

CONOCIMIENTO, VIDA Y VIRTUD MORAL

MARGARITA MAURI
Universitat de Barcelona

RESUMEN

MacIntyre ha dividido su última obra *Dependent Rational Animals* en dos partes. En la primera analiza las habilidades que los animales racionales tienen en común con los irracionales, mientras que en la segunda parte expone el concepto de ‘autonomía moral’. El artículo expone las ideas del último libro de MacIntyre relacionándolas con sus trabajos anteriores. El artículo fue presentado en las jornadas sobre ‘El pensamiento filosófico-moral de Alasdair MacIntyre’ que se realizaron el pasado año en Madrid organizadas por Facultad de CC. Jurídicas y de la Administración, de la Universidad San Pablo-CEU.

ABSTRACT

MacIntyre has clearly divided his last work, *Dependent Rational Animals*, in two parts. In the first one he considers what kind of skills rational animals have in common with non rational animals, whereas in the second part he deals with the concept of moral autonomy. The article explains MacIntyre’s last work linking his new ideas with the previous works of the Scottish author. The article was presented in the conference ‘El pensamiento filosófico-moral de Alasdair MacIntyre’ which took place last year in Madrid organized by the Facultad de CC. Jurídicas y de la Administración, Universidad San Pablo-CEU.

El término fundamental de aquella primera obra en torno a la cual se iba aticulando, progresivamente, la nueva etapa del pensador escocés Alasdair MacIntyre, era el de “virtud”, y de su análisis se desgranaban los conceptos que constituyen los ejes fundamentales de la teoría de la comunidad del autor: los conceptos de “práctica”, “orden narrativo”, y “tradicición”. Pasando por estos tres conceptos se llega a perfilar cuál es la comunidad más adecuada para hacer posible el ideal de “vida buena” para el hombre.

El año 1981 MacIntyre publica su trabajo hasta el momento más conocido y comentado, *After Virtue*, toda una declaración de principios que completó en 1988 con la obra *Whose Justice? Which Rationality*, y en 1990 con *Three Rival Versions of Moral Inquiry*. A estas obras hay que añadir la más

reciente, *Dependent Rational Animals*, publicada en 1999. La tradición desde la que MacIntyre habla es la tradición de las virtudes, la raíz de la cual se halla en Aristóteles, aunque se enriqueciera después con las aportaciones de San Agustín y de Sto. Tomás de Aquino. Es desde esta tradición -marco adecuado para el pleno desarrollo de la vida humana-, como MacIntyre entra en conflicto con la modernidad, la cual, según el autor, abandonó en el siglo XVI la tradición aristotélica para emprender el camino del liberalismo individualista. El Racionalismo, El Empirismo inglés o la Ilustración no son otra cosa que pasos que se encadenan para llevarnos a las concepciones morales emotivistas que caracterizan a la sociedad contemporánea, que MacIntyre retrata en el primer capítulo de *After Virtue*. Las bases ideológicas que fomentan las concepciones sociales de las sociedades en que vivimos, y que hemos heredado del pasado, son incompatibles con la defensa de la virtud entendida como una cualidad que nos permite obtener los bienes intrínsecos a la vida humana. La virtud, así planteada, sólo es posible en cierto tipo de comunidad que, claro está, no es la defendida por el Liberalismo.

En *After Virtue* el autor apoya en los tres conceptos ya mencionados de “práctica”, “orden narrativo” y “tradición” el desarrollo de su explicación sobre la virtud, aunque bien es cierto que del primero de todos ellos -el de “práctica”- depende, básicamente, la caracterización de la virtud. En éste, pues, me centraré en primer lugar.

La definición de ‘virtud’ que MacIntyre ofrece en *Tras la virtud*¹ dice así:

“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”.

En esta definición se establece una relación causal entre el ejercicio y posesión de la virtud, por una parte, y el logro de los bienes internos a las prácticas por otro. La práctica es presentada como el terreno en donde se muestran las virtudes, aunque las virtudes no se ejerzan solamente en el ámbito de las prácticas, puesto que su ejercicio es también necesario en la actuación no cooperativa. Hablar de las prácticas es hablar de actividades humanas que se realizan en cooperación con los demás, actividades que están establecidas socialmente. La participación en esas prácticas genera bienes internos y bienes externos para el sujeto que participa en ellas. Los bienes

1. *Tras la virtud*; Tr. A. Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987, p. 237.

externos son bienes contingentes, fácilmente reconocibles por todas las personas ajenas a una práctica. Los bienes internos, en cambio, son los que se obtienen sólo en el ejercicio de esa práctica o de prácticas similares, y cuyo reconocimiento depende de la participación en la práctica. En este punto MacIntyre introduce el concepto de “virtud”. Los bienes internos a las prácticas sólo pueden ser reconocidos y alcanzados si el que participa en ellas es virtuoso. El acceso a los bienes internos y externos depende, en buena medida, de la actitud del que participa en la práctica. A su vez, la actitud viene determinada por el grado de virtud alcanzado. La relación que un sujeto mantiene con los demás dentro de la práctica es la clave de su relación con los bienes internos. La virtud del que participa en la práctica determina su actitud con respecto a los demás y delimita sus posibilidades de alcanzar los bienes internos. Así, el que ingresa en una práctica en posesión de la virtud de la justicia distinguirá y aceptará con facilidad los méritos de sus compañeros de práctica. Lo mismo cabe decir del que sea valiente, que será capaz de asumir cualquier riesgo necesario al servicio de un fin bueno, o de la persona que poseyendo la virtud de la sinceridad (*honesty*) admitirá los propios errores e insuficiencias cuando intervenga en la práctica. En este contexto, MacIntyre se refiere a la virtud en términos de condición necesaria para alcanzar los bienes internos a una práctica, por cuanto la virtud proporciona la disposición habitual necesaria para ingresar en el ejercicio de la práctica con una actitud que permite, al comienzo de esta práctica, lo que llevará al principiante a ser un experto en ella, a saber, a reconocer la propia ignorancia, a aceptar los modelos de excelencia de esa práctica, y a obedecer las reglas que la caracterizan. Llegar al reconocimiento y logro de los bienes internos a una práctica requiere la previa adquisición de las virtudes que influyen en el modo de iniciarse en una práctica. La posesión de la virtud hace posible que el sujeto tenga de los demás y de sí mismo una apreciación acorde con la realidad y una conducta coherente con esa apreciación. A su vez, de ese conocimiento verdadero de los méritos ajenos y de las insuficiencias personales deriva la buena disposición para aceptar los modelos de excelencia de una práctica y para obedecer las reglas que le son propias.

Los modelos de excelencia son referencias del buen ejercicio de una práctica hacia los que se orientan los participantes en ella; por eso mismo, ejercen una función de autoridad que ha de ser reconocida y aceptada por el principiante. Lo mismo puede decirse de las reglas de una práctica que definen lo que esa práctica es, y cuyo respeto asegura la continuidad de esa práctica, y su modificación esencial, el comienzo de una nueva actividad. Las virtudes que posee un individuo y con las que inicia su relación con los demás

en el ejercicio de una práctica determinan la naturaleza de su relación. Dice MacIntyre en *Tras la virtud*²:

“Las virtudes son los bienes por referencia a los cuales (...) definimos nuestra relación con las demás personas que comparten los propósitos y modelos que informan las prácticas”.

La virtud es, pues, condición indispensable para que el que participa en una práctica pueda reconocer y alcanzar los bienes internos. Esta afirmación no excluye, sin embargo, que algunos bienes internos obtenidos en el ejercicio de las prácticas puedan ser virtudes.

Con la relación establecida entre ‘práctica’ y ‘virtud’, MacIntyre sitúa la importancia de la posesión y ejercicio de la virtud en el ámbito de lo social, de las actividades regladas y compartidas con los demás, pero el de “práctica” es un concepto que ha de ser complementado con el de “orden narrativo”, en el que se analiza el papel de la virtud dentro de la vida humana ordenada por un *telos*. En este caso, la virtud aparece relacionada con la vida personal y el sentido que el hombre le otorga.

Bajo la expresión de “orden narrativo” se desarrolla toda una visión de lo que MacIntyre entiende por “yo”, que no puede ser considerado ni como un conjunto de secuencias, ni tampoco como un compuesto de papeles (*rols*) diferentes. Ninguna de estas dos formas históricas de entender al yo podría ser la base de sustento de la concepción aristotélica de la virtud, porque la virtud es una forma de ser, no una habilidad ejercida en determinados momentos o circunstancias.

La vida de cada hombre es la historia de una narración de la cual, en parte, el hombre es autor y también actor. Los actos de esta vida tienen sentido en un contexto definido por finalidades, creencias y situaciones. Por eso dice MacIntyre que somos protagonistas de nuestro drama y actores secundarios del drama de los otros. El sentido de la vida humana deriva de entenderla como una unidad con finalidad, con un *telos*. Sólo desde la noción de identidad personal puede hablarse de “responsabilidad”, de “narración” y de “inteligibilidad”.

En el capítulo IX de *Tres versiones rivales de la Ética*³, MacIntyre señala las tres dimensiones centrales del concepto de ‘identidad personal’:

2. P. 238.

3. Tr. R. Rovira, Madrid, Rialp, 1992.

1. Una de estas dimensiones es la de la corporalidad: porque cada persona es, a lo largo del tiempo, la misma persona, tiene un cuerpo y siempre el mismo (aunque no en el mismo estado).

2. Las relaciones de cada hombre con los demás hombres tienen una dimensión temporal que también encontramos en los proyectos mismos que cada uno de ellos emprende. La inteligibilidad de estos proyectos y relaciones descansa sobre la base de atribuir una responsabilidad continuada a la actuación personal.

3. La última dimensión de la identidad personal aprecia la vida humana como una búsqueda, la búsqueda de la verdad de cada vida que tiene la unidad de una historia con un comienzo, un desarrollo y un final.

El pasado o el futuro de cualquier vida tiene sentido desde el presente que relaciona dos momentos diferentes, uno ya realizado y otro proyectado. Desde el presente, el yo se representa el futuro en forma de finalidades que lo atraen y de finalidades que rehúye. La vida humana es entendida como la narración de la historia de una vida donde cada yo es el protagonista y, parcialmente, el autor. Esta narración es la narración de una búsqueda, la de la vida buena para el hombre. La búsqueda es constitutiva de la vida, es decir, la búsqueda entreteje la vida:

“(...) la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquéllas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es”⁴.

Esta forma de concebir la vida humana materializa el concepto medieval de ‘búsqueda’ (dice MacIntyre en *Tras la virtud*)⁵ intentando dar sentido de unidad a los acontecimientos que informan la vida e incluso procurando los actos y situaciones que la encaminan hacia la unidad. Sólo desde esa concepción unitaria de la vida humana tiene sentido buscar en qué consiste la vida buena para el hombre. Y la búsqueda verdadera construye el propio camino de la vida buena. La virtud sostiene esta búsqueda de lo bueno de tres formas diferentes⁶:

1. Ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones a que de continuo nos enfrentamos.

2. Haciéndonos capaces de un autoconocimiento cada vez más verdadero.

3. Proporcionándonos un creciente conocimiento del bien.

4. *Tras la virtud*, p. 271.

5. *Ibid.*, p. 270.

6. *Idem.*

En el caso de la vida humana entendida como una unidad ordenada por un *telos*, la virtud es la disposición que permite al hombre a) el conocimiento verdadero de su propia forma de ser; b) de lo que es bueno para su vida; y c) el conocimiento de cuál ha de ser, en cada caso, el mejor de los actos para alcanzar la vida buena. La relación entre un yo unitario y las virtudes viene dada por la imposibilidad que el yo tiene de acercarse a la vida buena sin el ejercicio virtuoso. Ahora bien, tanto una cosa como la otra, tanto la búsqueda del bien como el ejercicio de las virtudes precisan de una comunidad, de esa comunidad deriva el yo su identidad.

Considerar el peso e importancia de la virtud dentro de la vida humana entendida como un todo, es considerarla aislada de la tradición dentro de la que cada vida se despliega. En tanto que individuo –dice MacIntyre en *Tras la virtud*⁷– “yo no soy capaz de buscar el bien o de ejercer las virtudes”. Tanto los bienes internos a las prácticas como los perseguidos en la vida individual quedan subsumidos en un contexto más amplio que es el de la comunidad.

Hablar de comunidad nos conduce a habla de “tradición”. La tradición caracteriza y define la comunidad:

“Una tradición con vida es una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada, que en parte versa sobre los bienes que constituyen esa tradición”⁸.

La búsqueda del bien individual se realiza encajada en una tradición. Considerado individualmente, aislado de la tradición, el sujeto no podría ejercitar las virtudes y alcanzar el bien moral. En *Justicia y racionalidad*⁹ MacIntyre explicita claramente cuáles son los elementos fundamentales de la tradición:

“Una tradición es un argumento distendido a través del tiempo en el que ciertos acuerdos fundamentales se definen y se redefinen en términos de dos tipos de conflictos: aquéllos con críticos y enemigos externos a la tradición, que rechazan todas, o al menos las partes clave de los acuerdos fundamentales, y aquéllos internos, -debates interpretativos a través de los cuales el sentido y la razón de los acuerdos fundamentales vienen a expresarse, y a través de cuyo progreso se constituye una tradición.”

Los acuerdos fundamentales constituyen la esencia que define una tradición ante otras tradiciones que rivalizan cuando se trata de explicar el sen-

7. p. 271.

8. *Ibid.*, p. 274

9. *Justicia y racionalidad*; Tr. A.J.g. Sison, Barcelona, EUNSA, 1994, p. 31.

tido de la vida humana. Estos acuerdos fundamentales van siendo elaborados a lo largo del tiempo por los integrantes de la tradición, ya sea porque, internamente, son sometidos a crítica y a redefinición, o ya sea porque una tradición tiene que elaborar respuestas pertinentes a preguntas formuladas desde tradiciones rivales. La buena encarnación de una tradición, dice MacIntyre, se mide por su capacidad de ver qué puede y qué no puede servir del pasado como guía para el futuro.

Sentirse dentro de una tradición quiere decir aceptar los acuerdos fundamentales que la identifican, sin que esto haya de entenderse como una aceptación ciega e indiscutible de estos acuerdos. La discusión se da en el seno de la tradición que acepta la libertad de redefinición de los acuerdos fundamentales a la largo del tiempo; ahora bien, los que se reclaman herederos e integrantes de una tradición han de compartir algún techo de referencia común que, a pesar de sus discrepancias, les permita sentirse dentro de la misma tradición. Si la discrepancia de un miembro afecta a los acuerdos fundamentales, se pone en entredicho su pertenencia a la tradición, por cuanto se cuestiona lo que constituye la identidad de la tradición.

No se entiende la tradición, sin el elemento temporal, porque es con el tiempo y las sucesivas generaciones como va constituyéndose.

MacIntyre distingue tres etapas en la tradición:

1. Una primera etapa en la que se aceptan, sin cuestionarlas, las creencias fundamentales, los textos canónicos y la autoridad de aquellos que interpretan correctamente los textos.

2. Un segundo momento en el que se desvelan las deficiencias de la tradición.

3. Y una última etapa en la cual existe el propósito de resolver las deficiencias de la tradición, evaluando, reinterpretando y redefiniendo las creencias fundamentales con la finalidad de superar las limitaciones de la tradición.

La imposibilidad de vencer esta última etapa conlleva la desaparición de la tradición. Por eso, sólo sobreviven las tradiciones que son capaces de afrontar, en cada momento de su historia, los problemas de revisión y de redefinición que los nuevos tiempos plantean.

Cada persona se enraíza en una tradición que proviene del pasado y se extiende hacia el futuro. El peso presencial de la tradición se lee en la forma de entender la vida y el mundo que cada persona tiene. Desprenderse de ella es tan difícil como tratar de desprenderse de la propia piel. Los términos en que cada uno se piensa a sí mismo, piensa el mundo, ve el pasado o concibe el

futuro no son originales en el sentido más radical de la palabra, son los términos que le ha dado instrumentalmente la tradición en la que se encuentra. De otro modo, todo pensamiento lo es *en y desde* una tradición:

“Porque la historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivó mi identidad(...) La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden. (...) Así pues, yo soy en gran parte lo que he heredado, un pasado específico que está presente en alguna medida en mi presente”¹⁰.

El valor de universalidad que este pensamiento tenga –que no puede negársele aunque se dé dentro de una tradición- no proviene de haber sido generado fuera de toda tradición, sino de su capacidad de dar respuesta a las preguntas que la vida humana plantea. El hombre vive la tradición en presente, pero la tradición se ha constituido en el pasado y avanza hacia el futuro. Hay una virtud del yo, dice MacIntyre, por la que una persona tiene un sentido adecuado de la tradición a que pertenece y de las tradiciones a las que se enfrenta. La tradición ofrece el contexto necesario para que el individuo entienda de dónde deriva su identidad y dónde encajan las aspiraciones morales de su vida. La tradición aporta los elementos que confieren sentido a las prácticas y a la búsqueda de los bienes en la vida individual, al tiempo que la misma tradición es elaborada y reelaborada por todos los que en su seno ejercitan las prácticas y buscan la vida buena. Por esta razón, las virtudes que hacen posible el reconocimiento y logro de los bienes internos a las prácticas, y sostienen la búsqueda del bien en la vida humana, son las que también mantienen la tradición. El ejercicio de las virtudes fortalece la tradición, de la misma manera que su ausencia la debilita y la destruye¹¹.

“Práctica”, “orden narrativo” y “tradición” sirven a MacIntyre para presentar la virtud más en la línea de lo que permite su posesión que en la de su definición esencial. La virtud es una cualidad humana adquirida, dice en *Tras la virtud*¹², aunque no todas las cualidades pueden ser consideradas ‘virtudes’. En respuesta a la objeción de Samuel Scheffler¹³, MacIntyre afirma que una cualidad es virtud cuando cumple estos requisitos:

1. Cuando es necesaria para lograr los bienes internos a las prácticas.
2. Cuando contribuye al bien de una vida completa.
3. Cuando sólo pueda ejercerse dentro de una tradición social vigente.

10. *Tras la virtud*, p. 272-73.

11. *Tres versiones rivales de la Ética*, p. 274.

12. p. 237.

13. *Ibid.*, p. 333.

El autor utiliza de nuevo los conceptos de “práctica”, “orden narrativo”, y de “tradicción” para determinar cuándo una cualidad es virtud.

En su última obra, *Dependent Rational Animals* (DRA), MacIntyre se refiere extensamente a la virtud. En ella define la virtud como ‘cualidad’ y distingue dos clases de cualidades, las de la mente y las del carácter:

“Aquellas cualidades de la mente y del carácter que permiten ambas cosas, reconocer los bienes relevantes y utilizar las capacidades relevantes para lograrlos, son las excelencias, las virtudes, que distinguen o deberían distinguir al maestro del aprendiz o estudiante”¹⁴.

La posesión de las virtudes de la mente es puesta de manifiesto en la forma como se realizan los razonamientos prácticos cuando se reconocen los bienes propios de una determinada situación. Para MacIntyre, estas son virtudes del conocimiento y del reconocimiento, mientras que las virtudes del carácter, que son virtudes de la acción, se manifiestan a través de los actos realizados en determinadas situaciones. Ambas clases de cualidades son necesarias, y MacIntyre ofrece tres razones:

1. La autonomía moral depende de la adquisición de ciertas virtudes intelectuales y morales.

2. Las virtudes son necesarias para educar a otras personas a fin de que alcancen la autonomía moral.

3. Y, en último lugar, ciertas virtudes intelectuales y morales son necesarias para la protección propia y ajena frente a la negligencia, la estupidez, la malicia, la falta de comprensión y la codicia de algunas personas.

De las tres razones señaladas, la primera se refiere al ámbito individual, mientras que las otras dos ubican la necesidad de las virtudes intelectuales y morales en el de nuestra relación con los demás, ya sea ésta una relación que se ejerce en beneficio de los otros, o bien para protegerse frente a su forma de ser o de actuar.

La independencia en el razonamiento práctico es la característica principal de la autonomía moral. Como en todo proceso de conocimiento, el razonamiento práctico se mueve en el campo de las razones, aunque ligadas, en este caso, a la actuación y al deseo. De acuerdo con la exposición que MacIntyre realiza en DRA, la independencia en el razonamiento práctico supone que el sujeto moral es capaz de analizar los deseos y las razones presentes tanto en sus decisiones como en sus actos; es capaz de:

14. London, Duckworth, 1999, p. 92.

1. Reconocer y analizar las propias pasiones a través de un ejercicio de distanciamiento que le permite su objetivación.
2. La objetivación a que el sujeto moral somete sus deseos introduce la posibilidad de considerar la conveniencia de su satisfacción mediata o inmediata.
3. Ser capaz de determinar la propia actuación por unas razones y rechazar otras.
4. Saber evaluar las razones que se tienen para actuar de uno u otro modo.

Con respecto a las pasiones, reconocerlas y analizarlas es el primer paso para considerar, después, si su satisfacción es o no pertinente, y en el caso de serlo, si la conveniencia de su satisfacción es inmediata o mediata. Lo mismo procede hacer con las razones aducidas para justificar la propia conducta: hay que analizar esas razones, determinar cuáles van a conducir la decisión y rechazar las inadecuadas. De lo dicho se desprende que el sujeto capaz de un razonamiento práctico independiente debe contar con un conjunto de virtudes que son, en realidad, las que le capacitan para ese razonamiento práctico. Pero MacIntyre añade otros dos requisitos al de la posesión de la virtud. El razonamiento práctico requiere la posesión de determinadas virtudes, a las que hay que añadir el conocimiento de una serie de habilidades y también un cierto grado de autoconocimiento. Sin embargo, nos podemos referir al razonar práctico desde dos perspectivas diferentes:

1. Desde su ejercicio cuando es realizado por un sujeto que ha alcanzado la autonomía moral.
2. O desde el ejercicio del que se encuentra en el camino de su aprendizaje.

En uno u otro caso, el ejercicio del razonar práctico se desarrolla en la esfera de lo social, en estrecho vínculo con los demás, dentro de determinado conjunto de relaciones sociales, tal como afirma MacIntyre en DRA¹⁵.

Las virtudes se aprenden, y su aprendizaje se realiza *in medias res*, en las actividades cotidianas. La participación en las diversas actividades es el punto de partida del desarrollo de la capacidad de juzgar con juicio recto. En *Tres versiones rivales de la Ética*, MacIntyre se refiere a la investigación intelectual como a una clase de práctica en cuyo ejercicio aprendemos cuál es nuestro bien, y también adquirimos determinadas virtudes morales:

“Esto es, el aprendiz tiene que aprender, al principio, de sus maestros y luego en su continua autoeducación, cómo identificar los errores que él mismo comete al aplicar los criterios admitidos, los criterios que se reconocen como aquellos de los cuales mejor se puede disponer en ese

15. p. 107.

momento de la historia de ese arte particular. Una segunda distinción clave es la que existe entre lo que es bueno y lo mejor hacer para mí, con mi particular nivel de preparación y aprendizaje en mis particulares circunstancias, y lo que es lo bueno y lo mejor incondicionalmente. Esto es, el aprendiz tiene que aprender a distinguir entre la clase de excelencia que tanto otros como él pueden esperar de él mismo aquí y ahora, y aquella excelencia última que proporciona su *telos* tanto a los aprendices como a los maestros artesanos”¹⁶.

Se trata de aprender a juzgar:

- a) si es bueno hacer (x) en su calidad de ser el mejor modo de alcanzar (y);
- b) si es bueno realizar (x) en determinadas circunstancias;
- c) cuál es el mejor de los bienes posibles para el que lo considera dada una determinada situación que es la suya.

El juicio verdadero que MacIntyre dice que ha de emerger a partir de nuestra participación en las prácticas es el que vincula el bien con mi persona, caracterizada por una serie de deseos, incluida en una situación e inmersa en una determinada tradición. Basta recordar aquí la crítica de MacIntyre a la tesis que defiende la posibilidad de hablar del bien de uno prescindiendo de ese uno, para entender que el juicio moral verdadero acerca de lo que es bueno para mí, aquí y ahora, depende de lo que yo soy.

La educación en las virtudes comienza con la cuestión de cómo conseguir que el joven busque los fines internos de ciertas clases de actividad, no para satisfacer a los que le rodean o a aquellos de quienes depende, sino para y por sí mismo.

Dice MacIntyre en *How to Seem Virtuous without Actually Being So*¹⁷, que el aprendizaje es un proceso que parte de la dependencia del educando con respecto al educador y que se encamina hacia la independencia del educando. En el proceso de aprendizaje se ha de realizar la transición que va desde buscar los bienes y las virtudes para agrandar a otros –lo que en sí mismo produce satisfacción al educando- a ser capaz de buscar esos bienes y esas virtudes esencialmente por sí mismos, aunque sea admisible que, secundariamente, se obtengan para agrandar a otros. El error en este proceso hacia la autonomía se manifiesta a través de actos que podrían ser considerados de virtud, pero que, en realidad, no lo son, porque, aun teniendo la forma de los actos de virtud, no se realizan por sí mismos, sino por motivos ajenos a los propios

16. pp. 92-93.

17. *Occasional Paper Series of the Center for the Study of Cultural Values*, Lancaster, Lancaster University, 1991, n° 1, p. 8.

actos virtuosos. La educación en la virtud, cuando se comienza en la edad temprana, parte de una separación entre la actuación y los motivos que la conducen. Lo que se hace, se hace para agradar o ser destacado, premiado o alabado. Y nada hay de malo en que ésta sea la vía de iniciación a la virtud cuando lo más cercano al niño son los deseos, no las razones. Al comienzo de la educación, la acción precede al razonamiento y éste va aflorando a medida que se acumula la experiencia de actividad práctica. “El joven –dice MacIntyre (*Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*)¹⁸– tiene que aprender a razonar prácticamente, razonamiento que en el curso de la educación moral se muestra en la acción concreta, antes de poder ser adecuadamente expresado en palabras”. No puede esperarse que el niño actúe por motivos intrínsecos a la actuación virtuosa, porque el grado de conocimiento de sí mismo y del entorno es todavía pobre y deficiente. Al inicio, los motivos del educando son extrínsecos al acto de virtud que realiza, y hay que buscarlos y relacionarlos con lo que le resulta más familiar: los deseos son las razones de actuación del niño. El proceso educativo en la virtud es un proceso de internalización de las razones de la conducta. Las razones que al comienzo de la educación moral se sitúan en la sanción, positiva o negativa, de los demás con respecto a la conducta propia, van desapareciendo a medida que el educando crece en conocimiento y, con éste, en autonomía. Pero esta descripción resultaría incompleta si no añadiéramos que, junto al conocimiento, ha de ir realizándose un progresivo trabajo sobre las pasiones hasta conseguir una transformación, un cambio, para hacerlas proclives a la razón. En ese camino hacia la autonomía moral, el educando descubre el mundo y se descubre a sí mismo. El resultado de estos descubrimientos ha de ser un dominio creciente de sus criterios de elección y de su orientación moral. Como dice MacIntyre en *How to Seem Virtuous without Actually Being So*, la virtud, en su sentido auténtico, supone y requiere una transformación u ordenación de los apetitos y deseos. De ahí que pueda hablarse de ‘inmadurez moral’ cuando la conducta virtuosa obedece todavía a razones extrínsecas a la misma. La vida buena para una persona supone el paso de la aceptación de lo que ha aprendido de sus maestros a la independencia, y ésta aparece cuando la persona se muestra capaz de emitir juicios sobre sus propios bienes, juicios que sirven para justificar su conducta ante sí misma y ante los demás.

Uno de los objetivos que MacIntyre se propone en DRA es poner en evidencia la dependencia que todo sujeto moral tiene, tanto en el proceso de aprendizaje de la virtud como en su ejercicio, a través del razonamiento prác-

18. *Convivium*, 5(1993), p. 77.

tico habitual, de su relación con los demás. Esta dependencia es de índole diversa, pero sólo me referiré a la dependencia moral.

1. Dependencia del sujeto moral en el proceso de aprendizaje de la virtud

La configuración de la conducta virtuosa que cada individuo va adquiriendo está guiada por todas aquellas personas que, desde el ámbito familiar o escolar, tutelan el camino hacia la autonomía. En diversas ocasiones MacIntyre se detiene a considerar la necesaria cualificación moral del educador para que su labor sea certera. En DRA, pg. 88, MacIntyre afirma que el educador debe poseer, en alguna medida, las virtudes que pretende enseñar, y según quien sea el educador, los padres, un familiar o un maestro, las virtudes requeridas son específicas. No sólo resulta conveniente que el que enseña a otro una virtud la posea, sino que es, a todas luces, una cuestión de necesidad fundamentada en la importancia que el ejemplo tiene en la educación moral, por un lado, y en el papel de autoridad moral en que debe convertirse el maestro para el educando, por otro. Si poseer una virtud es la mejor forma de conocer verdaderamente esa virtud, este conocimiento, que en el caso de las virtudes va unido a su práctica, se convierte en un modo excelente de educación moral. Es exigible al que quiere enseñar a otro la virtud de la sinceridad, que sea sincero en sus actos. MacIntyre cita a Santo Tomás de Aquino¹⁹ para referirse al conocimiento por connaturalidad, que es el propio del que sabe de la virtud por la vía del ejercicio. Dice MacIntyre:

“Por supuesto, según Tomás de Aquino, hay una forma de conocimiento moral que no es, a su vez, teórica. La práctica de las virtudes y la experiencia de que las virtudes han dirigido la voluntad de uno, genera un conocimiento por la vía de lo que el Aquinate llama “connaturalidad” (S.T. II-II, q.45, a.2); y muchos agentes corrientes, educados en esa práctica en el seno de sus familias o de sus comunidades locales, aprenden a ser y son virtuosos sin plantear nunca de manera explícita cuestiones filosóficas”.

El ejemplo personal o el ejemplo transmitido a través de narraciones como los cuentos infantiles, son referencias concretas de formas buenas de conducta. “(...)contar historias –dice MacIntyre²⁰- es parte clave para educarnos en la virtud”. El ejemplo es siempre singular y refiere un acto particular a una determinada situación concreta. Por otra parte, si en la educación moral del que ya es capaz de entender una reflexión teórica, el ejemplo refuerza a la expli-

19. *Tres versiones rivales de la Ética*, p. 168.

20. *Tras la virtud*, p. 168.

cación, en el niño, a quien no puede ofrecerse una consideración abstracta, el ejemplo es el método más efectivo de educación moral. Guiar a otro en el camino de la virtud, cuando se hace desde el ejercicio de la virtud, supone tener autoridad moral, requisito indispensable para ejercer la labor de educador. En *How To Seem Virtuous Without Actually Being So*, MacIntyre destaca la necesidad de que el carácter moral sea uno de los criterios tenidos en cuenta a la hora de elegir a un educador, en lugar de basar su elección en el conocimiento teórico que posea. La importancia de la relación entre el educando y el educador es fundamental, puesto que es en el contexto de esta relación donde el niño debe aprender cuál es su bien.

2. Dependencia del sujeto moral en el ejercicio de la virtud a través del razonamiento práctico

Como ya se ha dicho, el razonamiento práctico requiere la posesión de determinadas virtudes y también cierto grado de autoconocimiento; éste se origina y amplía en nuestro trato con los demás. La relación con los otros pone de manifiesto facetas de nuestra personalidad que, en ocasiones, no sólo sorprenden a los que nos rodean, sino a nosotros mismos. El autoconocimiento, dice MacIntyre en DRA²¹, depende, en parte, de lo que aprendemos de nosotros mismos a partir de nuestra relación con los demás. Los demás, cuando nos conocen bien, son los que enjuician la opinión que tenemos de nosotros mismos, confirmando o negando nuestro parecer. Está claro que el autoconocimiento tiene otras dependencias aparte de que la se refiere a la participación que los demás tienen en él, porque sin una cierta capacidad de discernimiento, de atención o de juicio, que son las cualidades que nos sirven para leer acerca de nosotros mismos ante las reacciones de los demás, no existiría el autoconocimiento, aunque se diera el trato cotidiano con los otros. El autoconocimiento, concluye MacIntyre, lo debemos, al menos en parte, a aquellos de los que dependemos a lo largo de nuestra vida.

La dependencia del agente moral con respecto a los demás se observa también en el propio ejercicio del razonamiento práctico. La presencia de los demás aparece en los dos ámbitos que se pliegan en el razonamiento práctico: el intelectual y el moral. Los demás pueden ayudarnos ante posibles errores morales o intelectuales y contribuir a su corrección. Puesto que el camino hacia la perfección moral es infinito, la autonomía moral no excluye la posibilidad del error intelectual o del error moral en el razonamiento práctico. Tal y como dice Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, la reflexión sobre las cosas humanas

21. p. 94.

carece de la rigurosidad y de la precisión que tiene la reflexión sobre lo necesario. La vida humana y todo lo que le atañe cae dentro del mundo de la contingencia. Por tanto, ver con claridad en las cuestiones prácticas es más complejo que en las teóricas; de ahí que también el riesgo de equivocarse sea mayor. MacIntyre, siguiendo también en esto a Aristóteles, sitúa en este punto la importante función moral de la amistad. Pero la relación de amistad no sólo ayuda al que ha alcanzado cierto grado de autonomía moral. MacIntyre, explicando las tesis de Sto. Tomás, dice:

“Lo que la persona que hasta ahora ha sido privada de una educación moral adecuada tiene que descubrir es que lo que él o ella necesita es un amigo que también será maestro en la aproximación a las virtudes. Porque los que aún están moralmente inmaduros necesitan amigos de todas formas si quieren ser virtuosos”²².

La adquisición de la madurez moral a través de la educación en el ejercicio de la virtud, no puede ser concebida más que dentro de una interdependencia social en la que cada persona recibe y da. Si hay virtudes de la independencia, también las hay de la dependencia. Las primeras nos permiten *ofrecer*, y las segundas *reconocer*, y ambas nos permiten advertir en qué medida nuestra existencia, en el amplio sentido de la palabra, depende de los demás. La afirmación de MacIntyre de que “debemos en virtud de lo que recibimos”²³ muestra una concepción cooperativa de la existencia humana, mantenida en diferentes instancias y de la que depende la vida buena.

Desde la perspectiva de MacIntyre, el individuo se desarrolla moralmente dentro de las prácticas y éstas derivan su sentido de la tradición. La posibilidad de una educación en la virtud depende de un contexto que es el social, donde se dan las actividades compartidas. MacIntyre ha expuesto en diversos textos qué clase de sociedad hace posible la educación en la virtud y por qué razón las nuestras no son esas sociedades. Pero esta cuestión se escapa ya del planteamiento inicial.

Para terminar, quisiera referirme al título de esta conferencia: “conocimiento, vida y virtud moral”.

La vida proporciona conocimiento y virtud, y el conocimiento y la virtud procuran a su poseedor vida. “Las virtudes son indispensables para la vida buena: sin el desarrollo de un conjunto de virtudes intelectuales y morales no

22. *Justicia y racionalidad*, p. 181.

23. DRA, p. 101.

podemos primero alcanzar y después continuar con el ejercicio del razonamiento práctico.”²⁴

Y en este camino hacia la excelencia, donde el que camina lo hace apoyado en la virtud, el enemigo más poderoso es, en palabras de Irish Murdoch, a quien MacIntyre cita alguna vez, la voluntad orgullosa, el centrarse en uno mismo con olvido de quienes lo acompañan y de la realidad.

24. DRA, p. 97.