

TREINTA AÑOS TRAS LA VIRTUD

Javier de la Torre Díaz

Sumario: Se acaban de cumplir treinta años de la aparición de la obra de Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. Esta obra es la más significativa en la recuperación de las virtudes en el discurso moral. El artículo aborda una cuestión esencial: ¿qué tipo de virtudes son las que aparecen en la obra del pensador escocés? ¿Qué virtudes aboga por recuperar? ¿Locales o globales? ¿Intelectuales o morales? ¿Integradoras o alternativas?

Summary: Alasdair MacIntyre wrote a provocative book in 1981 called *After Virtue*. This book promotes a comeback of the virtues topic to moral philosophy and theology. This paper will research on an essential question: What kind of virtues appear in the book? Which virtues hope MacIntyre for our world? Local or global virtues? Intellectual or moral virtues? Integrative or alternative virtues?

Palabras clave: virtud, comunitarismo, liberalismo.

Key words: Virtue, Comunitarism, Liberalism.

Fecha de recepción: 24 abril de 2012

Fecha de aceptación y versión final: 25 junio de 2012

1. La virtud antes de *Tras la virtud*

Los esquemas morales más utilizados en la antigüedad y el Medievo han sido las virtudes. La *Ética a Nicómaco* y la *Summa Theologica* estructuraron los contenidos de la ética sobre un sistema de virtudes. Los estoicos y los Padres de la Iglesia configuraron también, en su mayoría, su moral sobre un esquema de virtudes.

La base fundamental de la apelación a la virtud sigue siendo ayer y hoy la misma. No bastan las ideas claras y los conceptos exactos (intelectualismo moral) sino que es preciso materializar y encarnar la bondad. No basta con conocer el bien sino que es preciso poseerlo y practicarlo (EN II, 1, 1103b). No basta con hablar de justicia o saber del valor de la justicia sino que es necesario ser justos. Para alcanzar y realizar el bien es necesaria la práctica, es fundamental con-formar la conducta y con-solidar la buena voluntad con buenas obras. La virtud se con-figura así como “el mayor de los bienes humanos” (Et. Eud. I, 5, 1216a). El bien no se queda así en algo que se disfruta en una fruición intelectual o en una buena voluntad sino que implica una encarnación, una materialización del bien no sólo en el mundo sino en uno mismo (haciendo justicia y siendo justo).

A lo largo del siglo XX el discurso sobre la virtud fue enmudeciendo y se fue reduciendo en su significado. Paul Valéry llegó a decir: “La palabra virtud ha muerto, o al menos está muriendo. No se pronuncia casi nunca... no la he oído sino muy rara vez, y siempre en tono irónico”. La virtud pareció sólo reducirse a las actividades devotas, pietistas e intimistas de ciertos círculos religiosos. La moral se presentaba como una actividad referida a deberes (Kant) o utilidades (J.S. Mill). Quedaba así eclipsada la importancia de la maduración y la formación de las personas para el bien.

Aunque ya Max Scheler había llamado a “una rehabilitación de la virtud” en la década de los treinta, lentamente la situación va cambiando a partir de mitad de siglo. El punto de partida más claro fue un artículo de Elisabeth Anscombe en 1958 “Modern Moral Philosophy”. G. H. von Wright dedica un capítulo de su libro *The Varieties of Goodness* de 1963 al tema de la virtud. Romano Guardini en el mismo año publica *Virtud. Meditaciones sobre las formas de la vida moral*. Peter Geach escribe en 1977 *The Virtues* en el que analiza detenidamente las virtudes cardinales y teologales. Philippa Foot publica en 1978 *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*.

Pero, sin ninguna duda, el libro que provocó a nivel mundial un cambio en la recuperación de las virtudes fue el libro de Alasdair MacIntyre de 1981 *After Virtue*. Pero MacIntyre no sólo se sitúa en esta tradición de recuperación de las virtudes sino también, y es esencial comprenderlo, en una clara tradición que desde los años ochenta se muestra crítica con el liberalismo tanto moral como político y económico. La libertad individual no se puede sostener al margen de las diversas comunidades de las que formamos parte (familiares, vecinales, asociativas, religiosas, laborales, políticas). Para este grupo de pensadores críticos con el liberalismo, la persecución exclusiva de intereses privados rompe la red de entornos sociales de la que todos dependemos y destruye nuestra experiencia común de autogobierno democrático.

Esta crítica antiliberal puede observarse en los trabajos del filósofo Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, de 1982, y del equipo de científicos sociales dirigidos por Robert Bellah, *Hábitos del corazón*, de 1985. Los autores más penetrantes de esta tradición antiliberal son, a nuestro juicio, Ch. Taylor, maestro de Sandel, el mismo MacIntyre y M. Walzer. MacIntyre es un pensador católico-tomista converso que defiende la concepción de la vida de Tomás de Aquino como alternativa frente a la civilización liberal. Taylor es también católico, pero más moderno y vincula su inspiración religiosa a la tradición de la hermenéutica y al neohegelianismo. Walzer es judío, y cree hallar en el judaísmo, sobre todo en la tradición de los profetas, un modo de convivencia moral del que la civilización liberal, según él tendría mucho que aprender. Políticamente Walzer tiene una postura abiertamente socialdemócrata, Taylor tiene un pasado en la izquierda radical, MacIntyre unos orígenes de militancia en partidos comunistas.

Este antiliberalismo intenta revitalizar los bienes públicos, el republicanismo cívico (recurriendo a Arendt, Jefferson, Dewey) y recuperar las ideas de par-

ticipación y reconocimiento¹. Para algunos esta actitud es una constante histórica en los dos últimos siglos desde el hegelianismo, el nacionalismo, el anarquismo o el marxismo. Las críticas de Marx al egoísmo insolidario burgués que sólo busca la satisfacción de sus intereses privados parece como si volvieran reiteradamente al campo de la filosofía.

Hay algo así como una “estructura permanente del pensamiento antiliberal”. formada por la insistencia gestaltista en que el conjunto determina el ser y la naturaleza de las partes, la sugerencia diltheyana de que cada época y cultura constituye un horizonte cerrado que genera unas semejanzas en los modos de pensar y obrar de sus coetáneos, la idea de *background* de Searle, la de tradición de Gadamer, la teoría de los paradigmas de Kuhn, el concepto de *episteme* de Foucault, la noción de “universos simbólicos” de Berger y Luckmann, la referencia sociolingüística a la comunidad de lenguaje, la multiplicidad de “juegos de lenguaje” apuntada por Wittgenstein o la constatación de Peter Winch de la imposibilidad de un juego de lenguaje transcultural².

Dos críticas al liberalismo son fundamentales. 1) El liberalismo mina la comunidad sin darse cuenta que la comunidad es un irremplazable ingrediente de la vida buena de los individuos. 2) El liberalismo subestima la vida política, viéndola meramente como un bien instrumental, volviéndose así ciego a la importancia fundamental de la plena participación en la comunidad política para la vida buena de los hombres.

Lo que comparten todos es que la identidad está formada y reformulada por relaciones sociales. Los otros nos hacen y nos siguen haciendo lo que somos. Todos participamos en logros y metas comunes de una familia, de una institución, de una comunidad, de un pueblo o una nación. Por eso, la persona sin vínculos constitutivos no es un agente libre y racional sino una persona sin carácter, sin profundidad moral³.

En el liberalismo no hay fines o metas comunes. No cabe hablar de bien común. Para Rawls y Nozick, por ejemplo, la sociedad se compone de individuos, cada uno con sus intereses. “Los individuos son primordiales y la sociedad es de orden secundario. La identificación del interés del individuo es previa e independiente a la construcción de cualquier lazo moral o social entre individuos”⁴. La sociedad liberal lo único que comparte es su compromiso con la idea de la justificación pública. El problema es que la comunidad política es algo más que una asociación de personas que reconocen su coexistencia y procedimientos de justificación pública. La cooperación con otros simplemente para alcanzar las propias

¹ CH. TAYLOR, “The politics of Recognition”, en A. GUTMANN (ed.), *Multiculturalism and the politics of Recognition*, Princeton University Press, New Jersey 1992, 25-73. Hay traducción al castellano: CH. TAYLOR, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, F.C.E., México 1993.

² S. HOLMES, “La estructura permanente del pensamiento antiliberal” en N.L. ROSENBLUM (dir.), *El liberalismo y la vida moral*, Nueva Visión, Buenos Aires 1983, 247-278.

³ M.J. SANDEL, *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, 179.

⁴ A. MACINTYRE, *Tres la virtud*, Crítica, Barcelona 1987, 307.

metas más efectivamente no constituye una comunidad. Debe haber una unión como la religión, la nacionalidad, la cultura, los vínculos familiares, la raza o ciertos valores o bienes compartidos. Para que haya una comunidad han de estar referidos unos a otros, han de tener algo “bueno” en común (lenguaje, negocio, cultura, etc.).

Pero compartir valores y creencias en una comunidad no es suficiente porque puede darse la explotación de unos a otros o carecer de cualquier búsqueda de bienestar del otro en la comunidad. La familia, la ciudad, la tribu, el vecindario y la nación generalmente no encarnan la mutua implicación y a menudo envuelven una considerable explotación de un grupo a otro. En una comunidad no cabe la explotación ni el paternalismo. No hay comunidad si hay explotación y falta el mutuo reconocimiento. Un grupo subordinado dentro de una nación puede cooperar con sus opresores a perseguir bienes sostenidos por compartidas prácticas, ejerciendo capacidades y siendo explotado, pero no forma comunidad con él. La comunidad requiere la justicia de juzgarse a uno mismo y a los otros⁵.

La tesis de estos autores es que la comunidad es un ingrediente esencial de la buena vida. La comunidad no es algo opcional. Así es como estos autores unen aristotelismo-hegelianismo con la ética de las virtudes. Por eso, esta tradición antiliberal preocupada por el bien común y este deseo de volver a las virtudes se ha involucrado en una cierta búsqueda y recuperación de las virtudes cívicas. M. Walzer y C. Lash en USA han trabajado en este sentido.

Lo fundamental de esta tradición republicana es la noción de bien público, previo y susceptible de ser caracterizado independientemente de la suma de deseos e intereses individuales. Así “el bien público proporciona la norma de la conducta individual”⁶. MacIntyre se fija, dentro de la tradición republicana, en los clubs jacobinos y afirma que son herederos de los gremios medievales y las repúblicas renacentistas en su pasión por la igualdad entre todos y por un fuerte *ethos* corporativo. Cada miembro poseía iguales derechos e iguales obligaciones hacia la sociedad. Reinaba una fraternidad donde se cultivan las virtudes del amor a la familia, el patriotismo, la libertad, la fraternidad, la igualdad, el vestir sencillamente, vivir en una casa modesta y el participar en las reuniones del club.

La izquierda americana busca hoy en día a reconstruirse sobre la tradición republicana de resistencia a la racionalización del mercado y a la disolución liberal. Muchas corporaciones permanecieron como pequeñas repúblicas fundadas con intereses y propósitos propios. Por eso, los republicanos antiliberales consideran el capitalismo como un proceso de abstracción generalizada que aliena a los seres humanos de su propio ser social, como un proceso de generalizada riqueza social que liquida el reino de lo público disminuyendo la necesidad de una genuina comunidad política. Se intenta restablecer el concepto antiliberal de bien común derivado de Rousseau. Las personas responden

⁵ *Ibid.*, 225.

⁶ *Ibid.* 290-291.

incluso cuando su propio interés les mueve en otra dirección. El ciudadano da prioridad a esas dimensiones de su bien compartido con otros.

2. La virtud en *Tras la virtud*. El libro de 1981

El famoso libro de MacIntyre es fruto de una década de trabajo. Desde 1971 vive en los Estados Unidos y tiene claro cómo ni el marxismo, ni el cristianismo, ni el psicoanálisis pueden arrojar luz a las cuestiones cruciales de su época. Su posición en este momento es claramente asistemática y negativa. MacIntyre reconoce que estas conclusiones negativas y asistemáticas presuponen una clase de afirmaciones positivas acerca de la historia social y moral de la cultura que habitamos⁷. *Tras la virtud* no es otra cosa que la toma de conciencia y la búsqueda durante casi diez años de estas afirmaciones positivas.

Desde 1972 comienza a escribir *After Virtue*. Esta obra fue su consagración internacional. El plan original fue escribir dos libros independientes: uno sobre la moralidad en el mundo moderno y otro sobre la filosofía de las ciencias sociales. Pero el argumento de uno requería el argumento del otro. Por la presentación de partes del libro a colegas en distintas ocasiones se convenció que la elaboración de un completo y unificado punto de vista haría lo que estaba intentando más inteligible. Así publicó *After Virtue*, un trabajo que MacIntyre concibió como en progreso, como incompleto. Las tesis centrales de su estructura de conjunto emergieron mientras las escribía, a veces con sorpresa. MacIntyre descubrió su fidelidad al punto de vista que expresa en el libro sólo a través del trabajo de escribir el libro. El libro es una especie de descubrimiento personal de su propio pensar y vivir moral. Así llega a reconocerse como aristotélico⁸. Por eso, *After Virtue*, aunque sea en algunos aspectos un libro polémico, su propósito fundamental es constructivo⁹.

En la estructura del libro se observan las dos partes del plan originario y las dos tradiciones que convergen en MacIntyre y que antes hemos analizado. En los capítulos 10-18 hace una historia de las virtudes desde las sociedades heroicas hasta la actualidad. En la primera parte, desde su antiliberalismo, realiza una profunda crítica del proyecto ilustrado y las generalizaciones de las ciencias sociales y su conexión profunda con el emotivismo moderno y el desacuerdo moral actual.

3. Las virtudes tras 1981. Unas reflexiones treinta años después

Después de la aparición de *After Virtue* han sido innumerables los autores que han vuelto a repensar la virtud. Las formas han sido diversas en nuestro contexto europeo. Más divulgativas en el caso de André Comte-Sponville en su *Pequeño tratado de las*

⁷ A. MACINTYRE, "The claims of *After Virtue*", *Analyse und Kritik*, vol. 6, 1984, 3.

⁸ A. MACINTYRE, "Moral Rationality, tradition and Aristotle: a reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita, and Stephen R. L. Clark", *Inquiry*, vol. 26, 1983, 447-448.

⁹ A. MACINTYRE, "Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics", *Analyse & Kritik*, vol. 7, 1985, 234.

grandes virtudes, más socio-políticas en el caso de Victoria Camps en *Virtudes públicas* (1990), más desenfadadas en el caso de Carlos Díaz en *El camino de la virtud* (2005), más clásicas en el caso G. Abba en *Felicidad, vida buena y virtud* (1992) o Emilio Lledó con su *Memoria de la ética* (1994). No vamos a entrar a analizar esta explosión de cientos de libros y miles de artículos sobre la virtud. Sólo pretendemos dejar constancia de la importancia de la reflexión sobre las virtudes desde mitad de la década de los ochenta.

Lo que pretendo en este artículo es dejar demostrado el tipo de virtudes que reivindica MacIntyre. No todos definen de igual modo la virtud. ¿Cuál es el concepto de virtud de MacIntyre? Lo descubriremos más claramente desde diversas alternativas.

3.1 ¿Virtudes locales o globales?

Al final de *After Virtue* MacIntyre aboga por “la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros”¹⁰. La actividad política, para MacIntyre, debe consistir “en la construcción y promoción en el ámbito local de formas de comunidad y de relaciones sociales basadas en la actividad práctica, en las cuales -y a través de las cuales- se consiguen los bienes inmanentes a la praxis. La creación y conservación de relaciones comunitarias en la casa, la granja, la vecindad, el lugar de trabajo, la escuela, la parroquia y la clínica son actividades con fines en sí mismas. Cada una de ellas tiene sus propias relaciones con otras estructuras semejantes, su propia estructura de autoridad, su modo genuino de educar a sus miembros a obedecer racionalmente a la autoridad y a ejercerla de modo inteligente”¹¹. MacIntyre no pretende una solución política global o desde arriba sino que está interesado en personificar la vida de las virtudes en formas políticas locales al margen de los sistemas político-económicos de la actualidad.

Este modelo de comunidad local creemos que está muy vinculado al modelo escocés del siglo XVIII. Escocia era una nación de pequeñas comunidades locales para las que empezaba a abrirse la posibilidad de un crecimiento económico a gran escala. Había distintas y diferentes comunidades: céltica, católica, episcopaliana, etc. Escocia era un pueblo que había perdido su soberanía. Para muchos Escocia podría sólo florecer como una comunidad independiente que fuera una asociación de comunidades locales de pequeña escala siguiendo el modelo de las polis griegas. En el fondo, lo que hay en MacIntyre es una defensa hegeliana de las formas de la moralidad en la comunidad local sobre la formulación kantiana de una comunidad universal.

Para MacIntyre las comunidades no son un fin en sí mismo. El sostenimiento y construcción de comunidades locales al nivel de la familia, el vecindario, el lugar de trabajo, la parroquia, la escuela o la clínica requieren “comunidades en las cuales las

¹⁰ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987, 322.

¹¹ A. MACINTYRE, “Después de *Tras la virtud*”, *Atlántida*, 4, 1990, 91-92.

necesidades del hambre y la falta de hogar puedan ser encontradas”¹². Su función o pretensión es sostener “la vida moral, la civilidad y la vida intelectual”. Son comunidades empeñadas en crear modos de vida que buscan la vida buena para el hombre y que favorecen un auténtico clima de debate y de investigación. MacIntyre está pensando en una comunidad ilustrada, que es un grupo medianamente numeroso de individuos educados tanto en el hábito como en la oportunidad del debate activo personal. Por eso sus modelos son la Academia de Platón, del Liceo y de la Universidad de París del s. XIV.

MacIntyre es consciente de cómo influye el tamaño del grupo en la determinación de la estructura. Pero MacIntyre no está pensando en comunidades tribales, primitivas o premodernas ni necesariamente rurales. MacIntyre piensa en comunidades donde se entrelazan las prácticas con unos criterios de excelencia y de evaluación compartidos como la universidad, el hospital, la parroquia, la junta de vecinos, un club de ajedrez o de atletismo o de montaña, una comunidad de granjeros o pescadores o mineros o artesanos. MacIntyre no está pensando en comunidades políticas. Su modelo moral de virtudes es local-institucional.

3.2 ¿Virtudes alternativas o integradoras?

MacIntyre intenta “proporcionar una postura alternativa radicalmente diferente”¹³. Tal intento es inaceptable, insatisfactorio racionalmente y rechazable para todas las personas que prestan su lealtad a los modos culturales e intelectuales dominantes del orden actual. MacIntyre, en una entrevista, afirma claramente la marginalidad de sus propuestas políticas: “Yo no estoy ofreciendo, sin embargo, remedio alguno para la sociedad en su conjunto. Yo estoy interesado exclusivamente en aquellas formas políticas en las que, y mediante las cuales, se puede *personificar socialmente la vida de las virtudes*, y en las que se puede restablecer la responsabilidad mutua. No existe ninguna posibilidad de que esto pueda suceder en los sistemas políticos y económicos modernos, sobre todo en los de la última centuria. Es posible que sea acusado de irrelevante por quienes defienden los sistemas políticos dominantes. En realidad, espero ser escuchado exclusivamente por aquéllos cuyas actividades son consideradas como marginales por los que ocupan las posiciones dominantes en las sociedades contemporáneas. Pequeños granjeros, pescadores, maestros que se niegan a convertirse en funcionarios burocráticos; todos los que conservan, tanto en el trabajo manual como en el intelectual, el ideal de la artesanía; miembros de cooperativas dedicadas a remediar el hambre o la falta de hogar: ellos constituyen el público lector ideal de mis obras. Habría que añadir algunos pequeños empresarios y hombres de negocios, ciertos profesores y determinado tipo de médicos. En cambio, cabría esperar, y espero, que no me leyeran la mayoría de los abogados, burócratas, profesores de escuelas comerciales y, en general, los ambiciosos, los poderosos y los adinerados”¹⁴.

¹² A. MACINTYRE, “Nietzsche or Aristotle?”, en G. BORRADORI, *The American Philosopher*, University of Chicago Press, 1994, 151.

¹³ A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, 7.

¹⁴ A. MACINTYRE, “Después de *Tras la Virtud*”, *Atlántida*, 4, 1990, 92.

Esta frontal oposición entre moralidad de las virtudes y participación en las actividades estatales o en las grandes asociaciones se puede ver prefigurada en *After Virtue* cuando compara la Europa y Norteamérica actuales con el Imperio Romano en decadencia. El giro crucial que se dio entonces fue que las personas “de buena voluntad abandonaron la tarea de defender el *imperium* y dejaron de identificar la continuidad de la comunidad civil y moral con el mantenimiento de ese *imperium*. En su lugar se pusieron a buscar, a menudo sin darse cuenta completamente de lo que estaban haciendo, la construcción de nuevas formas de comunidad dentro de las cuales pudiera continuar la vida moral de tal modo que moralidad y civilidad sobrevivieran a las épocas de barbarie y oscuridad que se avecinaban”¹⁵. De igual manera en la actualidad hay que construir formas locales de comunidad donde vivir la vida moral e intelectual frente a las nuevas edades oscuras que se avecinan. Pero hoy hay una diferencia con respecto al pasado: “en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo”¹⁶.

MacIntyre afirma que cualquier acción política sistemática envuelve un compromiso hacia el orden social dominante del presente, un compromiso que él rechaza. Esto, dice nuestro filósofo escocés, no le vincula a una regresión a posiciones restauracionistas ni revolucionarias. MacIntyre no ve fácil la posibilidad de echar abajo el orden social dominante. Pero quizás sí que se pueda sobrevivir. Incluso aunque no pueda derrotarse el orden dominante, debe ser rechazado. La esperanza descansa en ese pasado premoderno que ha sobrevivido al orden moderno en esta postmodernidad.

MacIntyre afirma que en nuestro mundo sobreviven comunidades (sobre todo locales) que mantienen la tradición de las virtudes. Los individuos de estas comunidades están y no están en el mundo actual que no es otra cosa que una sociedad de extraños donde las apelaciones a la utilidad y a los derechos han sustituido las viejas concepciones de la amistad, las cuales suponían una fidelidad a las virtudes. Esta sociedad de extraños tiene fragmentados los términos del debate público y ha excluido del debate la apelación al bien. Por ello, MacIntyre no cree que la solución venga por una confrontación en un neutral debate público. Explícitamente dice que “en ocasiones, el sostenimiento y defensa de formas locales de comunidad puede exigir, desde luego, algún tipo de participación *ad hoc* en los sistemas políticos globales. Con todo, la participación referida debería quedar limitada a situaciones muy precisas.”¹⁷

MacIntyre dice que estamos esperando a San Benito en las últimas palabras de *After Virtue*. S. Benito no va contra la edad oscura sino que crea una comunidad alternativa de amigos que quieren vivir la vida cristiana con las virtudes de la caridad y la reconciliación¹⁸. Las comunidades benedictinas no luchan contra, no llevan una

¹⁵ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987, 322.

¹⁶ *Ibid.*, 322.

¹⁷ A. MACINTYRE, “Después de *Tras la virtud*”, *Atlántida*, 4, 1990, 92.

¹⁸ G. JONES, “Alasdair MacIntyre on Narrative, Community, and the moral life”, *Modern Theology*, vol 4, nº 1, 1987, 66.

actividad política. Estas comunidades fueron durante largos siglos el lugar donde se preservó y se desarrolló la cultura greco-romana. Pero esas comunidades nacieron en los márgenes del imperio, en lugares solitarios o recónditos. Esas comunidades compartían una misma regla, una misma liturgia, unas mismas creencias y unas mismas virtudes en su búsqueda de la perfección de la vida humana.

En MacIntyre hay una profunda convicción: “Los intentos de reformar los sistemas políticos de la modernidad desde dentro son siempre transformados en colaboradores con él. Los intentos de derrocarlos degeneran siempre en terrorismo o cuasi terrorismo”¹⁹. Esta es la convicción de un pensador que desde sus compromisos con el marxismo ha visto muy de cerca el fracaso de esta alternativa al orden social dominante del individualismo liberal. MacIntyre propone avanzar por otro camino alternativo-constructivo pues es consciente de la dificultad del cambio social y de transformar la sociedad en su totalidad.

3.3 ¿Virtudes particulares o generales?

Para MacIntyre, la filosofía actual se está distanciando de los principios abstractos como guías para la acción. Vattimo (*El fin de la modernidad*), Nussbaum (*La fragilidad del bien*), Taylor (*Sources of Self*) y Walzer (*Spheres of Justice*) se refieren a las particularidades y contingencias de los movimientos históricos para hacer inteligibles las demandas morales.

Esta nueva vuelta a la particularidad en la ética remite a unos debates anteriores como son el debate entre la hermenéutica gadameriana y la teoría crítica de Habermas.

Detrás también está el giro dialógico y pragmático de Georg Herbert Mead, para el cual “la subjetividad ya no será pensada como un espacio interior privilegiado en el que ocurre el proceso privilegiado de la presentación y del conocimiento sino que el yo aparecerá como un hablante que dialoga con otros hablantes y que se constituye en el proceso de comunicación”²⁰. La individualización, la subjetividad es un proceso intersubjetivo. Seyla Benhabib²¹ propone la idea del “otro concreto” como complemento del “otro generalizado” de Mead. Para Benhabib es necesario considerar a todas las personas morales como individuos únicos, con unas historias de vida, unas capacidades, unas necesidades y unas limitaciones determinadas, integrando la dimensión particularista del “cuidado” dentro de los mandatos universalistas que nos llevan a considerar todo individuo como digno de respeto.

¹⁹ A. MACINTYRE, “Nietzsche or Aristotle?”, en G. BORRADORI, *The American Philosopher*, University of Chicago Press, 1994, 151.

²⁰ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus 1990, 188-239.

²¹ “The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan controversy and Moral Theory”, en *Situating the self. Gender, Community and Postmodernism in contemporary Ethics*, Polity and Routledge Presses, New York 1992.

MacIntyre intenta recuperar una ética concreta y material frente al formalismo, universalismo, procedimentalismo y abstracción reinantes. Hay una cierta reacción a Kant. El imperativo categórico supone la cumbre del formalismo. Lo bueno es actuar conforme a unas reglas. Esto supone un olvido de los contextos, de lo material y de lo concreto. Kant llega a decir que todo actuar “por inclinación” es inmoral. También la filosofía analítica con sus interminables análisis del lenguaje, del razonamiento y del hecho moral ha llevado a la ética a un olvido de la vida concreta de las personas y sus problemas cotidianos.

MacIntyre defiende un concepto más enraizado y vinculado a la vida moral concreta de las comunidades. No existe tal cosa como “la moral” sino la moral ateniense del s. II. Por eso los distintos esquemas morales dependen de las circunstancias del lugar y tiempo en que se formularon, del lenguaje usado en la formulación, de la cultura.

3.4 ¿Virtudes abstractas o contextualizadas?

W. Blake decía que “la eternidad está enamorada de las obras del tiempo”. La moral no se encuentra en acristaladas ideas o en los libros sino encarnada en formas de vida históricas. La propuesta de MacIntyre está inserta dentro de la reacción contextualista de la filosofía moral de los ochenta y noventa frente a la abstracción y el procedimentalismo moral. Rorty dice tajantemente que “no hay un punto de vista fuera de nuestro vocabulario históricamente condicionado y poco duradero (...) porque no hay forma alguna de situarse más allá del lenguaje de la cultura, las instituciones y las prácticas que se han adoptado”²².

No existe el sujeto autónomo desprovisto de intereses. No existe ningún hombre abstracto y desinteresado. No existe el ser humano de la situación originaria de Rawls, no cabe ningún velo de ignorancia. Walzer suele utilizar metáforas provocadoras: la filosofía debería renunciar de una vez por todas a la pretensión platónica de salir de la caverna, creyendo así acceder al luminoso privilegio de una visión ideal del universo moral o del universo político, debería “permanecer en la caverna” tratando de comprender y articular las necesidades o los deseos de los individuos de carne y hueso, ignorados por el modelo de la teoría liberal²³. Los críticos del liberalismo rechazan esa racionalidad independiente de los contextos pues no existe un punto de vista desde ningún lugar (“no view from no where”).

MacIntyre, en consonancia con estos puntos de vista, lo que realiza es un proyecto de contextualización de la historia de la moral. Los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de la vida social. El filósofo ha de ser situado en su contexto para comprender su importancia para la moralidad. Lo que confiere vida a los filósofos morales es ver qué parte juegan en y contra las distintas tradiciones. La concepción de la justicia y la racionalidad de Aristóteles articulan las exigencias de la *polis*, Hume articula las pretensiones de la sociedad inglesa. Los filósofos

²² R. RORTY, “The contingency of community”, *London Review of Books*, 24 de Julio (1986), 10-11.

²³ M. WALZER, *Las esferas de la justicia*, FCE, México 1993, 12. La traducción no es acertada al traducir por gruta en vez de por caverna y así echar a perder el sentido.

se sitúan como miembros de sus comunidades que se involucran inevitablemente en los conflictos centrales de la vida de esas comunidades en ciertos lugares y tiempos.

En la filosofía de MacIntyre no cabe una argumentación externa, un esperanto moral. La ética que intenta alcanzar la neutralidad se engaña a sí misma y pierde, al intentar ser neutral, la conexión con los contextos que dan densidad a la moral, sus nociones morales son cada vez más estrechas y el sujeto es sólo un individuo que razona en el vacío. La verdad se torna en mera asertibilidad, el bien moral se trueca en “deber ser” vacío y la justicia se devalúa en meros procedimientos formales que quieren apresar la imparcialidad.

MacIntyre, Sandel y Walzer muestran como el liberalismo tiene un contexto muy concreto y una determinada noción de bien, de justicia y de individuo que rompen su afán de neutralidad. La teoría liberal se entiende mejor no como el intento de hallar una tradición que sea independiente de la tradición, sino como una articulación de un conjunto de instituciones sociales y de formas de actividad que se han desarrollado y aún se desarrollan históricamente como la voz de una tradición. Y como otras tradiciones el liberalismo tiene sus propios criterios internos de justificación racional. El liberalismo es una tradición entre otras, pero incapaz de aceptar como propio el bagaje de ideas sustantivas sobre las que se apoya y, por ello, las devalúa en nociones vacías. Para MacIntyre, la tradición liberal fracasa según sus propios criterios por no reconocer su contexto, y por su vaciedad abstracta y procedimentalista.

MacIntyre opone de nuevo tradición y contexto frente a razón e ilustración, génesis frente a validez. Esta crítica romántica estaría unida a la reivindicación ilustrada de un pensamiento autónomo. Pero para MacIntyre el carácter reflexivo y crítico de la ilustración no hay que vincularlo necesariamente a la separación de los contextos. Para MacIntyre cabe una crítica manteniendo la vinculación al contexto moral. Es más, sólo es posible así. La perspectiva ilustrada es una ilusión. Las virtudes pueden ser significativas para muchos pero gracias a que están profundamente enraizadas en un determinado contexto.

3.5 ¿Virtudes intelectuales o morales?

Para MacIntyre, la búsqueda del bien asume dos formas: a) Teórica: elaborar unas teorías éticas que intentan comprender la vida moral utilizando una serie de razonamientos y métodos. El agente intenta responder: ¿Cuál es la acción correcta que se dirige hacia él? ¿Cuáles son las virtudes que dan por resultado la acción correcta? b) Práctica: el agente intenta encarnar en sus acciones los conceptos y teorías que asume en su investigación. “La vida moral es la vida de la investigación moral encarnada, y esos individuos que viven la vida moral como agricultores, pescadores o fabricantes de muebles encarnan más o menos suficientemente en esas vidas, dedicadas en una parte fundamental a sus propias artes, lo que a menudo puede que no se reconozca como una teoría, como el producto del muy diferente arte teórico, pero que pese a todo lo es”²⁴.

²⁴ A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992, 113.

Por eso, teoría y praxis son dos formas de búsqueda que están profundamente unidas. La teoría es capaz de informar o ser encarnada en una comunidad incorporarse en unas prácticas. “Las formas de institución social, de organización y de práctica son siempre, en mayor o menor grado, teorías socialmente incorporadas”²⁵.

La contextualidad del conocimiento implica prestar tanta atención a la teoría como a la praxis. “Cada acción es portadora y expresión de creencias y conceptos de mayor o menor carga teórica; cada fragmento de teoría y cada expresión de creencias es una acción moral y política”²⁶. Por eso MacIntyre está tan preocupado por las virtudes morales como por las virtudes intelectuales.

3.6 ¿Virtudes dentro de prácticas e instituciones sociales o virtudes individuales?

MacIntyre define la práctica como “cualquier forma coherente y compleja de actividad humana socialmente establecida a través de la cual bienes internos a esa forma de actividad son realizados en el curso del intento de alcanzar las normas de excelencia propias de, y parcialmente definidoras de esa forma de actividad, con el resultado de que la capacidad humana para alcanzar la excelencia, así como la concepción de los fines y los bienes implicados en ellos son sistemáticamente extendidos”²⁷.

MacIntyre pone el ejemplo del ajedrez, del fútbol, de la arquitectura, la física, la química, la biología, la pintura, la música, la agricultura, la pesca, la granja, un cuarteto de cuerda. Así son prácticas ciertas artes, ciencias, juegos, oficios. MacIntyre opina que en el mundo antiguo y medieval el mantenimiento de las comunidades humanas, las familias, las ciudades son también una práctica.

En las prácticas hay una común lealtad a los bienes internos, a unos propósitos y bienes y una búsqueda de excelencia en la consecución de tales bienes. Por eso están vinculadas a las virtudes. La participación en las prácticas implica acatar las pautas y modelos que en ese momento rigen en ella. Un jugador de ajedrez no puede alcanzar cierta excelencia o ciertos bienes internos a menos que acepte que los más expertos le corrijan y que tome como modelo ajedrecista ciertas partidas y ciertos jugadores. Este jugador ha de someter sus preferencias y gustos y actitudes a las pautas y modelos comunitarios que definen la práctica en ese momento. Pero este someter las preferencias y gustos personales a las pautas y modelos comunitarios no significa que haya que aceptar sin discusión todo lo que diga el resto de los participantes. La discusión tiene también ciertos límites, pero sin discusión sobre lo que es ser un buen jugador de ajedrez, la tradición no avanza.

²⁵ A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, 390.

²⁶ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987, 86.

²⁷ *Ibid.*, 233.

“En el seno de las prácticas los juicios no pueden ser considerados subjetivos o arbitrarios; no admiten un análisis emotivista”²⁸. Aunque uno puede conceder más importancia a unas virtudes que a otras, no puede sacarse de la manga un rasgo de carácter ya conocido y convertirlo en virtud. No puede decidir por sí mismo qué se considera una razón o respuesta apropiada. El concepto de práctica es un concepto clave para evitar la arbitrariedad en la moral y la política.

MacIntyre analiza su noción de bien interno a una práctica. Dice que son internos pues únicamente se concretan en esa práctica y sólo pueden identificarse y reconocerse participando en la práctica en cuestión. Con el progreso de una práctica (por ejemplo el retrato) se consiguen dos clases de bienes internos: la excelencia en los resultados y el bien de cierta clase de vida (vivir como pintor). Según MacIntyre, toda práctica conlleva modelos de excelencia y obediencia a reglas. Al introducirse en una práctica tenemos que aceptar la autoridad de esos modelos y reconocer mi propia incapacidad a la luz de esos criterios. Tengo que poner mis actitudes, elecciones y preferencias bajo esos modelos que tienen una historia. Por eso, es imposible todo punto de vista subjetivista y emotivista.

Los bienes externos son aquellos que si se logran son propiedad del individuo (poder, dinero, fama), aquellos que son objeto de competencia, lo que conlleva que haya perdedores y ganadores. La agricultura puede ejercerse exclusivamente como medio de hacer dinero, el arte porque proporciona reputación y rango. En la medida que la práctica tiende a valorarse por los bienes externos que proporciona, no por los immanentes a ella, tiende a corromperse. Los bienes externos, no podemos negarlo, son verdaderos bienes y su desprecio es caer en la hipocresía. Pero MacIntyre sostiene que en una sociedad donde domine la búsqueda de bienes externos, la competitividad será el rasgo dominante y las virtudes caerán en desgracia o en simulacros de virtud. Por ello no se da la misma relación entre las virtudes y los bienes internos y externos.

MacIntyre, desde estos presupuestos, formula una definición parcial y provisional de virtud: “Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente lograr cualquiera de tales bienes”²⁹. Sin ciertas virtudes no podemos acceder a los bienes internos a las prácticas.

Para MacIntyre no debemos confundir las prácticas con las instituciones. No es lo mismo el ajedrez que un club de ajedrez, la medicina que un hospital. Las instituciones están comprometidas con los bienes externos pues buscan conseguir dinero, resultados y tienen relaciones de jerarquía y poder. Sin embargo, MacIntyre reconoce como ninguna práctica puede sobrevivir largo tiempo sino es sostenida por instituciones. La relación íntima entre prácticas e instituciones es la contraparte de la relación entre bienes internos y externos. Esta unión hace que los ideales y la cooperación de la

²⁸ S. MULHALL & A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad*, Temas de Hoy, Madrid 1996, 126.

²⁹ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987, 237.

práctica estén siempre amenazados por la codicia y la competitividad de la institución. Sin virtudes (justicia, veracidad, valor) las prácticas no resistirían al poder corruptor de las instituciones.

Para MacIntyre, contribuir a sostener instituciones es una práctica cercana al ejercicio de las virtudes. Las virtudes exigen actitudes socio-políticas pues se aprenden siempre dentro de formas institucionales específicas. MacIntyre señala aquí la diferencia entre el individualismo liberal y la tradición clásica. En el primero la comunidad es sólo el terreno donde cada individuo persigue el concepto de buen vivir que ha elegido por sí mismo y las instituciones políticas sólo existen para proveer el orden que hace posible esta actividad autónoma. Por eso el gobierno y la ley son neutrales entre las distintas concepciones rivales del buen vivir al no inculcar ninguna perspectiva moral. En el mundo antiguo y medieval la comunidad política exige el ejercicio de las virtudes para su propio mantenimiento y educa para ser virtuosos. Para MacIntyre es esencial tener conciencia que la historia de las prácticas e instituciones tiene que ir paralela a la de las virtudes y vicios. La integridad de una práctica conlleva el ejercicio de las virtudes y la corrupción de las instituciones siempre es consecuencia de los vicios. Las instituciones están necesariamente envueltas en recursos, distribución de poder, *status* y bienes externos. Y puesto que las prácticas no pueden ser sostenidas sin una institución, por ello, están siempre amenazadas por la corrupción de los bienes externos. De ahí la necesidad de las virtudes.

3.7 ¿Virtudes dentro de tradiciones o virtudes de fragmentos?

Para MacIntyre las tradiciones son depósitos de racionalidad. “Los recursos de una racionalidad adecuada nos llegan sólo en y a través de las tradiciones”³⁰. Por eso las tradiciones son cruciales para la deliberación moral y la acción. Las tradiciones contienen esas narraciones que constituyen los recursos dramáticos básicos para la actuación y la reflexión de los individuos. Las tradiciones guardan en su lecho la racionalidad que los adherentes han empleado en argumentos, teorías, demostraciones, a lo largo de generaciones. Pero MacIntyre va más lejos: sólo hay racionalidad dentro de las tradiciones.

“No hay lugar común, no hay sitio para la investigación, ningún modo de llevar a cabo las actividades de avanzar, valorar, aceptar y rechazar el argumento razonado que no sea a partir de aquello proporcionado por alguna u otra tradición”³¹.

Las virtudes inmanentes a una tradición o una práctica es lo que distingue a MacIntyre de los ilustrados. La vida buena varía con las circunstancias y nos relacionamos con las circunstancias desde una identidad social concreta: soy hijo de alguien, ciudadano de esta ciudad, miembro de esta profesión, de esta nación o tribu. Del pasado

³⁰ A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, 369.

³¹ *Ibid.*, 350.

de mi familia, de mi ciudad, de mi tribu, de mi nación heredo una variedad de deberes, expectativas y obligaciones que constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral, mi propia particularidad moral. La historia de mi vida está, por lo tanto, inserta en la de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad. Nacemos con un pasado y, por eso, desgajarse de él a la manera individualista es deformar nuestras relaciones presentes. Esto no implica admitir las limitaciones morales particulares de esas formas de comunidad. Para MacIntyre es posible estar inserto imaginativa y críticamente en la propia comunidad.

Pero para nuestro autor, sin esas particularidades morales de las que partir, no habría ningún lugar desde donde partir. Es imposible dejar nuestra particularidad. Para MacIntyre es una ilusión escapar hacia máximas universales que pertenecen al hombre como tal. Somos en parte lo que hemos heredado y, por eso, el pasado está actuando de alguna forma siempre en nuestro presente. Formamos parte de una historia pues somos soportes de una tradición. Las prácticas en las que nos insertamos tienen una historia transmitida a través de muchas generaciones y están insertas en tradiciones más amplias.

Para MacIntyre una tradición en buen orden está constituida por un razonamiento sobre los bienes que dan sentido a la tradición. En instituciones como una granja, una universidad o un hospital, que son soportes de tradiciones, es central la discusión acerca lo que una universidad debe ser o lo que es una buena granja. Las tradiciones vivas incorporan continuidades en conflicto. Por eso, define una tradición con vida como “una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada, que en parte versa sobre los bienes que constituyen esa tradición. Dentro de una tradición la búsqueda de los bienes se desarrolla a través de generaciones, a veces de muchas generaciones. De ahí que por lo general la búsqueda individual de lo bueno se lleve típicamente a cabo dentro de un contexto definido por esas tradiciones en que participa la vida individual”³².

El ejercicio de las virtudes produce el mantenimiento de las tradiciones y la ausencia de las virtudes lleva a la corrupción de la tradición. Las virtudes mantienen las tradiciones que proporcionan el contexto a las prácticas de los individuos.

3.8 ¿Virtudes del telos humano o virtudes instrumentales?

MacIntyre descubre en Aristóteles la teleología. El núcleo de la ética aristotélica se encuentra en su definición del bien como aquello hacia lo que tienden todas las cosas. El bien es definido en función de la meta, del propósito, del fin al que se encamina una persona o cosa. Hay una relación interna entre el concepto de “bueno” y ser objeto del deseo. La meta final del hombre es realizar adecuadamente su actividad específica: el flautista ejecutar buena música, el zapatero hacer buenos zapatos. Subyace una visión del universo en la que todo se mueve y es movido desde su potencialidad a ese estado de actividad en que alcanza su meta.

³² A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987, 274.

El supremo bien, el que es deseado por sí mismo, es la *eudaimonia* que incluye tanto el comportarse bien como el vivir bien. Refleja el sentimiento griego de que la virtud y la felicidad no pueden separarse radicalmente. Para Aristóteles no podemos llamar feliz al hombre que padece infortunios. Lo bueno no puede ser el nombre de un objeto trascendente (Platón) sino un objeto adecuado del deseo.

Para MacIntyre, las virtudes son las cualidades que permiten al individuo alcanzar la *eudaimonia* (estar bien y hacer el bien estando bien). MacIntyre apunta que es correcto pero ambiguo describir las virtudes como medios para un fin. Las virtudes no son un ejercicio preparatorio sino que son parte central y necesaria de la vida vivida al óptimo que es lo que constituye el fin del hombre. Los fines no se pueden lograr sin las virtudes.

Las virtudes, para MacIntyre, no son sólo disposiciones para actuar de una manera particular sino para sentir de manera particular. Conllevan actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes (contra Kant). Por eso, la educación moral es una educación sentimental. Ésta se logra “participando, a ser posible desde la más tierna infancia, en formas de vida común en las que la virtud se adquiere cultivando determinados hábitos. Entre ellos los hay que transforman no sólo las acciones sino también los deseos, y otros que inculcan una capacidad inagotable para aprender de los demás el modo adecuado de obrar”³³. Las virtudes requieren integrar un apto desear dentro de amplios modelos de pensamiento, sentimiento y acción.

Para MacIntyre, Aristóteles representa también la primacía de los bienes de la excelencia sobre los de la eficacia. Los partidarios de los bienes de la efectividad buscan un concepto de efectividad o de ventaja que se define independientemente y con anterioridad a cualquier otro relato particular de las virtudes o excelencias. La decisión racional es un cálculo racional del coste mínimo de medios para la satisfacción de sus deseos e intereses. Para Aristóteles la educación en las virtudes a través de la transformación de los deseos y sentimientos permite no sólo valorar cada virtud por sí misma sino conocer el mejor tipo de vida lo cual es el resultado de haber llegado a ser una persona virtuosa. Carecer de virtudes es ser incapaz de juzgar rectamente qué es lo mejor para uno mismo y qué es lo bueno. MacIntyre contrapone así la ética de las virtudes al instrumentalismo que prevalece en la modernidad, que como bien ha descrito Weber, se caracteriza por la proporcionalidad y el balance.

3.9 ¿Virtudes de la deliberación y la prudencia o virtudes emotivistas?

Para MacIntyre, Aristóteles representa la apuesta por la racionalidad frente a los que confían en el instinto o los sentimientos. La deliberación que conduce a la acción siempre se refiere a los medios y no a los fines. Lo que nos distingue de los animales es que los deseos están ordenados hacia lo que juzgamos es nuestro bien. Ese bien proporcional a la acción del agente su telos inmediato. Lo que importa de la acción racional no es que hayamos deliberado antes de la acción particular sino que hemos de actuar como

³³ A. MACINTYRE, “Después de *Tras la Virtud*”, *Atlántida* 4, 1990, 93.

alguien que hubiera deliberado, y que podemos responder a la pregunta de por qué lo hicimos citando el silogismo práctico relevante y la deliberación relevante, aunque estos realmente no hubieran sido ensayados por nosotros en esta ocasión particular. Pero para que sea así tendremos que haber deliberado a menudo.

La deliberación del agente racional desemboca en una conclusión acerca de los bienes que inmediatamente deben alcanzarse y en un deseo racionalmente fundado de esos bienes (proporcionando una premisa mayor). La deliberación desemboca en la *prohairesis* que para Aristóteles es un deseo informado por el pensamiento, resultado de una disciplina y de una transformación sistemáticas de los deseos iniciales. La *prohairesis* une el deseo cuyo objeto es el verdadero bien del agente con el pensamiento de la forma concreta que el logro de ese bien ha de tomar, proporcionado por la deliberación. Sin ese deseo, la deliberación no puede desembocar en una racionalidad práctica efectiva. *La virtud hace que el proyecto sea acertado, que el deseo se informe correctamente* (EN 1144a7-8). La *phronesis* coopera en identificar los medios que conducen a los bienes a los que la virtud ha dirigido nuestros deseos. Los virtuosos por su adquisición de hábitos virtuosos son los únicos capaces de argumentar válidamente pues sin las virtudes los deseos no están informados por la razón ni pueden transformarse. *Son las virtudes las que capacitan al deseo para ser un deseo racional.*

El propósito del agente sólo se hace inteligible como expresión de sus deseos y finalidades. El agente que delibera antes de actuar es el hombre prudente. Pero la prudencia no tiene ninguna conexión con la cautela o el interés propio. Es la virtud de la inteligencia práctica, que sabe cómo aplicar principios generales a las situaciones particulares, que sabe cómo ejercer el juicio en los casos particulares. La prudencia es la clave de todas las virtudes. Sin ella no es posible ser virtuoso. Un hombre puede tener excelentes principios, pero no actuar de acuerdo con ellos o realizar acciones justas sin ser justo por temor a un castigo. La prudencia supone captar el verdadero *telos* del hombre.

3.10 ¿Virtudes de la unidad de la vida o del instante presente?

MacIntyre sabe que el alcance de cualquier virtud va más allá de las prácticas que en principio la definen. La virtud no es una disposición que se ponga en práctica para tener éxito en un tipo particular de situación (juego, administración, etc.). La virtud se manifiesta en distintas situaciones. El concepto de virtud presupone un yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que va del nacimiento a la muerte. Hoy la presencia de este concepto de virtud está inconsciente en nuestra manera de pensar y actuar pues lo natural es pensar el yo de un modo narrativo. Nuestras intenciones a corto plazo se hacen inteligibles sólo por referencia a algunas intenciones a más largo plazo. Nuestras historias están encajadas dentro de otras más amplias (familia, ciudad, nación). MacIntyre afirma que la historia narrativa es el género básico y esencial para caracterizar las acciones humanas. Una acción es inteligible si identificamos las intenciones, motivos, propósitos y pasiones del agente humano en una narración.

MacIntyre habla de la continuidad psicológica de la personalidad. Somos para siempre cualquier cosa que hayamos sido en cualquier momento para los demás y podemos ser llamados a responder de ello sin importar lo que haya cambiado. No hay forma de encontrar mi identidad en la discontinuidad psicológica del yo. El yo habita en un personaje cuya unidad se produce como unidad de un personaje (yo narrativo). Por eso somos aquello por lo que justificadamente me tienen los demás en el trascurso de una historia que va desde el nacimiento a la muerte. Ser tema de mi propia historia es ser responsable de las acciones y experiencias que componen la vida narrable. Así yo soy alguien que tiene que dar cuentas. Pero también yo soy alguien que puede pedir cuentas a los demás, poner a los demás en cuestión. Soy parte de sus historias pues los relatos están interconectados.

La unidad de una vida individual es la unidad de una narración, de un relato de búsqueda que se pregunta cómo vivir mejor esa unidad y llevarla a su plenitud. La búsqueda a veces fracasa, se abandona, se disipa en distracciones igual que la vida. Los criterios de éxito y fracaso en la vida como un todo son los de una búsqueda narrada o susceptible de ser narrada. No es la búsqueda de algo ya caracterizado (como los mineros buscan oro). Sólo con encuentros, enfrentamientos con riesgos, peligros, tentaciones y distracciones se entiende la meta de la búsqueda.

Las virtudes nos sostienen en la búsqueda de lo bueno ayudándonos a vencer riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontramos y procurándonos un creciente autoconocimiento y un creciente conocimiento del bien. MacIntyre, por eso, concluye que la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre como un todo, a buscar la integridad en nuestras acciones.

3.11 ¿Virtudes del razonador autónomo o virtudes del cuidado y la dependencia?

Dependent Rational Animals supone una profundización de su estudio de las virtudes. Para MacIntyre “todo comportamiento corporal humano en relación con el mundo es originalmente un comportamiento animal, y cuando se adquiere la capacidad de usar el lenguaje y se reestructura ese comportamiento bajo la guía de los padres y otras personas, cuando se elaboran y modifican las creencias de nuevos modos y se reorientan las actividades nunca es enteramente independiente de la herencia y la naturaleza animal”³⁴. Por lo tanto, la segunda naturaleza del ser humano, su naturaleza culturalmente formada como hablante de un lenguaje, es un conjunto de transformaciones parciales, pero sólo parciales, de su primera naturaleza animal. El ser humano sigue siendo un ser animal con identidad animal.

La transición del individuo hacia una racionalidad independiente tiene varios caminos. Es la historia de la presencia o ausencia de otros individuos a la hora de proveer los recursos necesarios para hacer la transición posible al cuidar, alimentar, vestir, educar, enseñar, constreñir y aconsejar bien al niño, bien al discapacitado. La transición

³⁴ A. MACINTYRE, *Animales Racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona 2001, 67.

es posible por la formación y mantenimiento de las relaciones sociales por parte de personas independientes que hacen posible el logro de bienes comunes. Esta importancia de los demás en el tránsito hacia el razonamiento práctico independiente es la que hace que MacIntyre se pregunte por las virtudes del cuidado y la enseñanza. El niño logra independizarse de sus propios deseos y de la influencia excesiva de los adultos normalmente por medio de una serie de conflictos no destructivos que tiene que aprender tempranamente aunque imperfectamente. Esa independencia sólo se alcanza reconociendo con sinceridad y realismo las dependencias y afectos. El reconocimiento de la dependencia es la clave de la independencia. Para su desarrollo el niño necesita tener conciencia de sí como objeto de reconocimiento por parte de sus padres hacia sus necesidades y aceptado más allá de su destructividad. El niño es objeto permanente de sus atenciones y de su entrega simplemente porque es su hijo. Su entrega inicial ha de ser incondicional: pase lo que pase. Esta incondicionalidad es todo lo contrario de lo previsible, calculable, simétrico (doy para que me dé) o limitado. Por eso, no son sus necesidades respecto a su hijo, sino las necesidades del hijo las que han de ser primordiales.

Esto supone negarse a tratar al hijo en proporción a sus cualidades y aptitudes. Todo buen padre ha de entregarse al cuidado de su hijo igualmente si éste resulta feo, enfermizo y retrasado que guapo, saludable e inteligente. El buen cuidado paterno se define en parte por referencia a la posibilidad de que los hijos sufran la aflicción de una grave discapacidad. Por eso los padres con hijos con una discapacidad son el modelo de una buena paternidad o maternidad y ofrecen el ejemplo digno a seguir y la clave para la tarea de todos los padres.

El tránsito al razonamiento independiente supone la capacidad de evaluar sus razones como mejores o peores, la capacidad de desligarse de la inmediatez de sus propios deseos y su disposición a reconocer varias modalidades de lo bueno. Pero también este tránsito supone reconocer que siempre son necesarios los demás para apoyar el razonamiento práctico pues la amistad y la deliberación en común son la mejor protección posible contra los errores morales (desagrados, fantasías o insensibilidad) e intelectuales (falta de información, generalización infundada).

Las virtudes, por lo tanto, sirven para ejercitar el razonamiento práctico, para cuidar y educar a los otros y para proteger y protegerse de la negligencia, estupidez, codicia y malicia³⁵. Para MacIntyre las virtudes permiten la reciprocidad en el afecto y la simpatía en las relaciones entre padres e hijos, simpatía con los que sufren, afecto con los amigos, etc.

Pero la virtud también rompe los muros de la comunidad. MacIntyre reconoce que la hospitalidad hacia el extraño debe realizarse incondicionalmente en las comunidades y que la justa generosidad se extiende más allá de los límites de la comunidad. No reaccionar ante una urgente e imperiosa necesidad hace que una persona carezca de humanidad. Por eso, la misericordia es la virtud que va más allá de las obligaciones comunitarias. La misericordia implica la consideración hacia una necesidad urgente y

³⁵ *Ibid.*, 116.

extrema, sin que importe quién sea la persona. Lo importante es la necesidad y no la relación con quien la padece. La propia comunidad requiere esta virtud que va más allá de la comunidad. Esta necesidad extrema y urgente es una razón más sólida incluso que las exigencias de los lazos familiares más estrechos. La misericordia es dolor o pesar por la aflicción de otra persona sólo en la medida que se entiende como propia pues se reconoce un vínculo anterior con esa otra persona o porque se reconoce que la aflicción que sufre podía haberla padecido uno mismo. Se reconoce así al otro como prójimo, hermano o amigo (yo podría haber sido él) y esto supone reconocer que la relación que se tiene con ella es la misma que se tiene con otros miembros de la comunidad a la que se pertenece.

4. Conclusiones para tiempos inciertos

Me atrevo después de dibujar los rasgos de las virtudes de MacIntyre apuntar seis rasgos que creo que son comunes a la mayor parte de los autores que han vuelto a pensar la virtud tras MacIntyre y que creo que pueden ayudar enormemente en estos tiempos de crisis social y moral.

1- Las virtudes hablan de la vida moral como *un camino a la cima, como una búsqueda de la excelencia*. Por eso son potencia que humaniza, potencia que eleva. Aunque no siempre podamos vivir en la cima, las virtudes son como un cielo abierto para seguir la luz de las estrellas, una guía moral para vivir entre las muchas simas de la existencia. Las virtudes nos hablan de progreso en la vida moral, de no estar parados pues estar quietos en la vida moral supone retroceder. Esta mirada hacia el crecimiento, las metas, las cimas y los desarrollos me parece más crucial que estancarse en si ciertos actos son malos o intrínsecamente malos.

2- Las virtudes son *actitudes y hábitos del corazón*. Los seres humanos somos excelentes por nuestra razón pero también deberíamos distinguirnos por nuestro deseo y afecto. La excelencia del corazón nos hace más dignos. Las virtudes se concentran en la disposición profunda del sujeto, la calidad de sus sentimientos y de sus comportamientos. Por eso, las virtudes suponen un ejercicio, una búsqueda que suspende la inmediatez de la vida para cuidar al sujeto. Se suspende la confrontación con la realidad objetiva de la vida para concentrarse en el agente mismo, sus pensamientos e imaginaciones, sus modos de sentir más que modos de hacer³⁶. La virtud se ocupa así de los pensamientos y afectos hondos que plasman la calidad de nuestro obrar.

3- La virtud es forma, pero *forma de vida concreta, forma conseguida, labrada, adquirida, aquilatada, fijada*. La virtud es una forma de ser pero duradera y central. Lo que somos es porque hemos llegado a serlo tras un proceso de humanización, un deseo de humanizarse, un proyecto de no querer ser indignos ante esta humanidad. Por eso, las virtudes son exhortaciones a labrar actitudes de fondo, disposiciones radicales, opciones fundamentales que con-formen nuestros modos concretos y definitivos de ser y vivir.

³⁶ G. ANGELINI, *Las virtudes y la fe*, Cristiandad, Madrid 2004, 23.

4- La virtud es *disposición pero también bien concreto, limitado, real*. No es el bien absoluto o en sí sino un bien hecho y realizado. Por eso, el objetivo no es sólo crecer en virtud y formar la conciencia personal, sino ayudar a la práctica de la caridad, a la práctica de vida, a las múltiples formas de vivir y obrar. Por eso, la virtud es orientación a la dirección de las obras, a la ayuda al necesitado, a la misericordia. Ocuparse de la virtud no es ocuparse sólo de uno mismo sino preocuparse de hacer el bien. Así se evita el peligro de una interioridad vacía, repetida, encerrada, secreta, que sutaliza, egocéntrica. La virtud nos enseña que hay que salir de la interioridad para mantener la interioridad³⁷.

5- Las virtudes tienen una *dimensión narrativa que manifiesta su carácter intercultural y transcultural*. Con las historias acerca de las virtudes palpamos experiencias verdaderas y conmovedoras y cruzamos muchas fronteras. Las historias particulares nos ofrecen modelos de esposa, madre e hijo. Por eso las virtudes son adecuadas para movernos a través de las culturas. Las virtudes nos cuentan historias que no dividen, que tocan lo fundamental, que manifiestan los espacios comunes de la vida corriente³⁸.

6- Las virtudes *son prácticas de mejora que nos ayudan en nuestro camino*. No son ideas sino prácticas que constituyen lo que somos. El tiempo y la virtud son los que hacen duraderos y posibles los cambios. Por eso hasta que no nos convencemos de la fuerza que tienen las costumbres arraigadas, no dejamos de hacer promesas irrealizables y tomar resoluciones imposibles de llevar a la práctica. Los cambios son lentos y difíciles (fumar, beber, baja autoestima, culpabilidad neurótica, maltrato o compulsión sexual) pues las decisiones-opciones que no están hondamente enraizadas tienen corta vida. El camino al cambio es personal y, por este motivo, es esencial encontrar “las prácticas de mejora” que ayudan a cada uno en el crecimiento moral desde su realidad. Las virtudes, en definitiva, nos mantienen vigilantes contra la creencia que no tenemos que mejorar³⁹. Las virtudes, en fin, nos alientan a plantearnos metas positivas y no listas de fracasos o pecados.

³⁷ *Ibíd.*, 13-15.

³⁸ J.F. KEENAN, S.J., *Virtudes de un cristiano*, Mensajero, Bilbao 1999, 9-10. Este aspecto también ha sido subrayado por L. Boff en sus tres libros sobre *Virtudes para otro mundo posible*.

³⁹ *Ibíd.*, 19-21.