solamente posee esa capacidad elícita, como se ha expuesto, sino también su *imperio*, que es propiamente la que otorga la orientación de las acciones. La voluntad es principio operativo de la acción, causándola necesariamente en su interacción con la razón y otras facultades. En esa fundación de la acción de la voluntad operan las dos capacidades, la elícita y la imperante, y es propiamente esta última la que despliega la capacidad de integración de la voluntad respecto a otras facultades y la que, por lo tanto, despliega la interacción con la razón posibilitando, consiguientemente, esa interacción dependiente de razón y voluntad en el acto moral que se ha referido. Por eso, la no consideración de la capacidad imperante de la voluntad, o la sola consideración de su capacidad elícita descontextualizada de la primera u omitiéndola, puede oscurecer la comprensión del dinamismo de las acciones humanas, tanto si son morales como si no lo son, siendo más relevante en estas últimas.

La operatividad de la voluntad en la acción humana necesariamente requiere y se actualiza sobre estas dos capacidades de la voluntad. Por ejemplo, mover un brazo es un acto de la voluntad, y como todo acto de la voluntad integra ambas capacidades de la voluntad, la elícita y la imperante. Este dinamismo de las dos capacidades de la voluntad se despliega también en las acciones morales. En estas, por su misma naturaleza, el requerimiento de la razón es mayor, y por eso también la capacidad de imperio de la voluntad, siendo la que permite la interacción de la voluntad con las demás facultades y, por lo tanto, con la razón. Así, respecto a estas últimas, esa no consideración del imperio de la voluntad puede oscurecerlas más. En las acciones morales, lo conveniente no lo es (solamente) porque puede ser ejecutado por la voluntad, es decir, porque se quiere, sino porque lo conveniente lo es en sí mismo, y por eso quiere ser ejecutado. El discernimiento de lo conveniente o lo bueno, su valoración, o el dinamismo reflexivo que requiere, pertenecen más propiamente al campo de la razón, y por eso el imperio de la voluntad resulta aquí más relevante, siendo el que posibilita la interacción con la razón. En último término, el imperio en lo moral, por tener como objeto lo conveniente o bueno y requiriendo más de la razón y sus capacidades respecto a ello, es imperio de la razón (Rhonheimer, 2011, 180).

Es este el dinamismo de las facultades o capacidades psíquicas –en cuanto a la interacción de la razón y la voluntad– que se despliega en las acciones morales y en el ejercicio de las virtudes. Desde este punto de vista la constatación del poder o el querer es insuficiente para la comprensión de las acciones morales o virtuosas. La acción virtuosa no responde solamente al tender de la voluntad, a la constatación de nuestra capacidad psíquica de querer (lo elícito) –que es necesaria–, sino que se fundamenta en ese tender o querer respecto a lo conveniente, que requiere del imperio de la voluntad que posibilita la interacción (e integración) con las facultades y por eso con la razón, y que es determinante en lo moral, por la naturaleza de sus mismas acciones, es decir, por la necesidad de ese conocimiento de lo conveniente. Dicho de otro modo, la acción moral o virtuosa requiere comprenderse no solamente en la capacidad elícita de la voluntad sino también en su imperio, que en su interacción con la razón y las demás facultades posibilita la acción. La identificación de una virtud asume todo este dinamismo de la voluntad, respecto a sus capacidades propias, así como en relación con las demás facultades. Y, por eso, puede resultar difícil identificarla o pueden surgir dificultades para considerarla como tal si no se asumen todos los elementos que comparecen en este dinamismo de la voluntad y su interacción con otras facultades.

Las dificultades que se han expuesto respecto a las virtudes performativas o de la voluntad en cuanto a la posibilidad de su categorización moral pueden estar afectadas por esta no consideración plena de todos estos elementos del dinamismo de la acción moral o virtuosa, en la medida en que parecen considerar preponderantemente lo elícito de la voluntad,

pero no su imperio y su interacción con la razón. Es en el imperio de la voluntad donde esta se abre propiamente a la moralidad –donde se da la interacción con la razón–, más allá de su capacidad de querer. El riesgo de la problemática de la no sustantividad moral de las virtudes performativas o de la voluntad podría generarse en esta más exclusiva atención a la vertiente ilícita de la voluntad, desvinculada del imperio y la interacción con otras facultades, como puro acto de querer fragmentado de otras capacidades de la voluntad, tal y como en ocasiones es aproximada en algunas propuestas de la antropología moderna, y que impactan a la psicología contemporánea, como se ha indicado. De hecho, el frecuente reclamo de que estas virtudes performativas necesitan virtudes sustantivas (Szutta, 2020; Steutel, 1999) refleja bien esta problemática, dado que, en muchas de estas virtudes sustantivas, que las performativas requieren para evitar esa no sustantividad moral, preponderan otras facultades además de la voluntad, lo que implica que se trata, en último término, de un requerimiento (o reconocimiento) de interacción de las facultades.

Desde que las dos capacidades de la voluntad y su interacción con la razón y las demás facultades resultan necesarias para la acción virtuosa (y su comprensión), la atención a una de ellas sola o preponderantemente puede dificultar el camino para identificar un modo de actuar como virtuoso o para la identificación de la virtud como tal, en la medida en que puede suscitar esa no sustantividad moral que problematiza a la categorización de esas virtudes. Y se torna quizá por eso en un factor fundante que puede provocar que las virtudes de la voluntad o performativas no sean consideradas plenamente como virtudes. La vertiente del mero querer presente en cualquier acción voluntaria (lo ilícito) en sí misma resulta insuficiente para que la virtud comparezca. Por eso, una virtud no es solamente la constatación de un esfuerzo de la voluntad. En el caso de la resiliencia, en su consideración de virtud, no puede solamente identificarse como la constatación de una capacidad psíquica de resistencia, o de recuperación ante una experiencia o situación vital dramática –el *bounce back* o el *post-traumatic growth* que tan bien describen los desarrollos contemporáneos de la resiliencia–. La virtud implica considerar a qué se resiste, por qué y de qué manera (y no solamente la constatación de la resistencia en cuanto a capacidad de la voluntad, consecuencia de su vertiente ilícita).

Este aspecto afecta y se halla en el fundamento de las dos dificultades que en ocasiones se suelen señalar respecto a la caracterización de las fortalezas de carácter y las virtudes de la psicología positiva y que se han tratado aquí, la ausencia de un contexto prudencial o *phronetico* y la interrelacionalidad de estas virtudes o fortalezas de carácter. Resulta difícil considerar que las virtudes o los rasgos de carácter se relacionen (y se requieren) entre ellos si se presta mayor atención solamente a una facultad (la voluntad) y en el seno de esta solamente a su capacidad de querer (lo ilícito), en la medida en que no se asume explícitamente la interrelación de todas las facultades cuando se actúa, y específicamente en cuanto a las acciones virtuosas, en las que, como se ha visto, las facultades concurren necesariamente en un mismo sentido (hacia el bien moral o lo conveniente). Lo conveniente se conoce, se quiere, se desea, se apetece, etc., siendo todo ello constitutivo de la acción virtuosa. Si bien la diversidad tipológica de las virtudes se identifica en gran medida sobre la preponderancia de algunas facultades, el dinamismo de la acción virtuosa requiere la interacción de las facultades cuando se actúa, lo que supone su interrelación. En otras palabras, si no se constata esa interacción de las facultades que opera en las acciones virtuosas que se funda en su interrelación constitutiva, no es posible considerar la interrelación entre las diversas virtudes y rasgos de carácter, derivándose, por eso, una visión aislada de los mismos.

Por otra parte, si no se considera la interrelación de las facultades, de la que se deriva la interrelación de las virtudes o rasgos de carácter, difícilmente puede asumirse también

que haya una meta-virtud, la prudencia, que sea la que posibilite la acción virtuosa en cada situación particular, es decir, el ejercicio específico de cada virtud en el correspondiente campo moral que tiene por objeto (virtudes morales). Desde el punto de vista de la interrelación de los rasgos de carácter o las virtudes, si la prudencia, que es virtud intelectual, permite la acción virtuosa en cada circunstancia, se implica en cada acción virtuosa, en el ejercicio de cada virtud, posibilitándolas. La prudencia muestra, por eso, esa interrelación entre los distintos rasgos de carácter o virtudes, pues opera en todas ellas, sean virtudes morales, cívicas o performativas. Su categorización como meta-virtud o virtud arquitectónica, que engloba o sostiene a todas las demás, no sería posible si no existe esa interrelación entre las virtudes. Desde el punto de vista de las facultades, se ha indicado que cada tipo de virtud acoge la preponderancia de una u otra. Específicamente, la prudencia es aquella virtud o rasgo de carácter que orienta cognitivamente las facultades implicadas en nuestras acciones (Rhonheimer, 2011, 191), y por eso es virtud intelectual (es el perfeccionamiento de nuestra razón práctica, es decir, del razonamiento o sabiduría específicos de las elecciones y acciones). Esas facultades o tendencias que la prudencia orienta cognitivamente son precisamente las facultades propias que las virtudes morales desarrollan o potencian, todo lo tendencial en el sujeto (lo instintivo, lo afectivo, los distintos tipos de deseo, la voluntad, etc.). Se revela aquí, por eso, esa interrelación de las facultades en la que se fundamenta la interrelación de las virtudes o rasgos de carácter. Sin esa interrelación de lo cognitivo en la acción que revela la prudencia con las otras facultades, es decir, sin la interrelación de las facultades, difícilmente puede considerarse la meta-virtud de la prudencia. O si la interacción de las facultades se oscurece difícilmente puede atisbarse en la caracterización de una virtud su elemento prudencial, esa orientación cognitiva constitutiva de la prudencia. Relevantemente, la prudencia se vincula de modo constitutivo con la capacidad imperante de la voluntad en la acción moral o la virtud: a la prudencia le es propia también, siendo su acto más definitivo, el mandato sobre la acción o el mandato de actuar, que es el aspecto cognitivo de la elección de la voluntad (Rhonheimer, 2011, 225). Por eso, puede resultar complejo intentar caracterizar como virtudes las virtudes de la voluntad sin mostrar su relación con otras facultades.

El reconocimiento de esta interacción de las facultades, además de respecto a la voluntad, puede establecer probablemente una mayor clarificación también sobre otro aspecto destacado de la psicología positiva, como es la experiencia de las emociones positivas y que aquí se pretende solamente señalar. Como es conocido, junto con el desarrollo de las fortalezas de carácter para la función óptima de los individuos y de las instituciones la psicología positiva pretende potenciar la experiencia de emociones positivas como conducentes también al bienestar. Más allá de la cierta ambigüedad que se ha hecho notar respecto a la terminología y significado de las emociones positivas (Lazarus, 2003), entre los diversos sentidos que puede adquirir, la psicología positiva pretende fomentar estas experiencias de emociones positivas también con una vertiente moral, en la medida en que son requeridas para la felicidad (Peterson & Seligman 2004), y no solamente siendo esta entendida como una vida placentera en la que las emociones se asumen solo hedónicamente. Por ejemplo, el hecho de que haya emociones positivas que se relacionen con la experiencia del “flow” (Seligman, 2002), entendido como el estado que se alcanza cuando uno está totalmente centrado en el goce o disfrute de la acción que está llevando a cabo, permite discernir bien que las emociones positivas se vinculan con las fortalezas de carácter y las virtudes. Las experiencias de *flow* y las emociones positivas que la acompañan han sido frecuentemente relacionadas con la descripción aristotélica del placer (Kristjánsson, 2013, 45), que implica la consideración del placer propio de las acciones virtuosas. Por otra parte, se observa bien en las fortalezas de carácter y las virtudes tal y como la psicología positiva las

asume, que estas son también ciertas disposiciones afectivas. En este sentido, por ejemplo, entre las diversas virtudes y fortalezas de carácter comprendidas en VIA, muchas de ellas se basan en experiencias emocionales o las incluyen, como la esperanza, la gratitud o la amabilidad (Kristjánsson, 2013, 177).

Si bien se reconoce esta vertiente emocional o afectiva vinculada a las fortalezas de carácter y las virtudes, sin embargo, la psicología positiva abunda poco en la explicación de cómo esa generación de emociones positivas es posible; y, quizás, parece tener una concepción de estas emociones sobre todo pasiva y no tanto activa, es decir, la regulación de las emociones ante lo que acontece en la vida, pero no tanto respecto a las emociones que el propio agente moral puede generar. Una mayor articulación de esa pretendida fundamentación de la psicología positiva en la ética de las virtudes quizá permitiría vislumbrar con más hondura el dinamismo propio de las emociones positivas. La ética de las virtudes, en su sentido más originario –como es conocido–, es centralmente una “educación sentimental” (MacIntyre, 1987, 189). La virtud consiste en la apropiada respuesta afectiva o emocional (*Ética a Nicómaco* 1106b 18-23). Y, de hecho, si bien no con todas las virtudes, la mayoría de ellas posibilita la vivencia virtuosa de emociones correlativas (Curzer, 1996). En este contexto, de nuevo, el dinamismo moral de la ética de las virtudes, que se funda en la interacción de las facultades, despliega un modelo de integración de las emociones respecto a las demás facultades y rasgos de carácter y en la vida moral en su totalidad. Esta integración, mediante la habituación de las virtudes, permite que razón, voluntad y afectos concurren respecto a la acción moral de modo unificado. El proceso integrativo que la ética de las virtudes sugiere –con sus limitaciones y sin una consideración de exclusividad– puede explicitar tanto cómo esas emociones positivas se generan, o como las inevitables emociones negativas pueden integrarse en el curso del propio desarrollo moral (Kosman, 1999), tanto aquellas más ordinarias como las más extraordinarias e intensas que las no tan buenas experiencias de la vida pueden suscitar.

4. CONCLUSIÓN

Se ha indicado que la ética de las virtudes, también identificada como psicología moral en su sentido más radical, no solamente constata la pluralidad de facultades de la *psique* humana en la acción, si no que las identifica en su interacción. En último término, la ética de las virtudes se fundamenta en esa interacción de las facultades, tal y como comparecen en la acción, y que es consecuencia de la propia identidad y dinamismo que poseen en tanto que facultades (Corcilius, 2015; Perler, 2015). De este modo, como modelo de crecimiento humano, la ética de las virtudes precisamente pretende comprender el (mejor) desarrollo (o perfeccionamiento) de cada una de estas facultades constitutivas del agente moral en su interrelación constitutiva e interacción operativa, considerando que se logra mediante la habituación virtuosa de cada una de las mismas, lo que es posible mediante la capacidad sobresaliente de la racionalidad de informar e integrar a las demás facultades, proporcionando una cierta armonía entre ellas. Esta interacción de las facultades, como se ha expuesto, se halla en el fundamento del dinamismo moral que la ética de las virtudes explora, y en el que nuclearmente sí se distingue la interrelación de las virtudes y una meta-virtud directiva como la *phrōnesis* y que son posibles precisamente por esa interrelación constitutiva de las facultades.

En el contexto de la psicología positiva explicitar o lograr un modo en el que todo este dinamismo moral fundado en la interrelación e interacción de las facultades que es propio

de la ética de las virtudes aflore, probablemente, lograría verter más claridad respecto a esas dudas o controversias que se le atribuyen, específicamente respecto a la posibilidad de amoralidad de las fortalezas de carácter y su consideración de virtudes –y también de la resiliencia– en la ausencia de un marco prudencial o *phronético*, y a la interrelación de los rasgos de carácter. En último término, son esta interrelación ontológica e interacción en la acción de las facultades las que en el contexto de la ética de las virtudes posibilitan la necesaria relación entre las virtudes y el requerimiento recíproco de unas y otras, y la posibilidad de distinción de la prudencia. Si la psicología positiva asume explícitamente, como hace, esta cercanía, en cuanto a su fundamentación, respecto a la ética de las virtudes, necesariamente implica asumir también el dinamismo psíquico o de las facultades que la ética de las virtudes despliega al explicar la acción humana y específicamente la acción virtuosa o el ejercicio de las virtudes, que son el carácter en acción. O, dicho de otro modo, difícilmente puede asumirse una teoría de la virtud con fundamentación en la ética de las virtudes sin la asunción, tanto si es implícita o explícita, de este dinamismo psíquico de las facultades, en la medida en que son la fundamentación última de la acción humana, tal y como la ética de las virtudes se aproxima a ella.

Por eso, seguir transitando o recorriendo esta fundamentación que se desea en la psicología positiva respecto a la ética de las virtudes puede ser el modo en el que las dudas o problemáticas que se han expuesto y que se le atribuyen pueden clarificarse o sortearse, en la medida en que, en la ética de las virtudes, por el dinamismo de las facultades subyacentes que asume, tales dificultades no son identificables. Ciertamente, podría objetarse que la psicología positiva, desde el punto de vista de la ciencia a la que pertenece –la psicología– quizá no tendría por qué explicitar o mostrar de algún modo que asume tal dinamismo de las facultades como base de la acción o el crecimiento humano, pues su propio campo de conocimiento de la realidad puede circunscribirse sobre todo en la detección fenoménica y empírica de los elementos que contribuyen al crecimiento humano. Sin embargo, a la vez, la psicología siempre asume, de modo casi irrenunciable, un cierto patrón de identidad humana (Gulliford 2020, 86), que es lo que el dinamismo de las facultades revela también, pues son constitutivas del agente moral. Se trataría, en cualquier caso, de un coherente ejercicio de fundamentación respecto a la teoría de la acción o ética en la que intencionalmente pretende fundamentarse. Y, más allá de poder suponer un cierto reto, podría acrisolar la fundamentación de un modelo de crecimiento humano (el de la psicología positiva) que capta bien los fenómenos caracterológicos que conducen a una vida más feliz –como la resiliencia y su relevante rol ante las dificultades que se presentan en la vida–, y que progresivamente muestra cada vez más solidez desde un punto de vista tanto psicológico como educativo. O, de modo más general, podría permitir una más estrecha observación positiva de las distintas capacidades humanas que se implican y hacen posible la adquisición y desarrollo de las fortalezas de carácter o virtudes para esa vida feliz.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alfano, M. (2016). *Moral Psychology. An Introduction*. Cambridge University Press.
- Aristóteles (2018). *Ética a Nicómaco*. Trad. de M. Araujo y J. Marías. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Alford, Z. (2017). Positive Education: Developing Skills for School Life and Beyond. In White, M. A., Slep, G. R. & Murray, A. S. (Eds.) *Future Directions in Well-Being*. (pp. 7-11). Springer International Publishing.

- Baumeister, R. F. & Tierney, J. (2011). *Will Power. Rediscovering the Greatest Human Strength*. Penguin Press.
- Brant, J., Lamb, M., Burdett, E. & Brooks, E. (2020). Cultivating Virtue in Postgraduates: An Empirical Study of the Oxford Global Leadership Initiative. *Journal of Moral Education*, 49(4), 415-435.
- Brady, M. S. (2018). *Suffering and Virtue*. Oxford University Press.
- Brooks, E., Brant, J. & Lamb, M. (2019). How Can Universities Cultivate Leaders of Character? Insights From a Leadership and Character Development Program at the University of Oxford. *International Journal of Ethics Education*, 4, 167-182
- Cashen, M. (2012). The Ugly, the Lonely, and the Lowly: Aristotle on Happiness and the External Goods. *History of Philosophy Quarterly*, 29(1), 1-19.
- Cooper, J. M. (1988). Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology. *The Southern Journal of Philosophy*, 27, 25-42.
- Corcilius, K. (2015). Faculties in Ancient Philosophy. In D. Perler (ed.). *The Faculties. A History*. (pp. 19-58). Oxford University Press.
- Curzer, H. J. (1996). Aristotle's Account of the Virtue of Courage in Nicomachean Ethics III. 6-9. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 183, 1-15.
- Friedman, H. L. & Robbins, B. D. (2012). The Negative Shadow Cast by Positive Psychology: Contrasting Views and Implications of Humanistic and Positive Psychology on Resiliency. *The Humanistic Psychologist*, 40(1), 87-112.
- Gallagher, D. M. (1991). Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite. *Journal of the History of Philosophy*, 29(4), 559-584.
- Gillham, J. E., Abenavoli, R. M., Brunwasser, S. M., Linkins, M., Reivich, K. J. & Seligman, M. E. P. (2013). Resilience Education. In Boniwell, I., David, S. A. & Ayers, A. C. (Eds.) *Oxford Handbook of Happiness*. (pp. 609-630). Oxford University Press.
- Gulliford, L. (2020). Virtue in Positive Psychology. *Acta Philosophica*, 29(1), 83-102.
- Irwin, T. (1992). Who Discovered the Will? *Philosophical Perspectives*, 6, 453-473.
- Irwin, T. (2021). Education for virtue: Aquinas on Passions and Attention. In E. Harcourt (Ed.) *Attachment and Character: Attachment Theory, Ethics, and the Developmental Psychology of Vice and Virtue*. (pp. 154-173). Oxford University Press.
- Jiménez, M. (2018). Aristotle on Enduring Evils While Staying Happy In P. Kontos (Ed.), *Evil in Aristotle*. (pp. 150-169). Cambridge University Press.
- Johnson, M. L. (1996). How Moral Psychology Changes Moral Theory. In L. May, M. Friedman, & A. Clark (Eds.), *Minds and morals*. (pp. 45-68). Bradford Books.
- Jubilee Centre for Character and Virtues (2017). *A Framework for Character Education in Schools*. Jubilee Centre for Character and Virtues. Available at: <https://www.jubileecentre.ac.uk/userfiles/jubileecentre/pdf/character-education/Framework%20for%20Character%20Education.pdf>
- Kosman, L. A. (1999). Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics. In N. Sherman (Ed.) *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. (pp. 261-276). Rowman & Littlefield.
- Kristjánsson, K. (2018). *Virtuous Emotions*. Oxford University Press.
- Kristjánsson, K. (2013). *Virtues and Vices in Positive Psychology*. Cambridge University Press.

- Lamb, M., Dykhuis, E. M., Mendonça, S. E. & Jayawickreme, E. (2022). Commencing Character: A Case Study of Character Development in College. *Journal of Moral Education*, 51(2), 238-260.
- Lazarus, R. S. (2003). Does the Positive Psychology Movement Have Legs? *Psychological Inquiry*, 14 (2), 93-109.
- Lemay, R., & Ghazal, H. (2001). Resilience and Positive Psychology: Finding Hope. *Child & Family*, 5 (1), 10-21.
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la Virtud*. Crítica.
- MacIntyre, A. (1998). 'Practical Rationalities as Forms of Social Structure.' In Kelvin Knight, K. (Ed.) *The MacIntyre Reader*. (pp. 120-35). University of Notre Dame Press.
- Manciaux, M. (2010). *La resiliencia: resistir y rehacerse*. Gedisa.
- Masten, A. S., Best, K. M. & Garmezy, N. (1990). Resilience and Development: Contributions from the Study of Children Who Overcome Adversity. *Development and Psychopathology*, 2, 425-444.
- Mercado, J. A. (2018). How Close Are Contemporary Ideas on Human Flourishing and the Classical Philosophy of Man? In Mercado, J. A. (Ed.). *Personal Flourishing in Organizations*. (pp. 11-35). Springer.
- Métais, C., Burel, N., Gillham, J. E., Tarquinio, C. & Martin-Krumm, C. (2022). Integrative Review of the Recent Literature on Human Resilience: From Concepts, Theories, and Discussions Towards a Complex Understanding. *Europe's Journal of Psychology*, 18(1), 98-119.
- Moss, J. (2014). Right Reason in Plato and Aristotle: On the Meanin of Logos. *Phronesis*, 59(3), 181-230.
- Norrish, J. M., Williams, P., O'Connor, M., & Robinson, J. (2013). An Applied Framework for Positive Education. *International Journal of Wellbeing*, 3(2), 147-161.
- Nuttin, J. (1980). *Théorie de la motivation humaine. Du besoin au projet d'action*. Paris.
- Perler, D. (Ed.). (2015). *The Faculties. A History*. Oxford University Press.
- Peters, R.S. (1981). *Moral Development and Moral Education*. Allen and Unwin.
- Peterson, C. (2006). *A Primer in Positive Psychology*. Oxford University Press.
- Peterson, C. & Seligman, M. E. P. (2004). *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. Oxford University Press.
- Peterson, A. & Kristjánsson, K. (2023). *The Philosophical Foundations of Character Virtue Development*, manuscrito.
- Rapp, C. (2017). Tackling Aristotle's Notion of the Will. *International Philosophical Inquiry*, 41(2-3), 67-79.
- Rhonheimer, M. (2011). *The Perspective of Morality*. Catholic University of America Press.
- Roberts, R. C. (1984). Will Power and the Virtues. *The Philosophical Review*, 93(2), 227-247.
- Roszak, P. (2022). Not Only Coping: Resilience and Its Sources from a Thomistic Perspective. *Journal of Religion and Health*, 62, 2734-2745.
- Ryff, C. D. (2022). Positive Psychology: Looking Back and Looking Forward. *Frontiers in Psychology*, 13, 1-17.
- Seligman, M. E. P. (2011). *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*. Simon and Schuster.

- Seligman, M. E. P., Ernst, R. M., Gillham, J., Reivich, K. & Linkins, M. (2009). Positive Education: Positive Psychology and Classroom Interventions. *Oxford Review of Education*, 35(3), 293-31.
- Seligman, M. E. P. (2002). *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. Free Press.
- Seligman, M. E. P. & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive Psychology: An Introduction. *American Psychologist*, 55, 5-14.
- Seligman, M. E. P. (1992). *Learned Optimism: How to Change Your Mind and Your Life*. Pocket Books.
- Schwartz, B. & Sharpe, K. E. (2010). *Practical Wisdom*. Penguin.
- Schwartz, B. and Sharpe, K. E. (2006), Practical Wisdom: Aristotle Meets Positive Psychology. *Journal of Happiness Studies*, 7(3), 377-395.
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford University Press.
- Steutel, J. (1999). The Virtues of Will-Power: Self-Control and Deliberation. In Carr, D. & Steutel, J. (Eds.). *Virtue Ethics and Moral Education*. (pp. 129-141). Routledge.
- Stuart Fullerton, G. (2018). *A Handbook of Ethical Theory*. Verlag.
- Szutta, N. (2020). The Virtues of Will-Power – from a Philosophical and Psychological Perspective. *Ethical Theory and Moral Practice*, 23, 325-339.
- Tiberius, V. (2023). *Moral Psychology. A Contemporary Introduction*. Routledge.
- Titus, C. S. (2006). *Resilience and the Virtue of Fortitude. Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*. The Catholic University of America Press.
- Vázquez, S. M. (2009). Motivación y voluntad. *Revista de Psicología*, 27(2), 187-212.
- Vigani, D. (2017). Aristotle's Account of Courage. *History of Philosophy Quarterly*, 34(4), 313-330.
- Watts, P. & Kristjánsson, K. (2023). Character Education. In Curren, R. (ed.). *Handbook of Philosophy of Education*. (pp. 172-184). Routledge.