

Biografía

Alasdair MacIntyre (Glasgow, 1929), filósofo y sociólogo inglés, profesor de sociología, enseñó en diversas universidades como en las de Essex (Inglaterra) y Vanderbilt (Estados Unidos). Es el *O'Brien Senior Research Professor of Philosophy* en la Universidad de Notre Dame. Dedicado principalmente a la filosofía y sociología de la moral, entre sus títulos destacan *Tres versiones rivales de la ética*, *Enciclopedia, Genealogía y Tradición* (1992) y *Justicia y racionalidad* (1994).

ALASDAIR
MACINTYRE

TRAS
LA VIRTUD

Traducción de Amelia Valcárcel



AUSTRAL

CRÍTICA
Barcelona

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como **papel ecológico**.



BJ1525

M3318

2013

m/1682149

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *After Virtue*
University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana por acuerdo con Scott Meredith Literary Agency, Inc., Nueva York

© Alasdair Macintyre, 1984
© por la traducción, Amelia Valcárcel, 1987
© Espasa Libros, S. L. U., 2013
Avinguda Diagonal, 662, 6.ª planta. 08034 Barcelona (España)
www.espasa.com
www.planetadelibros.com

Diseño de la colección: Compañía
Ilustración de la cubierta: © Erich Lessing / Album
Primera edición en Austral: junio de 2013

Depósito legal:
ISBN: 978-84-8432-170-5
Impresión y encuadernación:
Printed in Spain - Impreso en España

PREFACIO A LA NUEVA EDICIÓN

La fortuna de un libro depende tanto de la calidad del contenido como de la oportunidad del mismo. Ambas cualidades se encuentran en Tras la virtud, sin ninguna duda el mejor libro de Alasdair MacIntyre y un clásico de la filosofía moral contemporánea. El texto satisface con maestría dos objetivos: hacer un diagnóstico brillante de la moral de nuestro tiempo y erigirse en pionero de una corriente que no ha dejado de extenderse desde entonces: el comunitarismo.

El autor, sin embargo, posiblemente rechazaría cualquier intento de clasificarlo en una u otra corriente de pensamiento. Su estilo filosófico es el de un provocador y crítico radical incluso consigo mismo, valiente en sus propuestas no siempre políticamente correctas. Cuenta en el prólogo a Tras la virtud que lo que le movió a escribirlo fue principalmente el disgusto ante el quehacer filosófico al uso, esa manera de hacer filosofía como una investigación independiente del resto de las ciencias sociales, válida por sí misma, al margen de la historia y de los datos empíricos. Opina MacIntyre que por lo menos la filosofía moral no se puede hacer así, puesto que no existe la moral en abstracto, sino morales concretas, situadas en tiempos y espacios determinados, en culturas y entornos sociales específicos. La filosofía moral no es una disciplina separada de la historia, la antropología o la sociología. Es ilusorio ese punto de vista imparcial desde el que supuestamente se alcanzan los principios y las verdades universales. Antikantiano, antianalítico, antimarxista y, en general, antimoderno, MacIntyre dispara tanto contra los sistemas morales de los filósofos modernos, cuanto contra los límites convencionales de las disciplinas académicas. No acepta perspectivas trascendentales ni posiciones originales, rechaza al filósofo de sillón que, seul dans un poêle, como hiciera Descartes, ambiciona descubrir el auténtico método de la filosofía o los primeros principios de la moral. Piensa que la moral consiste mayormente en mores, costumbres y maneras de ser, y éstas son incomprensibles separadas de sus circunstancias.

F 324333

Van Fraassen, Bas C., 276
 veracidad, 239, 240, 274
 Verne, Julio, 123
 Vico, G., 57, 267, 325, 338
 Virgilio, 209

Wachbroit, Robert, 323, 333, 338
 Wadell, Paul, 333-334
 wampanoag, indios, 193

Weber, Max, 43-45, 48, 102, 114, 147-
 148, 181, 183, 321
 Weil, Simone, 163
 William de Canterbury, 262
 Wittgenstein, L., 132, 235
 Woolf, Leonard, 31
 Woolf, Virginia, 29, 32

yo, el, 51-55, 86, 161, 267-274

ÍNDICE

<i>Prefacio a la nueva edición</i>	5
<i>Prólogo</i>	9
1. Una sugerencia inquietante	13
2. La naturaleza del desacuerdo moral actual y las preten- siones del emotivismo	19
3. Emotivismo: contenido social y contexto social	40
4. La cultura precedente y el proyecto ilustrado de justi- ficación de la moral	56
5. Por qué tenía que fracasar el proyecto ilustrado de jus- tificación de la moral	74
6. Algunas consecuencias del fracaso del proyecto ilus- trado	87
7. «Hecho», explicación y pericia	106
8. El carácter de las generalizaciones de la ciencia social y su carencia de poder predictivo	116
9. ¿Nietzsche o Aristóteles?	141
10. Las virtudes en las sociedades heroicas	155
11. Las virtudes en Atenas	167
12. Las virtudes según Aristóteles	185
13. Apariencias y circunstancias medievales	207
14. La naturaleza de las virtudes	226
15. Las virtudes, la unidad de la vida humana y el concepto de tradición	252
16. De las virtudes a la virtud y tras la virtud	278
17. La justicia como virtud: conceptos cambiantes	300
18. Tras la virtud: Nietzsche o Aristóteles, Trotski y San Benito	314

19. Epílogo a la segunda edición inglesa	323
Bibliografía	341
Índice alfabético	345

VI

VII

VIII

IX

X

XI

XII

XIII

XIV

XV

XVI

XVII

XVIII

XIX

XX

XXI

14. LA NATURALEZA DE LAS VIRTUDES

Una objeción que podría plantearse a la historia que hasta aquí he relatado es que, incluso dentro de la tradición relativamente coherente de pensamiento que he esbozado, hay demasiados conceptos de virtud diferentes e incompatibles, y no puede darse unidad alguna en el concepto, ni en realidad en la historia. Homero, Sófocles, Aristóteles, el Nuevo Testamento y los pensadores medievales difieren entre sí en muchos aspectos. Nos ofrecen listas de virtudes diferentes e incompatibles; asignan diferente importancia a cada virtud; y sus teorías acerca de las virtudes son diferentes e incompatibles. Si considerásemos a los autores occidentales ulteriores que han escrito acerca de las virtudes, la lista de diferencias e incompatibilidades aún se alargaría más; y si extendiéramos nuestro estudio, digamos, a los japoneses o a las culturas indias americanas, las diferencias serían todavía mayores. Sería muy fácil concluir que son demasiadas las concepciones rivales y alternativas de las virtudes y además, incluso dentro de la tradición que he delineado, no hay concepción central única.

La mejor manera de argumentar tal conclusión empezaría por considerar los muy diferentes conceptos que autores diferentes, en tiempos y lugares diferentes, han incluido en sus catálogos de virtudes. Algunos de estos catálogos, el de Homero, el de Aristóteles y el del Nuevo Testamento, ya los he tratado en mayor o menor medida. Permítaseme, aun a riesgo de repetirme, volver sobre algunos de sus rasgos clave e introducir después, para facilitar la comparación, los catálogos de dos autores occidentales más tardíos, Benjamin Franklin y Jane Austen.

El primer ejemplo es Homero. Al menos algunos de los conceptos de la lista homérica de *aretai* ya no contarían para la mayoría de

nosotros como virtudes, siendo la fuerza física el ejemplo más obvio. Podría replicarse que quizá no debemos traducir la palabra *areté* de Homero por «virtud», sino por nuestra palabra «excelencia»; y quizá, si la tradujéramos así, a primera vista la sorprendente diferencia entre Homero y nosotros desaparecería. Podemos admitir sin extrañeza que la posesión de fuerza física es la posesión de una excelencia. En realidad no habríamos hecho desaparecer, sino cambiado de lugar, la diferencia entre nosotros y Homero. Puede parecer que ahora decimos que el concepto homérico de *areté*, excelencia, es una cosa, y nuestro concepto de virtud otra completamente diferente, puesto que una cualidad determinada puede, en opinión de Homero, ser una excelencia, pero no una virtud a nuestros ojos, y viceversa.

Pero no es sólo que la lista de las virtudes de Homero difiera de la nuestra; también difiere notablemente de la de Aristóteles. Y por supuesto, la de Aristóteles difiere a su vez de la nuestra. Como ya puse de relieve anteriormente y con buen motivo, algunas palabras griegas que designan virtudes no pueden traducirse con facilidad a ninguna lengua moderna. Consideremos además la importancia que tiene la virtud de la amistad en Aristóteles, ¡cuán diferente de la nuestra! O el lugar de la *phrónesis*, ¡cuán diferente del de Homero y del nuestro! La mente recibe de Aristóteles el tipo de homenaje que el cuerpo recibe de Homero. Pero la diferencia entre Aristóteles y Homero no sólo reside en la inclusión de algunos conceptos y la omisión de otros en sus respectivos catálogos. También resulta de la manera en que esos catálogos se ordenan y de cuáles son los conceptos clasificados como centrales para la excelencia humana y cuáles como marginales.

Además, la relación de las virtudes con el orden social ha variado. Para Homero, el paradigma de la excelencia humana es el guerrero; para Aristóteles lo es el caballero ateniense. En realidad, según Aristóteles, ciertas virtudes sólo son posibles para aquellos que poseen grandes riquezas y un alto rango social; hay virtudes que no están al alcance del pobre, aunque sea un hombre libre. Y esas virtudes, en opinión de Aristóteles, son capitales para la vida humana; la magnanimidad (una vez más, cualquier traducción de *megalopsychia* es insatisfactoria) y la munificencia, no sólo son virtudes, sino virtudes importantes dentro del esquema aristotélico.

No podemos demorar más la observación de que el contraste más agudo con el catálogo de Aristóteles no lo presenta Homero ni noso-

tros, sino el Nuevo Testamento. Porque el Nuevo Testamento, además de alabar virtudes de las que Aristóteles nada sabe —fe, esperanza y amor— y no mencionar virtudes como la *phrónesis*, que es crucial para Aristóteles, incluso alaba como virtud una cualidad que Aristóteles contabilizaba entre los vicios opuestos a la magnanimidad, esto es, la humildad. Además, puesto que el Nuevo Testamento ve al rico claramente destinado a las penas del Infierno, queda claro que las virtudes capitales no están a su alcance; sin embargo, sí lo están al de los esclavos. Y por descontado, el Nuevo Testamento diverge de Homero y Aristóteles no sólo en los conceptos que incluye en su catálogo, sino además en la forma en que jerarquiza las virtudes.

Volvamos a comparar las tres listas de virtudes hasta ahora consideradas, la homérica, la aristotélica y la del Nuevo Testamento, con dos listas más tardías, la una entresacada de las novelas de Jane Austen y la otra construida por Benjamin Franklin. Dos rasgos resaltan en la lista de Jane Austen. El primero, la importancia que concede a la virtud que llama «constancia», sobre la que hablaré más en un capítulo posterior. En algunos aspectos, la constancia juega en Jane Austen el papel que juega la *phrónesis* en Aristóteles; es la virtud cuya posesión es requisito previo para la posesión de las demás. El segundo rasgo es el que Aristóteles trata como virtud de la afabilidad (virtud para la que dice no haber nombre), pero que ella considera tan sólo como simulacro de una virtud auténtica, que sería la amabilidad. Según Aristóteles, el hombre que practica la afabilidad lo hace por consideraciones de honor y conveniencia; por el contrario, Jane Austen creía posible y necesario que el poseedor de esa virtud tuviera cierto afecto real por las personas. (Importa observar que Jane Austen es cristiana.) Recordemos que el mismo Aristóteles había tratado el valor militar como simulacro del verdadero valor. Así, encontramos aquí otro tipo de desacuerdo acerca de las virtudes; a saber, acerca de qué cualidades humanas son virtudes auténticas y cuáles son meros simulacros.

En la lista de Benjamin Franklin encontramos casi todo tipo de divergencias con los catálogos que hemos considerado, y otra nueva: Franklin incluye virtudes que nos resultan inéditas, como la pulcritud, el silencio y la laboriosidad; claramente considera que el afán de lucro es una virtud, mientras que para la mayoría de los griegos de la Antigüedad esto era el vicio de la *pleonexia*; algunas virtudes que épocas anteriores habían considerado menores las considera ma-

yores; redefine además algunas virtudes familiares. En la lista de trece virtudes que Franklin compiló como parte de su sistema de contabilidad moral privada, explica cada virtud citando una máxima cuya obediencia es la virtud en cuestión. En el caso de la castidad, la máxima es «usa poco del sexo si no es para la salud o para la procreación, nunca por aburrimiento, por flaqueza o para daño de la paz o reputación propia o de otro». Evidentemente, esto no es lo que los autores anteriores querían decir con «castidad».

Por lo tanto, hemos acumulado un número sorprendente de diferencias e incompatibilidades en las cinco interpretaciones estudiadas hasta aquí. De este modo, la pregunta que planteaba al principio se torna más urgente. Si diferentes autores en tiempos y lugares diferentes, pero todos ellos comprendidos en la historia de la cultura occidental, incluyen conjuntos tan diversos en sus listas, ¿qué fundamento tenemos para suponer que aspiran en verdad a dar listas de la misma especie, basadas en un concepto común? Un segundo tipo de consideración refuerza la presunción de que la respuesta a esta pregunta será negativa. No sólo cada uno de estos cinco autores enumera conceptos diferentes y divergentes, sino que además cada una de esas listas expresa una teoría diferente acerca de la virtud.

En los poemas homéricos, una virtud es una cualidad cuya manifestación hace a alguien capaz de realizar exactamente lo que su bien definido papel social exige. El papel principal es el del rey guerrero y lo que Homero enumera son virtudes que se hacen inteligibles cuando consideramos que las virtudes clave deben ser las que capacitan a un hombre para la excelencia en el combate y los juegos. Por tanto, no podemos identificar las virtudes homéricas si antes no hemos identificado los papeles sociales clave de la sociedad homérica y las exigencias de cada uno de ellos. El concepto de «lo que debe hacer cualquiera que ocupe tal papel» es prioritario sobre el concepto de virtud; este último sólo tiene vigencia por vía del primero.

Según Aristóteles, la cuestión es otra. Aunque algunas virtudes sólo están al alcance de cierto tipo de personas, no obstante las virtudes no atañen al hombre en tanto que investido de papeles sociales, sino al hombre en cuanto tal. El *telos* del hombre como especie determina qué cualidades humanas son virtudes. Es necesario recordar que aunque Aristóteles trata la adquisición y ejercicio de las virtudes como medios para un fin, la relación de los medios al fin es interna y no externa. Hablo de medios internos a un fin dado

cuando éste no puede caracterizarse adecuadamente con independencia de la caracterización de los medios. Así sucede con las virtudes y el *telos* que en opinión de Aristóteles es para el hombre la vida buena. El mismo ejercicio de las virtudes es el componente fundamental de la vida buena del hombre. Esta distinción entre medios internos y externos para un fin, como anteriormente puse de relieve, no la expone Aristóteles en la *Ética a Nicómano*, pero es una distinción esencial si queremos entender lo que Aristóteles se proponía. La distinción la plantea explícitamente Tomás de Aquino en el curso de su defensa de la definición de virtud de San Agustín, y está claro que, al hacerla, Aquino mantenía el punto de vista aristotélico.

La interpretación de las virtudes según el Nuevo Testamento, aunque difiere en contenido de la de Aristóteles —Aristóteles desde luego no hubiera admirado a Jesucristo y le habría horrorizado San Pablo— tiene su misma estructura lógica y conceptual. Una virtud es, como para Aristóteles, una cualidad cuyo ejercicio conduce al logro del *telos* humano. El *bien* del hombre es, por supuesto, sobrenatural y no sólo natural, pero lo sobrenatural redime y completa a lo natural. Además, la relación de las virtudes en tanto que medios para un fin, que es la incorporación humana al reino divino que ha de venir, es interna y no externa, igual que en Aristóteles. Por descontado, este paralelismo es lo que permite a Tomás de Aquino realizar la síntesis entre Aristóteles y el Nuevo Testamento. El rasgo clave de este paralelismo es la manera en que el concepto de *vida buena del hombre* prima sobre el concepto de virtud, lo mismo que en la versión homérica primaba el concepto de papel social. De nuevo, el modo en que se aplique el primer concepto determina cómo aplicar el segundo. En ambos casos, el concepto de virtud es un concepto secundario.

El propósito de la teoría de las virtudes de Jane Austen es de otra clase. C. S. Lewis ha puesto correctamente de relieve lo profundamente cristiana que es su visión moral, y Gilbert Ryle también ha subrayado su deuda con Shaftesbury y Aristóteles. De hecho, sus opiniones también contienen elementos homéricos, puesto que le interesan los papeles sociales de un modo que no aparece ni en Aristóteles ni en el Nuevo Testamento. Así pues, su figura es importante porque cree posible combinar unas interpretaciones a primera vista dispares. De momento, vamos a postergar todo intento de valorar el significado de la síntesis de Jane Austen. En su lugar consideraremos

otro estilo completamente diferente de teoría, el representado por la interpretación de las virtudes según Benjamin Franklin.

Como el de Aristóteles, es teleológico; pero difiere del de Aristóteles en que es utilitarista. Según Franklin en su *Autobiografía*, las virtudes son medios para un fin, pero entiende la relación medios-fin más como externa que como interna. El fin a que conduce el cultivo de las virtudes es la felicidad, pero la felicidad entendida como éxito, prosperidad en Filadelfia y en último término en el cielo. Las virtudes son útiles y la descripción de Franklin recalca de continuo a la utilidad como criterio para los casos individuales: «No gastes sino para hacer bien a ti mismo u otros; es decir, no malgastes», «No hables sino para beneficiar a los demás o a ti mismo. Evita la palabrería» y, como ya vimos, «Usa poco del sexo si no es para la salud o la procreación». Cuando Franklin estuvo en París, la arquitectura parisense le horrorizó: «Mármol, porcelana y dorados se derrochan sin utilidad».

Tenemos por lo menos tres conceptos muy diferentes de virtud para confrontar: la virtud es una cualidad que permite a un individuo desempeñar su papel social (Homero); la virtud es una cualidad que permite a un individuo progresar hacia el logro del *telos* específicamente humano, natural o sobrenatural (Aristóteles, el Nuevo Testamento y Tomás de Aquino); la virtud es una cualidad útil para conseguir el éxito terrenal y celestial (Franklin). ¿Aceptaremos que se trata de tres interpretaciones diferentes y rivales de lo mismo? ¿O son interpretaciones de tres cosas diferentes? Quizá las estructuras morales de la Grecia arcaica, las de la Grecia de los siglos v y iv y las de Pensilvania en el siglo xviii son tan diferentes entre sí, que debemos tratarlas como si incorporasen conceptos completamente diferentes, cuya diferencia se nos oculta en un principio a causa del vocabulario heredado que nos confunde con su parecido lingüístico mucho después de que hayan desaparecido la semejanza y la identidad conceptuales. Nuestra pregunta inicial se nos replantea con énfasis redoblado.

Sin embargo, aunque me he extendido acerca del asunto *prima facie* para mostrar que las diferencias e incompatibilidades entre las diversas interpretaciones apuntan a que no existe al menos ninguna concepción única, fundamental y central de las virtudes que pueda reclamar la aquiescencia universal, debo señalar también que cada uno de los cinco sistemas morales que tan someramente he descrito

sí plantea tal pretensión. En realidad, es precisamente este rasgo lo que asigna a esas interpretaciones un interés mayor que el meramente sociológico o de anticuario. Cada una de ellas pretende la hegemonía no sólo teórica, sino también institucional. Para Odiseo, los Cíclopes están condenados porque carecen de agricultura, *agora* y *temis*. Para Aristóteles, los bárbaros están condenados porque carecen de *polis* y no son por tanto capaces de política. Para el Nuevo Testamento no hay salvación fuera de la Iglesia Apostólica. Y sabemos que Benjamin Franklin vio a las virtudes más en su ambiente en Filadelfia que en París, y que para Jane Austen la piedra de toque de las virtudes es cierta clase de casamiento y, en realidad, cierto tipo de oficial de marina (es decir, cierto tipo de oficial de marina inglés).

La pregunta, por tanto, puede ahora plantearse directamente: ¿Podemos o no deducir de entre estas rivales y varias pretensiones un concepto unitario y central de las virtudes, el cual podamos justificar con más fuerza que hasta ahora? Mi criterio es que, en efecto, tal concepto central existe y, como tal, alimenta de unidad conceptual la tradición que he descrito. Hemos de poder distinguir de modo claro aquellas creencias acerca de las virtudes que verdaderamente pertenecen a la tradición de las que no. Quizás, y no es sorprendente, sea un concepto complejo, cuyas diferentes partes derivan de diferentes estadios del desarrollo de la tradición. Así, en cierto sentido, el concepto encarna la historia de la que es resultado.

Uno de los rasgos del concepto de virtud que hasta el momento han surgido de la argumentación con cierta claridad es que su aplicación siempre exige la aceptación de alguna interpretación previa de ciertos rasgos de la vida moral y social, en términos de la cual tiene que definirse y explicarse. Así, en la interpretación homérica, el concepto de virtud es secundario respecto del de *papel social*, en la de Aristóteles es secundario respecto a la *vida buena del hombre*, concebida como *telos* de la acción humana, y en la mucho más tardía de Franklin es secundario con respecto a la utilidad. En la descripción que voy a dar, ¿hay algo que proporcione de forma similar el fondo necesario, sobre el cual ha de hacerse inteligible el concepto de virtud? Al responder a esta pregunta se pone en evidencia el carácter complejo, histórico, múltiple del concepto capital de virtud. Hay no menos de tres fases en el desarrollo lógico del concepto, que han de ser identificadas por orden si se quiere entender el concepto

capital de virtud, y cada una de esas fases tiene su propio fondo conceptual. La primera exige como fondo la descripción de lo que llamaré práctica, la segunda una descripción de lo que ya he caracterizado como orden narrativo de una vida humana única y la tercera una descripción más completa de lo que constituye una tradición moral. Cada fase implica la anterior, pero no viceversa. Cada fase anterior se modifica y reinterpreta a la luz de la posterior, pero proporciona también un ingrediente esencial de ésta. El desarrollo del concepto está muy relacionado con la historia de la tradición cuyo núcleo forma, aunque no la recapitula de modo directo.

En la versión homérica de las virtudes, y por lo general en las sociedades heroicas, el ejercicio de la virtud refleja las cualidades que se exigen para sostener un papel social y para mostrar excelencia en alguna práctica social bien delimitada: distinguirse es distinguirse en la guerra o en los juegos, como Aquiles, en mantener la casa, como Penélope, en aconsejar a la asamblea, como Néstor, en contar un relato, como el mismo Homero. Cuando Aristóteles habla de excelencia en la actividad humana, a veces aunque no siempre se refiere a algún tipo bien definido de práctica humana: tocar la flauta, hacer la guerra, estudiar la geometría. Sugeriré que esta noción de que un tipo particular de práctica suministra el terreno donde se muestran las virtudes y dentro de cuyos límites recibirán su primera, si bien incompleta, definición, es crucial para toda la empresa de identificar un concepto central de virtud. Sin embargo, me apresuro a señalar dos *caveats*.

El primero, que mi argumentación de ninguna forma implicará que las virtudes *sólo* se ejerzan en el curso de lo que he llamado prácticas. El segundo, advertir de que usaré la palabra «práctica» en un sentido especial que no está por completo de acuerdo con el uso corriente, incluido mi uso anterior de la palabra. ¿Qué voy a querer decir con ella?

Por «práctica» entenderemos cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente. El juego del «tres en raya» no es un ejemplo de práctica en

este sentido, ni el saber lanzar con destreza un balón; en cambio, el fútbol sí lo es y también el ajedrez. La albañilería no es una práctica, la arquitectura sí. Plantar nabos no es una práctica, la agricultura sí. El concepto comprende las investigaciones de la física, la química y la biología, el trabajo del historiador, la pintura y la música. En el mundo antiguo y en el medieval, la creación y mantenimiento de las comunidades humanas, familias, ciudades, naciones, se considera como práctica en el sentido que he definido. Por tanto, el conjunto de las prácticas es amplio: las artes, las ciencias, los juegos, la política (en el sentido aristotélico, el crear y mantener una vida familiar), todo eso queda abarcado en este concepto. Por ahora no nos interesa su delimitación exacta. En su lugar, me extenderé sobre otros términos clave que abarca mi definición, empezando por la noción de bienes internos a la práctica.

Consideremos el ejemplo de un niño de siete años muy inteligente, al que deseo enseñar a jugar al ajedrez, aunque el chico no muestra interés en aprender. Pero le gustan los caramelos y tiene pocas oportunidades de obtenerlos. Por tanto, le digo que si juega conmigo una vez a la semana le daré una bolsa de caramelos, y además le digo que jugaré de tal modo que le será difícil, pero no imposible, ganarme, y que si gana recibirá una bolsa extra. Así motivado, el chico juega y juega para ganar. Démonos cuenta, sin embargo, de que mientras los caramelos sean la única razón para que el chico juegue al ajedrez, no tendrá ningún motivo para no hacer trampas y todos para hacerlas, siempre que pueda hacerlas con éxito. Puedo esperar que llegará el momento en que halle en los bienes intrínsecos al ajedrez, en el logro de cierto tipo muy especial de agudeza analítica, de imaginación estratégica y de intensidad competitiva, un conjunto nuevo de motivos, no sólo para tratar de ganar, sino para intentar destacar en ajedrez. En cuyo caso, si hiciera trampas no me estaría engañando a mí, sino a sí mismo o misma.

Hay entonces dos tipos de bien posible que se ganan jugando al ajedrez. Por una parte, los bienes externos y contingentes unidos al ajedrez u otras prácticas a causa de las circunstancias sociales: en el caso del chico del ejemplo los caramelos, en el caso de los adultos, bienes como el prestigio, el rango y el dinero. Existen siempre caminos alternativos para lograr estos bienes, que no se obtienen sólo por comprometerse en algún tipo particular de práctica. Por otra parte, hay bienes internos a la práctica del ajedrez que no se pueden

obtener si no es jugando al ajedrez u otro juego de esa misma clase. Decimos que son internos por dos razones: la primera, como ya he apuntado, porque únicamente se concretan en el ajedrez u otro juego similar y mediante ejemplos de tales juegos (de otro modo, la penuria de nuestro vocabulario para hablar de ellos nos obliga a circunloquios como el de escribir «cierta clase muy concreta de»); la segunda, porque sólo pueden identificarse y reconocerse participando en la práctica en cuestión. Los que carecen de la experiencia pertinente no pueden juzgar acerca de esos bienes internos.

Esto sucede con la mayor parte de las prácticas: consideremos por ejemplo, si bien breve e inadecuadamente, la práctica pictórica del retrato en la Europa Occidental desde la Baja Edad Media hasta el siglo XVIII. El buen pintor de retratos puede lograr muchos bienes que son, en el sentido ya definido, externos a la práctica del retrato: fama, riqueza, posición social, incluso cierto poder e influencia en la corte de vez en cuando. Pero estos bienes externos no deben confundirse con los internos a la práctica. Los bienes internos son los que resultan del gran intento de mostrar aquello que expresa el aforismo de Wittgenstein: «El cuerpo humano es el mejor retrato del espíritu humano» (*Investigations*, p. 178e) y que se pueda hacer verdadero enseñándonos a «mirar... la pintura en nuestra pared como al objeto mismo (el hombre, el paisaje, etc.) allí pintado» (p. 205e) de modo completamente nuevo. Lo que olvida Wittgenstein en su aforismo es la verdad de la tesis de George Orwell: «A los cincuenta años todo el mundo tiene la cara que se merece». Lo que nos han enseñado los pintores desde Giotto hasta Rembrandt es que la cara, a cualquier edad, puede revelarse como la que el sujeto retratado merece.

Primitivamente, en la pintura medieval de los pintores de santos, el rostro era un icono; la cuestión del parecido entre la cara del Cristo pintado o el San Pedro y las que los personajes reales tuviesen a alguna edad concreta ni siquiera se planteaba. La antítesis de esta iconografía fue el relativo naturalismo de ciertos pintores flamencos y alemanes del siglo XV. Los pesados párpados, el peinado, las líneas de la boca representan innegablemente a alguna mujer concreta, real o imaginada. El parecido ha desposeído a la relación icónica. Pero con Rembrandt viene, por así decir, la síntesis: el retrato naturalista se hace como un icono, pero un icono de un tipo nuevo e inconcebible. De modo similar, en otra clase muy diferente de

secuencias mitológicas, los rostros de cierto tipo de pintores del siglo XVII francés se convierten en los rostros aristocráticos del siglo XVIII. Dentro de cada una de estas secuencias, se han alcanzado al menos dos clases de bienes internos al hecho de pintar rostros y cuerpos humanos.

El primero de ellos, la excelencia de los resultados, tanto en el trabajo de los pintores como la de cada retrato de por sí. Esta excelencia ha de entenderse históricamente. Las secuencias de desarrollo encuentran su lugar y propósito en el progreso hacia y más allá de diversos tipos y modos de excelencia. Por supuesto, hay secuencias de declive además de las de progreso, y es raro que el progreso se pueda entender como lineal. Pero es participando en los intentos de mantener el progreso y solucionando creativamente los problemas como se encuentra el segundo tipo de bien interno a la práctica del retrato. Porque lo que el artista encuentra en el curso de la búsqueda de la excelencia en el retrato (y lo que vale para el retrato vale para todas las bellas artes en general) es el bien de cierta clase de vida. Esa vida puede que no constituya toda la vida para el pintor que lo es desde hace mucho, o puede serlo durante un período, absorbiéndole como a Gauguin, a expensas de casi todo lo demás. Para el pintor, el vivir *como pintor* una parte más o menos grande de su vida es el segundo tipo de bien interno a la práctica de la pintura. Y juzgar acerca de esos bienes exige la profunda competencia que sólo se adquiere siendo pintor o habiendo aprendido sistemáticamente lo que el pintor de retratos enseña.

Toda práctica conlleva, además de bienes, modelos de excelencia y obediencia a reglas. Entrar en una práctica es aceptar la autoridad de esos modelos y la cortedad de mi propia actuación, juzgada bajo esos criterios. La sujeción de mis propias actitudes, elecciones, preferencias y gustos a los modelos es lo que define la práctica parcial y ordinariamente. Por supuesto, las prácticas, como ya he señalado, tienen historia: los juegos, las ciencias y las artes, todos tienen historia. Por tanto los propios modelos no son inmunes a la crítica, pero, no obstante, no podemos iniciarnos en una práctica sin aceptar la autoridad de los mejores modelos realizados hasta ese momento. Si, al comenzar a escuchar música, no admito mi propia incapacidad para juzgar correctamente, nunca aprenderé a escuchar, para no hablar de llegar a apreciar los últimos cuartetos de Bartok. Si al empezar a jugar al béisbol no admito que los demás sepan mejor que yo

cuándo lanzar una pelota rápida y cuando no, nunca aprenderé a apreciar un buen lanzamiento y menos a lanzar. En el dominio de la práctica, la autoridad tanto de los bienes como de los modelos opera de tal modo que impide cualquier análisis subjetivista y emotivo. *De gustibus est disputandum.*

Ahora ya estamos en situación de señalar una diferencia importante entre lo que llamé bienes internos y bienes externos. Es característico de los bienes externos que, si se logran, siempre son propiedad y posesión de un individuo. Además, típicamente son tales que cuantos más tenga alguien menos hay para los demás. A veces esto es así necesariamente, como sucede con el poder y la fama, y a veces depende de circunstancias contingentes, como sucede con el dinero. Los bienes externos son típicamente objeto de una competencia en la que debe haber perdedores y ganadores. Los bienes internos son resultado de competir en excelencia, pero es típico de ellos que su logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica. Así sucedió cuando Turner en pintura revolucionó las marinas o cuando W. G. Grace hizo avanzar el arte de batear en cricket de una manera completamente diferente: sus logros enriquecieron al conjunto de la comunidad pertinente.

¿Pero qué tiene que ver todo esto con el concepto de las virtudes? Resulta que ahora estamos en situación de formular la primera definición de virtud, si bien parcial y provisional: *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 el lograr cualquiera de tales bienes.* Más adelante, esta definición tendrá que ser ampliada y enmendada. Pero como primera aproximación ilumina ya el lugar de las virtudes en la vida humana. No es difícil mostrar que hay un conjunto completo de virtudes clave, sin las cuales no tenemos acceso a los bienes internos a las prácticas, no sólo en general, sino además en un sentido muy concreto.

El concepto de práctica tal como lo he apuntado (y que nos es familiar a todos, ya seamos pintores, físicos o jugadores de béisbol, o simples admiradores de la buena pintura, de un experimento logrado o de un buen pase) implica que sus bienes sólo pueden lograrse subordinándonos nosotros mismos, dentro de la práctica, a nuestra relación con los demás practicantes. Tenemos que aprender a distinguir los méritos de cada quien; tenemos que estar dispuestos a asu-

mír cualquier riesgo que se nos exija a lo largo del camino; tenemos que escuchar cuidadosamente lo que se nos diga acerca de nuestras insuficiencias y corresponder con el mismo cuidado. En otras palabras, tenemos que aceptar como componentes necesarios de cualquier práctica que contenga bienes internos y modelos de excelencia, las virtudes de la justicia, el valor y la honestidad. Si no las aceptamos, estaremos haciendo trampa como las hacía nuestro niño imaginario en sus comienzos como ajedrecista, con lo cual no alcanzaríamos los modelos de excelencia y los bienes internos a la práctica, sin los cuales ésta es inútil excepto como artificio para lograr bienes externos.

Cabe plantear lo mismo de otra manera. Cada práctica exige cierto tipo de relación entre quienes participan en ella. Las virtudes son los bienes por referencia a los cuales, querámoslo o no, definimos nuestra relación con las demás personas que comparten los propósitos y modelos que informan las prácticas. Consideremos un ejemplo de cómo la referencia a las virtudes debe hacerse en determinados tipos de relación humana.

Sean *A*, *B*, *C* y *D* unos amigos en el sentido de la amistad que Aristóteles considera primario: comparten la búsqueda de ciertos bienes. En mi terminología, comparten una práctica. *D* muere en extrañas circunstancias, *A* descubre cómo murió *D* y le cuenta la verdad acerca de ello a *B*, mientras que le miente a *C*. *C* se entera de la mentira. Lo que *A* no puede pretender es que se entienda que su relación de amistad es la misma con *B* que con *C*. Al decir la verdad a uno y mentir al otro, ha definido parcialmente una diferencia en su relación. Por descontado, *A* puede explicar esta diferencia de muchas maneras; quizá trataba de evitarle un dolor a *C* o quizá simplemente le engañó. Pero como resultado de la mentira, existe alguna diferencia en la relación, quedando en tela de juicio su acuerdo en la búsqueda de un bien común.

Es decir, que cuando compartimos los modelos y propósitos típicos de las prácticas, definimos nuestra mutua relación, nos demos cuenta o no, con referencia a modelos de veracidad y confianza y, por tanto, los definimos también con referencia a modelos de justicia y de valor. Si *A*, un profesor, da a *B* y *C* las notas que sus trabajos merecen, pero puntúa a *D* según le agraden sus ojos azules o le repugne su caspa, ha definido su relación con *D* de otra manera que su relación con los demás miembros de la clase, lo quiera o no. La justicia exige que tratemos a los demás, en lo que respecta a mérito

o merecimientos, con arreglo a normas uniformes e impersonales. Apartarnos de la norma de justicia en un caso particular define nuestra relación con la persona en cuestión de una manera especial y diferenciada.

Con el valor, el caso es un poco diferente. Mantenemos que el valor es una virtud porque el cuidado y preocupación por los individuos, comunidades y causas que tan importante es para ellos exige la existencia de tal virtud. Si alguno dijera que se preocupa de algún individuo, comunidad o causa, pero que no quiere arriesgarse a ningún daño o peligro por ello, queda en cuestión la autenticidad de su cuidado y preocupación. El valor, la capacidad de arrostrar daños o peligros, tiene un papel en la vida humana a causa de su conexión con el cuidado y el interés. Esto no quiere decir que un hombre no pueda auténticamente ocuparse de algo y ser un cobarde. En parte es decir que un hombre puesto al cuidado de algo, si no tiene capacidad para arrostrar daños o peligros ha de definirse a sí mismo, y ser definido por otros, como cobarde.

Me parece por tanto que, desde el punto de vista de esos tipos de relación sin los cuales no pueden subsistir las prácticas, la veracidad, la justicia y el valor, y quizás algunas otras, son excelencias auténticas, son virtudes a cuya luz debemos tipificarnos a nosotros y a los demás, cualquiera que sea nuestro punto de vista moral privado o cualesquiera que puedan ser los códigos particulares de nuestra sociedad. Sentado esto, no podemos eludir la definición de nuestras relaciones en términos de tales bienes, y ello no impide admitir que diferentes sociedades han tenido y tienen códigos diferentes de veracidad, justicia y valor. Los pietistas luteranos educaban a sus hijos en la creencia de que se debe decir la verdad a todo el mundo, en todo momento, cualesquiera que fuesen las circunstancias y las consecuencias, y Kant fue uno de los niños educados así. Los bautúes tradicionales educaban a sus hijos en no decir la verdad a los desconocidos, puesto que creían que con ello la familia podía quedar expuesta a algún maleficio. En nuestra cultura, muchos de nosotros hemos sido educados en no decir la verdad a las ancianas tías abuelas que nos instan a admirar sus sombreros nuevos. Pero todos esos códigos implican el reconocimiento de la virtud de la veracidad. Así sucede también con los diferentes códigos de justicia y de valor.

Por tanto, las prácticas podrían florecer en sociedades con códigos

muy diferentes; no así en sociedades donde no se valorasen las virtudes, aunque no por eso dejarían de florecer en ellas otras instituciones y habilidades técnicas que sirvieran a propósitos unificados. (Diré más dentro de poco sobre el contraste entre instituciones y habilidades técnicas encaminadas a un fin unificado, por un lado, y por otro las prácticas.) La cooperación, el reconocimiento de la autoridad y de los méritos, el respeto a los modelos y la aceptación de los riesgos que conlleva típicamente el compromiso con las prácticas, exigen, por ejemplo, imparcialidad al juzgarse a uno mismo y a los demás, es decir, esa imparcialidad que estaba ausente en mi ejemplo del profesor, la veracidad sin contemplaciones que es imprescindible para el ejercicio de la imparcialidad (la clase de veracidad ausente de mi ejemplo de *A, B, C y D*) y la disposición a confiar en los juicios de aquellos cuyos méritos en la práctica les confieren autoridad para juzgar, lo que presupone la imparcialidad y la veracidad de esos juicios, y, de vez en cuando, la capacidad para arriesgarse uno mismo y arriesgar incluso los propios logros. Mi tesis no implica que los grandes violinistas no puedan ser viciosos, o que los grandes jugadores de ajedrez no puedan ser ruines. Donde se exigen virtudes, también pueden florecer los vicios. Sólo que el vicioso y el ruin confían necesariamente en las virtudes de los demás para las prácticas que cultivan, y también se niegan a sí mismos la experiencia de lograr aquellos bienes internos en que hallan recompensa incluso los jugadores de ajedrez y los violinistas mediocres.

Para situar las virtudes algo mejor dentro de las prácticas, es necesario clarificar un poco más la naturaleza de la práctica planteando dos oposiciones importantes. Espero que con lo expuesto hasta el momento haya quedado claro que una práctica, en el sentido propuesto, no es un mero conjunto de habilidades técnicas, aunque estén encaminadas a un propósito unificado e incluso aunque el ejercicio de estas habilidades pueda en ocasiones valorarse o disfrutarse por sí mismo. Lo que distingue a una práctica, en parte, es la manera en que los conceptos de los bienes y fines relevantes a los que sirve la habilidad técnica (y toda práctica exige el ejercicio de habilidades técnicas) se transforman y enriquecen por esa ampliación de las facultades humanas y en consideración a esos bienes internos que parcialmente definen cada práctica concreta o tipo de práctica. Las prácticas nunca tienen meta o metas fijadas para siempre, la pintura no tiene tal meta, como no la tiene la física, pero las propias

metas se trasmutan a través de la historia de la actividad. Por tanto, no es accidental que cada práctica tenga su propia historia, constituida por algo más que el mero progreso de las habilidades técnicas pertinentes. En relación con las virtudes, esta dimensión histórica es fundamental.

Entrar en una práctica es entrar en una relación, no sólo con sus practicantes contemporáneos, sino también con los que nos han precedido en ella, en particular con aquellos cuyos méritos elevaron el nivel de la práctica hasta su estado presente. Así, los logros, y *a fortiori* la autoridad, de la tradición son algo a lo que debo enfrentarme y de lo que debo aprender. Y para este aprendizaje y la relación con el pasado que implica, son prerequisites las virtudes de la justicia, el valor y la veracidad, del mismo modo y por las mismas razones que lo son para mantener las relaciones que se dan dentro de las prácticas.

Por supuesto, no sólo las prácticas deben contrastarse con los conjuntos de habilidades técnicas. Las prácticas no deben confundirse con las instituciones. El ajedrez, la física y la medicina son prácticas; los clubes de ajedrez, los laboratorios, las universidades y los hospitales son instituciones. Las instituciones están típica y necesariamente comprometidas con lo que he llamado bienes externos. Necesitan conseguir dinero y otros bienes materiales; se estructuran en términos de jerarquía y poder y distribuyen dinero, poder y jerarquía como recompensas. No podrían actuar de otro modo, puesto que deben sostenerse a sí mismas y sostener también las prácticas de las que son soportes. Ninguna práctica puede sobrevivir largo tiempo si no es sostenida por instituciones. En realidad, tan íntima es la relación entre prácticas e instituciones, y en consecuencia la de los bienes externos con los bienes internos a la práctica en cuestión, que instituciones y prácticas forman típicamente un orden causal único, en donde los ideales y la creatividad de la práctica son siempre vulnerables a la codicia de la institución, donde la atención cooperativa al bien común de la práctica es siempre vulnerable a la competitividad de la institución. En este contexto, la función esencial de las virtudes está clara. Sin ellas, sin la justicia, el valor y la veracidad, las prácticas no podrían resistir al poder corruptor de las instituciones.

Sin embargo, si las instituciones poseen poder corruptor, el formar y sostener formas de comunidad humana, y por lo tanto insti-

tuciones, tiene todas las características de una práctica en relación muy cercana y peculiar con el ejercicio de las virtudes, y esto de dos maneras importantes: El ejercicio de las virtudes por sí mismo es susceptible de exigir una actitud muy determinada para con las cuestiones sociales y políticas; y aprendemos o dejamos de aprender el ejercicio de las virtudes siempre dentro de una comunidad concreta con sus propias formas institucionales específicas. Por descontado, en el planteamiento de la relación entre el carácter moral y la comunidad política hay una diferencia fundamental entre el punto de vista de la modernidad individualista liberal y la tradición antigua y medieval de las virtudes, como ha quedado esbozada. Para el individualismo liberal, 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. El gobierno y la ley son, o deben ser, neutrales entre las concepciones rivales del buen vivir, y por ello, aunque sea tarea del gobierno promover la obediencia a la ley, según la opinión liberal no es parte de la función legítima del gobierno el inculcar ninguna perspectiva moral.

En cambio, según la opinión antigua y medieval que he esbozado, la comunidad política no sólo exige el ejercicio de las virtudes para su propio mantenimiento, sino que una de las obligaciones de la autoridad paterna es educar a los niños para que lleguen a ser adultos virtuosos. La enunciación clásica de esta analogía es la de Sócrates en el *Critón*. De la aceptación de la opinión socrática acerca de la comunidad política y la autoridad política no se deduce que debamos asignar al Estado moderno la función moral que Sócrates reclamaba para la ciudad y sus leyes. En realidad, la fuerza del punto de vista liberal individualista deriva en parte del hecho evidente de que el Estado moderno carece completamente de aptitudes para ser educador moral de cualquier comunidad. Pero la historia de cómo surgió el Estado moderno es en sí misma una historia moral. Si mi descripción de la relación compleja de las virtudes con las prácticas y con las instituciones es correcta, evidentemente no podremos escribir la historia verdadera de las prácticas y las instituciones sin que ésta sea también la historia de las virtudes y los vicios. El que una práctica pueda mantenerse en su integridad dependerá de la manera en que las virtudes puedan ejercitarse y de que sirvan de apoyo a las formas institucionales que son soportes sociales de la práctica. La

integridad de la práctica exige causalmente el ejercicio de las virtudes por parte de al menos algunos de los individuos incorporados a aquella actividad; a la inversa, la corrupción de las instituciones siempre es, al menos en parte, consecuencia de los vicios.

A su vez, las virtudes son fomentadas por ciertos tipos de instituciones sociales y amenazadas por otros. Thomas Jefferson pensaba que las virtudes sólo podían florecer en una sociedad de pequeños agricultores; Adam Ferguson, desde criterios bastante más complejos, consideró a las instituciones de la sociedad moderna comercial por lo menos amenazadoras para algunas virtudes tradicionales. La sociología de Ferguson es la contrapartida empírica de la descripción conceptual de las virtudes que he dado, una sociología que pretende poner de manifiesto la conexión causal y empírica entre virtudes, prácticas e instituciones. Este tipo de descripción conceptual tiene fuertes implicaciones empíricas; suministra un esquema explicativo que podemos probar en los casos particulares. Además, mi tesis tiene contenido empírico en otro aspecto; conlleva que sin las virtudes no sólo no puede existir reconocimiento alguno de lo que he llamado bienes internos, sino sólo de los bienes externos al contexto de las prácticas. Y en cualquier sociedad que sólo reconozca los bienes externos, la competitividad será el rasgo dominante y aun el exclusivo. Tenemos un retrato brillante de tal sociedad en la descripción de Hobbes del estado de naturaleza; y el informe del profesor Turnbull sobre el destino de los ik apunta que la realidad social puede confirmar del modo más aterrador mi tesis y la de Hobbes.

Las virtudes no mantienen la misma relación con los bienes internos que con los externos. La posesión de las virtudes, y no sólo su apariencia y simulacro, es necesaria para lograr los bienes internos; en cambio, la posesión de las virtudes muy bien puede impedirnos el logro de los bienes externos. Debo recalcar aquí que los bienes externos son bienes auténticos. No sólo son típicos objetos del deseo humano, cuya asignación es lo que da significado a las virtudes de la justicia y la generosidad, sino que además nadie puede despreciarlos sin caer en cierto grado de hipocresía. Sin embargo, es notorio que el cultivo de la veracidad, la justicia y el valor, siendo el mundo como es contingentemente, a menudo nos impedirá ser ricos, famosos y poderosos. Por tanto, aunque pudiéramos esperar lograr los modelos de excelencia y los bienes internos de ciertas prácticas poseyendo las virtudes, y también llegar a ser ricos, famosos y pode-

rosos, las virtudes son siempre un obstáculo potencial para esta cómoda ambición. Por tanto, en una sociedad concreta donde hubiera llegado a ser dominante la búsqueda de bienes externos, cabría esperar una decadencia del concepto de las virtudes, hasta llegar casi a la desaparición total, si bien podrían abundar los simulacros.

Ha llegado el momento de preguntarse hasta dónde esta descripción parcial del concepto central de virtud —y debo subrayar que hasta el momento no he pasado de la primera etapa de tal descripción— es fiel a la tradición que he delineado. ¿Hasta dónde y de qué manera es aristotélico?, por ejemplo. Felizmente no es aristotélico en dos aspectos en que gran parte del resto de la tradición también discrepa de Aristóteles. El primero, que aunque esta descripción de las virtudes es teleológica, no exige acuerdo alguno con la biología metafísica de Aristóteles. Y el segundo, que precisamente a causa de la multiplicidad de las prácticas humanas y la consiguiente multiplicidad de los bienes en cuya búsqueda pueden las virtudes ejercerse (bienes que a menudo son contingentemente incompatibles y rivales, y que por tanto se disputan nuestra atención), el conflicto no surgirá solamente de las imperfecciones del carácter individual. En esos dos puntos precisamente parece más impugnable la interpretación de las virtudes de Aristóteles; por tanto, si esta descripción socialmente teleológica puede apoyar la interpretación general de las virtudes según Aristóteles lo mismo que su descripción biológicamente teleológica, podemos considerar que las diferencias con respecto a Aristóteles más bien refuerzan el punto de vista general aristotélico, en vez de debilitarlo.

Tres aspectos, al menos, de mi descripción son claramente aristotélicos. El primero requiere, para ser completo, elaboración convincente de las mismas distinciones y conceptos que exigía la interpretación de Aristóteles: la voluntariedad, la distinción entre virtudes intelectuales y virtudes de carácter, la relación entre los talentos naturales y las pasiones y la estructura del razonamiento práctico. En cada uno de estos temas ha de defenderse una opinión muy semejante a la de Aristóteles, si mi propia descripción ha de ser plausible.

En segundo lugar, mi descripción puede amoldarse a conceptos aristotélicos de placer y gozo; en cambio, lo que resulta de interés, es irreconciliable con cualquier visión utilitarista y más en particular con la interpretación de las virtudes según Franklin. Podemos plantearnos estas cuestiones imaginando que alguien, después de consi-

derar mi descripción de las diferencias entre bienes internos y bienes externos de una práctica, preguntara ¿dónde se clasificarían, si fuera posible hacerlo, el placer o el gozo? La respuesta es que algunos tipos de placer a un lado, y otros a otro.

El que alcanza la excelencia en una práctica, el que juega bien al ajedrez o al fútbol, el que lleva a cabo con éxito una investigación en física o un experimento en pintura, disfruta lo mismo su éxito como la actividad necesaria para alcanzarlo. Así le ocurre a quien, aunque no supere límites con sus logros, juega, piensa o actúa tratando de superarlos. Como dice Aristóteles, el gozo de la actividad y el gozo del logro no son los fines a los que tiende el agente, pero el gozo procede del éxito en la actividad, de modo que la actividad lograda y la actividad gozada son uno y el mismo estado. Por tanto, tender al uno es tender al otro; y de ahí que también sea fácil confundir la búsqueda de la excelencia con la búsqueda del gozo *en este sentido específico*. Esta confusión en particular es bastante inofensiva; no es inofensiva, por el contrario, la confusión del gozo *en este sentido específico* con otras formas de placer.

Porque ciertas formas de placer son bienes externos, junto con el prestigio, el rango, el poder y el dinero. No todo placer es gozo resultante de una actividad lograda; están los placeres psicológicos o físicos independientes de cualquier actividad. Tales estados —por ejemplo, el producido en un paladar normal por las sensaciones cercanas, sucesivas y combinadas causadas por las ostras de Colchester, la pimienta de Cayena y un Veuve de Cliquot— pueden ser bienes externos, recompensas externas que pueden conseguirse por dinero o recibirse en virtud del prestigio. De ahí que los placeres se categoricen correcta y apropiadamente a tenor de la clasificación entre bienes externos e internos.

Esta clasificación no cabe en la interpretación frankliniana de las virtudes, que se estructura enteramente en términos de relaciones externas y de bienes externos. Por tanto, aunque en esta fase de la argumentación yo pretenda que mi descripción abarca el concepto central de virtud según las tradiciones clásica y medieval, también está igualmente claro que hay más de una concepción posible de las virtudes y que el punto de vista de Franklin o cualquier otra interpretación utilitarista que pueda aceptarse entrañará rechazar la tradición clásica y viceversa.

Un punto crucial de incompatibilidad fue observado por D. H.

Lawrence hace ya mucho. Cuando Franklin dice «usa poco del sexo, si no es para la salud o la procreación...», Lawrence replica «nunca uses del sexo». Lo característico de la virtud es que para ser eficaz y producir los bienes internos que son su recompensa, debe ejercerse sin reparar en consecuencias. Resulta que —y esto es, al menos en parte, otra pretensión empírico-factual— aunque las virtudes sean precisamente aquellas cualidades que nos conducen al logro de cierta clase de bienes, no obstante, a menos que las practiquemos desvinculadas de cualquier conjunto concreto de circunstancias contingentes, es decir que produzcan o no esos bienes, no podremos poseerlas en absoluto. No podemos ser auténticamente valientes o veraces y serlo sólo ocasionalmente. Además, como hemos visto, el cultivo de las virtudes siempre puede, como a menudo ocurre, impedir el logro de los bienes externos que son la marca mundana del éxito. El camino hacia el éxito en Filadelfia y el camino hacia el cielo quizá, después de todo, no coincidan.

Más aún, ahora podemos especificar una dificultad fundamental de cualquier versión del utilitarismo, que se añade a las ya vistas. En el utilitarismo no tiene cabida la distinción entre bienes internos y bienes externos a una práctica. No sólo no marcó esta distinción ninguno de los utilitaristas clásicos, no hallándose la misma en los escritos de Bentham ni en los de Mill o Sidgwick, sino que además los bienes internos y los bienes externos no son conmensurables entre sí. De ahí que la noción de suma de bienes, y a *fortiori* la noción de suma de felicidad, a la luz de lo que se dijo acerca de las clases de placer y gozo, y como simple fórmula o concepto de utilidad, ya sea según Franklin, Bentham o Mill, carezcan de sentido. No obstante, conviene recordar que, si bien *esta* distinción es ajena al pensamiento de Mill, es plausible y nada condescendiente suponer que algo parecido quiso decir en *El utilitarismo* cuando distinguió entre placeres «más altos» y «más bajos». Aunque no se puede ir más lejos que suponer ese parecido, porque la educación de J. S. Mill le había dado una visión limitada de la vida y fuerzas humanas; le había incapacitado, por ejemplo, para apreciar los juegos, por la misma razón que le capacitaba para apreciar la filosofía. No obstante, la noción de que la búsqueda de la excelencia por un camino que acrezca los talentos humanos está en el corazón de la vida humana, se encuentra con facilidad no sólo en el pensamiento político y social de J. S. Mill, sino también en su vida y en la de la señora Taylor. Si yo tuviera

que proponer ejemplos humanos de ciertas virtudes tal y como las entiendo, tendría que dar muchos nombres, como los de San Benito, San Francisco de Asís y Santa Teresa, pero *también* los de Federico Engels, Eleanor Marx y Leon Trotski. Pero, en verdad, el de John Stuart Mill tendría que citarse entre todos éstos.

Tercero, mi descripción es aristotélica porque vincula valoración y explicación de modo típicamente aristotélico. Desde un punto de vista aristotélico, decir que ciertas acciones manifiestan o dejan de manifestar una virtud o virtudes, nunca es sólo valorar; es también dar el primer paso para explicar el por qué se realizaron esas acciones y no otras. De ahí que para un aristotélico, mucho más que para un platónico, el destino de una ciudad o un individuo pueda explicarse citando la injusticia de un tirano o el valor de sus defensores. En realidad, sin alusión al lugar que la justicia o la injusticia, el valor y la cobardía juegan en la vida humana, apenas puede darse explicación auténtica. De donde resulta que los proyectos explicativos de las modernas ciencias sociales, el canon metodológico consistente en aislar de toda valoración «los hechos» —según el concepto de «los hechos» que he descrito en el capítulo 7—, está abocado al fracaso. El hecho de que alguien sea o no valiente no puede admitirse como «un hecho» por parte de quienes aceptan ese canon metodológico. Mi descripción de las virtudes está en este punto completamente en la misma línea que la de Aristóteles. Pero ahora puede surgir la pregunta: esa descripción tal vez sea aristotélica en muchos aspectos, pero ¿no será falsa en algunos? Consideremos la siguiente e importante objeción.

En parte he definido las virtudes por el lugar que les corresponde en las prácticas. Pero seguramente, podría apuntarse, algunas prácticas —esto es, algunas actividades coherentemente humanas que responden a la descripción de lo que he llamado práctica— son malas. Como se ha sugerido al discutir con algunos filósofos morales este tipo de descripción de las virtudes, la tortura y el sadomasoquismo sexual podrían ser ejemplos de prácticas. Pero, ¿cómo puede ser virtud una disposición, si es de la clase de disposición que mantiene una práctica, cuando el resultado de esa práctica sea un mal? Mi respuesta a esta objeción se divide en dos partes.

En primer lugar, concedo que *puede* haber prácticas, en el sentido en que entiendo el concepto, que *son* simplemente malas. No es que esté convencido de que las haya, y de hecho no creo que la

tortura ni la sexualidad sadomasoquista respondan a la descripción de práctica que he utilizado en mi interpretación de las virtudes. Pero no quiero que mi alegato descansa en esta falta de convicción, en especial porque está claro, en tanto que cuestión contingente, que muchos tipos de práctica en ocasiones pueden ser productores de mal. El conjunto de las prácticas incluye las artes, las ciencias y cierto tipo de juegos intelectuales y atléticos. Y es a la vez obvio que cualquiera de ellas puede, bajo ciertas condiciones, ser fuente de mal: el deseo de sobresalir y vencer puede corromper, un artista puede obsesionarse con la pintura y abandonar a su familia, lo que al principio fuera un pretexto honorable de guerra puede resultar salvaje crueldad. Pero, ¿qué resulta de esto?

Mi postura, ciertamente, no conlleva que debemos excusar o condonar tales males *ni* que todo lo que resulta de una virtud sea correcto. Tengo por cierto que a veces el valor es el soporte de la injusticia, que la fidelidad puede respaldar a un agresor criminal y que la generosidad perjudica en ocasiones la capacidad de hacer el bien. Pero negar esto sería chocar con los hechos empíricos invocados para criticar la opinión de Tomás de Aquino acerca de la unidad de las virtudes. Que las virtudes en principio necesitan ser definidas y explicadas por referencia a la noción de práctica, en modo alguno nos obliga a aprobar todas las prácticas en todas las circunstancias. Que las virtudes, como la misma objeción presupone, no se definan en términos de prácticas buenas y correctas, sino de prácticas, no conlleva ni implica que las prácticas, tal como realmente se llevan a cabo en tiempos y lugares concretos, no tengan necesidad de crítica moral. Y las fuentes para tal crítica no nos faltan. En primer lugar, no hay inconsistencia alguna en apelar a las exigencias de una virtud para criticar una práctica. La justicia puede definirse en principio como la disposición que es necesaria, en su modo particular, para mantener las prácticas; de esto no resulta que, por el hecho de seguir las exigencias de una práctica, no hayan de ser condenadas las violaciones de la justicia. Además, en el capítulo 12 ya señalé que una moral de las virtudes requiere como contrapartida un concepto de ley moral. Sus requerimientos también deben ser satisfechos por las prácticas. Pero, se podría preguntar, ¿no implica todo esto la necesidad de decir algo más acerca del lugar que corresponde a las prácticas en un contexto moral más amplio? Ya he subrayado que el alcance de cualquier virtud para la vida humana va más allá de las prácticas

que en principio la definen. ¿Cuál es entonces el lugar de las virtudes en el terreno más amplio de la vida humana?

He recalcado al comienzo que una descripción de las virtudes en términos de prácticas no podría ser sino elemental y parcial. ¿Cómo procede, pues, complementarla? Hasta el momento la diferencia más notable entre mi interpretación y la que podría llamarse aristotélica es que, aun no habiendo restringido en modo alguno el ejercicio de las virtudes al contexto de las prácticas, he precisado el significado y la función de aquéllas a partir de éstas. En cambio, Aristóteles precisa ese significado y esa función usando la noción de una vida humana completa a la que pudiéramos llamar buena. Parece entonces que la pregunta ¿de qué carecería un ser humano que careciera de virtudes? debe recibir una respuesta que abarque más de lo que hasta ahora se ha dicho. Tal individuo no fracasaría meramente *en muchos aspectos concretos*, por lo que se refiere a la excelencia que puede alcanzarse por medio de la participación en prácticas y a la relación humana que mantener tal excelencia exige. Su propia vida, *vista en conjunto*, quizá fuera imperfecta. No sería la clase de vida que alguien describiría si tratara de responder a la pregunta ¿cuál es el mejor tipo de vida que un hombre o mujer de esta clase puede vivir? Y no se puede responder a esta pregunta sin que surja, entre otras, la de Aristóteles: ¿cuál es la vida buena para el hombre? Consideremos las tres razones por las cuales la vida humana, si estuviera informada sólo por el concepto de virtud hasta aquí esbozado, sería imperfecta.

Para empezar, estaría invadida por un *exceso* de conflictos y de arbitrariedad. Antes he argumentado que el mérito de la interpretación de las virtudes en términos de multiplicidad de bienes es que admite la posibilidad del conflicto trágico, mientras que la de Aristóteles no. Pero puede motivar también, incluso en la vida de un ser virtuoso y disciplinado, demasiadas ocasiones en que se plantee un conflicto de lealtades. Las demandas de una práctica pueden ser incompatibles con las de otra, de tal manera que puede uno hallarse oscilando en la indecisión y no realizando elecciones racionales. Éste parece haber sido el caso de T. H. Lawrence. Comprometerse con mantener una clase de comunidad en donde puedan florecer las virtudes puede ser incompatible con la devoción que una práctica en particular, la de las artes por ejemplo, exige. Así, pueden existir tensiones entre las exigencias de la vida familiar y las del arte —proble-

ma que Gauguin resolvió o quizá no pudo resolver yendo a Polinesia—, o entre las de la política y las de las artes, problema que Lenin resolvió o quizá resolvió mal negándose a escuchar a Beethoven.

Si la vida de las virtudes está continuamente puntuada de elecciones en que la conservación de una lealtad implique la renuncia aparentemente arbitraria a otra, puede parecer que los bienes internos a las prácticas no derivan su autoridad, al fin y al cabo, sino de nuestra elección individual; porque cuando bienes diferentes nos obligan en direcciones diferentes e incompatibles, yo tengo que elegir entre pretensiones rivales. El yo moderno, con su falta de criterio para elegir, reaparece aparentemente en un contexto ajeno, el de un mundo que pretendía ser aristotélico. Esta acusación podría rebatirse, en parte, volviendo a la pregunta de por qué tanto bienes como virtudes tienen autoridad sobre nuestras vidas y repitiendo lo que se ha dicho antes en este capítulo. Pero esta réplica sólo sería concluyente en parte; la noción distintivamente moderna de elección reaparecería, aunque fuera con alcance más limitado del que normalmente pretende.

En segundo lugar, sin un concepto dominante de *telos* de la vida humana completa, concebida como unidad, nuestra concepción de ciertas virtudes individuales es parcial e incompleta. Considérense dos ejemplos. La justicia, según Aristóteles, se define por dar a cada persona lo que le es debido o merece. Merecer el bien es haber contribuido de alguna forma substancial al logro de aquellos bienes, la participación en los cuales y la común búsqueda de los cuales proporcionan los fundamentos a la comunidad humana. Pero los bienes internos a las prácticas, incluyendo los bienes internos a la práctica de promover y mantener formas de comunidad, necesitan jerarquizarse y valorarse de alguna manera si vamos a juzgar sus méritos relativos. Así, cualquier aplicación substantiva del concepto aristotélico de justicia requiere un entendimiento de los bienes, comprendido el que va más allá de la multiplicidad de los bienes que informan las prácticas. Y lo que pasa con la justicia, pasa con la paciencia. La paciencia es la virtud de esperar atentamente y sin quejas, lo que no significa que se deba esperar de este modo por cualquier cosa. Para tratar la paciencia como virtud hay que responder adecuadamente a la pregunta ¿esperar por qué? Dentro del contexto de las prácticas puede darse una respuesta parcial, aunque adecuada para bastantes propósitos: la paciencia de un artesano con un material difícil, o la de un profesor con un alumno lento, o la de un político en las nego-

ciaciones, son variedades de la paciencia. Pero, ¿y si el material es demasiado difícil, el alumno demasiado lento, las negociaciones demasiado frustrantes? ¿Debemos agotar siempre un cierto límite en interés de la práctica misma? Los glosadores medievales de la virtud de la paciencia pretendían que hay ciertos tipos de situación en que la virtud de la paciencia exige que yo siga con determinada persona o tarea, situaciones en que, como ellos hubieran dicho, se me exige incorporar a mi actitud hacia esta persona o tarea algo parecido a la paciente actitud de Dios para con su creación. Pero esto sólo es posible si la paciencia sirve a algún bien dominante, a algún *telos* que justifique el postergar otros bienes a lugar subordinado. Así, resulta que el contenido de la virtud de la paciencia depende de cómo ordenemos jerárquicamente los variados bienes y, *a fortiori*, de si somos capaces de ordenar racionalmente esos bienes en primer lugar.

He apuntado que salvo cuando exista un *telos* que trascienda los bienes limitados de las prácticas y constituya el bien de la vida humana completa, el bien de la vida humana concebido como una unidad, ocurre que cierta arbitrariedad subversiva invade la vida moral y no somos capaces de especificar adecuadamente el contexto de ciertas virtudes. Estas dos consideraciones se subrayan con una tercera: que existe al menos una virtud reconocida por la tradición que no puede especificarse si no es por referencia a la totalidad de la vida humana. Es la virtud de la integridad. «La pureza de corazón —dijo Kierkegaard— es querer una sola cosa.» Esta noción de único propósito de toda una vida no puede tener aplicación si esa vida entera no la tiene.

Por tanto es evidente que mi descripción preliminar de las virtudes en función de las prácticas, aunque bastante amplia, dista de abarcar todo lo que la tradición aristotélica enseñó acerca de las virtudes. También está claro que para dar una descripción que sea a la vez más adecuada a la tradición y más defendible racionalmente, hay que plantear una pregunta que la tradición aristotélica consideraba presupuesta a tal punto en el mundo premoderno, que nunca fue necesario formularla explícita y concretamente. Esta pregunta es: ¿es racionalmente justificable el concebir a cada vida humana como una unidad, es decir, que venga sentido definirla como provista de su bien propio y, por lo tanto, podamos entender las virtudes como si su función consistiera en permitir que el individuo realice por medio de su vida un tipo de unidad con preferencia a otro?