

La rehabilitación de las virtudes

Las éticas de las virtudes fue la característica central de las éticas griegas y medievales. Por lo que marcó la cultura occidental premoderna en sus distintas variantes. Posteriormente, la modernidad trajo nuevos discursos que subordinaron las virtudes hasta olvidarlas y reemplazarlas con teorías sobre los deberes o los valores. Hoy existe una rehabilitación de las virtudes, lo cual va parajeo a las relecturas de Aristóteles y a la necesidad de valorar las comunidades. En este trabajo, quiero interpretar el devenir de las virtudes. Para ello, dividiré el trabajo en cuatro partes: la teoría de las virtudes del estagirita, insinuar algunas razones de su olvido en la modernidad, la restauración de las virtudes por parte de MacIntyre y observaciones generales a las virtudes.

Teoría aristotélica de las virtudes

La virtud (*areté*) ha sido uno de los temas constantes en los distintos momentos de la cultura griega, aunque sus significados fueron variando. Uno de los primeros filósofos presocráticos que habla de ella es Heráclito, quien identifica “ser sabio” con la “virtud máxima” y entiende la sabiduría como decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola. Sin embargo, es indudable que la ética de Aristóteles ha sido el modelo de ética imperante hasta entrada la época moderna, por lo que su concepto de virtud pasó a ser paradigmático. Por ello, tenemos que revisar esta ética griega. La ética de Aristóteles ha sido denominada ética teleológica, ética eudaimonista y la ética de las virtudes, los cuales hacen refe-

rencia a los temas principales de esta ética. Veamos sus reflexiones éticas sobre el bien, la finalidad, la felicidad, la prudencia, centrados en torno al tema de las virtudes.

El bien y la finalidad.- Su obra *Ética a Nicómaco* comienza diciendo que el bien es aquello hacia lo cual tienden las cosas, es decir, el bien se entiende como fin (*télos*) al que se encamina todo arte, investigación, acción y libre elección (*É. N.*, I, 1, 1094a 3). Existe entonces una relación indesligable entre bien (*agathón*) y finalidad (*télos*). Reconoce el filósofo que existen muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines (*É. N.*, I, 1, 1094a 7), por lo que debe haber una jerarquía, unos principios que hagan que unos sean “principales” y otras “subordinadas”.

Aristóteles no está interesado en cualquier finalidad, sino en aquella que se busca por sí misma y lo que se busca por sí mismo no es sino “lo bueno y lo mejor” (*É. N.*, I, 2, 1094a 22). Y es la política la que se ocupa de ello y tiene el lugar de la ciencia suprema que orienta a las demás:

... la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. (*É. N.*, I, 2, 1094b 5)

El filósofo considera que el bien es el mismo para el individuo y la ciudad, aunque añade que conseguir el bien para una ciudad es “más hermoso y divino”. Así, la investigación ética es en Aristóteles una investigación de una “disciplina política”. Esta vinculación entre ética y política no es arbitraria, porque para el estagirita la política es la acción en la *polis*, en la comunidad de seres humanos, lugar donde nos vamos haciendo tales. No existe la diferencia moderna entre una ética personal y otra social, formar nuestra personalidad ética es ya formarnos para ser miembros de una comunidad determinada.

La concepción aristotélica del bien no se reduce a lo moral, sino es parte de una visión natural, así el bien no está reducido a las acciones buenas del hombre. Ya en la *Metafísica* había relacionado el bien con la finalidad, colocándolas dentro de las cuatro causas que producen a los entes. Además, había sostenido un “bien supremo en la naturaleza toda” (*Metafísica*, 982b 5). También había relacionado el bien con el movimiento, porque el bien es el fin de todo movimiento. Según el filósofo:

... aquello para lo cual las demás cosas se hacen quiere ser lo mejor y el fin de las demás cosas... (*Metafísica*, 1013b 26)

El bien, al constituir la finalidad de cada cosa, no puede dejar de relacionarse con la perfección porque implica el logro de su propia naturaleza. Así, “se llaman perfectas aquellas cosas que han conseguido su fin, siendo éste noble” (*Metafísica*, 1021b 24). Por último, Aristóteles también relaciona el bien y el mal como cualidades, parte de las afecciones de las sustancias. Sostiene que:

... lo que puede ser movido o actuar de tal modo (es decir, realizando la finalidad que le es propia) es bueno, y lo que puede ser movido o actuar del modo contrario (a su finalidad propia), malo. Pues lo bueno y lo malo significan cualidad sobre todo en los seres animados, y, de entre éstos, principalmente en los que tienen albedrío (*proairesis*, libre elección, elección deliberada). (*Metafísica*, 1020b 22)

Así, el marco general es el bien y la finalidad natural, dentro de la cual debemos entender el bien y el mal como cualidades de los seres que tienen *proairesis*, temas desarrollados en la *Ética a Nicómaco*.

La felicidad.- Desde esta perspectiva, es lógico pensar que la vida humana tenga una finalidad, ¿cuál será el bien supremo?, ¿cuál es la finalidad de la política? El bien propio del hombre es la felicidad, como también es opinión de la gente, aunque no hay un acuerdo en lo que signifique. Pero como en ética no podemos partir de principios, debemos partir de lo que conocemos o de las cosas más fáciles de conocer para nosotros. Y añade una observación interesante:

Por eso, para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. (*É. N.*, I, 4, 1095b)

La edición inglesa de Broadie y Rowe dice que “uno tiene que haber sido bien criado” (o educado, *brought up*). Y es que en asuntos éticos (o políticos diría Aristóteles) no se trata de adquirir conocimientos sino de actuar bien, ello requiere una buena educación en sentido amplio. Sin duda, no se trata de que algunos ya estemos determinados por nuestras costumbres, sino que ellas pueden irse formando a partir de la deliberación y la prudencia.

Como ya había sostenido, existen muchos fines y algunos de ellos los elegimos por otros. El bien más perfecto es aquel que se busca por sí mismo.

Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa...nadie busca la felicidad por estas cosas (honos, placer, inteligencia, virtud), ni en general por ninguna cosa. (*É. N.*, I, 7, 1097b)

Entonces, la felicidad se busca siempre por sí misma y jamás como medio para otra cosa. La felicidad es el bien perfecto y suficiente. Pero suficiente no quiere decir que sea un asunto de vida privada, sino de encuentro con otros, hijo, esposa, amigos, conciudadanos.

Debemos añadir que el anhelo o aspiración a la felicidad como finalidad no es asunto de elección o deliberación, sino de nuestra propia naturaleza racional. Dice el estagirita que “deseamos ser felices... pero no podemos decir que elegimos (serlo)” (*É. N.*, III, 2, 1111b 29) y más adelante vuelve a sostener que “la aspiración al fin no es de propia elección, sino que cada uno debería haber nacido con un poder para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero” (*É. N.*, III, 5, 1114b 5). Así, sólo elegimos y deliberamos sobre los medios para ser felices. Esto es relevante, dado que en la modernidad los fines van a ser objeto de elección individual. Para el estagirita, la finalidad de la vida humana no se puede elegir porque tiene que ver con su función propia, concepto desvalorado en la época moderna.

¿Qué es la felicidad? El placer, la intelección no son la felicidad misma, sino las buscamos para ser felices. Saber qué es la felicidad requiere saber cuál es la función propia (*ergon*) del hombre. Para descubrir esa actividad recurre a su teoría de las tres partes del alma, entendiendo por alma el principio de vida que compartimos con otros seres. Entonces, la felicidad no consiste en el cultivo del *alma vegetativa* (vivir como las plantas) ni en el cultivo del *alma sensitiva* (vivir como los animales), sino en el cultivo del *alma racional*, porque es propia del hombre,

... la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón. (*É. N.*, I, 7, 1098a)

Para realizar dicha función propia se requiere del ejercicio de las virtudes, por eso el bien del hombre no puede ser distinto de la actividad virtuosa, además, desde la perspectiva de la “vida entera”. De ese modo, ni el niño ni el adolescente pueden ser felices. No nacemos como seres virtuosos ni felices, pero en el ejercicio de las virtudes, que es la forma de realizar nuestra función propia, vamos realizando la felicidad.

El término *eudaimonia* griego abarca tanto felicidad, perfección y plenitud. Pero bajo el fundamento naturalista, la felicidad requiere de *eu-zen* (buena vida) y *eu práttein* (buena acción) (*É. N.*, I, 8, 1098b 21). Para Aristóteles, “buena vida” es la primera naturaleza con la que se nace, por eso es que la felicidad requiere de nobleza de linaje, belleza y buenos hijos (*É.N.*, I, 8, 1099b 3-9. Cfr. 1114b 7-12). En el orden de la *physis* griega, lo bueno y lo bello resultan intercambiables. El mismo término *eudaimonia* estaba compuesto de *eu* (bueno) *daimon* (espíritu divino), dando a entender que la felicidad requería estar poseído por espíritus buenos. Después de todo, la felicidad griega presupone una primera naturaleza buena, una cierta dote divina y natural que no todos gozaban. Pero ese don debía ser cultivado. Por eso, la ética no trata de la primera naturaleza, sino de la segunda naturaleza, de las virtudes y la formación de los hábitos. Es ahí donde interviene la “buena acción”, es decir, realizando la primera naturaleza obtenemos una segunda naturaleza, así “en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas” (*É. N.*, I, 8, 1099a 6). Nuestra potencialidad natural se actualiza en las acciones, formando así nuestro carácter o modo de ser.

Las virtudes. - Bajo esos presupuestos naturalistas y teleológicos es que se sustenta la teoría de las virtudes. El hombre racional es feliz practicando las virtudes, pero la felicidad no es tanto un estado como una “actividad del alma de acuerdo con la virtud” (*É. N.*, I, 8, 1099b 27). Antes de ver la definición aristotélica de virtud, tengamos en cuenta que la palabra virtud traduce muy mal el significado del término griego. La palabra *areté* significa “excelencia”, “perfección”, lo cual eso mismo es ya felicidad. La virtud no es un simple medio para la felicidad, sino que la práctica de ésta ya es la realización de la *eudaimonia*. La otra observación con respecto a la palabra *areté*, es de carácter sociológico, porque este término está relacionado con los términos *aristos* (superlativo “lo mejor”), *aristoi* (“los mejores”), haciendo referencia a los aristócratas. En ese sentido, la *areté* griega todavía es heredera de cierto elitismo social trasladado a la moral. Ahora, veamos una de las definiciones que da Aristóteles de la *areté*:

La virtud (*aretè*) es un modo de ser (*héxis*) selectivo (*proaíresis*), siendo un término medio (*mesótes*) relativo a nosotros, determinado por la razón (*lógos*) y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente (*phrónimos*). (*É. N.*, II, 6, 1106 b 36)

La virtud es un hábito, no es una pasión (como el odio, cólera, deseo, miedo, etc.) ni tampoco es una facultad o capacidad (de ese modo no somos buenos o malos por naturaleza, sino que nos formamos como hombre virtuosos o viciosos). *Héxis* puede ser traducido como hábito, disposición adquirida, modo de ser, pero en cualquier caso la *héxis* liga la práctica constante con nuestro modo de ser. Esta conjunción de ser y actuar garantiza la firmeza de la virtud. Sigue diciendo Aristóteles que:

la virtud del hombre será también el modo de ser (*héxis*) por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia. (*É. N.*, II, 6, 1106a 20)

La palabra *héxis* encierra tanto el sentido de prácticas o acciones como de efecto que produce sobre el sujeto que las realiza, por ello también se traduce como “modo de ser”. No es posible la virtud si esta no hace referencia a nuestro ser que se realiza en la acción constante. La virtud es entonces un modo de ser, que realiza nuestra función propia (*ergon*) y nos hace hombres buenos (es decir, que realizan su finalidad). Así, la virtud del ojo es ver bien y eso mismo es la bondad del ojo y la realización de su función. El bien propio del hombre, la *eudaimonia*, se concretiza en la virtud y el modo de ser. Además, no puede existir hombre virtuoso si no realiza su función propia como ser humano y eso lo hace bueno, es decir, lo humaniza. Así, con la virtud pasamos del hombre natural al hombre que realiza su ser. Esta interrelación entre virtud, bondad y función es importante para la concepción premoderna de la virtud.

Pero el hábito o disposición o modo de ser es algo que se elige, no son simples impulsos o pasiones u opiniones. La elección contiene voluntad pero lo más importante es la razón y la reflexión, eso es lo que hace a la elección un acto de deliberación:

... el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance... (*É. N.*, III, 3, 1113a 10)

Y como en el ser humano encontramos excesos y defectos, la virtud consistirá en la elección racional del justo medio entre esos dos vicios “o al menos tiende al medio”. Por ejemplo, la valentía sería el término medio entre la cobardía y la temeridad, la templanza sería el término medio entre la insensibilidad y el desenfreno, la generosidad sería el término medio entre la avaricia y la prodigalidad y la amistad sería el término medio entre la adulación y

la grosería. Tenemos entonces que el hombre de sabiduría práctica (*phrónesis*), el hombre prudente, es aquel que hace elecciones correctas y lo son en tanto que elige un camino medio. Por eso, Mackie interpreta la virtud como:

... una disposición a efectuar elecciones (correctas), y se trata de algo que se cultiva o se desarrolla con la experiencia más que de algo innato. (Mackie 2000, 212)

La vida buena o eudaimonia se logra mediante estas disposiciones, que persisten en la personalidad y no pueden “activarse o desactivarse a voluntad” (Mackie 2000, 214), por eso Aristóteles sostiene que requieren de un “carácter firme”. *Héxis*, pues, no es conocimiento ni un tipo de habilidad, sino un modo de ser, una disposición, una actitud. Aunque abarca tanto conocimiento como habilidad, no se reduce a ellos.

La prudencia.- La razón prudente es parte de una de las actividades de la razón, las cuales son denominadas virtudes dianoéticas. Aristóteles consideraba que había dos tipos de virtudes: las éticas y las dianoéticas (o intelectuales). Las virtudes éticas son producto del hábito que procede racionalmente sobre las pasiones y apetitos. Las virtudes dianoéticas o intelectuales son aquellas encaminadas a la verdad por medio de la educación y la experiencia, como la sabiduría (*sophia*), el intelecto (*nous*), la ciencia (*episteme*), la prudencia (*phrónesis*) y el arte (*techne*). La prudencia es la virtud intelectual que nos guía en nuestra vida ética.

... sin prudencia (*phrónesis*) no se puede ser verdaderamente bueno, ni prudente sin virtud ética. (*É. N.*, VI, 13, 1145a)

Es interesante esta cita porque Aristóteles se percató de la interrelación entre prudencia y vida ética. Sin prudencia no hay vida ética, no sabríamos cómo orientarnos y deliberar correctamente. Pero para que la recta razón obre rectamente se necesita una vida ética, de lo contrario podría usar su razón para justificar actos inmorales. Algo semejante encontramos en otro contexto, en el budismo, donde la sabiduría y la moral se necesitan mutuamente.

¿Cuál es el significado de prudencia? La prudencia en términos populares ha sido identificada con una actitud temerosa y hasta mediocre. En el idioma inglés, por ejemplo, no se traduce *phrónesis* por prudencia sino por “sabiduría práctica”. La razón está en que la “prudencia” en la modernidad pierde la importancia que tenía en la ética aristotélica. Una de las razones que explica

ello es que el pensamiento moderno comienza afirmando el carácter infinito de la voluntad, por lo que la prudencia deja de ser valiosa para el nuevo hombre insaciable.

La virtud intelectual de la prudencia, la “recta razón”, en el contexto de la ética aristotélica, tenía una triple importancia: i) Es el nexo entre lo racional y lo irracional, la prudencia tiene que persuadir a las pasiones, dialogar con ella para actuar racionalmente. ii) La razón práctica es prudente porque no versa sobre lo necesario, sino sobre lo posible, lo que puede ser de una manera o de otra, por lo que tiene que considerar qué medios son los mejores y aceptables para los fines previstos. iii) Por lo anterior, muestra que esta racionalidad no puede proceder como las otras ciencias, es decir, que en ámbito de la ética no estamos ni en la sabiduría perfecta ni en intuiciones de principios últimos ni en una ciencia deductiva. En la ética tenemos que vernos con opiniones enfrentadas, las cuales tienen que ser consideradas en la deliberación. La razón prudente es la razón que delibera sobre los medios y elige (*proairesis*) de acuerdo a la deliberación (*boulesis*). El razonamiento moral no es aquel que sigue razonamientos apodícticos, sino dialécticos, que incluyen opiniones, por ello se requiere de la deliberación. Mientras la razón teórica piensa sobre lo universal y necesario, nuestra razón práctica (*phronesis*) delibera sobre lo posible.

Sostiene Mackie que debemos entender la relación eudaimonia-virtud-hombre prudente como un “esquema formal de la estructura de vida buena” (Mackie 2000: 212), que deja abierto el contenido con el cual debe llenarse. Llenarlo de contenido requiere de un modo de comportarse que suscite admiración, de una propia concepción del bien y saber distinguir virtudes y vicios (Mackie 2000: 212-213). Aunque el mismo Aristóteles había sostenido que para llenar ese contenido se requería de: *saber* lo que se hace, *elegir* las cosas por su propio valor y *actuar* con un carácter firme (*É. N.*, II, 4, 1105a 30).

Modernidad y olvido de las virtudes

El discurso filosófico de las virtudes fue insuficiente para el naciente espíritu moderno, proceso que aconteció durante los siglos XVII y XVIII, por la irrupción de nuevos factores sociales y propuestas filosóficas que trataban de fundamentar el nuevo contexto social. Revisemos brevemente este escenario moderno.

La corrupción del lenguaje de las virtudes.- La primera transformación que sufren las virtudes griegas fue en el propio término. A pesar de que el sentido griego no hacía una directa referencia a la virtud relacionada a la virilidad, el término latino traduce *areté* por *virtus*, lo cual está emparentado con varón (*vir, viris*). Desde ese trasfondo, el lenguaje de las virtudes dejó de estar enfocado hacia la “excelencia” o plenitud de la existencia humana, para referirlo o a la moral sexual o en el mejor de los casos a medios para lograr una felicidad *post mortem*. En todo caso, se comenzó a usar el término virtud desconectándolo con los otros elementos relacionados con ella.

Al iniciar la época moderna la teoría y la práctica de las virtudes había sufrido un serio desgaste. Ya el renacimiento había abierto un camino: el hombre natural, “tal como es”, real, no requiere de virtudes. Tal es el caso de Maquiavelo (s. XVI) quien distingue entre el hombre tal como es y el hombre tal como debiera ser, el primero vive por la necesidad y el segundo por la imaginación, el primero sólo requiere aparentar ser bueno y el segundo busca ser bueno, el primero consigue sus objetivos y el segundo no. Recomienda al gobernante actuar como el hombre real y no como el hombre ideal. De ese modo, los vicios del hombre real resultan dar ventajas políticas al príncipe y no las acciones virtuosas. La idea aristotélica de un gobernante con cualidades morales deja de ser inútil para la naciente política moderna. Más tarde, Mandeville (s. XVIII) continuará dicha idea, sosteniendo que los vicios privados sostienen y promueven virtudes públicas, de ese modo el sustento de las virtudes son los mismos vicios.

Esta herencia que recibieron los modernos, más el nuevo contexto social, exigía una fundamentación de la moral. Ya no les parece tan evidente la felicidad ni la virtud, sino que ahora buscan su “verdadero origen” (Hume), su “fundamentación” (Kant), un punto de apoyo capaz de dar razón a todo el fenómeno moral. ¿Por qué buscar una fundamentación? Por dos razones: por un lado, el orden natural aristotélico fue puesto en cuestionamiento. En segundo lugar, la fundamentación ofrecida por el pensamiento teológico cristiano había puesto tal sustento en Dios, mientras que en la práctica había resultado una moral muy represora. Ese es el ambiente moral que rechaza, por ejemplo, J. S. Mill, que hace referencia a costumbres irreflexivas impuestas socialmente que ahogan la autonomía de la individualidad, por lo tanto su desarrollo. Por ello su

alegato a favor de la libertad individual. Por su parte, también podemos encontrar en Nietzsche en su *La voluntad de poder* apreciaciones contra la virtud cuando dice que ella “ya no merece hoy el menor crédito” (324) y que ella es “el vicio más costoso” (325).

Los nuevos ideales.- La nueva configuración social que empezó en el renacimiento requería de nuevos ideales, de un nuevo imaginario. Y la moral moderna no estuvo al margen de esa nueva cultura naciente. Considero que son cinco las columnas sobre la que desarrolla la cultura moderna. La primera tiene que ver con una nueva imagen que el hombre tiene de sí mismo, es decir, se entiende como individuo, como sujeto. La segunda es que esa autoimagen lo lleva a desacralizar la naturaleza y convertirla en una fuente de bienestar y riquezas. La tercera es que eso produce a su vez un cambio en la finalidad del conocimiento, es decir, se conoce para tener poder; así, dominar, controlar, manipular se han convertido en sinónimos de la actividad tecnocientífica. La cuarta fue el cambio de las metas de las relaciones económicas: la ganancia, el lucro y no la satisfacción de las necesidades básicas del hombre. Y por último, el motor espiritual de todo lo constituyó el ideal del progreso. El hombre moderno realmente siente que progresa, que avanza positivamente hacia la superación de las limitaciones humanas y sueña con el establecimiento del cielo en la tierra. Esta configuración social necesitaba de una nueva una nueva moral.

Estos presupuestos de la cultura moderna produjeron la fragmentación de la vida humana: la política y la religión se separan de la ética, ya no encuentran fundamento último en la ética. El conocimiento científico se separa de los fines últimos, lo artístico va encontrando espacio en la expresión individual, lo económico no tiene finalidad ética alguna, etc. Estos espacios fragmentados, sin relación intrínseca uno con el otro, se van configurando tanto en lo práctico como en lo teórico. Pero esa fragmentación externa también se convierte en fragmentación interna. El individuo secciona su interioridad: deseos por un lado, pensamientos por otro, sentimientos en conflicto con los deseos, los ideales que se contradicen entre sí, etc. El individuo moderno será todo lo libre que crea, pero resulta ser lo más incoherente.

La nueva moral.- Por un lado, tenemos el surgimiento del nuevo espíritu cultural, el liberalismo, en autores tan distintos como Locke y Kant. El primero, con la emergencia de los derechos individuales y el segundo con la idea de respeto y autonomía de todo ser racional. Ambos centrados en la valoración de la vida indi-

vidual. Éste es en realidad el espíritu que anima las distintas propuestas modernas. Recordemos el famoso texto de Mill que revela el espíritu del liberalismo:

La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, *el individuo es soberano*. (Mill 1984, 37-38)

Teniendo al individuo soberano como presupuesto es que el lenguaje moral busca nuevos fundamentos. Hume quiere sostenerlos en los sentimientos, Spinoza quiere hacer de la moral una ciencia cuasi matemática, Kant buscará sustentarla en la razón práctica que se da a sí misma leyes para vivir, Bentham reformula el hedonismo de Epicuro e identifica el bien con el placer y éste con lo útil, etc. Todo estos lenguajes ya no centran sus argumentos en la felicidad (excepto el utilitarismo) ni en las virtudes. Hablan de las virtudes como si se tratase de un aspecto accesorio a la moral. Cada zona europea se va identificando con uno de esos discursos. Así, la modernidad se fue olvidando las virtudes, mucho antes que surgieran los discursos de los valores.

El rescate de las virtudes: MacIntyre

Frente al desgaste de la teoría de los deberes, desde la década de los 80 distintos filósofos buscan retornar a las virtudes, como Philippa Foot, Bernard Williams y Alasdair MacIntyre. En esta parte vamos a referirnos a la interpretación de las virtudes por parte del filósofo escocés, especialmente porque tiene una versión contestataria al proyecto ilustrado.

MacIntyre en su obra *Tras la virtud* (1981), luego de hacer un balance del estado moral actual, quiere rescatar el discurso de las virtudes. Reconoce que existen diferentes conceptos y clasificaciones de las virtudes, las que sintetiza en tres:

Tenemos por lo menos tres conceptos muy diferentes de virtud para confrontar: la virtud es una cualidad que permite a un individuo desempeñar su papel social (Homero); la virtud es una cualidad que permite a un individuo progresar hacia el logro del telos específicamente humano, natural o sobrenatural (Aristóteles, el Nuevo testamento y Tomás de Aquino); la virtud es una cualidad útil para conseguir el éxito terrenal y celestial. (MacIntyre 1987, 231)

El filósofo escocés se pregunta si es posible un concepto unitario y central de las virtudes a pesar de las diferentes definiciones. Sostiene que sí es posible un “concepto central” distinguiendo lo que pertenece a la tradición de lo que no. Antes de presentar su definición de virtud nos ofrece un fondo sobre el cual se haga inteligible el concepto de virtud. Para ello es que describe tres aspectos importantes: la práctica, el orden narrativo de una vida humana única y la tradición moral. Y añade una observación interesante:

Cada fase implica la anterior, pero no viceversa. Cada fase anterior se modifica y reinterpreta a la luz de la posterior, pero proporciona también un ingrediente esencial de ésta. (MacIntyre 1987, 233)

Es decir, la tradición implica un orden narrativo y éste una práctica. Y la práctica se reinterpreta y modifica a través del orden narrativo y ésta a través de la tradición. Uno de los conceptos más productivos que ha tenido MacIntyre ha sido el de “práctica”. ¿Qué entiende por práctica? Dice MacIntyre:

Por “práctica” entenderemos cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente. (MacIntyre 1987, 233)

Componen entonces los elementos de una práctica: i) el que sea una actividad cooperativa, ii) establecida socialmente, iii) busca la realización de los bienes internos, iv) el logro de esos bienes internos producen excelencias o virtudes en los sujetos que las realizan. No está sosteniendo el autor una visión medieval de estatus y roles predeterminados, sino que en tanto actores sociales ya nos encontramos realizando alguna actividad cooperativa. Somos funcionarios públicos, profesores, empleados de una empresa, profesionales en ejercicio, choferes, padres de familia, etc. Cada actividad tiene bienes internos cuya realización hace que ella tenga sentido. Por ejemplo, la actividad social de la medicina tiene por “bien inherente” el curar a los enfermos, pero si soy médico y me aprovecho de mi condición ante la debilidad de un enfermo, entonces no realizo el bien interno de la medicina. MacIntyre reconoce que existen también bienes externos legítimos que se obtienen de las

prácticas, como el dinero, el reconocimiento, etc., pero ellos no son el sentido de la actividad. Justamente la corrupción de una actividad se produce cuando se reemplazan los bienes internos por los externos. Entonces tenemos que el profesor ya no enseña bien porque le pagan poco, el comisionado no cumple los reglamentos porque aprovecha su cargo para realizar sus intereses personales, el policía ya no protege a la ciudadanía y prefiere la “coima”, el abogado ya no sirve a la justicia sino a quien paga más, el político ya no le interesa el bien común sino los negocios de grupos e intereses partidarios, etc. La práctica o actividad social se corrompe cuando cambiamos el orden de los bienes.

A partir de esta forma de entender la práctica, el autor nos ofrece una definición de virtud, aunque reconoce que es parcial y provisional:

Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes. (MacIntyre 1987, 237)

Esta primera aproximación a la virtud es interesante porque conecta nuestra aspiración a una vida buena con las actividades en las cuales estamos involucrados. La virtud no es un asunto privado, íntimo, cualidad que algunas personas conservadoras tienen. Es un asunto personal e interpersonal, subjetivo e intersubjetivo, individual y colectivo. Y ese nexo se encuentra en las acciones, en las prácticas, en las cuales nos encontramos con otros para realizar los bienes internos. Existe pues, en la definición de virtud de MacIntyre una indesligable relación entre virtudes y bienes internos. Sin virtudes no es posible la realización de los bienes internos de las actividades, así como sin realización de los bienes internos no es posible virtud alguna.

Sin duda, esto sugiere que no todas las actividades requerirán las mismas virtudes. El policía, el obrero, el empleado y el profesor requieren virtudes distintas para lograr sus bienes internos. Pero, MacIntyre se percató que esto produciría un politeísmo de virtudes inconexas, por lo que sostiene que aunque las prácticas sean distintas, podemos sostener un mínimo de virtudes (como la integridad) que surgen de la búsqueda de la vida buena, de asumir nuestra existencia como un todo unitario. Pero eso ya es incluir el segundo componente necesario de las virtudes, sin el cual

la vida humana quedaría reducida a simples cumplimientos de roles sin una perspectiva de plenitud personal.

Las virtudes se hacen necesarias para el logro de los bienes internos. Pero esas prácticas, así como sus bienes y virtudes tienen su historia. Además, aunque una práctica no se confunde con sus instituciones, “ninguna práctica puede sobrevivir largo tiempo si no es sostenida por instituciones” (MacIntyre 1987, 241). Sin las virtudes, las prácticas no podrían resistir al poder corruptor de las instituciones. Por ejemplo, la docencia universitaria se realiza dentro de la institución universitaria, cuya organización puede promover la realización de los bienes internos o impedirlos. Pero el sentido de la actividad docente es la enseñanza y la investigación, para lo cual se requiere mantener las virtudes correspondientes (indagación, creatividad, comunicación, tolerancia, etc.). mantenerse en esas virtudes es la mejor forma de resistir a una institución cuando ésta ha perdido su sentido.

MacIntyre se pregunta: ¿En qué medida esta definición de virtud es aristotélica o no? En primer lugar, esta definición de virtud no es aristotélica por dos razones: no toma en cuenta la “biología metafísica” de Aristóteles y porque asume que el conflicto no surge solamente de las imperfecciones del carácter individual. Pero es aristotélica por tres razones: en primer lugar, requiere hacer las distinciones y utilizar conceptos aristotélicos como voluntariedad, virtudes intelectuales y virtudes de carácter, talentos, pasiones, razonamiento práctico, etc. En segundo lugar, la definición propuesta se amolda a conceptos aristotélicos como el placer y el gozo, porque el éxito de una actividad produce gozo, de ese modo “la actividad lograda y la actividad gozada son uno y el mismo estado” (MacIntyre 1987, 245). En tercer lugar, porque vincula valoración y explicación de modo típicamente aristotélico, es decir, no sigue el procedimiento moderno de separar hechos de valores.

Este sentido “elemental y parcial” de virtud (que define las virtudes en función de las prácticas) requiere una noción de vida buena para el hombre y un *telos* de la vida humana. Esa perspectiva permitiría una “crítica moral” de las prácticas que son malas (tortura, sadomasoquismo) y de las virtudes (valentía, fidelidad, etc.) que pueden estar detrás de actos injustos y criminales. Así, “el alcance de cualquier virtud para la vida humana va más allá de las prácticas que en principio la definen” (MacIntyre 1987, 248-9). El *telos*, considerado como el bien de la vida humana, permitiría jerarquizar los bienes internos.

... salvo cuando exista un *telos* que trascienda los bienes limitados de las prácticas y constituya el bien de la vida humana completa..., ocurre que cierta arbitrariedad subversiva invade la vida moral y no somos capaces de especificar adecuadamente el contexto de ciertas virtudes. (MacIntyre 1987, 251)

Reconoce el filósofo que en esta época, asumir la vida humana como un todo tiene varios obstáculos. Ello se debe a la fragmentación de la vida moderna en varios segmentos, el pensar de manera atomista las acciones humanas, la separación del individuo de los papeles que representa, etc. Pensar la vida como un todo, como una unidad, da a las virtudes el *telos* adecuado. En otras palabras, las virtudes sólo se pueden entender como característica de la vida entera, como la modernidad ha fragmentado la vida tiende a hacer imposible la realización de las virtudes. Y esa unidad se encuentra en la narración “que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración” (MacIntyre 1987, 254).

Concebir la vida humana como una narración hace que las acciones se entiendan desde una situación y ésta tiene una historia dentro de la cual se desarrollan las historias de los agentes individuales. Sin esta historia, la vida del agente individual y sus cambios resultarían incomprensibles, De ese modo, las intenciones resultan inteligibles cuando las acciones se interrelacionan con lo social y lo histórico. Por ello sostiene:

Cierta clase de historia narrativa resulta ser el género básico y esencial para caracterizar las acciones humanas. (MacIntyre 1987, 257)

Así, las acciones humanas se hacen inteligibles sólo desde la narración. La narración no es obra de poetas, dramaturgos y novelistas, sino de la vida humana. Soñamos, amamos, recordamos, criticamos, odiamos, etc., narrativamente.

Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras propias vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás. (MacIntyre 1987, 261)

Pero debido a diversas limitaciones, somos coautores de nuestras narraciones. Añade MacIntyre que aunque la vida humana tiene cierto carácter de impredecibilidad, ello es compatible con el carácter teleológico de la narración vivida. La vida humana se autoproyecta hacia el futuro, vive basándose en fines y metas, tiene un *telos*. “Así, las narraciones que vivimos tienen un carácter a la vez impredecible y en parte teleológico” (MacIntyre 1987, 266).

Debido a ese carácter temporal, el hombre es “un animal que cuenta historias” (MacIntyre 1987, 266). Contar historias es parte de la educación moral en las sociedades premodernas (como la heroica y la medieval). Por eso, el desacuerdo moral de los filósofos modernos se debe a que no tienen en cuenta el relato dentro del cual se hace inteligible el personaje y sus acciones.

Ahora, un concepto narrativo del yo requiere de dos cosas: por un lado, ser el tema de mi narración que va desde el nacimiento a la muerte; por otro lado, yo soy parte de la historia de otros como ellos de mi historia, por lo que no sólo debo dar cuenta sino pedir cuenta a los demás. Todo esto hace decir al autor que la unidad de la vida individual es “la unidad de la narración encarnada por una vida única”. Agrega:

Preguntar ¿qué es bueno para mí? Es preguntar cómo podría yo vivir mejor esta unidad y llevarla a su plenitud. Preguntar ¿qué es bueno para el hombre? Es preguntar por lo que deban tener en común todas las respuestas a la primera pregunta. (MacIntyre 1987, 269)

Plantear y responder a estas dos preguntas da unidad a la vida humana. “La unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda” (MacIntyre 1987, 270). La búsqueda se convierte en un elemento central para la vida ética de la persona y de la comunidad, búsqueda de un *telos* final, que de partida no está determinado, sino que se va entendiendo a partir de la búsqueda con sus incidentes y episodios. Esta unidad narrativa de la vida humana dista mucho de la visión aristotélico-tomista que atribuía dicha unidad a un aspecto sustancial que contiene una finalidad.

A partir de lo anterior, el autor entiende las virtudes de manera más amplia, no sólo como las disposiciones que mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos sino, además, como lo que nos sostiene en la “búsqueda de lo bueno”. Dichas virtudes nos ayudan “a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien” (MacIntyre 1987, 270). De esa manera, las virtudes deben mantener familias y comunidades que busquen en conjunto el bien.

Una “conclusión provisional” sobre la vida buena para el hombre es para el autor la siguiente:

... 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

aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es. (MacIntyre 1987, 271)

La vida ética se constituye en una búsqueda, en un proyecto de vida que aspira a la plenitud, en tanto que las virtudes adquieren sentido por esa búsqueda. De ese modo, las virtudes incluyen hasta ahora dos aspectos: las prácticas y la búsqueda de la vida buena. En tanto participamos en actividades comunitarias, requerimos de virtudes específicas para lograr los fines o bienes internos de dichas prácticas. Como es el caso de las actividades profesionales, con diversos fines y virtudes. Además, en tanto seres humanos que aspiramos a la felicidad, requerimos de virtudes que nos mantengan en la búsqueda de la vida buena. Y en esa misma búsqueda hay sentido y plenitud. El cuadro se completa cuando se incluye la comunidad y la tradición porque de manera individual no se puede buscar el bien ni practicar las virtudes. Somos portadores de una “identidad social concreta”:

Soy hijo o hija de alguien, primo o tío de alguien más, ciudadano de esta o aquella ciudad, miembro de este o aquel gremio o profesión; pertenezco a este clan, esta tribu, esta nación. De ahí que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. (MacIntyre 1987, 271)

La identidad moral se deriva a partir de la comunidad en la que se vive. Sin embargo, la identidad moral del individuo moderno no tiene en cuenta este aspecto social, resultando un yo separable de sus papeles sociales e históricos. A pesar de ello, el filósofo escocés sostiene:

Así pues, yo soy en gran parte lo que he heredado, un pasado específico que está presente en alguna medida en mi presente. Me encuentro formando parte de una historia y en general esto es afirmar, me guste o no, lo reconozca o no, que soy uno de los soportes de una tradición. (MacIntyre 1987, 273)

Reconociendo el lazo con la tradición, MacIntyre lo relaciona con las virtudes. Lo que mantiene y hace fuertes las tradiciones es el ejercicio de las virtudes, lo que debilita o destruye las tradiciones son la ausencia de ellas. Así, una comprensión más completa de las virtudes hace decir al filósofo escocés:

Las virtudes encuentran su fin y propósito, no sólo en mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas, y no sólo en sostener la forma de vida individual en donde el individuo puede buscar su bien en tanto que bien de la vida entera, sino también en mantener aquellas tradiciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario. (MacIntyre 1987, 274)

Pero no hay que entender la revalorización de las tradiciones como algo conservador, sino como una tradición viva que pone a nuestra disposición posibilidades futuras, un pasado que nos enfrenta al futuro, por eso una narración aún no completada. Ya en otra obra suya había definido la tradición como una argumentación desenvuelta en el tiempo en la que ciertos acuerdos fundamentales son redefinidos a través de conflictos y debates interpretativos.

De ese modo, la teoría de las virtudes de MacIntyre presupone un entramado complejo de prácticas, una narración individual de la vida buena y tradición. Como es natural, esto plantea algunas preguntas: ¿realmente son estos tres elementos indispensables para las virtudes? ¿Ya no es indispensable ninguna consideración natural para la vida buena? (Posteriormente en *Animales racionales y dependientes* revalorará esa dimensión natural) ¿Hasta dónde va el horizonte de mi tradición? Las críticas que MacIntyre veía que se pueden hacer a las virtudes si sólo las conectamos con las prácticas, también pueden hacerse a las tradiciones. ¿Siguen siendo virtudes las que se forman en comunidades intolerantes y excluyentes, aun cuando destruyan al individuo? Para superar estos problemas, requerimos lo que él mismo nos decía: una “crítica moral”, pero dentro de un nuevo horizonte que abarque todas las tradiciones, que es la humanidad. ¿No requiere la casa ventanas amplias que permita una vida sana? Siguiendo su lógica, además de ser hijos, esposos, ciudadanos de un país, etc., somos seres humanos, una humanidad viviendo en una sola casa, el planeta tierra. En ese horizonte amplio que forma parte de nuestra búsqueda de la vida buena, no tienen por qué eliminarse las virtudes, ni las prácticas ni las tradiciones, ya que ellos son espacios de concreción de ese *telos* humano.

Observaciones a la teoría de las virtudes

La teoría de las virtudes ha recibido muchas críticas, especialmente desde las perspectivas ilustradas y liberales. Veamos algunas de

las críticas que se han formulado tanto a MacIntyre como las teorías de las virtudes en general.

a) Una de las críticas que se ha hecho a la teoría de las virtudes es con respecto al concepto mismo de “virtud”, que resulta vago y con esa imprecisión no es posible establecer un criterio para saber qué acciones son correctas. ¿Cómo determinar qué virtudes son básicas y cuál es el carácter virtuoso? ¿Este carácter virtuoso garantiza la acción correcta en situaciones variadas? Además, el carácter plural de las virtudes hace que dos personas con virtudes diferentes actúen de manera distintas en situaciones similares. Robert Loudon ha titulado un artículo “Sobre algunos vicios de la ética de las virtudes” en la cual sostiene que:

Debido a la misma naturaleza de las virtudes morales, hay... una cantidad muy limitada de consejos en incertidumbre moral que uno puede razonablemente esperar del enfoque basado en virtudes. Naturalmente, nosotros debemos hacer lo que una persona virtuosa haría, pero no es siempre fácil sondear lo que un hipotético ejemplar moral haría si estuviese en nuestros zapatos. (Citado por Oakley, en Kuhse y Singer 2001, 94)

En otras palabras, existe una desconexión (o una conexión no tan clara) entre una persona virtuosa y las acciones correctas. Que el hecho que una persona sea buena no es criterio suficiente para decir que un acto sea bueno. Esta observación es válida en términos generales, siempre y cuando se crea que las virtudes ponen su acento en el agente y no en las acciones. Sin embargo, desde la tradición aristotélica, las cualidades personales (o virtudes) se encuentran en estrecha relación con las acciones. Una persona virtuosa sin actos realizados no tiene sentido. Además, olvida la *phrónesis* o sabiduría práctica que nos orienta en las acciones, que sin duda pueden tener respuestas distintas. Y es que en el plano ético Aristóteles ya sabía que no tratamos con una ciencia deductiva desde la cual con verdades apodícticas podamos deducir que acciones tomar. En otras palabras, no podemos pedir a la teoría de las virtudes una lista de acciones correctas porque ella trabaja en el terreno de lo razonable.

En lo que se refiere a la teoría de MacIntyre, no es muy justa tal crítica. Recordemos que para este filósofo, se debe entender las virtudes a partir de las prácticas, es decir, de actividades socialmente establecidas que contienen bienes internos. En otras palabras, las virtudes deben entenderse no en función de cualquier ac-

ción (ni de las acciones en general) sino de actividades humanas con bienes internos propios. No se trata de consejos o buenos deseos, sino de la conciencia de tales bienes internos. Planteadas así las cosas, es entonces probable que dos sujetos que participan en una misma actividad y reconozcan cuáles son los bienes internos, actúen en la realización de esos bienes y tengan virtudes similares. Si uno de ellos no busca la realización de esos bienes internos, puede significar que o no reconocen cuáles son esos bienes o no tienen las virtudes adecuadas para tales prácticas.

b) Por lo anterior, cuando se hace referencia a las virtudes, los autores suelen poner el acento en la persona (una persona benevolente, veraz, amistosa, etc.), otras veces ponen el acento en las acciones virtuosas que hace el sujeto, aquellas que sean expresión de una disposición adquirida por hábito. Estos enfoques suelen ser parciales, porque no hacen explícito la interrelación entre el factor personal y las acciones. Además, porque no se tiene en cuenta que las virtudes presuponen una idea de vida buena y lo que uno debe hacer para alcanzar dicha vida buena. La idea misma de búsqueda de la vida buena pone en conexión a la persona (y su comunidad) y sus acciones. La dinámica entre estos tres factores es un aspecto positivo de la teoría de las virtudes. Por lo tanto, las virtudes no son simples cualidades que adornan la vida de un sujeto, para que éste se sienta bien consigo mismo.

c) Con respecto a las virtudes mismas, los teóricos resultan proponiendo una multiplicidad de virtudes, creando el mismo problema que la pluralidad de valores: ¿requieren criterios para unificarlos? Si una persona cultiva la virtud de la honestidad y otra de la amistad y otra de la valentía, debido a las prácticas que realizan, ¿quiere decir no es posible virtudes que den fundamento a las demás? Sin descartar las distintas virtudes que son indispensables para realizar los bienes internos a las prácticas, MacIntyre sugiere encontrar unidad y sentido en el *telos*, en la vida considerada como un todo. Dicha búsqueda de virtudes que unifiquen a las demás ya la encontramos en la perspectiva socrático-estoica. Para Sócrates y el estoicismo había una unidad de virtudes, basta recordar el siguiente texto de Sócrates:

... el bien, la honestidad y la justicia son la misma cosa.
(*Critón*, 48b)

Para Sócrates, la sabiduría es la virtud (“virtud máxima” había dicho antes Heráclito). Para los estoicos como Zenón la razón

práctica (*phrónesis*) es la única virtud que puede manifestarse en virtudes particulares. Es difícil entender esto en nuestra cultura moderna, porque ésta está sustentada sobre la fragmentación del ser humano. Pero si vemos a la humanidad como un todo (incluida dentro de la unidad de la vida buena), en nuestro tiempo puede constituir el horizonte de virtudes fundamentales. Aquí es donde la perspectiva moderna, específicamente kantiana, de ver a la humanidad como un fin en sí mismo, puede articularse con la teoría de las virtudes. Pero dichas virtudes tienen su fuente en una virtud fundamental: la atención. Volveremos a ella posteriormente.

d) La teoría de las virtudes está relacionada a los contextos comunitarios y culturales, pero en un posible proceso intercultural ¿qué virtudes deben surgir? ¿Pueden hablarse de virtudes universales? Eso requeriría suponer una naturaleza humana común, una humanidad. Sobre este asunto, a veces encontramos un silencio en la los teóricos de la virtud. Ya no podemos evitar vernos como humanidad, no sólo como miembros de comunidades culturales. Después de todo, es necesario ampliar nuestro concepto de comunidad, sin eliminar nuestras comunidades inmediatas. El sentido de nuestra vida comunitaria se completa con el ideal de humanidad.

e) Quizá el principal malentendido con respecto a la teoría de las virtudes, consecuencia del racionalismo que la sostiene, es creer que la construcción de la vida ética es tanto un asunto personal como una lucha racional contra los apetitos, deseos y elementos no racionales. Si bien es cierto que Aristóteles entendió la ética dentro de la política, piensa más —en la *Ética a Nicómaco*— en el agente racional que debe construir su vida de manera virtuosa, obviando el poder de los factores no personales ni racionales que conforman nuestra personalidad. Eso hacía de las éticas griegas éticas elitistas, porque sólo unos pocos habían sido dotados con una naturaleza capaz de lograr la virtud y la felicidad. Además, podemos ver en Aristóteles una tensión entre su versión naturalista de que somos seres políticos por naturaleza y su versión metafísica de la sustancia primera que tiene como uno de sus accidentes a la relación.

Desde el siglo XIX y XX, hemos sido más conscientes de los factores sociales no personales, fuerzas como las estructuras sociales que hasta a los agentes individuales les cuesta romper con esos esquemas. Pero también de los patrones mentales y fuerzas no racionales (el inconsciente, la dinámica autónoma del pensamiento) que están detrás de nuestras acciones racionales. La ra-

zón ya no se presenta como una luz que aclara todo sino como una luz que oculta sus lados oscuros. Por eso, Hume creía que ella es secundaria en asuntos morales.

El sujeto racional que puede controlarse y ser virtuoso crea orgullo, cosa que vio a su manera Lutero cuando sostenía que “no existe virtud moral sin orgullo o tristeza”. Además, el mismo Lutero entendió, con lenguaje cristiano, que no somos dueños de nuestros actos sino esclavos, porque estamos dominados por el pecado. La ética de las virtudes es excesivamente optimista, porque cree que el hombre racional puede controlar sus pasiones, ser un dueño o amo de sí mismo. La historia humana parece desmentir este optimismo. No se trata de negar el valor de la razón práctica, pero no tiene que hacernos olvidar el lado no racional, las pasiones, los sentimientos, el mundo inconsciente, etc., que también juegan un papel importante en nuestras vidas. Y si no es la razón la que debe controlar el alma sensitiva, ¿qué debemos hacer con ella? ¿Cuál es su valor en la vida ética? Tendremos que volver a considerar a la razón humana como una “inteligencia deseosa” o “deseo inteligente” (Aristóteles), como una “razón sintiente” (Zubiri), razón que no condene el aspecto del deseo y de los afectos a dimensiones oscuras del alma, sino que su propia dinámica va a estar acompañada de (y en diálogo con) el deseo y los afectos. Y como la razón ya no nos puede proporcionar en el plano práctico certezas y claridades, tendremos que volver a la actitud socrática que permitía una ética atenta a lo desconocido, aprendizaje constante de lo que es, escuchando al *daimon*, es decir, conociéndose a sí mismo.

g) En fin, ¿por qué volver a las virtudes? ¿Qué necesidad hay si ya estamos en el reino donde el individuo es soberano? Creo que es una forma de hacerle frente al hombre posmoderno: egocéntrico, incoherente, disperso y que vive en el “despilfarro de sí mismo” (Rubert de Ventos). En tanto que las teorías de las virtudes centra su preocupación en el hombre concreto y la comunidad que conforma y por la cual es conformada. Además, considero que es la forma de realizar el ideal moderno de autenticidad, superando las versiones atomistas de individuo. La felicidad como autenticidad, los nexos con los horizontes de sentido, el encuentro con los demás en contextos de actividades y la búsqueda compartida del bien común, son algunas de las virtudes de las teorías de las virtudes, que bien merecen nuestra atención.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos. 2000.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos. 1987.
- MACKIE, J. L. *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. Barcelona: Gedisa. 2000.
- MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Madrid: Cátedra. 1987.
- MILL, J. S. *Sobre la libertad*. Madrid: Sarpe. 1984.
- OAKLEY, Justin. "A virtue ethics approach", en Kuhse, Helga y Singer, Peter. *A Companion to bioethics*. Oxford: Blackwell Publishers. 2001.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa. 1997.