

# PERSONA CORRIENTE Y FILOSOFÍA MORAL: REGLAS, VIRTUDES Y BIENES

ALASDAIR MACINTYRE<sup>1</sup>

¿Qué relación hay entre los juicios del filósofo moral sobre la vida práctica y las cuestiones, juicios y acciones morales que cada día realiza una persona corriente? Por supuesto que los filósofos morales son en lo cotidiano personas corrientes, pero, al menos desde algunas perspectivas, lo que hacen y juzgan *qua* filósofos morales es muy diferente de lo que hacen y juzgan *qua* personas corrientes. Así, algunos filósofos analíticos han concebido la relación entre la filosofía moral y juicios morales y actividad cotidianos como análoga a la que existe entre la filosofía de la ciencia y los juicios y actividad del científico de la naturaleza, o la existente entre la filosofía del derecho y la práctica legal. En todos estos casos, se concibe la filosofía como un comentario aislado de segundo orden acerca de la actividad y de los juicios de primer orden. Para los filósofos morales de la tradición aristotélico-tomista no es ésta la manera correcta de concebir dicha relación.

Desde una perspectiva aristotélica, las cuestiones planteadas por el filósofo moral y las planteadas por la persona corriente son hasta cierto punto inseparables. Así sucede con las cuestiones que aparecen al emprender la investigación: la persona corriente preguntándose «¿qué es *mi* bien?» y «¿qué tipo de acciones lo procuran?», y el filósofo moral investigando «¿qué es *el* bien para los seres humanos?» y «¿qué *tipo* de acciones alcanzan *el* bien?». Cualquier intento sistemático y tenaz de dar respuesta a alguno de estos grupos de cuestiones lleva inmediatamente a preguntar por el otro. El filósofo moral ha de reconocer que toda

---

1. Texto de la conferencia pronunciada por el autor el 24 de enero de 1991 en la Universidad de Dallas con motivo de la celebración de la festividad de Santo Tomás de Aquino. Agradecemos tanto al autor como a The Marquette University Press la autorización para su publicación.

descripción correcta del bien humano es incompleta e inadecuada, a menos que, y hasta que, tenga en consideración el modo en que cada persona corriente, incluido él mismo, puede dirigirse hacia su bien particular. Si yo, como persona corriente, me pregunto qué bien es ese que está en juego para mí aquí y ahora, en esta situación particular, ineludiblemente me veo abocado a ir a la cuestión filosófica: «¿qué es en general el bien para alguien como yo, con una historia particular, y en esta situación concreta?». Lo cual nos remite a su vez a la cuestión filosófica fundamental: «¿qué es el bien como tal para los seres humanos en tanto que humanos?».

Una persona corriente al concebir la vida como un progreso desigual, o a veces como un retroceso, en el logro de su bien, se transforma de modo significativo en un filósofo moral que pregunta y responde a los mismos tipos de cuestiones planteados por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* y por Santo Tomás en el comentario a la ética y en otros textos. Claro que con frecuencia tal persona no reconoce hasta qué punto ha sido transformada, ni siquiera se reconoce como filósofo moral. En este momento la persona corriente probablemente es menos competente como filósofo moral de lo que es preciso y es capaz de ser. Así el objetivo de esta conferencia es facilitar a las personas corrientes que reconozcan hasta qué punto ya han devenido filósofos morales e invitarlas a progresar. Por tanto, la cuestión clave es: ¿cuán filósofo moral necesita llegar a ser la persona corriente?

Se me podría hacer la siguiente objeción: parece que asumo casi sin justificación, dadas las referencias a Aristóteles y a Santo Tomás, que cuando la persona corriente devenga filósofo moral lo hará a la manera aristotélica. Seguramente ésta es la cuestión crucial. Se me puede decir que usurpo con descaro el papel de la persona corriente al poner en su boca prefilosófica mis palabras filosóficas, o mejor dicho, las palabras filosóficas de Aristóteles y Santo Tomás, cuando lo adecuado es dejar que la persona corriente hable por sí misma y llegue a ser la clase de filósofo que ella quiera. Aunque a primera vista esta objeción sea plausible, de hecho, es errónea.

Consideremos el modelo de persona corriente que presenta esta objeción: alguien que ignora inicialmente todas las filosofías morales y que, por lo tanto, se halla desprovisto de los recursos proporcionados por cualquier concepción filosófica. Cuando reconozca la necesidad de adoptar algún punto de vista filosófico, quizás para dar respuesta a las cuestiones prácticas a las que se ve abocado, tendrá que hacerlo sin los medios adecuados para identificar buenas razones que le lleven a adoptar una perspectiva filosófica antes que sus rivales. La neutralidad de la persona corriente así concebida es, por tanto, arbitrariedad en la elección inicial de esa persona acerca de qué dirección filosófica tomar. Y en este punto hallamos algo sorprendente. Hemos encontrado ya antes a esta

determinada persona corriente, no en la calle o en la granja, sino en las páginas de varios filósofos posteriores a Kierkegaard, en especial en aquéllas del Sartre de finales de los años 40. Éste es un ser humano construido por la teoría filosófica existencialista, disfrazado de persona corriente; tal modelo de persona corriente no es más que un artefacto filosófico.

Al afirmar esto no niego que hay y ha habido seres humanos reales como los que representa dicho modelo, es decir, seres humanos faltos de recursos para realizar elecciones fundamentales sin criterio alguno. El problema no es si este tipo de ser humano es un artefacto social, alguien que ha sufrido un proceso de privación social y moral, o si es una persona corriente como tal; el problema es que, por una u otra razón, ese ser humano ha sido despojado de la capacidad de entenderse a sí mismo correctamente. De este modo fracasa el primer intento de sustituir mi prototipo de persona corriente —alguien que desde el comienzo está preparado para ser un aristotélico-tomista— por un modelo filosóficamente immaculado de persona corriente. Y no podría ser de otro modo, dado que toda concepción de la persona corriente está inserta en un determinado punto de vista filosófico; sólo se puede entender a la persona corriente como alguien que desde el principio es un filósofo moral en potencia de un determinado tipo y no de otro.

La misma historia de la filosofía lo confirma: la persona corriente que posee lo que Immanuel Kant llama «conocimiento moral ordinario» es ya un proto-kantiano. La persona corriente de Thomas Reid no posee el sentido común ordinario sino el filosóficamente articulado por Reid. Y cuando Henry Sidgwick apela a la «opinión moral común», no hace sino proporcionar un punto de partida sidgwickiano a su misma teoría. Por tanto, tenemos buenas razones para creer que los intentos de representar a la persona corriente como alguien completamente ajeno a la filosofía en sus actitudes, presuposiciones, creencias y preguntas, están condenados al fracaso. En vez de ello hemos de reconocer que la persona corriente siempre está de alguna manera comprometida filosóficamente, y hemos de preguntar qué determinado punto de vista filosófico está implícito en sus actitudes, presuposiciones, creencias y preguntas iniciales. ¿Es dicha persona un proto-kantiano o tal vez un potencial seguidor de Reid? ¿Abandonan las personas corrientes la lealtad filosófica que muestran al principio? ¿Cómo decidirlo? Quiero responder a estas cuestiones defendiendo la siguiente tesis: las personas corrientes son, por lo general y en gran medida, proto-aristotélicas y que cuando no es así, como ocurre con frecuencia, sólo desde el aristotelismo tomista puede explicarse adecuadamente por qué no lo son y por qué han dejado de serlo.

En general los individuos se preguntan «¿qué es mi bien?» en contextos sociales en los que se combinan diferentes aspectos de la actividad

humana, haciendo difícil la explicitación de esa cuestión e imposible (tanto si se logra como si no dicha explicitación) no presuponer una respuesta dado el modo en que uno vive su propia vida. El primero de estos aspectos se refiere a la «ordenación al fin» (*goal directedness*) que uno descubre desde muy joven en los diferentes tipos de actividad «basados en normas» (*norm-informed*) en los que se ve implicado. Algunos de estos fines están biológicamente dados y otros son sociales. Es en actividades tan elementales como las que sustentan y preservan la vida de un individuo, tan biológicamente universales como las que provienen de las relaciones familiares y de parentesco, y tan ilimitadas como las que le proporciona a uno la educación inicial en las artes productivas, prácticas y teóricas, que el individuo se descubre a sí mismo inevitablemente como un ser que se erige según normas hacia fines que son, en tanto que fines, reconocidos como bienes. Estas ordenaciones regidas por normas son lo que Santo Tomás de Aquino llamó *inclinaciones* (*Summa Theologicae* Ia-IIae 94,2), en un pasaje donde se dice que los preceptos de la ley natural son llamados así en virtud de su relación con estas *inclinaciones*, las cuales definen la naturaleza de los seres humanos como agentes.

La conexión entre *inclinaciones* y tales preceptos o reglas es la siguiente: cuando descubro que mi vida, como hecho biológico y social, está parcialmente ordenada por regularidades que expresan aquellas tendencias primarias hacia fines particulares, entonces soy capaz, al dirigir autoconscientemente mis actividades a aquellos fines, de hacerlos míos por segunda vez y de una manera nueva, y si he entendido mi propia naturaleza, hacerlo así será racional para mí. Las reglas a las que habré de conformarme si he de dirigir de este modo mis actividades son las expresadas por los preceptos de la ley natural. De esta manera, lo que era mera regularidad deviene «ordenación según reglas» (*rule-governedness*).

Si es así como Santo Tomás entendió el tema, entonces no es difícil responder a la acusación hecha por T.H. Irwin a Santo Tomás de caer en contradicción al describir la relación entre virtudes, inclinación hacia fines correctos y deliberación («A Conflict in Aquinas» *Review of Metaphysics* XIV, 1 September 1990: 21-42). Irwin atribuye correctamente a Santo Tomás la tesis de que lo que está en nuestro poder depende de nuestras capacidades deliberativas y que los fines están fijados sin deliberación; e Irwing concluye entonces que Santo Tomás está obligado a mantener que no está en nuestro poder la elección de nuestros fines. Santo Tomás, sin embargo, también afirma que la inclinación a fines correctos distingue a la virtud del vicio, y que depende de nosotros el ser virtuosos o viciosos. Por consiguiente, Santo Tomás ha de mantener que lo que nuestros fines han de ser debe estar en nuestro poder. Irwing concluye además que el Aquinate es culpable de inconsistencia.

Irwin no ha distinguido bien los dos modos en que desde el punto de vista de Santo Tomás alguien puede tener un fin. Nosotros, seres humanos, estamos, dada nuestra naturaleza específica, dirigidos hacia ciertos fines ordenados jerárquicamente y no está en nuestro poder tener una naturaleza distinta de la que tenemos, ni tener unos fines u otros. Pero sí podemos, en nuestra toma racional de decisiones, dirigir o no nuestras actividades hacia los logros de esos fines, quedando abierta la posibilidad de dirigimos hacia otras direcciones. No hay inconsistencia en las conclusiones de Santo Tomás: en un sentido los fines están en nuestro poder y en otro no lo están. Ahora bien, Irwin nos ha hecho un favor al obligarnos a plantear la siguiente cuestión: ¿cómo convierte la persona corriente los fines, suyos por naturaleza, en fines directrices, real y racionalmente, de sus actividades? y ¿en qué contextos sociales aprende la persona corriente a ordenar correctamente los fines y a reconocer los errores de ordenación cuando se ha equivocado?

Generalmente sólo se logra tal aprendizaje mediante la participación en un tipo de actividad, la cual suscita a los individuos la cuestión «¿qué es mi bien?» de un modo que complementa la cuestión planteada por las *inclinaciones*. Este tipo de actividad es el característico de las prácticas, formas cooperativas de actividad, cuyos participantes están unidos por la común lealtad tanto a los bienes internos a aquellas formas de actividad, como a la búsqueda de la excelencia en la consecución de tales bienes. Dichas prácticas pueden ser muy diversas: las actividades de los miembros de un cuarteto de cuerda, de la tripulación de una flota pesquera, de los arquitectos y trabajadores de la construcción implicados conjuntamente en la edificación de buenas viviendas, de los miembros de la familia creando, manteniendo y rehaciendo la comunidad familiar, de los granjeros y de los físicos —por nombrar sólo unos pocos—. Todas estas actividades están estructuradas y basadas en prácticas. A través de la iniciación en las relaciones ordenadas de alguna práctica particular o conjunto de prácticas, a través de la educación de las habilidades y virtudes que ello requiere, y a través de una comprensión de la relación de estas habilidades y virtudes con el logro de los bienes internos a esta o aquellas prácticas, encontramos la aplicación en la vida diaria de un esquema conceptual teleológico igual al que presenta Aristóteles, con diferente nivel de sofisticación filosófica, en la *Ética a Nicómaco*. Al encontrar aplicación de este esquema en nuestras actividades prácticas, esquema que dota a la ordenación de nuestras *inclinaciones* de una base lógica adicional, devenimos, aunque a menudo sin saberlo, proto-aristotélicos. Asimismo, al hacer esto adquirimos cierta capacidad para reflexionar sobre normas y fines.

Esta capacidad se manifiesta en nuestro aprendizaje cuando realizamos y aplicamos dos distinciones estrechamente relacionadas: la primera distinción es aquella entre lo que yo haría si hiciese lo que más me place

aquí y ahora, y lo que haría —según la mejor educación hasta ahora disponible para mí y bajo la autoridad de unos educadores, en quienes de momento tengo muchas razones para confiar—, si realizara lo que me hace excelente persiguiendo bienes que constituyen el fin de los participantes en esta práctica particular o conjunto de prácticas. No entender adecuadamente esta primera distinción es siempre un signo de fracaso en la ordenación de apetitos y pasiones. La segunda distinción importante es la efectuada entre hacer incondicionalmente lo que es bueno y mejor, y hacer lo que es bueno y mejor para mí aquí y ahora, teniendo en cuenta el nivel alcanzado en la educación de mis capacidades. No entender esta segunda distinción es siempre un signo de error en la evaluación del éxito en la ordenación de mis apetitos y pasiones. Cómo efectuar estas distinciones apropiadamente en las situaciones en que es importante realizarlas, es algo que cada persona ha de aprender, y lo que se ha de aprender siempre puede ser, y algunas veces es, aprendido erróneamente. De este modo, mediante un proceso de aprendizaje, cometiendo errores algunas veces —aunque no siempre rectificándolos—, y dirigiéndose hacia el logro de la excelencia, el individuo se concibe como *in via*, como en la mitad de un trayecto. También llega a comprender como cada práctica en la que participa tiene su propia historia, en la que se han definido, malinterpretado y reconcebido las metas con una pluralidad de sentidos. Además, al disponer del conjunto relevante de habilidades y virtudes, la persona corriente puede concebir inserta en la historia de la práctica su propia historia del progreso en esa práctica particular. Pero esto no es todo, ya que el individuo no vive toda su vida en los confines de una única práctica; persigue siempre bienes de más de una práctica, así como bienes externos a todas las prácticas, y, aunque sólo sea por la manera como vive, no puede evitar plantar y dar respuesta a la cuestión de cómo han de ordenarse los bienes, y qué papel desempeñan en las estructuras de la totalidad de una vida temporalmente desplegada y socialmente encarnada en una diversidad de relaciones. Las reiteradas y rivales pretensiones por parte del placer, de la búsqueda de la riqueza, del poder, del honor y del prestigio, de ser principio rector de las vidas humanas han de ser refutadas sucesivamente. Al hacer esto el individuo define sus actitudes respecto a las consideraciones que Aristóteles enumera en el Libro I de la *Ética a Nicómaco* y que Santo Tomás, en el curso de sus extensos argumentos dialécticos sobre la naturaleza del bien supremo, reconsidera en las cuestiones abiertas de la Ia-IIae de la *Summa Theologiae*.

No obstante, la persona corriente no responde a tales pretensiones con argumentos explícitos, aunque pueden darse, sino moldeando su vida de un modo y no de otro. Cuando a veces la persona corriente retrospectivamente se pregunta qué significa la totalidad de su vida, a menudo con la intención de elegir entre futuros alternativos, lo que de hecho se

está preguntando es: ¿con qué concepción de mi bien he estado comprometido hasta ahora?, y ¿tengo motivos para cuestionarla? La unidad de la vida como un todo sobre la que cada ser humano investiga es la unidad de una narración dramática, de una historia cuyo resultado puede ser un éxito o un fracaso para cada protagonista. De no ser así, carecería de aplicación la noción de un bien en general, cuya persecución a lo largo de la vida provee a ésta de cánones de éxito y fracaso. Así, cuando alguien escribe una narración, ya sea la de la propia vida o la de otro, se puede juzgar si es adecuada por la eficacia en responder a las siguientes cuestiones: ¿qué bien escogería la persona cuya vida ha sido narrada? ¿concibe erróneamente su bien? ¿con qué obstáculos y frustraciones se enfrentó? ¿poseía las aptitudes y carácter necesarios para superarlos? Generalmente se entiende la concepción de un *telos* de la vida humana como el resultado de narraciones particulares sobre vidas particulares.

Cuando, como lectores o espectadores, cuestionamos una narración buscamos lo universal en lo particular. Argumento y carácter son significativos al poder entenderlos como concepciones universales del bien, de las virtudes y de los vicios que trascienden, pero revelan, las particularidades de *dicha* narración. Sin embargo, cuando en el examen de nuestro propio pasado partimos de la estructura negativa de las vidas, indagamos qué vamos a hacer de nosotros a partir de ahora, estamos obligados a preguntar, plantando estas cuestiones como especificidades de las narraciones de nuestras vidas, no ya por lo universal sino por cómo puede particularizarse, por cómo ciertas concepciones *del* bien y de las virtudes pueden concretarse mediante la realización de tal posibilidad y no de otra. Al actuar así, nos proveemos de recursos proporcionados por ciertas historias —los mitos, los cuentos de hadas, las leyendas y las historias de cualquier cultura particular a la que se pertenezca—, desde las cuales ya con anterioridad habíamos aprendido a entender nuestra vida y la de los demás en términos narrativos.

La capacidad para plantear filosóficamente la cuestión depende en gran parte de la posesión previa de algún tipo de comprensión narrativa, pero tal capacidad trasciende las limitaciones de esa comprensión, ya que en las historias, en contraste con las teorías, encontramos lo universal *sólo* en y a través de lo particular. Lo que necesitamos son historias que impelan a trascenderlas —aunque entonces retorne todo sobre la dirección que nuestro movimiento ha de tomar—. Pueden encontrarse en muchos lugares que apunten más allá de sí mismas hacia las teorías que de hecho necesitamos: en cuentos populares, en los dramas de Sófocles y de Shakespeare, y sobre todo en la *Commedia* de Dante, que nos dirige más allá de sí misma hacia la clase de comprensión teórica proporcionada por los comentarios de Santo Tomás a la *Ética* y a la *Política*.

Una de las cosas que más urge aprender, primero de la narración y luego de la teoría, es que aquel que desarrolla mal su carácter es cada

vez menos capaz de entender qué ha aprendido mal y cómo ha caído en tal error: parte de la maldad del carácter malo es la ceguera intelectual en cuestiones morales. Es importante, por lo tanto, desde el primer momento poseer recursos para juzgar y actuar correctamente, lo cual implica poseer recursos que expliquen cómo hemos llegado a errar y qué tenemos que hacer para evitarlo. Necesitamos una respuesta amplia a las cuestiones «¿Qué es mi bien?» y «¿cómo puede lograrse?», pues ambas nos guiarán en las acciones presentes y futuras, así como en la evaluación y explicación de las acciones pasadas.

Tal respuesta tendrá no sólo una descripción de bienes y virtudes, sino también de reglas, y de cómo bienes, virtudes y reglas se relacionan unos con otros. Esa descripción no sólo dará respuesta a las cuestiones prácticas de la persona corriente acerca de cómo conseguir su bien, sino también a la cuestión central de esta conferencia; cuán filósofo moral ha de llegar a ser la persona corriente. Como se ha visto, tal persona ha de ser al final lo suficiente filósofo moral como para entenderse a sí misma ejemplificando en sus particularidades los conceptos universales de una teoría, poderosa no sólo desde el punto de vista explicativo y prescriptivo, sino también capaz de justificar su pretensión de superioridad en la explicación y en la prescripción frente a teorías explicativas y prescriptivas rivales. ¿Qué clase de teoría debería ser ésta?

Comencemos con el lugar que ocupan en tal teoría de reglas los preceptos de la ley natural, preceptos cuya evidencia es difícil ocultar a la persona corriente —aunque a menudo se ha negado— que aspira a dirigirse hacia su bien en compañía de otros seres racionales. Violar las reglas de la relación con los otros comporta verse privado de su cooperación en el logro de un bien. Sobre lo cual, y precisamente de tales personas, se tiene mucho que aprender. Dichas reglas no son conclusiones de un conjunto de premisas más fundamental, puesto que la lealtad a ellas no puede depender del resultado de una teorización. Seguramente esto puede ser desmentido por alguien que se embarque en el proyecto de construir una teoría destinada a proveerlas de una justificación racional; mas para hacerlo con éxito primero tendría que establecer relaciones cooperativas, caracterizadas por la lealtad a aquellas reglas a las que pretende dar una justificación. Ahora bien, la lealtad a estas reglas particulares tiene que preceder a cualquier teorización y no derivar de un conjunto de argumentos.

Las mismas reglas han de desempeñar otro papel en la educación inicial de la vida moral de la persona corriente. Una primera concepción de las virtudes que necesitamos adquirir, si nos disponemos a alcanzar nuestro bien, sólo puede articularse a través de un grupo de reglas que no es más que otra versión de los primeros preceptos de la ley natural. Sólo se puede aprender qué es ser valiente, moderado o veraz, si primero se aprende que ciertos tipos de acción son siempre, y sin excepción, de



tal forma que debemos abstenernos de realizarlos si queremos ejemplificar esas virtudes. La disposición que en cada virtud necesitamos adquirir por hábito es una disposición no sólo a actuar según reglas, sino a hacer más de lo que ellas requieren. Ese hacer más varía con el tiempo, el lugar y las circunstancias; y es imposible saber cómo ir más allá de las reglas para juzgar apropiadamente en circunstancias particulares sin la virtud de la *phrónesis*. Por tanto el proceso es aprender primero de ciertas situaciones iniciales lo que es *siempre* impuesto o prohibido para luego poder llegar a ser capaces de extrapolar, sin sometimiento a reglas, a otras situaciones en las cuales coraje, justicia o veracidad, siempre junto con la prudencia, requieren de nosotros como mínimo cambios parciales. Aprender lo que las virtudes nos exigen en situaciones diferentes es inseparable del aprendizaje que más allá de la multiplicidad de bienes está en juego en cualquier situación dada. De este modo se aprende más de lo que inicialmente aprendimos de las reglas, pero parte de lo que aprendemos es que nunca podemos prescindir de dichas reglas. Entender esto es parte integrante de nuestra comprensión de bienes y virtudes, así como de las mismas reglas. Examinemos cómo se relacionan esas reglas con el bien supremo.

El bien supremo es de tal naturaleza que convierte en absurdo cualquier intento de compararlo con otros bienes; no es un bien que aparezca precisamente en ocasiones particulares, ni incluso en toda ocasión particular, contrarrestando otros bienes. El bien supremo *no puede* ser sopesado, de serlo su estatus sería contingente y, por tanto, muy posiblemente temporal, sería vulnerable al desplazamiento. Además, las reglas que tenemos que observar si *nuestro* bien final debe ser alcanzado—esto es, si hemos de adquirir alguna conexión con el bien supremo que es nuestro final— definen el *único* tipo de relación por el cual nuestro bien puede ser alcanzado. Dada nuestra naturaleza de animales racionales y la naturaleza del bien supremo, esas reglas no pueden obligarnos sólo condicionalmente, es decir, en ciertas circunstancias contingentes. Si alguien mantiene la opinión, como muchos han hecho, de que quizás en alguna ocasión, para conseguir algún bien menor, debemos suspender temporalmente la obligación de obedecer a una o más de estas reglas, tratándolas por lo tanto como abiertas a las excepciones, malinterpretamos tanto la naturaleza de las reglas como la naturaleza del bien y de nuestro bien. Y en este malentendido se muestra un defecto tanto en la posesión como en la comprensión de una o más de las virtudes intelectuales y morales. O se entienden las virtudes, reglas y bienes en su interrelación o no se entienden en absoluto.

Consideramos como una analogía la relación de las reglas con respecto a la meta: la obediencia a estas reglas nos informa de las relaciones cooperativas en aquellas clases de investigación intelectual cuya meta es algún área de la matemática o de las ciencias naturales. Consideremos

por ejemplo la regla de que se debe ser escrupuloso al exponer las tesis y pruebas putativas para que sean máximamente vulnerables a la objeción y refutación. Supongamos que alguien, interesado en obtener un bien distinto al matemático o científico, propusiera la anulación provisional de esa regla. Al ignorar cómo se establece la relación interna entre verdad y capacidad de refutación, dicha propuesta no tendría sentido como regla para los matemáticos *qua* matemáticos o para los científicos *qua* científicos. La propuesta de anular durante un tiempo la aplicación de los preceptos de la ley natural, ignorando la relación interna entre la concepción del bien supremo y esos preceptos, sería igualmente absurda si fuera propuesta como regla para seres racionales *qua* seres racionales, seres que tienen como meta alcanzar la verdad sobre su bien último. A pesar de eso, en muchas ocasiones se hacen con gran seriedad propuestas de este tipo. Los bienes distintos del supremo, obtenidos únicamente violando reglas concretas, se contrapesan con lo que se supone son los beneficios por obedecer dichas reglas. Esto implica que dichos bienes se están comparando con el bien supremo como si en relación a ello pudiera plantearse cuestión alguna de sopesamiento. ¿Cómo ha podido cometerse tal error?.

Esta situación es el resultado de haber fragmentado en partes independientes el esquema conceptual en cuyos términos, en un primer momento, la persona corriente había organizado su comprensión moral. Tras esta fragmentación bienes, reglas y virtudes se conciben como aislados unos de otros, de tal manera que el problema no es articular una relación preexistente, sino construir una relación en apariencia todavía no establecida entre las partes desvinculadas del esquema moral de una persona. En este momento, la dificultad para la persona corriente estriba en que, una vez los diferentes elementos han sido desvinculados de su esquema moral conceptual, cada uno de ellos asume un carácter en cierto modo distinto. No es lo mismo concebir las reglas separadas de las virtudes y los bienes que concebirlas dependiendo de dichas virtudes y bienes; y lo mismo ocurre con las virtudes separadas de las reglas y los bienes, y los bienes separados de las reglas y de las virtudes.

Obsérvese que al hacer estos comentarios teóricos recurro ya a un modo narrativo. He empezado a contar una historia, la historia del declive y caída de la persona corriente. Es una historia en cuatro episodios, la historia de una búsqueda frustrada de algo que al final sólo es un grail quimérico. En un primer momento, el protagonista sale a buscar lo que es el bien último para seres como él, y se da cuenta de que al preguntarse «¿qué es mi bien?» y «¿qué es el bien?» de un modo que garantice buenas respuestas, tiene que trazar esa búsqueda de una manera que hasta cierto punto presupone una respuesta a esas cuestiones. La misma estructuración de reglas y virtudes que nos guían en los primeros momentos de la investigación moral fecunda, presupone mucho de la existencia y

naturaleza misma del bien del que sólo hemos empezado a indagar.

La circularidad en la que el protagonista se ve envuelto requiere cierto ascetismo, o al menos templanza con respecto a determinadas clases de bienes inferiores al supremo, templanza que sólo podrá justificar más tarde gracias a una concepción más adecuada del bien. Sin embargo, si no consigue esa templanza al sentirse atraído por una variedad de bienes físicos, estéticos e intelectuales, no sólo se impide alcanzar alguna vez esa justificación, sino que al reconocer como independiente una multiplicidad de bienes más o menos inmediatos, adoptará un conjunto de especificaciones estándar muy diferente de aquél que pretendía comprender en un principio. Aparece, como resultado de este segundo episodio, una radical discrepancia entre las reglas bajo las que originariamente se efectuaba la búsqueda y la multiplicidad de bienes posiblemente concebidos ahora como candidatos rivales al estatuto del bien supremo, y posiblemente excluyendo, por su misma multiplicidad, la noción de un único bien supremo. Entonces desaparece de la vista cualquier concepción de un bien que no solamente no es superado por otros bienes sino que tampoco podría serlo.

En un tercer episodio esta discrepancia se resuelve de una de las siguientes maneras incompatibles entre sí: *o bien* la autoridad de la regla se desvincula de toda relación con los bienes, de modo que la obediencia a dichas reglas es valorada por sí misma; *o bien* la autoridad de las reglas se reconoce si y sólo si su obediencia es casualmente efectiva en el logro de los bienes finitos. Sea cual sea la resolución adoptada aparecen nuevos problemas. Si se valora sólo por sí misma la conformidad a las reglas morales, como mantuvo Kant, surge inevitablemente la cuestión de por qué y cómo un ser racional se dispone a valorar tal conformidad. Si las reglas son sólo medios para el logro de bienes y se reconoce una multiplicidad de bienes compitiendo entre sí, entonces, como algunos de los críticos de Kant han mantenido, habrá que decidir cómo responder en aquellas ocasiones en que las acciones necesarias para lograr un bien violan la regla o reglas necesarias para lograr cualquier otro bien.

Así, a lo largo de este tercer episodio, el protagonista de nuestra historia descubre no sólo que debe tomar partido en este asunto, sino que otras personas similares a él adoptan posiciones distintas. En consecuencia, el protagonista se enfrenta con uno o más antagonistas y se ve envuelto en un conflicto moral e intelectual. Este conflicto abarca desde la oposición inicial, en la que el defensor de la regla desvinculada de los bienes se enfrenta con el defensor de las reglas concebidas como meros medios para el logro de bienes, a las ulteriores preguntas sobre el lugar de las virtudes en cada uno de estos esquemas rivales y sobre la solución a los problemas propios de cada esquema. Por tanto, nuestro protagonista se enfrenta a una variedad de antagonistas con la mente escindida sobre asuntos que a su vez escinden.

El cuarto y último episodio se inicia al descubrir el protagonista que las principales cuestiones sobre las que se erige el conflicto no son racionalmente resolubles. No es que cada una de las partes contendientes carezca de argumentos, sino que cada una de ellas otorga diferente peso a distintos tipos de consideraciones: los contendientes no apelan a criterios racionales compartidos para decidir qué peso debería otorgarse. El desacuerdo fundamental se convierte en insuperable. Nuestro protagonista sólo puede responder a este descubrimiento de un modo: representando el papel de persona corriente totalmente prefilosófica al margen de todo punto de vista filosófico, ya sea en la versión sartreana que brevemente he descrito antes ya sea en cualquiera otra, o quizás convirtiéndose en un protonietzscheano dedicado a desenmascarar la voluntad de poder disfrazada por los partidarios de cada postura moral contendiente.

He narrado sucintamente esta historia de las transformaciones de la persona corriente. Sin embargo, espero haber dicho lo suficiente para sugerir que esta historia se podría haber contado con más detalle dando explicación a dos cuestiones: una es la de cómo aquellos diversos retratos de persona corriente que decoran la historia de la filosofía moral se corresponden a realidades sociales, y de ahí la inmensa plausibilidad que tuvo en algún lugar y tiempo el retrato kantiano, el de Reid, y el de Sidgwick; la otra es la de cómo, a pesar de todo, la persona corriente es fundamentalmente proto-aristotélica. ¿Qué significa aquí «fundamentalmente»? Lo que esto conlleva puede expresarse en tres afirmaciones. En primer lugar: cada ser humano *o bien* vive su vida en norma narrativa estructurada en términos de *telos*, virtudes y reglas al modo aristotélico, *o bien* interrumpe esa narración entregándose a alguna otra forma de vida, que es más fácil de entender como una alternativa concebida para evitar o escapar del modo de vida aristotélico, así que esa misma alternativa rechazada explica las vidas de aquellos que se entendieron a sí mismos, explícita o implícitamente, en los términos establecidos por Hume, Kant, Reid, o Sidgwick. En segundo lugar: he contado la historia del declive y caída de la persona corriente como el relato de una vida individual. Pero la historia podía haberse contado, y así lo he hecho en *After Virtue*<sup>2</sup>, como una versión sobre la historia narrada de un conjunto de períodos sucesivos en la cultura occidental desde el siglo XVI al XX. Este bosquejo parcial del destino de los individuos dentro de la historia del extenso orden social y del destino de ese extenso orden en las narraciones de las vidas individuales testifica la inseparabilidad de las dos historias, la imposibilidad de desvincular la una de la otra.

2. MacIntyre, A: *After Virtue*; Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984. Hay traducción castellana por Amelia Valcárcel, Barcelona, Ed. Crítica, 1987. (N.T.)

En tercer lugar, como implican estas dos primeras afirmaciones, estoy obligado a mantener que cada ser humano es, en potencia y absolutamente, proto-aristotélico, y que la frustración de aquella potencialidad es una de sus características moralmente importantes. Por tanto, deberíamos esperar encontrar en el interior de aquéllos a quienes no se les ha permitido —o que ellos mismos no se han permitido— desarrollar sus vidas, una forma aristotélica, una crucial e ineliminable tensión entre aquello que en ellos es aristotélico y aquello que no lo es. El antiaristotélico prototipo de yo moderno es una clase de yo escindido que exhibe esa complejidad tan característica y tan apreciada por la modernidad.

Ahora podemos decir algo más sobre cuán filósofo moral y de qué clase tiene que ser la persona corriente, y de cómo esto puede variar. La persona corriente necesita una teoría que especifique desde su situación histórica particular con qué alternativas se enfrenta y por qué y de qué modo evitó en el pasado cometer errores actuando de una forma y no de otra. Este requisito puede no cumplirse tanto si la persona corriente está insuficientemente dotada para teorizar, como si la teoría que le parece válida, aunque *qua* teoría sea verdadera y adecuada, es demasiado abstracta para la situación histórica, autobiografía, específica y particular de cada uno.

Este es el motivo de que no cubramos las necesidades prácticas de las personas corrientes contemporáneas sólo proveyéndolas con copias de la *Ética a Nicómaco* y con el comentario de Santo Tomás, o incluso con las cuestiones Ia y IIa de la *Summa*. Estas personas carecerían aún de una capacidad para leer o escuchar las respuestas aportadas en dichos textos a sus propias, específicas y particulares cuestiones. Tales textos pueden ser teóricamente poderosos pero todavía son prácticamente vanos, dado que no nos sirven hasta que, y a menos que, aprendamos a leerlos de tal manera que generen respuestas específicas y particulares a las preguntas prácticas de todos nosotros, filósofos morales y personas corrientes indistintamente, puesto que en la vida práctica un filósofo moral es, al fin y al cabo, un tipo más de persona corriente. Pero aquellos textos leídos correctamente nos sitúan, por así decirlo, a medio camino. Tales textos proporcionan esta clase de lectura práctica porque en ellos ya están presentes las expectativas de sus autores respecto al tipo de lector. Sin embargo, el lector todavía tiene la tarea de reconstruir su específica y particular lectura en los puntos en que sus preguntas prácticas y el texto se interseccionan. ¿Qué forma adoptan estas específicas y particulares lecturas?

El lector práctico no puede aproximarse al texto para interrogarlo con más recursos que los suministrados por el contexto y las relaciones sociales. Tales recursos siempre limitan, al tiempo que enfocan, nuestro interrogatorio inicial, y un texto práctico eficaz comienza subordinando nuestras preguntas a él mismo, esto es, responde a nuestro interrogatorio

interrogándose. Así sucede en el comienzo de la *Ética a Nicómaco* y de la *Ia-IIae*, un trabajo pensado para profesores, confesores y otros intermediarios entre el texto y el oyente o el lector prácticos. Tal lector habrá de retornar a las cuestiones a las que su mismo interrogatorio tuvo que subordinarse y por las que es igualmente transformado.

Consideremos la secuencia de cuestiones expuesta en la *Ia-IIae* y su homólogo reflejado en la secuencia de cuestiones de algún lector práctico particular. Donde Santo Tomás pregunta cuál es el último fin hacia el que se dirigen las actividades de todo el ser humano *qua* persona racional, y explica por qué riqueza, honor, placer, poder, bienes corporales y espirituales no pueden ser dicho fin, el lector práctico se sentirá interesado por estos placeres particulares, por esa oportunidad particular de perfeccionarse, por las seducciones de este o aquel tipo específico de poder, en tanto se presenten como los fines de posibles vías de acción. Donde Santo Tomás expone los argumentos más poderosos contra su misma conclusión a través de un amplio espectro de autores precedentes como Platón, Aristóteles, Cicerón, Boecio y San Agustín, el lector práctico contemporáneo no puede dejar de oír también el consejo práctico de los principales autores de su misma época, por ejemplo, Diderot, Rousseau y Kant en el siglo XVIII, o Hegel y Mill en el XIX, quizás en forma vulgarizada pero no necesariamente con menor fuerza. Y tal lector tiene que aprender desde las respuestas dialécticas de Santo Tomás cómo responderles. De manera que, si dicho lector no confunde el bien supremo con algún bien menor, llegará a ser capaz de identificar en términos concretos mediante este procedimiento de debate argumentativo qué debe hacer, aquí y ahora.

Fue precisamente en este punto y en referencia a esta cuestión, cuando el protagonista de la historia del declive y caída de la persona corriente, cometió un grave error inicial; pero el lector práctico de la *Ia-IIae* será capaz de evitar este mismo error sólo aprendiendo, tanto de la práctica como de la teoría, lo que se desprende de hacer la transición a la vida de acción, que es el homólogo práctico de lo que Santo Tomás hace teóricamente, al ir de las conclusiones de la cuestión 5 (sobre dónde se encuentra la felicidad), a través de las conclusiones de las cuestiones 18-21 (en torno a qué hace que un acto sea bueno o malo), a las cuestiones 24-48 (referentes a la función de las pasiones que convierten el acto en bueno o malo), y 49-66 (sobre los hábitos que tienen que desarrollarse como virtudes). De esta manera, las pasiones son ordenadas y transformadas, la persona actúa bien y se encamina hacia su verdadero fin final. Pero si dicha persona se mueve con éxito en este proceso de investigación práctica, aplicando en las secuencias dramáticas de su vida un homólogo muy particularizado de las secuencias ordenadas del aprendizaje moral presentado en las preguntas y respuestas de *Ia-IIae*, está a punto de descubrir la misma circularidad que se evidenció en el mismo momento

en la historia del declive y caída de la persona corriente.

Tal persona tendrá que reconocer que el punto de su investigación práctica en el que se logró el reconocimiento de la naturaleza y necesidad de las virtudes, podía no haberse alcanzado si no hubiera poseído ya, en un estadio anterior, aquellas mismas virtudes en un grado, aunque no perfecto, sí significativo. La persona corriente sólo logrará una adecuada comprensión de por qué su investigación está condenada al fracaso sin la posesión previa de valentía, justicia, templanza y prudencia, si las actividades en las que se plasmó su interrogatorio inicial han sido en justa medida valerosas, pacientes u osadas según el caso; justas, dando lo debido al resto de participantes en aquellas actividades; templadas, tanto refrenando deseos como esquivando seducciones múltiples, capaces de distraer el curso de nuestra investigación en la búsqueda de un bien ya implícitamente juzgado como supremo; y sobre todo, prudentes en la ordenación de estas actividades. Por tanto, a través de la *Ia-IIae*, el lector sólo más tarde aprende lo que había en su relación anterior con el texto que le capacitó para hacer de la narración de su vida una versión particularizada del progreso narrado por Santo Tomás. Cómo se lea el texto depende, en gran parte, de las virtudes incipientes del lector, y qué incipientes virtudes es capaz el lector de llevar a su lectura depende, a su vez, de los recursos que este lector pueda tomar en y de su particular contexto social. ¿Qué clase de recursos son éstos?

Para cuestionarnos esto hemos de ir de la pregunta «¿cuánta filosofía moral debe aprender la persona corriente?» a aquella otra de «¿qué le posibilita alcanzar el punto en el que es necesaria la filosofía moral?». Aristóteles dijo que el joven es incapaz de hacer filosofía moral, porque todavía no tiene suficiente experiencia y porque sus pasiones aún no están adecuadamente disciplinadas (es importante recordar que en este sentido joven puede uno serlo a cualquier edad). El joven tiene que aprender a razonar prácticamente, razonamiento que en el curso de la educación moral se muestra en la acción concreta, antes de poder ser adecuadamente expresado en palabras. Esta acción es el resultado del hábito disciplinado en responder de modo apropiado a la experiencia. Un silogismo práctico es una actuación apropiada, y somos capaces de reflejar teóricamente silogismos prácticos si primero somos capaces de ejecutarlos de un modo tal que plasme una comprensión práctica de su forma, tanto en lo que hacemos como en las razones que damos de lo que hacemos.

La consistencia de un razonamiento práctico sólido se expresa en una constancia en la acción a la que estamos dispuestos por cierta clase de hábito. Así ante la perspectiva de daño, aprendemos a responder habitualmente con coraje; ante la perspectiva de injusticia aprendemos a responder habitualmente de manera que se desprenda justicia. Nos hacemos valientes, dice Aristóteles, realizando actos valerosos, y justos, haciendo actos justos; sin embargo, éste tiene que ser un hábito por el

cual conectamos según principios —principios que no somos todavía capaces de articular por completo—, el carácter de las alternativas que confrontamos con la naturaleza de la acción requerida. Esta es una clase de hábito en la que o simultáneamente adquirimos tanto las virtudes como cierta capacidad para razonar prácticamente, o no adquirimos nada. Y justo por esta razón, la palabra inglesa «habit» es una traducción inadecuada de lo que Aristóteles entendió por «*hexis*» y Santo Tomás por «*habitus*».

Los principios más generales que determinan las conclusiones de estos silogismos prácticos iniciales, impidiendo que algún bien pueda ser alcanzado por una persona racional con este o aquel tipo de acción, no son otros que los preceptos de la ley natural. Y los bienes que especifican vías alternativas de acción sobre las que la persona tiene que razonar son precisamente aquellos bienes con referencia a los cuales, a la hora de razonar sobre una conclusión antes que otra, una persona, implícita e incluso explícitamente, pregunta y responde a la cuestión «¿qué es mi bien?». Con anterioridad expliqué cómo y por qué reglas, virtudes y bienes tienen que ser entendidos interrelacionadamente; ahora añado la tesis de que el entramado en el cual, y por referencia al cual, han de entenderse sus relaciones es el razonamiento práctico consistente, y que el fracaso en comprenderlos interrelacionadamente, resultado, como narré en mi fábula, del declive y caída de la persona práctica corriente, es siempre fracaso de la racionalidad práctica.

Estoy sugiriendo que aquellos tópicos que, por razones analíticas y didácticas, fueron tratados separadamente por Aristóteles y Santo Tomás necesitan además ser considerados en conjunto. Aristóteles habla de la adquisición de las virtudes en unos pasajes y en otros de la naturaleza del silogismo práctico. Santo Tomás en la *Summa* no solamente considera estos temas de forma separada sino que además discute en otros pasajes el carácter de la ley natural. Ambos autores señalan en sus discusiones la importancia de las relaciones entre los distintos elementos. Por consiguiente, la enseñanza sobre el razonamiento práctico, las virtudes y la ley natural ha provocado con frecuencia una separación de tópicos que ha oscurecido el hecho de que desde el punto de vista práctico, especialmente al comienzo, la capacidad para juzgar y actuar de acuerdo con los preceptos de la ley natural, la capacidad para adquirir un conjunto creciente de disposiciones para actuar virtuosamente, y la capacidad para juzgar correctamente en materia de bienes son todas ejercidas como aspectos de una y la misma compleja capacidad: la capacidad de razonar prácticamente. ¿Cómo ocurre esto?

Para razonar prácticamente debo proponerme un bien especificado en la premisa mayor de mi razonamiento práctico, y si mi razonamiento práctico en este caso particular ha de servir a una investigación cuya meta es responder a la cuestión ¿qué es mi bien?, el bien que inmediatamente



busco debe ser tal que alcanzarlo sirva, primero para averiguar qué es mi bien, y segundo para descubrir aquel fin que es mi bien último. De esta manera, los bienes alternativos inmediatos, el bien que define mi investigación y mi bien último deben ser ordenados desde el principio de forma que ningún bien menor o inmediato pueda tener más peso que mi bien último. Para asegurar la integridad de mi razonamiento práctico, mi bien último tendrá que ser concebido de tal manera que ninguno mayor pueda perseguirse.

Al mismo tiempo, para alcanzar la comprensión de mí mismo y de los demás, tendré que establecer ciertas relaciones sin las cuales no podría aprender, al ejercitar mi racionalidad práctica, lo que es el bien humano; tales relaciones tendrán que ser constreñidas por la naturaleza de aquellas virtudes y reglas sin las que serán vanas las actividades de la investigación, en especial la investigación de este tipo. Cualquier ordenación de bienes que implique una concepción del bien último, bien más allá del cual ningún otro puede ser propuesto, tendrá que ser paralela a la ordenación de mi vida en términos de virtudes y reglas —ya he mencionado la relación entre reglas y virtudes—, ordenación que es en sí misma coherente con la afirmación de la verdadera naturaleza del bien y lo mejor como la primera premisa de mi razonamiento práctico. El tránsito desde la primera premisa a la conclusión, que es la acción correcta, requiere tanto un carácter ordenado como un conjunto asimismo ordenado de relaciones sociales. El tipo de conexión entre la clase de persona que tengo que llegar a ser para lograr un fin dado y el carácter de ese fin no es en absoluto idiosincrático de este tipo de investigación; ésta es una conexión inherente a la estructura y razonamiento de toda actividad basada en prácticas. Tal investigación es ella misma una práctica, lo cual confirma la necesidad y posibilidad de esta conexión en la investigación sobre seres humanos particulares que se proponen responder a las cuestiones ¿qué es mi bien? y ¿qué es el bien?

Como sugerí anteriormente, las prácticas tienen una estructura proto-aristotélica, esto es, cuando la persona corriente se pregunta pertinaz, seria y sistemáticamente «¿qué es mi bien?», se compromete en una práctica con contenido y estructura proto-aristotélicos. Por esto no es sorprendente pensar que aquéllos que primero leyeron la *Ética a Nicómaco*, o el respectivo comentario de Santo Tomás o las cuestiones *Ia-IIae*, puedan mostrar bien las virtudes cardinales desconociendo aún las razones para necesitarlas. Después de todo no es paradójico afirmar que debemos tener aquellas virtudes, al menos en algún grado, si hemos de comprender por qué necesitamos tenerlas. Tanto la *Ética a Nicómaco*, el respectivo comentario de Santo Tomás, como las cuestiones *Ia-IIae* —y no sólo éstas— son libros en los que los lectores se descubren como caracteres, o mejor, descubren los tipos de carácter que ellos ejemplifican, y constatan allí que lo que ahora son capaces de aprender sobre

sí mismos en términos universales al comenzar a comprender una teoría filosófica sobre la vida moral, es lo que ellos ya en parte han aprendido a través de las actividades basadas en prácticas en las particularidades de sus vidas. Una vez la práctica subsiguiente es informada y enriquecida por una teoría filosófica, las personas pueden trascender ciertas limitaciones de aquel aprendizaje pasado, limitaciones arraigadas en la desarticulación de la misma práctica, pero nunca necesitan rechazar, de hecho no podrían hacerlo sin incoherencia, los primeros estadios de la narración representada de sus vidas. De esta manera somos capaces de situar, junto a la fábula del declive y caída de la persona corriente, la historia de alguien que no se pervierte, o mejor aún, que corrige los errores mientras se dirige hacia la comprensión y el logro del bien.

Destaquemos por último, que estos dos tipos de relatos estrechamente relacionados tienen genuina aplicación en las vidas humanas sólo si pueden mantenerse ciertas afirmaciones metafísicas y morales. Tales afirmaciones no sólo recurren directamente a conceptos y tesis que tienen que ver con reglas, regularidades, pasiones, disposiciones y fines, sino que también hacen uso indirectamente de reglas y conceptos que tienen que ver con substancias, propiedades esenciales y accidentales, potencia y acto, y forma y materia. Estas afirmaciones requieren explicaciones sobre lo que para alguien significa triunfar o fracasar en el progreso hacia su último fin; pero tales explicaciones son de interés sólo y en cuanto que tenemos buenas razones para creer que son *verdaderas*. A su vez, tales explicaciones serán verdaderas si y sólo si el universo mismo está teleológicamente ordenado. Y el único tipo de universo teleológicamente ordenado en el que tenemos buenas razones para creer es un universo teísta.

Entender esto es entender que el progreso moral de la persona corriente hacia su bien último es, aunque no siempre se reconozca, algo más que una cuestión de moralidad; es entender también que el relato contado de ese progreso moral sólo será plenamente inteligible cuando se comprenda bajo una adecuada luz teológica, es decir, cuando las particularidades de esa narración concreten lo que se dice en las cuestiones *Ia-IIae* sobre el pecado y la gracia, la ley y las virtudes. El progreso moral de la persona corriente siempre es el inicio de un progreso de peregrino.

Deseo expresar mi gratitud a tres críticos constructivos de los borradores previos a esta conferencia: Stanley Hauerwas, David K. O'Connor y David Solomon.

Traducción: Carmen Corral y Begoña Román  
Revisión: Margarita Mauri