

# *El tema de la virtud:* *A. Macintyre, lector de Aristóteles*

SALVADOR MAS TORRES  
(UNED)

## **1. Cuestiones previas**

En los últimos decenios se ha convertido en un lugar común hablar de la escisión del individuo moderno entre, por un lado, ser político en lo público y, por otro, ser moral en lo privado. El ámbito público sería el lugar del discurso político, mientras que el ético quedaría confinado al ámbito privado, sin que estos dos discursos lleguen a configurar una unidad coherente. El problema no es tanto la misma bipartición, que quizá podría quedar justificada por razones de división del trabajo intelectual, cuanto lo que refleja: un mundo en el que el ser humano aparece escindido en dos tendencias contrapuestas y que a menudo le plantean exigencias incompatibles entre sí. En esta situación, la filosofía ha actuado en ocasiones como un simple notario de este hecho, certificando la desetificación de la política y la despolitización de la ética. Pero en otras ocasiones ha sentido nostalgia de un tiempo en el que, se dice, la unidad todavía no se había perdido; tiempos estos, ciertamente, premodernos, pero que quizá puedan actuar como ideal regulativo en una nueva comprensión de la filosofía práctica, superadora de las dificultades y desconciertos ante los que nos ha situado la misma Modernidad.

Sin embargo, los problemas empiezan con el mismo concepto de «filosofía práctica», pues esta misma expresión es empleada en diferentes sentidos por los dos pensadores que están en la raíz de las enfrentadas reflexiones prácticas contemporáneas: Aristóteles y Kant. Para el primero de ellos, la filosofía práctica es aquel saber que se ocupa de los asuntos humanos y, como tal, comprende la ética, la política y la economía. Kant, por su parte, distin-

que entre una doctrina filosófico-moral de los principios, que aprehende cómo debe actuar incondicionalmente todo ser racional, y los usos de la razón condicionados empíricamente, que están en la raíz de la conducta y del querer fáctico de los seres humanos. Esto no quiere decir que desprecie la rica y compleja problemática aristotélica; lo que sucede más bien es que gran parte de esta problemática ya no es aprehendida desde la «crítica de la razón práctica», sino como «antropología desde un punto de vista pragmático», con lo cual se sientan las bases para la posterior disociación de la temática de la filosofía práctica en investigaciones ético-normativas (o metaéticas), de un lado, y análisis de la praxis y teoría de la acción antropológica-sociológica, de otro.

Los filósofos neokantianos aún intentaron demostrar la validez universal y la obligatoriedad de un determinado sistema de valores supremos. Rickert, por ejemplo, entendía estos valores como condiciones de posibilidad de la experiencia histórica. Sin embargo, y dentro de esta misma tradición intelectual, M. Weber, en el curso de sus reflexiones sobre los procesos de racionalización, llegó a la conclusión de que ni la ética ni la política tenían un carácter cognitivo, sino sólo valorativo, de suerte que el lugar de la ética racional kantiana viene a ser ocupado por la irracionalidad de la lucha de opiniones enfrentadas. La *Zweckrationalität*, que Kant había situado en un discreto segundo plano como obligación meramente técnica (puesto que habría que ubicarla en el ámbito de los usos de la razón condicionados empíricamente), pasa ahora —de acuerdo con Weber— a ocupar un lugar prominentemente como criterio (esto es, como estrategia) para determinar la racionalidad y la racionalización de las acciones: cabe hablar de una mayor o menor racionalidad de los medios y del modo de su utilización según sea su efectividad para alcanzar los fines propuestos, entre los cuales, por su parte, no cabe elegir racionalmente, pues «...los distintos sistemas de valores libran entre sí una batalla sin solución posible»<sup>1</sup>. Sólo en la medida en que hay preferencias de acción, cabe hablar de una racionalización de los valores (que orientan la acción), si bien desde una perspectiva exclusivamente formal: de acuerdo con su capacidad (formal) para fundamentar un modo de vida, estrictamente, conforme a principios. Pero, insiste Weber, cuáles sean o deban ser estos principios no es algo que pueda argumentarse racionalmente. No puede extrañar que, por ejemplo, Horkheimer vea en estas tesis weberianas «un mojón en el camino de la abdicación de la filosofía y la ciencia en cuanto a su aspiración a determinar la meta del hombre»<sup>2</sup>.

Acertada parece ser la observación de Horkheimer si se entiende la *Zweckrationalität* como una propuesta directora de las acciones, propuesta que hay que seguir siempre caso de que la acción merezca el calificativo de

<sup>1</sup> M. Weber, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 216.

<sup>2</sup> *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973, nota 1, p. 18.

“racional”. Sin embargo, como ha señalado O. Höffe <sup>3</sup>, parece más adecuado interpretar la *Zweckrationalität* criteriológicamente como una medida de enjuiciamiento, de manera que fuera simplemente un criterio desde el cual poder juzgar las acciones por su éxito o fracaso, y no una prescripción de acuerdo con la cual hubieran de llevarse a cabo todos los procesos de decisión. De acuerdo con Höffe este elemento prescriptivo vendría dado por una *Sittlichkeit* sustantiva entendida en sentido amplio, que no sólo comprenda la sustancia social (*i.e.*, los mundos de vida institucional y normativo), sino igualmente la sustancia personal, las disposiciones y actitudes fundamentales que la filosofía práctica aristotélica conocía con el nombre de virtudes éticas.

En estos momentos no nos interesan las posiciones de Höffe en sí mismas, y si lo hemos traído a colación es porque representa de manera paradigmática la situación de buena parte de la reflexión moral contemporánea. Parte, en efecto, de una insatisfacción, en su caso ejemplificada en Weber, pero que también podría verse reflejada (es el caso de A. MacIntyre) en la metaética de corte analítico, pues si bien es cierto que ésta pone punto final a la tradicional confusión entre cuestiones analíticas y normativas, no lo es menos que *con el fin de esta confusión la filosofía pone también fin a su sentido ético* y reduce su tarea crítica a la tarea de constatar y disolver aquellos problemas morales que resultan de malentendidos lingüísticos. Algo, desde luego, insatisfactorio para una filosofía que no quiera abdicar de su aspiración a determinar la meta del hombre, a pensar en unidad la ético y lo político, lo público y lo privado...: los asuntos humanos de los que hablaba Aristóteles. Y a los conceptos fundamentales de la filosofía práctica aristotélica se recurre para superar esta insatisfacción.

Es cierto que en esta recuperación Höffe no quiere renunciar a determinados logros de la filosofía moral kantiana <sup>4</sup>, pero otros «insatisfechos» renuncian a ellos sin mayores escrúpulos, y, así, no es extraño que los filósofos que sienten nostalgia de la perdida unidad se reclamen anti-kantianos y vuelvan su mirada a los conceptos fundamentales de la filosofía práctica aristotélica y, muy especialmente, al concepto de virtud. Desde esta perspectiva, los nearistolismos vendrían a ser una especie de prolongación de las críticas románticas y neorrománticas a la Modernidad; más en concreto, se dirigen contra los modelos procedimentales y de sesgo cognitivo en ética, modelos estos que, en distintos registros, se reclaman herederos de la visión ilustrada y kantiana.

Así pues, y aunque sólo sea muy brevemente y a título introductorio habrá que preguntarse cuál es la diferencia entre la ética kantiana y la aristotélica (que permite, supuestamente, acudir a la segunda para señalar la deficien-

<sup>3</sup> «Sittlichkeit als Rationalität des Handelns?», en H. Schnädelbach (Hg.) *Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984, p. 151.

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.* p. 151.

cias de la primera). E. Tugendhat <sup>5</sup> lo ha expresado con claridad: la ética antigua pregunta por el *agathón*, pregunta qué es bueno para el individuo, cuál es su bien, y responde: la felicidad. La ética kantiana, por el contrario, se refiere a normas intersubjetivas; no pregunta, como hacía la antigua, qué es aquello que quiero verdaderamente para mí, sino qué debo hacer con respecto al otro <sup>6</sup>. Pues bien, lo que hacen las éticas contemporáneas de raíz ilustrada es apropiarse y reformular desde diferentes puntos de vista la perspectiva kantiana. Se trata, por tanto, de «éticas del deber» <sup>7</sup> y como tales lo que se plantean es qué es correcto y obligatorio realizar, qué debe hacer el agente para comportarse moralmente. Frente a estas éticas del deber se encuentran las éticas de la virtud, de raíz aristotélica, que se interesan no tanto por los actos, cuanto por la índole moral del agente; interesa, pues, que el agente sea virtuoso, pues entonces su acción será buena. La obra de A. MacIntyre puede encuadrarse en este apartado.

## 2. A. MacIntyre sobre la virtud

A. MacIntyre se sirve de Aristóteles para dos cosas: en primer lugar, para elucidar un concepto de virtud que es de raíz claramente aristotélica; A. MacIntyre así lo reconoce y declara explícitamente esta filiación. Por otra parte, esta investigación del concepto de virtud le conduce al concepto de tradición; y, desde este punto de vista, el debate moral característico del mundo contemporáneo pasa a ser entendido, en gran medida, como un conflicto entre tradiciones. Es en este momento cuando se vuelve a recurrir a Aristóteles, más exactamente: a una tradición cuyo punto de partida lo sitúa A. MacIntyre en Aristóteles.

En *Tras la virtud* <sup>8</sup> A. MacIntyre elucidada el concepto de virtud en tres fases. En un primer momento lo piensa en relación con el concepto de prácti-

<sup>5</sup> Cfr. «Ética antigua y moderna», en *Problemas de ética*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 39-67.

<sup>6</sup> En la Modernidad desaparece la pregunta por la verdadera felicidad. ¿Por qué?. Tugendhat responde que por la pretensión de fundamentación característica de la Modernidad: «...mientras que en el ámbito de la moralidad hay reglas objetivas de validez universal acerca de lo que *debemos* hacer, no hay reglas de conducta objetivas y de validez universal para la consecución de la felicidad» (*op. cit.*, p. 54). Pero esta exigencia de fundamentación conduce directamente al formalismo. Piensese, por ejemplo, en el imperativo categórico kantiano: puede ser entendido como principio de toda moral precisamente porque lo único que hace es exponer la forma de la obligatoriedad del deber. En último extremo lo que Kant hace es proponer un procedimiento racional para comprobar la corrección de normas: una norma es correcta si en su aplicación tomamos al otro siempre como fin en sí mismo y nunca como medio, o bien: si es susceptible de ser universalizada.

<sup>7</sup> Cfr. W. Frankena, «Prichard and the Ethics of Virtue. Notes On a Footnote», en *The Monist*, 54, 1970, pp. 1-17.

<sup>8</sup> *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, caps. 14 y 15.



ca, pues las virtudes (todas ellas, no sólo las morales) se dan siempre en el contexto de un tipo particular de práctica<sup>9</sup>. Desde esta perspectiva, A. MacIntyre ofrece una primera definición, que él mismo reconoce parcial y provisional, de virtud, a saber: «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»<sup>10</sup>. Dos dificultades ponen de manifiesto la insuficiencia y provisionalidad de esta primera aproximación. En primer lugar, la circunstancia innegable de que hay prácticas sumamente perversas; en tal caso, cabe preguntarse si serán también virtudes aquellas cualidades humanas adquiridas cuya posesión y ejercicio tienden a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas perversas. Esta dificultad obliga a reconocer que el concepto de virtud no se puede definir y explicar únicamente a partir de la noción de la práctica. A. MacIntyre así lo reconoce explícitamente: hay que «decir algo más acerca del lugar que corresponde a las prácticas en un contexto moral más amplio»<sup>11</sup>. La segunda dificultad nace del hecho de que las prácticas pueden ser contradictorias entre sí y, de este modo, sumir al sujeto en un exceso de conflictos y arbitrariedad, de suerte que reaparecerían los conflictos típicos del yo moderno (emotivista). Estos conflictos, argumenta A. MacIntyre sólo pueden evitarse suponiendo que exista «un *telos* que trascienda los bienes limitados de las prácticas y constituya el bien de la vida humana completa»<sup>12</sup>. Se entra así en la segunda fase del desarrollo del concepto de virtud, que apunta a la descripción de un orden normativo de una vida humana única.

En esta segunda fase, muy aristotélicamente, A. MacIntyre supone que la vida humana como tal vida humana tiene un *telos*, un concepto de lo bueno para el ser humano. Aristóteles, piensa A. MacIntyre, enraiza su visión teleológica en una «biología metafísica» que resulta rechazable. El problema es entonces cómo mantener el concepto de *telos* sin asumir al mismo tiempo todas las presuposiciones metafísicas que se encierran en esta noción. En el concepto de narración cree A. MacIntyre encontrar la solución a esta dificultad,

---

<sup>9</sup> Toda práctica conlleva bienes, sean éstos internos o externos a la práctica en cuestión. Los primeros son aquellos que sólo se obtienen ejercitando tal práctica u otra muy similar y sólo pueden identificarse y reconocerse participando en la práctica en cuestión; los segundos, por el contrario, son contingentes en relación con la práctica a la que están unidos. A. MacIntyre los explica con el ejemplo de la práctica del ajedrez: alcanzar agudeza analítica e imaginación estratégica es un bien interno a esta práctica, mientras que obtener dinero y prestigio es un bien externo, ya que este bien se puede obtener con muy diversas prácticas.

<sup>10</sup> Ibid. p. 237. Por seguir con el ejemplo anterior: el virtuoso del ajedrez es aquel que ha adquirido aquellas cualidades que le permiten lograr aquellos bienes que son internos a la práctica del ajedrez.

<sup>11</sup> Ibid. p. 248.

<sup>12</sup> Ibid. p. 251.

pues «la unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda»<sup>13</sup>. De esta forma, «preguntar ¿qué es bueno para mí? es preguntar cómo podría yo vivir mejor esa unidad y elevarla a su plenitud»<sup>14</sup>. Ahora bien, con este planteamiento poco se ha avanzado, pues esta es una pregunta que admite múltiples respuestas, desde el momento en que una búsqueda puede ser radicalmente diferente de otra. A. MacIntyre limita las posibilidades al señalar que «la historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad»<sup>15</sup>. Sin embargo, aunque se acepte que una búsqueda narrativa genuina siempre debe estar localizada dentro de las específicas prácticas informadas por las tradiciones comunitarias, tampoco se gana gran cosa, pues si se ha reconocido que las prácticas pueden ser perversas y las tradiciones opresivas y equivocadas, la unidad de una narración corporeizada en una vida única requerirá la aceptación o el rechazo de las prácticas que han configurado la vida de uno, ya que —como ha señalado R. J. Bernstein<sup>16</sup>— no hay ninguna razón para pensar que la vida moral de un revolucionario que busca subvertir las tradiciones es menos «unificada» que la vida moral de un conservador que busca preservarlas.

La pregunta es obvia: la unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda, ¿de búsqueda de qué? Más adelante intentaremos responder a esta pregunta, de momento nos limitaremos a señalar que la intención de A. MacIntyre al introducir el concepto de «narración» es clara: apunta a la recuperación de una noción unitaria del yo, pues sólo tal yo puede entenderse como soporte de las virtudes entendidas al modo aristotélico. Pero con esto se sitúa, una vez más, en contraposición directa con un pensamiento contemporáneo que cada vez ha problematizado más la noción de una identidad personal sustantiva, bien sea —como hacen algunas corrientes de la filosofía de la acción de orientación analítica— al pensar la acción como una secuencia de episodios individuales, bien sea —como hace el Sartre de los años treinta y cuarenta— al describir al yo como enteramente distinto de cualquier papel social concreto que por tal o cual razón asuma, o bien sea —como hace E. Goffman— al entender que el yo no es más que un «clavo» del que cuelgan los vestidos del papel.

Frente a todos estos casos A. MacIntyre piensa al yo de un modo narrativo. Sin embargo, mientras que frente a aquellos filósofos analíticos que han construido teorías de la acción atomistas el concepto de narración es, por así decirlo, una estrategia epistemológica gracias a la cual es posible hacer inteligible la acción (al insertarla en una historia que pone de manifiesto las relaciones entre la acción, las intenciones del agente y los escenarios donde

<sup>13</sup> *Tres versiones...*, p. 270.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 269.

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 272.

<sup>16</sup> «Nietzsche or Aristotle? Reflections on Alasdair MacIntyre's After Virtue», en *Philosophical Profiles*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1986, p. 130.

aquella sucede y éste actúa), en los otros dos casos el concepto de narración es más que una mera estrategia explicativa, pues la superación del yo sartreano o goffmanesco exige que la vida misma, en su estructura ontológica, sea narrativa.

### 3. Ética y ontología

De esta forma, la posición a la que A. MacIntyre se ve abocado es, cuanto menos, delicada, pues, por un lado, para superar el relativismo y el formalismo moderno, necesita suponer —a modo de preconditione teórica de sus propuestas éticas— algo así como una ontología de la esencia del ser humano, que apunte y sirva de fondo a su crítica al Yo moderno, pero, por otra parte, esta ontología no puede ser entendida desde una perspectiva naturalista, sino histórica y social, esto es, como lo exige el desarrollo de la Ilustración que A. MacIntyre quiere combatir. Quizá la dificultad que está presente en esta propuesta salte mejor a la vista si por un momento nos detenemos en otros filósofos neoaristotélicos que, al no haber bebido de las sutilezas de la filosofía analítica, sino de las más espesas aguas de la tradición germánica, plantean el asunto de una manera mucho más clara y más directa. A J. Ritter, por ejemplo, no le duele sostener la continuidad (incluso la unidad) entre ética, política y metafísica; de esta forma, la preconditione teórica de sus propuestas éticas resalta con mayor nitidez.

De acuerdo con la interpretación de Ritter lo específico de Aristóteles (y esto quiere decir: la perspectiva perdida que hay que recuperar imperiosamente dados los desastres de la Modernidad) es colocar al *ethos* existente y vigente como fundamento de la vida ética, que es, ciertamente, vida política: la ética, dice Aristóteles<sup>17</sup>, es una investigación política, en el sentido de que trata lo que sucede en la *polis*: las acciones de los ciudadanos, lo que hacen los ciudadanos y este hacer es justamente lo que constituye la *politische Gemeinschaft*. Dado este planteamiento inicial es fácil suponer que el siguiente paso será la crítica a los universalismos modernos; Ritter, ciertamente en un registro más hegelianizante que A. MacIntyre, también sostiene que la universalidad es irremediabilmente vacía. En efecto, para el Aristóteles hegelianizado de Ritter la reflexión práctica no toma pie en principios universales, «*sondern in der Zuwendung zu ihrer vorgegebenen, allen bewubten, konkreten Fragwürdigkeit*»<sup>18</sup>.

De acuerdo con su sentido etimológico *ethos* significa el lugar donde los seres humanos o los animales viven habitualmente, pero en la época de Aris-

<sup>17</sup> Cfr. *E.N.* 1094b11.

<sup>18</sup> «Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles», en M. Riedel (ed.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. II, Rombach, Freiburg, 1974, p. 483.

tóteles –explica Ritter– este significado originario se había ampliado, e indicaba no sólo los aspectos materiales del mundo en los que el individuo reproduce su vida, sino también el conjunto de condiciones histórico– institucionales que han coagulado en tradiciones y costumbres. El concepto de tradición, tan querido para A. MacIntyre, también hace su aparición en la reflexión de Ritter. Más adelante veremos cómo para A. MacIntyre el individuo que busca la vida buena para el ser humano desarrolla esta búsqueda en el contexto de una tradición. Variaciones de una misma melodía: la búsqueda de un *ethos* no abstracto y formal (como el de la Modernidad), sino enraizado en un suelo substantivo que adopta la forma de tradición nutricia. La vida colectiva (comunitaria) que para el punto de vista Moderno era secundaria, pasa ahora a primer plano, pues es esta vida colectiva, coagulada en tradiciones (A. MacIntyre) y/o instituciones (Ritter), la que permite el ejercicio y desarrollo de las virtudes.

Pero este punto de vista sólo se puede justificar desde determinada concepción de la *polis*. Hay que suponer –en contra de los sofistas y en contra de la Modernidad– que la *polis* no es una realidad histórica contingente, sino que es la actualización de una potencialidad presente esencialmente en la naturaleza humana. Aristóteles lo expresa cuando dice que la *polis* es por naturaleza. Y aquí toma pie Ritter<sup>19</sup> para sustentar su tesis fundamental de que en la realidad histórica de la *polis* se manifiesta lo que es el hombre por naturaleza, esto es, su realidad ontológica.

Este planteamiento, que sostiene que la política recibe un fundamento ontológico y que la ontología se manifiesta políticamente, es sumamente coherente; pero son los mismos planteamientos metodológicos y epistemológicos de A. MacIntyre los que le impiden esta coherencia, quizá porque un planteamiento como el de Ritter exige un monismo naturalista incompatible con el (moderno) pluralismo moral y político que A. MacIntyre, muy a pesar suyo, tiene que aceptar<sup>20</sup>; y de esta aceptación, por así decirlo, «a regañadientes», nacen muchas de las dificultades en las que se ve envuelto: el concepto de narración sería un buen ejemplo.

Es cierto que esta ontologización del concepto de narración plantea múltiples problemas<sup>21</sup>, pero –de acuerdo con las tesis generales de A. MacIntyre– sólo de esta manera es posible pensar que la vida humana como tal tiene un *telos*, un concepto de lo bueno para el ser humano que, en último extremo, es independiente del agente. No en el sentido de estar ubicado en un mundo suprasensible al estilo platónico, sino más bien en el de ser previo al

<sup>19</sup> Cfr. «Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles», en *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977.

<sup>20</sup> Cfr. C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p. 108.

<sup>21</sup> Puestos de manifiesto, por ejemplo, por P. de Greiff, «MacIntyre: Narrativa y tradición», en *Sistema*, 92, Sept. 1982, pp. 99-116.

agente. Este *telos* no dice con relación a la subjetividad y a la autonomía del sujeto, sino a algo que está por detrás de él; para Aristóteles, la *polis*, es acto de un movimiento con respecto al cual el ser humano es potencia. Pero a A. MacIntyre le atrae la filosofía práctica de Aristóteles, no su metafísica. De aquí que tenga que hablar de un *telos* previo pero que, sin embargo, no está dado. A. MacIntyre, a diferencia de Ritter, no es un hegeliano: no quiere reconciliarse con la facticidad de lo dado.

En efecto, este *telos* —en tanto que está por realizar— es también lo que se busca: la vida buena para el hombre —dice A. MacIntyre— es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre. Desde esta perspectiva (y presuponiendo como soporte un yo entendido de modo narrativo) las virtudes son aquellas cualidades humanas adquiridas que nos sostienen y nos ayudan en esta búsqueda, al capacitarnos «para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es»<sup>22</sup>.

Recordemos ahora la pregunta que planteábamos unas páginas más arriba: ¿búsqueda de qué es la unidad de la vida humana? Quizá la respuesta más correcta sea la siguiente: búsqueda de algo que no se sabe lo que es, pues buscar «no significa el ir tras algo que ya está adecuadamente caracterizado, como los mineros buscan oro o los geólogos petróleo. En el transcurso de la búsqueda y sólo mediante encuentros y enfrentamientos con los varios riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que proporcionan a cualquier búsqueda sus incidentes y episodios, se entenderá al fin la meta de la búsqueda»<sup>23</sup>. Todo este párrafo es sumamente paradójico pues tiene un innegable sabor weberiano, mucho más bellamente expresado pero, a fin de cuentas, decisionismo al mismo puro estilo de Weber. No olvidemos que la finalidad de estas reflexiones era la descripción de un orden normativo de una vida humana única, y ahora con lo único con lo que nos encontramos es con un orden normativo puramente formal, que se establece en función de la búsqueda del individuo, pero la misma búsqueda, buscar en una dirección o en otra, es algo que parece quedar en manos de que el individuo se decida a buscar en una dirección o en otra.

#### 4. Las precondiciones prácticas de la filosofía práctica

La única manera de superar esta dificultad es pensar que el individuo ya sabe de alguna manera qué es la vida buena para el ser humano o, al menos, sabe en qué dirección hay que buscar. Se reproduce así una especie de nueva

<sup>22</sup> *Tras la virtud...*, p. 271.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 270.

versión de la paradoja del *Menón*<sup>24</sup>, lo cual no es de extrañar: también en este diálogo se intenta saber qué es la virtud.

Al comienzo del *Menón* se proponen una serie de definiciones de la virtud que son sistemáticamente refutadas por Sócrates, el cual reconoce que tampoco sabe qué es la virtud. Comenta entonces Menón: «¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es esa la que buscas, desde el momento que no la conocías?» (80d). Este texto plantea la inutilidad de toda búsqueda e investigación, pues si se sabe lo que se busca la búsqueda es inútil, pero si no se sabe ni tan siquiera se sabe entonces qué es lo que buscar. Sócrates debe destruir este argumento erístico, y lo hace acudiendo a la teoría de la reminiscencia (episodio del esclavo) que pone de manifiesto dos cuestiones pertinentes en el presente contexto: primero, la importancia y el valor de la búsqueda y, segundo, el episodio del esclavo revela asimismo que aquél que busca tiene que buscar a partir de algo que ya hay en él.

A. MacIntyre acepta estas conclusiones platónicas, explícitamente en *Tres versiones rivales de la ética*. En esta obra, A. MacIntyre parece entender el saber moral como una *téchne*: el ejercicio de cualquier *téchne* conlleva una serie de virtudes y, a la vez, es necesario poseer ya, al menos hasta cierto punto, un conjunto de virtudes para poder ejercer tal *téchne*. Es, pues, la situación del *Menón*. Y lo que es válido para cualquier *téchne*, lo es también —argumenta— para la vida moral: la investigación y aprendizaje de la vida buena exige poseer ciertas virtudes y como resultado de tal investigación y aprendizaje uno se ve fortalecido en el ejercicio de la virtud.

De acuerdo con la concepción moderna la capacidad de aprendizaje y de investigación es universal o, al menos universalizable: está al alcance de todo ser racional justamente en tanto que racional; la ética del aprendizaje y de la investigación es, por decirlo con M. Weber, una *Berufsethik* específica: en modo alguno se exige ser un individuo bueno o un buen ciudadano para adquirir conocimientos. Precisamente en contra de esta concepción —defendida por algunos sofistas— argumenta Sócrates en el *Menón* de la manera que hemos visto: no se aprende desde la desnudez, ni intelectual ni ética. Aristóteles también recoge esta idea. Por ejemplo en *Ética Nicomáquea* 1095a4 y ss., donde se plantea para quién serán provechosas sus investigaciones éticas, y responde que ni para los jóvenes ni para los intemperantes (pues en estos la forma de actuar ya está decidida de antemano, a saber: movidos por la pasión), sino para aquéllos que «encauzan sus deseos y acciones según la razón». Sólo para aquéllos que de algún modo ya son prudentes les será prove-

<sup>24</sup> Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, p. 94.

choso saber qué es la prudencia, y el saber qué es la prudencia les reforzará en el ejercicio de la virtud de la prudencia.

Según O. Höffe <sup>25</sup> el sentido de estas afirmaciones aristotélicas tiene que ser reconstruido en tres pasos: 1) para poder ocuparse con éxito de cuestiones éticas no sólo hay que poseer determinada capacidad intelectual, sino que hay que formar parte de un contexto de comunicación e interacción, para Aristóteles la *polis*, que es, en efecto, un contexto tal que no está en función de la mera supervivencia material, sino que está constituido con vistas a la «vida buena». 2) La pertenencia a un sistema de comunicación y de interacción definido de tal manera se realiza cuando la comunicación y la interacción no es una mera posibilidad, sino que se actualiza en la medida en que se participa de hecho en la vida comunitaria. 3) Por medio de una larga participación se llega a adquirir experiencia política, en el sentido ético de la *polis* y no sólo en el sentido técnico y económico. Todo esto quiere decir que la ética no sólo tiene precondiciones teóricas, sino también prácticas. Y estas precondiciones prácticas se encarnan en la vida comunitaria de la *polis*.

El razonamiento es claramente circular, pues presupone que la filosofía práctica aspira a aquello que ya posee, una vida política en tanto que vida moral (y viceversa). Pero en Aristóteles este círculo no es vicioso puesto que puede suponer que el individuo que es «de algún modo ya prudente» a) posee la *physike arete* y b) vive en una *polis* bien ordenada que posibilita y fomenta el desarrollo de tal virtud natural. En efecto, como es bien sabido, la racionalidad moral tal y como la entendía Aristóteles exige la unidad entre las virtudes éticas y las virtudes dianoéticas, y esta unidad, por su parte, sólo es pensable en el contexto de la *polis*. El hombre bueno, el *spoudaios*, puede actuar en el planteamiento ético aristotélico como norma y medida precisamente porque une en sí de forma ejemplar las virtudes éticas y las dianoéticas; Pero el *spoudaios* es, sobre todo, un hombre político, no sólo en el sentido de haber nacido y vivir en el contexto de una *polis*, sino en el más importante de ser ciudadano, y el ciudadano —piensa Aristóteles— se define por participar en la vida judicial y deliberativa de la *polis*. El hombre bueno lo es, en primer lugar, por vivir en una *polis* bien ordenada y dispuesta que favorece el desarrollo en la dirección adecuada de la virtud natural que ya posee, y, en segundo lugar, porque aplica su recta razón en la conducción de su vida, tanto pública como privada (en el caso, claro es, que tenga algún sentido realizar esta distinción a propósito de los planteamientos aristotélicos).

A. MacIntyre —es obvio— no puede presuponer un contexto histórico similar, y, sin embargo, en la medida en que se reclama aristotélico, debe también defender y dar razón de alguna manera de la unidad entre el ámbito ético y el dianoético, pero sin apoyar tal unidad en la *polis* (que es, digámoslo

<sup>25</sup> «Ethik als praktische Philosophie. Die Begründung durch Aristoteles», en *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979, p. 45.

así, su soporte natural). En el concepto de tradición, en tanto que precondition práctica del individuo que busca la vida buena, cree A. MacIntyre encontrar la solución a esta dificultad: la unidad entre lo ético y lo dianoético sólo es pensable en el contexto de una tradición que provea tanto una comunidad de vida como una comunidad de investigación, así como las virtudes, éticas y dianoéticas, pertinentes a la primera y a la segunda.

Nótese lo poco aristotélico que es A. MacIntyre en este punto (y, paradójicamente, lo muy «moderno» que es). Recordemos que páginas más arriba veíamos la necesidad de suponer una ontología que apuntale y sirva de base a las críticas a la Modernidad. Ritter satisfacía esta necesidad al señalar que en la realidad histórica de la *polis* se manifiesta lo que el ser humano es por naturaleza. A MacIntyre, sin embargo, sus propias premisas (más modernas e ilustradas de lo que quizá él mismo querría reconocer) le impiden esta solución naturalista: defiende, más bien, que la vida humana —en su misma estructura ontológica— es narrativa. Ahora bien, desde esta perspectiva no se puede sostener que el ser humano tenga o deje de tener «una virtud natural», sino sólo la contingencia de la virtud y su carácter relativo a un conjunto, también contingente, de condiciones prácticas. Por otra parte, tampoco puede suponer una *polis* bien ordenada y dispuesta: en múltiples ocasiones el mismo A. MacIntyre pone de relieve que lo que el mundo contemporáneo posibilita y fomenta es, en todo caso, el desacuerdo moral y, en consecuencia, el escepticismo emotivista. Así pues, en esta segunda fase de su investigación del concepto de virtud, A. MacIntyre todavía no consigue superar el relativismo.

La solución que A. MacIntyre propone a esta dificultad pone de relieve la tercera fase en su elucidación del concepto de virtud: presupone que el individuo que busca la vida buena para el ser humano desarrolla esta búsqueda en el contexto de una tradición; y es precisamente esta tradición la que le provee de las virtudes necesarias para «entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es» y para el desarrollo ulterior de las virtudes. Por caminos puramente intelectuales no se aprende; es necesario un previo sentimiento moral, que si en Aristóteles lo proporciona la vida comunitaria en el seno de la *polis*, en A. MacIntyre lo proporciona la tradición. La idea es la misma: que la filosofía práctica no sólo tiene condiciones teóricas, sino también prácticas <sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Según Höffe (cfr. «*Ethik als...*», pp. 47-48) esta circunstancia de que la ética tiene condiciones de índole práctica no es algo privativo de la ética aristotélica. También la reflexión kantiana presupone, a modo de precondition práctica, una conciencia moral previa, a saber, la representación universal de la idea de deber, sin la cual la elucidación kantiana no tendría ni objeto ni punto de partida. Y algo parecido sucede también en la ética analítica, pues sin una precomprensión práctica de la moralidad no se podría identificar en el lenguaje cuál es el lenguaje de la moral. Nada que objetar a esta observación de Höffe, pero hay que reconocer que se trata, en cualquier caso, de condiciones prácticas cuanto menos heterogéneas.



Así pues, a la pregunta, que se planteaba algo más arriba, ¿cómo saber, al menos, en qué dirección buscar?, A. MacIntyre podría responder: porque lo indica la precomprensión práctica en la cual me hayo inserto. Y esta precomprensión práctica, como ya hemos señalado, nace del hecho de que el individuo que busca se encuentra inserto en el seno de una tradición. Pero la tradición sólo dice en qué dirección buscar si se trata de una tradición que se mantiene y que es fuerte; ahora bien, que una tradición se debilite y destruya o se mantenga depende justamente del ejercicio de las virtudes pertinentes o de su ausencia. Las virtudes, pues, mantienen aquellas tradiciones que proporcionan tanto a las prácticas como a las vidas individuales su contexto histórico necesario. Pero, por otra parte, la pervivencia del contexto histórico depende a su vez de la fortaleza o debilidad de las virtudes que caracterizan tal contexto: la relación entre virtudes y tradición es circular, pues, por una parte, las virtudes mantienen tradiciones, pero, por otra, son las tradiciones las que proporcionan el contexto en el que se ubican las virtudes. A. MacIntyre, por tanto, sólo puede superar el relativismo al precio de volver a plantear a otro nivel el círculo que ya veíamos planteado algo más arriba. Ciertamente, el esencialismo naturalista o, en el otro polo, el decisionismo pueden servir para romper este círculo, pero A. MacIntyre se niega a aceptar tanto el primero como el segundo: en su opinión esta falsa alternativa nace de una equivocada comprensión de la estructura de la racionalidad práctica.

## 5. Racionalidad práctica

Páginas más arriba veíamos que se necesitaba, a modo de preconditione teórica, una teoría de la naturaleza humana (una ontología de la esencia del ser humano). Las consideraciones que venimos haciendo nos han hecho ver la otra cara de la moneda: es asimismo necesario un conjunto de condiciones prácticas. En Aristóteles estas condiciones se ubican en un contexto político-social en el que se inserta esta naturaleza humana. Sin embargo, Aristóteles no parte de la naturaleza humana para determinar lo que ésta sea y, a continuación, a partir de este concepto de ser humano, determinar cómo debe ser la realización de su naturaleza en la praxis, sino que remite directamente a la *polis*<sup>27</sup>: la *polis* actúa a la vez como preconditione práctica y como preconditione teórica. Pues no es que el ser humano posea (por naturaleza) una racionalidad práctica que, a su vez, le lleva a organizar su vida en común bajo la forma de *polis*; es que entre racionalidad práctica y *polis* hay una continuidad esencial. Pero, ¿qué entiende Aristóteles por racionalidad práctica?, ¿en qué sentido hay entre ella y la *polis* una continuidad esencial?

La parte racional del alma, explica Aristóteles, tiene dos partes (o dos

<sup>27</sup> Cfr. J. Ritter, «Das bürgerliche Leben», en *op. cit.*, p. 69.

funciones: no entramos en esta cuestión). En primer lugar, una parte teórica, que consiste en la contemplación de lo que de necesario, universal e inmutable hay en la realidad. En segundo lugar, una parte práctico-productiva, que se refiere a lo mudable de la realidad y que consiste en la determinación de los medios óptimos para conseguir un fin. En el caso de la parte práctica el medio es intrínseco a la misma acción; en la productiva o poiética el medio es extrínseco (pues se trata de un instrumento o de un conjunto de instrumentos). Situado en esta perspectiva, Aristóteles investiga cuál es la mejor disposición de cada una de estas partes, pues esa mejor disposición será la excelencia (*aretê*) de cada una de tales partes. El camino a seguir será investigar el *ergón*, la actividad propia de cada parte del alma en cuestión, puesto que «la excelencia habita junto a la actividad». Aristóteles se ocupa de estas cuestiones a lo largo del capítulo 2 del libro VI de la *Ética Nicomaquea*, que concluye con la afirmación de que el *ergón* propio de las dos partes intelectivas del alma es la *aletheia*. En primer lugar, estaría el ámbito de la «verdad teórica» y el bien y el mal de la *dianoia* teórica es «lo verdadero» y «lo falso». Junto a esta verdad teórica Aristóteles distingue una verdad que denomina «práctica y dianoética», cuyo bien consiste en «desear correctamente» para que así la elección sea buena, digna y conveniente.

Esta verdad práctica y dianoética no la determina el sujeto en la intimidad de su subjetividad, sino justamente en tanto que es ciudadano de la *polis*. En contra de lo defendido por la Modernidad, la racionalidad práctica es asunto público, no privado, pues es asunto de los seres humanos propiamente dichos: los varones que habitan el espacio público. Como ha señalado W. Jaeger, con el surgimiento de la *polis* el hombre (esto es, el varón <sup>28</sup>) recibe «además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)» <sup>29</sup>. Dos órdenes de existencia: de un lado, el doméstico-familiar y, de otro, el de la *polis*. En el primero de ellos —como dice Aristóteles en la *Política*— los hombres viven juntos llevados por la necesidad; el segundo, por el contrario, es el de la libertad. Sólo en este ámbito cabe elegir de manera buena, digna y conveniente; donde reina la necesidad, por el contrario, la elección no toma pie en una forma correcta de desear, sino en los apremios de la vida, que obligan a la fuerza y a la violencia <sup>30</sup>. De aquí que sólo con la aparición de la

<sup>28</sup> Sobre que este planteamiento sólo conviene a los varones, cfr. A. J. Perona, S. Mas «Observaciones sobre la relación entre ciudadanía y patriarcado en Aristóteles», en E. Perez Sedeño (coord.) *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, S. XXI, Madrid, 1994, pp. 79-90.

<sup>29</sup> *Paideia*, III, p. 111.

<sup>30</sup> «Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la *polis*, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización do-

libertad (de la *polis*) sea posible la racionalidad práctica. Aristóteles lo expresa cuando señala que los que viven fuera de la *polis*, los esclavos y los bárbaros, son «sin *logos*», lo cual no quiere decir que sean irracionales como lo son las bestias, pero sí que son como las bestias en el sentido de que están privados de esa forma de vida donde el *logos* cobra pleno sentido.

J. Ritter entiende estos pasajes aristotélicos, en los que se expresa con claridad la continuidad esencial entre *polis* y racionalidad práctica, en el sentido de que el ser humano alcanza su propio ser a través de las instituciones de la *polis*, pues en estas instituciones coagula un principio universal; en efecto, con la *polis* —argumenta Ritter— hace su aparición por primera vez en la historia una forma social cuyo sujeto es el ser humano en tanto que ser humano <sup>31</sup>.

Es cierto que esta interpretación de Ritter puede ser criticada, pero al menos ofrece (con una coherencia de la que carece A. MacIntyre) lo que se pedía: pensar en una unidad (donde ética y política se funden) una teoría de la naturaleza humana y un contexto político-social —por lo cual, es evidente también, hay que pagar un precio. R. Bubner lo ha señalado y merece la pena detenerse aquí porque por este camino iremos de nuevo a parar al concepto fundamental para A. MacIntyre: el concepto de tradición.

Bubner, en efecto, critica la interpretación de Ritter que, como hemos visto, señala la íntima vinculación entre ética, política y ontología, pues piensa que esta perspectiva atenta directamente contra el valor autónomo que Aristóteles habría conferido al *ethos*. Bubner defiende que la racionalidad práctica que se encarna en el *ethos* no toma pie en la política (Ritter: en el valor ontológico de las instituciones), sino que más bien le ofrece a la política su base estructural: no se debe recurrir a las instituciones del ordenamiento político para comprender la praxis <sup>32</sup>. Si el *ethos* no recibe un apoyo ontológico, ¿cuál es entonces su fundamento? Responde Bubner: la tradición, entendida como el «*breiten Feld tätig erfüllter Lebensformen*» <sup>33</sup>. Y sólo desde dentro de este «ancho campo de formas de vida de hecho satisfechas» se puede actuar racionalmente <sup>34</sup>. La racionalidad práctica que anima el *ethos* hay

---

mística privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad —por ejemplo, gobernando a los esclavos— y llegar a ser libres». H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 43-44.

<sup>31</sup> «*Aber diese Theorie des Menschen im Sein entsteht nicht zufällig auf dem Boden der Polis; die Polis fordert sie selbst als ihre Vernunft; in der Partikularität und Kleinheit ihrer geschichtlichen Wirklichkeit verbirgt sich ein universales Prinzip; sie ist Gesellschaft, die das Menschsein des Menschen —zum ersten Male in der Geschichte— zum Inhalt hat*» (J. Ritter, «Das bürgerliche Leben», p. 71).

<sup>32</sup> Cfr. R. Bubner, «Eine Renaissance der praktischen Philosophie», en *Philosophische Rundschau*, XXII, 1975, p. 7.

<sup>33</sup> Cfr. «Rationalität, Lebensform und Geschichte», en H. Schnädelbach (hg.), *Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt a M., 1984.

<sup>34</sup> Una crítica a las posiciones de Bubner puede leerse en J. Habermas, «Über Moralität

que buscarla en ese mismo *ethos*, al igual que, para A. MacIntyre., la racionalidad de una tradición hay que buscarla dentro de esa misma tradición.

En consecuencia, de acuerdo con A. MacIntyre, sólo se puede ser racional «desde dentro», pues en el ejercicio de la racionalidad práctica hay algo que ya está dado de antemano, ya que si toda acción racional está precedida por un proceso de deliberación, y la deliberación es ella misma un forma de actividad racional, nos veríamos abocados a una absurda regresión *ad infinitum*. Lo que está dado es el *telos* de la acción; deliberamos, en efecto, acerca de aquello que conduce a los fines, no sobre los mismos fines <sup>35</sup>. Y así, a partir de un fin supremo y final, se establece una jerarquía ordenada de fines que son los que animan y determinan los procesos de deliberación. A la pregunta cómo se hace ésto, Aristóteles (esto es, el Aristóteles interpretado por A. MacIntyre) responde con una palabra: *phronêsis* <sup>36</sup>.

La concepción de un bien supremo, argumenta A. MacIntyre <sup>37</sup>, es fundamental en la concepción aristotélica de la racionalidad práctica. Y es justamente esta concepción del bien supremo (y, por tanto, de la racionalidad práctica que de ella depende) lo que parece injustificado a muchos pensadores morales contemporáneos, los cuales atienden más bien a la heterogeneidad e inconmensurabilidad de los distintos bienes en liza. Aristóteles acepta-

---

und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform rational?», en H. Schnädelbach, *op. cit.*, pp. 218-235.

<sup>35</sup> Cfr. *EN* 1112b11-12.

<sup>36</sup> La *phronêsis*, como es bien sabido, es una virtud dianoética que se ejerce sobre el campo ético, es la virtud encargada de determinar el punto medio óptimo entre dos extremos igualmente viciosos. En *EN* 1142a25-29 Aristóteles la determina por oposición al *nous*: «la *phronêsis* se opone al *nous*, ya que el intelecto tiene por objeto los principios o límites de los cuales no hay razonamiento, y la *phronêsis* se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible, no de las propiedades, sino una semejante a aquella por la cual vemos que este objeto particular es un triángulo». A. MacIntyre entiende este texto en el sentido de que la *phronêsis* no es una actividad gobernada por reglas: sucede como con el geómetra que construye una figura, el cual tiene que poder identificar desde el principio los elementos básicos con los que tiene que comenzar, sin que exista regla alguna que le diga cuáles son éstos (Cfr. *Whose Justice? Which Rationality?*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988. Tb. D. Wiggins, «Deliberation and Practical Reason», en J. Raz (ed.) *Practical Reasoning*, Oxford, 1978, p. 148). En esta misma dirección, F. Dirlmeier sugiere traducir en este contexto *aisthesis* por *intuitiver Erfassungsakt*; la *phronêsis*, pues, no es conocimiento científico, pues éste se alcanza mediante los estadios intermedios del pensamiento discursivo. Y es lo contrario del *nous*, en la medida en que éste aprehende inmediatamente el universal. Sin embargo, comparte con el *nous* el hecho de que también aprehende su objeto inmediatamente; tiene, pues, algo de intuitivo. Ahora bien, sus objetos son radicalmente diferentes: lo más universal y lo más particular. Por esto dice Aristóteles que la *phronêsis* es *aisthesis*, como cuando vemos una figura y mediante una «acto intuitivo de aprehensión» decimos: es un triángulo. Y del mismo modo vemos una acción y decimos: es conforme a lo bueno y lo mejor, i.e., es conforme a bien supremo.

(Cfr. *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1956, n. 132, 5, p. 459).

<sup>37</sup> *Whose Justice?...*, p. 133.

ría la primera, pero no la segunda, pues los distintos bienes son susceptibles de ser ordenados de una forma en la que, advierte A. MacIntyre, no son capaces las modernas concepciones del bien. Desde el punto de vista de la Modernidad, insiste, se dice que no hay una única vía racional para ordenar los bienes dentro de un esquema de vida, sino que más bien hay muchos modos alternativos de ordenación, sin que existan suficientes buenas razones para guiarnos en la elección de uno u otro. Justamente esta es la concepción que A. MacIntyre quiere combatir apoyándose en Aristóteles.

De acuerdo con la perspectiva moderna el individuo se encuentra enfrentado con un conjunto de formas de vida *desde un punto de vista externo* a todas ellas. Sin embargo, desde la perspectiva del Aristóteles de A. MacIntyre, este individuo que se sitúa «fuera» queda privado de toda posibilidad de evaluación y elección racional: «...la tarea peculiar de los seres humanos de tener que evaluar, elegir y actuar *qua* seres racionales, no puede comprenderse independientemente de su necesario contexto social, sólo dentro del cual puede ejercerse la racionalidad»<sup>38</sup>. Volvemos, pues, donde estábamos, a la *polis*.

La racionalidad práctica ya está dada, pues depende de un bien supremo que asimismo está dado: en el contexto de la *polis*. No se puede (no es pensable) racionalizar la praxis de la vida comunitaria, pues la racionalidad surge de esta misma praxis comunitaria. La *polis* pone los fines, de manera que —como quiere Bubner<sup>39</sup>— la discusión sobre los fines es en gran parte extraña a la problemática intrínseca a la praxis<sup>40</sup>. En efecto, de acuerdo con la lectura que hace A. MacIntyre del planteamiento aristotélico, sólo se puede actuar racionalmente en el marco («desde dentro») de aquellas formas sistemáticas de actividad en las cuales los bienes están ordenados sin ambigüedad y los individuos ocupan papeles bien definidos<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Idem p. 133. A. MacIntyre explica su posición sirviéndose de una analogía con la moderna ciencia natural. Desde un punto de vista externo a la comunidad científica no hay, no puede haber suficientes buenas razones para suponer que nos encontramos ante una teoría verdadera. Sólo los que habitan dentro de tal comunidad pueden plantearse la siguiente cuestión: ¿a la luz de las normas de evaluación que ahora poseemos, cuál de las teorías en competencia es la mejor?.

<sup>39</sup> Cfr. *Handlung, Sprache und Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a M., 1982.

<sup>40</sup> No se pueden ocultar las diferencias entre A. MacIntyre y Bubner, pero al menos compare (y no es poco) la idea de que la racionalidad práctica ya está dada en el mundo (encarnada bien en tradiciones, bien en el ancho campo de las formas de vida de hecho satisfechas), y no necesita ser introducida desde un abstracto cielo ideal: A. MacIntyre habla de la ficción ilustrada de un punto de vista racional por encima de las diversas y plurales concepciones del bien y de la moral y que serviría como momento de arbitraje (y que finalmente conduce al relativismo y a la inoperancia): Bubner de un ideal abstracto de la pura libertad racional al que se le sacrifican las necesidades prácticas de las formas de vida adecuadas para la acción comunitaria (un sacrificio este que conduce a un formalismo asimismo inoperante).

<sup>41</sup> Sobre estas cuestiones resulta iluminador el tratamiento que A. MacIntyre da al silogismo práctico (Cfr. *Whose Justice?...*, pp. 139 y ss).

## 6. El conflicto de las narrativas y la extraña tradición aristotélica

Hay que reconocer que la argumentación de A. MacIntyre es seductora, pero, sin embargo, no se acaba de ver muy bien qué tiene que ver con el problema verdaderamente importante, a saber: el de dar con el *telos* de una vida humana entera, que ilumine una búsqueda narrativa. Recordemos las tres fases en la elucidación del concepto de virtud. En la primera de ellas este concepto era pensado en relación con el de práctica; el hecho de que hubieran prácticas innegablemente perversas, así como el que fueran múltiples y heterogéneas ponía de manifiesto la insuficiencia y la provisionalidad de esta primera aproximación. Para superar esta dificultad se introducía un concepto de *telos* que trascendiera los bienes limitados y relativos de las prácticas y diera unidad y llevara a su plenitud una vida entendida como comienzo, desarrollo y fin de una narración. Sin embargo, la elucidación de este *telos* tampoco estaba libre de dificultades: se trata, en efecto, de un fin que no está dado sino que es algo que se busca. El problema, en consecuencia, es el de constreñir la infinidad de búsquedas posibles, cada de las cuales, se supone, sería capaz de dar unidad a una vida humana entera, de forma que este extremo de la cuestión no sea simplemente asunto de la mera decisión individual. La dificultad del empeño (hay que reconocerlo) es extrema, dado que A. MacIntyre se niega de entrada a la solución más obvia (que hemos visto ejemplificada en Ritter: partir de un monismo naturalista en el que la ética y la política reciban un fundamento ontológico y la ontología, a su vez, se manifieste ética y políticamente), y acepta el pluralismo moral y político. ¿Cómo, pues, superar esta dificultad?, ¿cómo determinar con mayor precisión «lo que se busca»? Aceptando que esta búsqueda está limitada por el hecho de que el individuo que busca la vida buena para el ser humano desarrolla esta búsqueda en el contexto de una tradición, que actúa a modo de precomprensión práctica de la racionalidad práctica: por eso la racionalidad de una tradición hay que buscarla dentro de esa misma tradición. Ahora bien, aunque se acepte que sólo se puede ser racional desde dentro de una tradición que proporcione unidad a nuestra búsqueda narrativa, esto no determina cual deba ser nuestro fin, pues habría que determinar que narrativa es verdadera o correcta y cual es sólo una ficción <sup>42</sup>.

¿Qué narración es, pues, la verdadera?, ¿cuál de ellas elegir? La respuesta de A. MacIntyre es ingeniosa y sumamente coherente con su discurso: hay que elegir la narrativa que ha permitido realizar la narración hasta el momento realizado y, dentro de ella, plantear la cuestión «¿qué narrativa elegir?». Esta tradición no puede ser la Ilustrada (ni su imagen invertida genealogista-nietzscheana), pues el intento ilustrado de suministrar un punto de vista racional por encima de las diversas y plurales concepciones del bien y de la

<sup>42</sup> Cfr. J. R. Bersntein, *op. cit.*, pp. 132-133.

moral, es sólo una tradición entre otras. Y una tradición, además, que ha fracasado: hoy sabemos (o, al menos, eso piensa A. MacIntyre) que conduce al relativismo y a la inoperancia.

Parece, pues, que aunque sólo sea por exclusión nos vemos abocados a la tradición aristotélica: sin embargo, no conviene olvidar que Aristóteles no es (o no es sólo) punto de partida, sino que es (o es sobre todo) el punto final de una tradición. El mismo A. MacIntyre habla de tradiciones que se debilitan y se destruyen por la ausencia de las virtudes que son pertinentes a tal tradición: tal es, pienso, la tradición en la que vive e investiga Aristóteles.

El concepto de virtud que maneja Aristóteles no mantiene y fortalece una tradición, por la sencilla razón de que ya no hay tal tradición que mantener. Lo que hace Aristóteles es, en último extremo, oponerse a los sofistas: pero éstos no son tanto destructores cuanto notarios de la destrucción. Los sofistas se limitan a hacer explícito algo operante en la sociedad ateniense: la inadecuación del lenguaje moral heredado de la tradición homérica. Y es justamente en el curso de este proceso de explicitación cuando emergen sus posturas relativistas. Ante esta situación, Aristóteles, por así decirlo, está a la defensiva, y al servicio de esta actitud pone aquella habilidad en la que es, sin lugar a dudas, maestro: la creación de *terminus technicus*. Tal el concepto de *areté* que ahora, en manos de Aristóteles, deviene unidad indisoluble de excelencias éticas y dianoéticas. Pero es justamente esta unidad indisoluble lo que se cuestiona, lo que cuestiona la misma ruina de la *polis*. De aquí la radical inadecuación entre sus planteamientos morales y una realidad política que, sin lugar a dudas, le repugna y que, en alguna medida, preferiría ignorar; pues ¿qué sentido tiene una ética de la *polis* si ya no hay *polis*?

Por otra parte, de acuerdo con Aristóteles, todo actuar (en el sentido de la *praxis*, no en el de la *poiesis*) tiene como meta el bien-actuar; y precisamente por esto la política se entiende como continuación de la ética, pues la política es la teoría de la vida buena y justa, en la que la meta y la dirección del actuar son las mismas para el individuo y para la *polis*. Y también por esto la *polis* es precondition teórica y práctica de la filosofía práctica de Aristóteles, en la que ética y política se funden en una unidad. Estas cuestiones ya las hemos tomado en consideración desde diferentes perspectivas, y hemos visto también que eran precisamente estos aspectos de la filosofía práctica de Aristóteles los que seducían a aquellos autores insatisfechos con el pensamiento ético-político de la Modernidad. Sin embargo, la unidad entre ética y política es en Aristóteles una afirmación de principio, pero que no se aplica a la praxis política concreta<sup>43</sup>. En esta relación también entra en juego un término, el de coerción (*bía*), que parece romper la teleología presupuesta de actuar y

<sup>43</sup> Cfr. M. Riedel, «Über einige Aporien in der praktischen Philosophie des Aristoteles», en M. Riedel (Hg.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (vol. I), Rombach, Freiburg, 1972, p. 94.

bien-actuar. De acuerdo con Aristóteles, «la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquéllas en que los aliados son lejanos, y la ley en un convenio y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos»<sup>44</sup>. La *polis* que es preconditione teórica y práctica de la filosofía práctica aristotélica es aquella *polis* que «verdaderamente lo es, y no sólo de nombre»; en esta *polis* los seres humanos «tienen que ser a la vez de natural inteligentes y briosos», pues sólo de esta manera se dejarán conducir por el legislador hacia la virtud<sup>45</sup>. En una *polis* semejante, es decir, en una *polis* en la que todos los ciudadanos satisficieran las condiciones del *spoudaios*, la categoría de coerción no tendría ni lugar ni sentido. Pero Aristóteles sabe que este no es el caso, que no existe una *polis* formada por hombres tan excelentes: de aquí la necesidad de la coerción. En el último capítulo del último libro advierte Aristóteles que «...la mayor parte de los hombres obedecen más bien a la necesidad que a la razón y a los castigos que a la bondad»<sup>46</sup>. La coerción es necesaria para «los muchos». Decíamos páginas más arriba que la *polis* es un contexto de comunicación y de interacción que no está en función de la mera supervivencia material, sino que está constituida con vistas a la «vida buena»; podemos ahora añadir: es, en efecto, un contexto semejante, pero mediado por un elemento coercitivo.

El problema verdaderamente grave es que Aristóteles no puede justificar normativamente este elemento de coerción. La coerción no se puede justificar desde los supuestos de su filosofía práctica, sino sólo desde supuestos técnicos que miran a la conservación y a la estabilidad de las *polis* realmente existentes: la política, en esta medida, comienza a marchar separadamente de la ética<sup>47</sup>.

Aristóteles dió los primeros pasos en esta dirección en los últimos libros de la *Política*, donde, al margen del ideal ético de felicidad, se pregunta por las técnicas para conservar y estabilizar cualquier régimen, incluido el éticamente más depravado (la tiranía). Y lo verdaderamente significativo es que para conseguir esto último hay que «desnaturalizar» a la política, en el sentido de que o bien hay que prescindir de lo que es por naturaleza (la felicidad),

<sup>44</sup> *Pol.* III, 8, 1280b6-13.

<sup>45</sup> Cfr. *Pol.*, VII, 7, 1327b38.

<sup>46</sup> *E.N.* 1180a.

<sup>47</sup> A menos que se considere que la *polis* es realmente existente, sus instituciones, encarnan lo ético; por esto los neoaristotélicos verdaderamente coherentes son, a la vez y sobre todo, neohegelianos, pues entienden que el cometido de la ética es el interpretar la razón inmanente a la objetividad histórica y el de racionalizar la realidad a partir de principios teóricos (Cfr. H. Schnädelbach, «Was ist Neoaristotelismus», en *Information Philosophie*, XVI, 1986, I, pp. 6-25).



o bien hay que reinterpretar lo natural desde lo técnico. A este respecto lo que interesa destacar es la imposibilidad de cerrar el abismo que habían abierto los sofistas entre *nomos* y *physis*.

En estos textos de la *Política* el problema que se plantea Aristóteles es saber qué Constitución es la mejor. La investigación acerca del régimen mejor se hace desde una perspectiva realista que comienza en *Pol.*1288b37-38 («...no hay que teorizar sobre la mejor forma de gobierno, sino sobre una que sea posible alcanzar en todas las ciudades») y culmina a partir de 1288b37-38, donde Aristóteles se propone investigar la mejor forma de gobierno y la mejor vida para la mayoría de las ciudades, pero suponiendo un nivel de virtud propio del hombre común (que es, por cierto, más bien bajo) y una educación que no exija condiciones especialmente favorables. De acuerdo con este planteamiento general, Aristóteles no teoriza una forma de gobierno «según el deseo», sino una de la que puedan participar «muchísimas ciudades».

Desde esta perspectiva se busca, como en la *Ética*, un término medio. Y la *politeia* es tal término medio, pues se sitúa entre dos extremos igualmente viciosos: la oligarquía (gobierno de unos pocos) y la democracia (gobierno de la mayoría). Ahora bien, los pocos son los ricos y la mayoría los pobres; en esta medida, la *politeia* será un término medio entre el gobierno de los ricos y el gobierno de los pobres, será, por tanto, un gobierno de las clases medias, y la superioridad de las clases medias se articula en torno a dos conceptos: estabilidad y seguridad (y no, como cabría esperar, justicia y felicidad). Estos conceptos no son ni éticos ni prácticos, sino técnicos. Aristóteles ya no se pregunta por las condiciones de una *polis* feliz y justa, sino estable y segura...

Una política centrada en los conceptos de «estabilidad» y «seguridad» supone ya una concepción negativa de la naturaleza humana <sup>48</sup>, que culminará en la reflexión política helenística: con Aristóteles el miedo ante una situación que desmorona inevitablemente (la *polis* democrática <sup>49</sup>) empieza a entrar en el campo de la reflexión práctica. Con razón, pues, ve A. MacIntyre en la filosofía helenística el precedente «para todas las morales europeas pos-

<sup>48</sup> Cfr. *Pol.* 1263b24: este texto es interesante porque en él se afirma explícitamente la maldad del hombre; el contexto hace ver que no se trata de una maldad debida a factores sociales, sino inscrita en el mismo ser del hombre.

<sup>49</sup> El asunto es verdaderamente grave porque, recordemos, ser un individuo racional era participar en el marco de aquellas formas sistemáticas de actividad en las cuales los bienes están ordenados sin ambigüedad y los individuos ocupan papeles bien definidos, y conformarse, tanto como sea posible, con sus patrones de comportamiento. Para Aristóteles, piensa A. MacIntyre, la *polis* es tal forma de vida social y por esto fuera de ella no cabe racionalidad práctica. Así pues, si se derrumba la *polis* se derrumba también la racionalidad práctica; y, en tal caso, habrá que restaurarla desde la interioridad del sujeto. Pero esta es justamente la perspectiva moderna que tan vehementemente rechaza A. MacIntyre.

teriores que juzgan central la noción de ley, en tal medida que desplazan los conceptos de las virtudes»<sup>50</sup>.

## 7. Últimas consideraciones: de Aristóteles a Tomás de Aquino

A. MacIntyre, pues, realiza una narrativa que ya sabe de todos estos desafíos helenísticos. En último extremo, una narración de un Aristóteles que ya conoce y admite la escisión entre lo ético y lo dianoético. Y no tanto en el sentido de concebir la posibilidad del estúpido bueno, cuanto en la de concebir la figura del sabio malo; malo, además, al punto de condenarse, y hacerlo, además, por mor de su voluntad perversa. Nótese que el Aristóteles que interesa a A. MacIntyre es, por así decirlo, un Aristóteles muy raro, pues no sólo conoce los desafíos helenísticos, sino que los considera desde una perspectiva agustiniana. A. MacIntyre señala este filósofo que leyó a Aristóteles desde una perspectiva agustiniana, dando así un preclaro ejemplo de «diálogo» entre tradiciones: Tomás de Aquino. Y precisamente por esto, por ser la disputa moral una disputa entre tradiciones, la narrativa que, a fin de cuentas, sale ganando es la aristotélico-tomista, a saber: porque Tomás de Aquino ofrece el Aristóteles que interesa a A. MacIntyre.

A. MacIntyre se da cuenta perfectamente de dos cosas: que en el contexto intelectual presente no es posible una ética de las virtudes, y que, sin embargo, visto como van las cosas, lo único sensato es una ética de las virtudes. Desde esta perspectiva, su reflexión puede ser entendida como el intento de reconstruir un contexto que sí haga posible esta ética de las virtudes. A partir de aquí se explica el concepto de tradición como un marco en el que vale y se desarrolla un discurso coherente acerca de la virtud. El problema, una vez más, es saber desde qué tradición reconstruir la narrativa que alumbró el mismo concepto de tradición. Y A. MacIntyre parece pensar que sólo desde la tradición tomista es posible esta tarea: de aquí su reivindicación final del tomismo.

Conviene, sin embargo, tener presentes los siguientes puntos: a) que seguimos sin saber cuál es el *telos* al que debemos aspirar y que daría unidad y sentido a nuestras vidas, b) que A. MacIntyre sólo ha mostrado la posibilidad de una narrativa aristotélico-tomista, c) que mostrar la posibilidad no quiere decir mostrar la verdad y la corrección de esta narrativa y la falsedad y el carácter ilusorio de las restantes<sup>51</sup>, d) que A. MacIntyre da este paso al precio

<sup>50</sup> *Tras la virtud*, p. 212.

<sup>51</sup> En cualquier caso, los argumentos que A. MacIntyre ofrece en favor de la tradición tomista, especialmente en *Tres versiones rivales de la ética*, no son convincentes, pues toman pie casi exclusivamente en el supuesto éxito que tuvo esta tradición para afrontar, según A. M. con éxito, los retos que se le plantearon en tiempos premoderno; pero su extensión al momento presente es, como dice C. Thiebaut (*op. cit.*, p. 110), «un *non sequitur* hasta que no se enfrenten

de hipostasiar la tradición que permite su narración, e) y último, que para este viaje no hacían falta estas alforjas. Y es que, en el fondo, no le falta razón a Tugendhat, cuando, ante el doble y especular peligro del dogmatismo y del relativismo se niega a ir por detrás de las exigencias de fundamentación de la Modernidad...

---

desde este paradigma los problemas que otras tradiciones están abordando hoy y que abarcan desde cuestiones epistemológicas hasta cuestiones éticas y políticas». Como muy bien sabe el mismo A. MacIntyre el carácter fructífero del tomismo es algo que todavía está por ver, pues «la fuerza de una posición aristotélica y tomista sólo se hará clara en la medida en que se vea que se encarna también en formas particularizadas de prácticas en diversos tipos de actividades comunales» («The Privatization of Good», en *The Review of Politics*, 52, 3, 1990, p. 360).