

ALASDAIR MACINTYRE

TRAS LA VIRTUD

Traducción castellana de
AMELIA VALCÁRCEL

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

Cap. 14: "La naturaleza de las virtudes"
Cap. 15: "Las virtudes, la unidad de la vida humana
y el concepto de tradición"

Título original:
AFTER VIRTUE

University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, por acuerdo con
Scott Meredith Literary Agency, Inc., Nueva York

Cubierta: Enric Satué sobre un trabajo artesanal, en pan, de Eduardo Crespo

© 1984: Alasdair MacIntyre

© 1987 de la traducción castellana para España y América:

Editorial Crítica, S. A., Aragón, 385, 08013 Barcelona

ISBN: 84-7423-335-6

Depósito legal: B. 42.273 - 1987

Impreso en España

1987. — NOVAGRAFIK, Puigcerdà, 127, 08019 Barcelona

13. APARIENCIAS Y CIRCUNSTANCIAS MEDIEVALES

Volvamos a los últimos autores de la tradición aristotélica con nuestro conjunto de preguntas ya formuladas. Pero antes de plantear estas preguntas a ciertos autores medievales, es importante hacer dos puntualizaciones iniciales. La primera, subrayar el hecho de que la tradición de pensamiento acerca de las virtudes que intento delinear no debe ser confundida con la más estrecha tradición aristotélica que consiste meramente en comentarios y exégesis de los textos de Aristóteles. Cuando hablé por primera vez de la tradición que me ocupa, en el capítulo 5, usé la expresión «moral clásica», igualmente equívoca, puesto que «clásica» es tan amplia como estrecha es «aristotélica». Pero aunque la tradición no sea fácil de nombrar, no es demasiado difícil de reconocer. Después de Aristóteles, usa siempre como textos clave la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, si puede, pero nunca se rinde ante Aristóteles por entero. Esta tradición siempre se coloca en una relación de diálogo con Aristóteles, antes que en una relación de mero asentimiento.

Cuando, dieciocho o diecinueve siglos después de Aristóteles, el mundo moderno llegó a repudiar sistemáticamente la visión clásica de la naturaleza humana —y con ella, a fin de cuentas, gran parte de lo que había sido central para la moral—, lo repudió con mucha precisión en tanto que aristotelismo. «Este bufón que ha confundido a la Iglesia», dijo Lutero de Aristóteles, marcando la pauta; y cuando Hobbes explicó la Reforma le pareció que en parte había sido debida a «la falta de Virtud en los Pastores», pero también a «la introducción de la Filosofía y la doctrina de Aristóteles en la Religión» (*Leviathan*, 1, 12). De hecho —y ésta es la segunda puntualización inicial que es necesario hacer—, el mundo medieval descu-

brió a Aristóteles relativamente tarde, e incluso Tomás de Aquino lo conoció sólo en traducciones; cuando este encuentro se produjo proporcionó la mejor solución parcial al problema medieval, planteado reiteradamente, de cómo educar y civilizar la naturaleza humana en una cultura donde la vida humana estaba en peligro de ser desgarrada por el conflicto entre demasiados ideales, demasiados modos de vida.

De todas las maneras mitológicas de pensar la Edad Media, que nos la han disfrazado, ninguna es más engañosa que la que la retrata como una cultura cristiana monolítica, lo cual no es cierto precisamente porque la obra medieval fue también judía e islámica. La cultura medieval, en lo que a su unidad atañe, fue un frágil y complejo equilibrio de múltiples elementos dispares y conflictivos. Para entender dentro de ella el lugar de la teoría y la práctica de las virtudes, es necesario reconocer numerosos, diferentes y conflictivos hilos en la cultura medieval, cada uno de los cuales impuso su propia tirantez y tensión al conjunto.

El primero deriva del hecho de que la sociedad medieval apenas acababa de realizar, por diferentes modos, su propia transición saliendo de lo que antes llamé la sociedad heroica. Germanos, anglosajones, noruegos, islandeses, irlandeses y galeses, todos tenían un pasado precristiano que recordar y muchas de sus formas sociales y de su poesía y relatos encarnaban esos pasados. A menudo, formas y relatos fueron cristianizados, y por tanto el guerrero pagano pudo resurgir como caballero cristiano sin cambios notables. A menudo, elementos cristianos y paganos coexistieron en varios grados de compromiso y tensión, pero más de lo que coexistieron los valores homéricos con los de la ciudad-estado en el siglo v. En una parte de Europa, las sagas islandesas llegaron a desempeñar la misma función que los poemas homéricos; en otra ocurrió lo mismo con el *Táin Bó Cualinge* y los cuentos de Fianna, en una tercera fue el ya cristianizado ciclo de Arturo. Por tanto, la memoria de la sociedad heroica está presente de dos maneras en la tradición que identifico: una tiene como trasfondo la sociedad ateniense de los siglos v y iv, otra tiene como trasfondo la alta Edad Media. Esta doble presencia hace que el punto de vista moral de la sociedad heroica sea un punto de partida necesario para la reflexión moral dentro de la tradición que nos atañe. El orden medieval no puede rechazar la tabla heroica de las virtudes. La lealtad a la familia y a los amigos, el valor re-

querido para mantener la estirpe o la aventura militar y la piedad que acepta los límites morales y las imposiciones del orden cósmico, son virtudes centrales parcialmente definidas en términos de instituciones tales como el código de venganza de las sagas.

En la primitiva ley medieval germánica, por ejemplo, el asesinato es un crimen sólo si se mata en secreto a una persona no identificada. Cuando una persona conocida mata a otra persona conocida, no es la ley criminal la respuesta apropiada, sino la venganza a cargo de un pariente. Y esta distinción entre dos clases de muertes parece sobrevivir en Inglaterra hasta el reinado de Eduardo I. No se trata de una mera cuestión de derecho en oposición a la moral. La moralización de la sociedad medieval descansa en la creación de categorías generales de lo bueno y lo malo y en modos generales de entender bueno y malo —y además un código legal— capaces de reemplazar los vínculos y fracturas de un paganismo más antiguo. Vista retrospectivamente, la ordalía parece superstición a muchos autores modernos; pero cuando se introdujo por primera vez el juicio de Dios su función fue precisamente también colocar en un contexto público y cósmico, de una manera completamente nueva, los males de la vida privada y local.

Por lo tanto, cuando en el siglo xii la cuestión de la relación de las virtudes paganas con las cristianas fue planteada explícitamente por teólogos y filósofos, esto fue mucho más que una cuestión teórica. En realidad fue el redescubrimiento de los textos clásicos, además desordenados en extraño batiburrillo —Macrobio, Cicerón, Virgilio—, lo que planteó en primer lugar el problema teórico. Pero el paganismo con que lucharon estudiosos como Juan de Salisbury, Guillermo de Conches y Pedro Abelardo, era parte de ellos mismos y de su propia sociedad, aunque bajo formas completamente diferentes de las del mundo antiguo. Además, las soluciones que propusieron tuvieron que ser traducidas a disciplinas organizadas, no sólo para las escuelas catedralicias o los canónigos regulares, sino también para las universidades. Algunos de ellos llegaron a ser maestros de los poderosos: Thomas Becket estudió en París mientras enseñaba Abelardo, y Guillermo de Conches fue tutor del rey Enrique II de Inglaterra. Quizá fue Guillermo de Conches quien escribió el *Moralium Dogma Philosophorum*, libro de texto que debe mucho al *De Officiis* de Cicerón y también a gran número de otros autores clásicos.

Esta aceptación de la tradición clásica, incluso en la forma par-

cial y fragmentaria en que fue recobrada, estaba completamente reñida con cierto tipo de enseñanza cristiana, más o menos influyente a lo largo de la Edad Media, que rechazaba toda enseñanza pagana como obra del demonio y buscaba en la Biblia la guía omnisuficiente. En realidad, Lutero fue heredero de esta tradición medieval. Pero tal negativa dejaba sin resolver el problema de la configuración de la vida cristiana en el mundo del siglo XII o en cualquier otro mundo social específico. Ese problema es el de traducir el mensaje de la Biblia a un conjunto particular y detallado de distinciones entre alternativas contemporáneas, y para esta tarea se necesitan tipos de conceptos y tipos de investigación que la propia Biblia no proporciona. Hay por supuesto épocas y lugares en que lo que ofrece el mundo secular contemporáneo sólo merece rechazo completo, la clase de rechazo con que las comunidades judías y cristianas del Imperio romano se opusieron a la exigencia de rendir culto al Emperador. Éstos son los tiempos de los mártires. Pero durante largos períodos de la historia cristiana, un «o esto o aquello» total no es la elección con que el mundo enfrenta a la Iglesia; lo que el cristiano tiene que aprender no es cómo morir como un mártir, sino cómo relacionarse con las formas diarias de vida. Para los autores del siglo XII, esta pregunta se plantea así, en términos de las virtudes: ¿en qué modo la práctica de las cuatro virtudes cardinales de la justicia, prudencia, templanza y fortaleza está relacionada con las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad? Esta clasificación de las virtudes se encuentra en fecha tan temprana como 1300, tanto en autores en latín como en lengua vernácula.

En la *Ética* de Abelardo, escrita hacia 1138, la distinción clave puesta al servicio de la respuesta a dicha pregunta es la distinción entre vicio y pecado. Lo que Abelardo tomó por la definición aristotélica de la virtud, transmitida por Boecio, se pone en funcionamiento para proporcionar la definición correspondiente de vicio. En otra parte, en el *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* de Abelardo, el Filósofo, que es la voz del mundo antiguo, relaciona y define las virtudes cardinales a la manera de Cicerón, no a la de Aristóteles. La acusación de Abelardo contra el filósofo no es sólo o principalmente de error positivo; prefiere subrayar los errores de omisión en la visión moral pagana, lo incompleto de la interpretación pagana de las virtudes, incluso en sus mejores representantes. Esta incompletud se atribuye a la falta de adecuación del concepto de

bien supremo del Filósofo con las creencias del Filósofo acerca de la relación de la voluntad humana con el bien y el mal. Pero es lo último lo que Abelardo desea acentuar.

Lo que exige el cristianismo no es meramente un concepto de defectos de carácter o vicios, sino de ofensas a la ley divina, de pecados. Cualquier carácter individual puede, en cualquier tiempo dado, ser un compuesto de virtudes y vicios, y estas disposiciones se apropiarán de la voluntad para llevarla en una u otra dirección. Pero siempre está abierto a la voluntad el ceder o el resistir a estos impulsos. Ni siquiera la existencia de un vicio entrafía necesariamente la comisión de una acción malvada. Todo depende del carácter, del acto interior de voluntad. Por tanto el carácter, campo de lucha de las virtudes y los vicios, se convierte simplemente en una circunstancia más, externa a la voluntad. El verdadero campo de lucha de la moral es la voluntad y sólo ella.

Esta interiorización de la vida moral, con su énfasis sobre la voluntad y la ley, no sólo mira hacia atrás, a ciertos textos del Nuevo Testamento, sino también al estoicismo. Es interesante considerar su ascendencia estoica para poner de manifiesto la tensión entre cualquier moral de las virtudes y cierto tipo de moral de la ley.

Según la opinión estoica, distinta de la aristotélica, *areté* es esencialmente una expresión singular y su posesión por un individuo, un asunto de todo o nada; se posee la perfección que la *areté* (*virtus* y *honestas* son las dos traducciones que los latinos usan) exige o no se posee. Con virtud, se tiene valor moral; sin virtud, se es moralmente despreciable. No hay grados intermedios. Puesto que la virtud requiere recto juicio, el hombre bueno es, en opinión estoica, también el hombre sabio. Pero no es necesariamente afortunado o eficaz en sus acciones. Hacer lo correcto no produce necesariamente placer o felicidad, salvación propia o del mundo, o cualquier otro tipo de éxito. Ninguna de estas cosas son bienes auténticos; son sólo bienes condicionalmente, con los que ayudar a la recta acción que realiza un agente con voluntad bien formada. Sólo tal voluntad es incondicionalmente buena. De ahí que el estoicismo abandonara cualquier noción de *telos*.

La regla a que debe conformarse una voluntad que actúa rectamente es la ley encarnada en la naturaleza misma, la del orden cósmico. La virtud es, por ello, conformidad con la ley cósmica tanto por una disposición interna como en los actos externos. Esa ley es

2
u
cc
da
ci
el
ta
fo
eq

de
no
cac
otr
mo
vid
de
mo
trei

tura
euro
dida
sició
de l
y la
nos
sigui
de g
Arist
que
que
artic
Esta
el est
nidad
como
luego
virtud
compe

una y la misma para todos los seres racionales; nada tiene que ver con circunstancias particulares o locales. El hombre bueno es ciudadano del universo; su relación con las demás colectividades, con la ciudad, el reino o el imperio, es secundaria y accidental. Por tanto, el estoicismo nos invita a ponernos *contra* el mundo de las circunstancias físicas y políticas y al propio tiempo nos exige actuar en conformidad con la naturaleza. Aquí hay síntomas de paradoja, y no equívocos.

Porque, por un lado, la virtud encuentra propósito y apunta fuera de sí misma; vivir bien es vivir la vida divina, vivir bien es servir no a un propósito privado, sino al orden cósmico. Sin embargo, en cada caso individual hacer lo correcto es actuar sin miras a ningún otro propósito, es simplemente hacer lo que está bien por sí mismo. La pluralidad de las virtudes y su ordenación teleológica en la vida buena —como lo entendieran Platón y Aristóteles, y más allá de ellas Sófocles y Homero— desaparece; ocupa su lugar un simple monismo de la virtud. No es sorprendente que los estoicos y los posteriores seguidores de Aristóteles nunca pudieran dejar de disputar.

Por descontado, el estoicismo no es sólo un episodio de la cultura griega y romana; sienta el precedente para todas las morales europeas posteriores que juzgan central la noción de ley, en tal medida que desplazan los conceptos de las virtudes. Es un tipo de oposición que, dada mi discusión anterior sobre la relación entre la parte de la moral que consiste en reglas negativas de la ley, que prohíben, y la parte que atañe a los bienes positivos, hacia los que las virtudes nos llevan, debe parecer sorprendente; si bien la historia moral subsiguiente nos la ha hecho tan familiar que de hecho estamos lejos de quedar sorprendidos. Al examinar las breves observaciones de Aristóteles acerca de la justicia natural, apunté que una comunidad que contempla su vida como dirigida hacia un bien compartido y que proporciona a esta comunidad sus tareas comunes, necesitará articular su vida moral en términos tanto de virtudes como de ley. Esta sugerencia puede darnos quizá la clave de lo que sucedió con el estoicismo; porque ante la desaparición de tal forma de comunidad, desaparición que ocurrió al ser reemplazada la ciudad-estado como forma de vida política, primero por el reino macedónico y luego por el Imperio romano, cualquier relación inteligible entre las virtudes y la ley desaparecería. No existiría ningún auténtico bien compartido; los únicos bienes serían los bienes de los individuos.

Y la persecución de *cualquier* bien privado, a menudo y necesariamente en estas circunstancias susceptible de chocar con el bien de los demás, parecería estar reñida con las exigencias de la ley moral. De ahí que, si me adhiero a la ley, tendré que suprimir el yo privado. El sentido de la ley no puede ser el logro de algún bien más allá de la ley; porque entonces no sería tal bien.

Entonces, si estoy en lo cierto, el estoicismo es la respuesta a un tipo concreto de desarrollo social y moral, un tipo de desarrollo que sorprendentemente anticipa algunos aspectos de la modernidad. De ahí que las recurrencias de estoicismo sean previsibles, y en efecto las encontramos.

En realidad, en cualquier parte donde comiencen a perder su lugar central las virtudes, los modelos estoicos de pensamiento y acción reaparecen. El estoicismo es una de las posibilidades morales permanentes dentro de las culturas occidentales. Que no proporcione el único ni siquiera el más importante modelo a aquellos moralistas que más tarde introducirán el concepto de ley moral en la totalidad o casi la totalidad de la moral, se debe al hecho de que fue otra moral aún más severa de la ley, la del judaísmo, la que convirtió al mundo antiguo. Por supuesto fue el judaísmo en su variante de cristianismo el que así prevaleció. Pero quienes como Nietzsche y los nazis han entendido el cristianismo como esencialmente judaico, en su hostilidad han percibido una verdad que ha sido disfrazada por muchos supuestos amigos modernos del cristianismo. La torah es la ley revelada por Dios tanto en el Nuevo Testamento como en el Antiguo; y en el Nuevo Testamento la visión de Jesús como Mesías es, como hizo constar el Concilio de Trento por decreto, también como legislador y mediador al que se debe obediencia. «Si Él no fuera Juez —escribe Karl Barth, esta vez de acuerdo con Trento—, no sería el Salvador» (K. D. IV, 1, p. 216).

¿Cómo puede una moral implacable de la ley relacionarse con cualquier concepción de las virtudes? El retiro de Abelardo a la interioridad desde el punto de vista de sus contemporáneos es el rechazo a asumir las tareas que proporcionan el contexto específico para plantear esta pregunta. Como hemos visto, según el punto de vista de Abelardo, el mundo social externo es meramente un conjunto de circunstancias contingentes y accidentales; pero para muchos de los contemporáneos de Abelardo son esas circunstancias las que definen la tarea moral. No habitan una sociedad en donde las

circunstancias institucionales puedan darse casi por supuestas; el siglo XII es una época en que las instituciones aún están por crear. No es casualidad que Juan de Salisbury estuviera preocupado con la cuestión del carácter del hombre de Estado. Porque lo que había de inventarse en el siglo XII era un orden institucional en que las exigencias de la ley divina pudieran ser más fácilmente escuchadas y vividas por la sociedad secular, fuera de los monasterios. La cuestión de las virtudes se tornó inobviable: ¿qué clase de hombre puede hacer esto? ¿Qué clase de educación cría este tipo de hombre?

La diferencia entre Abelardo, de un lado, y del otro, por ejemplo, Alain de Lille, ha de verse quizás a la luz de esas preguntas. Cuando escribe, en los años 1170, Alain contempla a los autores paganos no como representantes de un esquema moral rival, sino como proveedores de recursos para responder a cuestiones políticas. Las virtudes de las que tratan los autores paganos son cualidades útiles para crear y sostener el orden social terrenal; la caridad puede transformarlas en virtudes auténticas, cuya práctica conduzca al hombre a su fin sobrenatural y celestial. Por tanto, Alain comienza el movimiento de sintetizar la filosofía antigua con el Nuevo Testamento. Su tratamiento de los textos de Platón y Cicerón anticipa el uso que hizo Tomás de Aquino de pasajes de Aristóteles que no estuvieron disponibles sino a finales del siglo XII y comienzos del siglo XIII; pero, al contrario que Tomás de Aquino, Alain advierte el aspecto social y político de las virtudes.

¿Cuáles eran los problemas políticos cuya solución requería la práctica de las virtudes? Los problemas de una sociedad en que todavía están en proceso de creación una administración de justicia central y equitativa, las universidades y demás conservatorios de la enseñanza y la cultura y la clase de civilidad que es peculiar de la vida urbana. La mayoría de las instituciones que la sostendrán tienen que ser aún inventadas. El espacio cultural en que podrán existir aún no ha encontrado su situación entre las pretensiones particularistas de la fuerte comunidad local rural, que intenta subsumirlo todo en las usanzas y poderes locales, y las pretensiones universales de la Iglesia. Los recursos para esa tarea son escasos: las instituciones feudales, la disciplina monástica, la lengua latina, las ideas de orden y ley que en su día fueron romanas y la nueva cultura del renacimiento del siglo XII. ¿Cómo será capaz una cultura tan pequeña de controlar tanta conducta e inventar tantas instituciones?

Parte de la respuesta es: generando una clase adecuada de tensión o incluso conflicto, creativo más que destructivo, en conjunto y a largo plazo, entre lo secular y lo sagrado, lo local y lo nacional, el latín y las lenguas vernáculas, lo rural y lo urbano. En este contexto de conflictos, la educación moral progresa y las virtudes se valoran y redefinen. Tres aspectos de este proceso habremos de subrayar para considerar sucesivamente las virtudes de la lealtad y la justicia, las virtudes militares y caballerescas y las virtudes de la pureza y la paciencia.

Es fácil comprender el lugar central que la lealtad debe tener entre las jerarquías de una sociedad feudal; es igualmente fácil comprender la necesidad de la justicia en una sociedad de pretensiones de todo color en competencia y de facilidades para la opresión. Pero, ¿lealtad a quién? Y ¿justicia de quién? Consideremos el conflicto entre Enrique II de Inglaterra y el arzobispo Thomas Becket. Ambos eran hombres enérgicos, de temperamento irascible e impetuosos. Cada uno representaba una gran causa. Aunque Enrique estaba sobre todo interesado en aumentar el poder real, lo hacía ampliando el imperio de la ley en un sentido fundamental, reemplazando los feudos, la autarquía y las usanzas locales por un sistema de juzgados y funcionarios de la justicia estable, centralizado, equitativo y justo, que no había existido antes. Becket, a su vez, representaba bastante más que las maniobras del poder eclesiástico, aunque éstas le preocuparan mucho. La autoafirmación del poder papal y episcopal implicaba la pretensión de que la ley humana es la sombra arrojada por la ley divina, de que las instituciones de la ley encarnan la virtud de la justicia. Becket representa la apelación a un modelo absoluto que está más allá de cualquier codificación secular y concreta. En la visión medieval, como en la antigua, no hay lugar para la distinción liberal moderna entre derecho y moral, y no lo hay por lo que el reino medieval comparte con la *polis*, tal como Aristóteles la concibió. Ambas son comunidades donde los hombres reunidos buscan el bien humano y no sólo, como el Estado liberal moderno piensa de sí mismo, proporcionar el terreno donde cada individuo busque su propio bien privado.

Por tanto, en buena parte de los mundos antiguo y medieval, así como en muchas otras sociedades premodernas, el individuo se identifica y constituye en sus papeles y, a través de ellos, papeles que ligán al individuo a las comunidades y mediante los cuales, sin que

quep.
manc
de es
reino.
y qu
soy u
réplic
sión c
católi
prece
posee
cristia
cuerpo
cuerpo
identid
es que
necer,
eterna
sentad
abande
de esas
extranj
cidos c
que bu
ordenac
pastor
como e
para Fi
parte d
Así,
ellos tu
sino un
tuvo qu
el rey l
la pers
martirio
contra
el juicio
a Becket

quepa otro camino, deben alcanzarse los bienes específicamente humanos; yo me enfrento al mundo como miembro de esta familia, de esta estirpe, esta clase, esta tribu, esta ciudad, esta nación, este reino. No hay «yo» fuera de todo eso. A lo que podría replicarse: ¿y qué hay del alma inmortal? Seguramente ante los ojos de Dios soy un individuo anterior a mis papeles y distinto de ellos. Esta réplica entraña una concepción errónea, debida en parte a la confusión de la noción platónica de alma con la que mantiene la cristiandad católica. Para el platónico y más tarde para el cartesiano, el alma precede a toda encarnación y existencia social y, por tanto, debe poseer una identidad anterior a cualquier papel social; pero para la cristiandad católica, como antes para el aristotelismo, el alma y el cuerpo no son dos sustancias vinculadas. Yo soy mi cuerpo y mi cuerpo es social, nacido de tales padres en tal comunidad, con tal identidad social concreta. La diferencia para la cristiandad católica es que yo, sea cual fuere la comunidad terrenal a la que pueda pertenecer, *también* me mantengo miembro de una comunidad celestial, eterna, donde también tengo un papel, y esa comunidad está representada en la tierra por la Iglesia. Por supuesto, puedo ser expulsado, abandonar o perder de cualquier otro modo mi lugar en cualquiera de esas formas de comunidad. Puedo convertirme en un exiliado, un extranjero, un vagabundo. Ésos son también roles sociales reconocidos dentro de las comunidades antiguas y medievales. Pero tengo que buscar el bien humano siempre como parte de una comunidad ordenada, y en este sentido de comunidad el eremita solitario o el pastor de las montañas remotas es tan miembro de la comunidad como el morador de las ciudades. La soledad ya no es lo que era para Filoctetes. El individuo lleva con él sus papeles comunales como parte de la definición de su yo, incluso en el aislamiento.

Así, cuando se enfrentaron Enrique II y Becket, cada uno de ellos tuvo que reconocer en el otro; no sólo una voluntad individual, sino un individuo que se revestía de un papel de autoridad. Becket tuvo que reconocer lo que en justicia debía al rey; y en 1164, cuando el rey le exigió una obediencia que Becket no podía dar, éste tuvo la perspicacia de asumir el papel del que está preparado para el martirio. Ante esto, el poder secular en el fondo tembló; no se pudo encontrar a nadie que tuviera la temeridad de presentar al arzobispo el juicio hostil del tribunal real. Cuando por fin Enrique hizo matar a Becket, no pudo eludir la necesidad de hacer penitencia, y por peni-

tencia quiero decir algo más y otra cosa que lo que se le exigió para reconciliarse con el papa Alejandro III. Un año antes de esa reconciliación, tan pronto como supo la muerte de Becket, se encerró en su propia habitación, vestido de arpillera y cubierto de cenizas; y dos años más tarde hizo penitencia pública en Canterbury y fue azotado por los monjes. La querrela de Enrique con Becket sólo era posible dentro de una profunda comunidad de puntos de vista acerca de la justicia humana y la divina. En el fondo estaban de acuerdo acerca de lo que significaba ganar o perder para unos contendientes cuya historia pasada los había llevado hasta aquel punto, y que ostentaban las dignidades de rey y de arzobispo. Por tanto, cuando Becket se vio en situación de tener que asumir dramáticamente el papel de mártir, él y Enrique no discrepaban acerca de los criterios, significado y consecuencias del martirio.

Existe una diferencia fundamental entre esta querrela y la querrela más tardía entre Enrique VIII y Tomás Moro, en la que está en disputa precisamente la interpretación de los acontecimientos. Enrique II y Thomas Becket vivían dentro de una estructura narrativa única, Enrique VIII y Thomas Cromwell por un lado, y Tomás Moro y Reginald Pole por otro, vivían en mundos conceptuales rivales y narraban, según iban actuando y después de actuar, relatos diferentes e incompatibles acerca de lo que hacían. En la querrela medieval, el entendimiento narrativo se manifestaba también en el acuerdo acerca de las virtudes y vicios; en la querrela Tudor, esa estructura de acuerdo medieval se había perdido. Y fue esa estructura la que intentó expresar el aristotelismo medieval.

Al hacerlo, tuvieron por supuesto que reconocer virtudes que Aristóteles no conoció en absoluto. Una de ellas merece especial consideración. Es la virtud teológica de la caridad. Aristóteles, al considerar la naturaleza de la amistad, había concluido que un hombre bueno no puede ser amigo de un malvado; y puesto que el lazo de la amistad auténtica es la lealtad compartida al bien, lo anterior no es sorprendente. Pero en el centro de la religión bíblica está el concepto de amor por los que pecan. ¿Qué omite el universo de Aristóteles para que tal noción de amor sea inconcebible dentro de él? En mi intento de entender la relación de la moral de las virtudes con la moral de la ley he sugerido que el contexto que necesitábamos para hacer inteligible esta relación era aquella forma de comunidad constituida por el proyecto compartido de alcanzar un bien común

y la necesidad de reconocer tanto un conjunto de cualidades de carácter conducentes al logro de ese bien, las virtudes, como el conjunto de acciones quebrantadoras de las relaciones necesarias de dicha comunidad, y que serían los delitos perseguidos por el derecho de la misma. La respuesta apropiada a esto último era el castigo, y así es como por lo general responden las sociedades a esos tipos de acción. Pero la cultura de la Biblia, a diferencia de la aristotélica, ofrecía otra respuesta, la del perdón.

¿Cuál es la condición del perdón? Requiere que el ofensor acepte ya como justo el veredicto de la ley sobre su acción y admita la justicia del castigo apropiado; de ahí la común raíz de «penitencia» y «pena». El ofensor puede ser perdonado si la persona ofendida así lo quiere. La práctica del perdón presupone la práctica de la justicia, pero hay una diferencia fundamental. La justicia es típicamente administrada por un juez, una autoridad impersonal que representa a la comunidad conjunta; pero el perdón sólo puede otorgarlo la parte ofendida. La virtud mostrada con el perdón es la caridad. No hay palabra en la Grecia de Aristóteles que traduzca correctamente «pecado», «arrepentimiento» o «caridad».

La caridad, por descontado, no es desde el punto de vista bíblico una virtud más que añadir a la lista. Su inclusión altera de forma radical el concepto del bien del hombre; la comunidad en donde tal bien se alcanza ha de ser una comunidad de reconciliación y es una comunidad con una historia de un tipo especial. Al exponer la concepción y papel de las virtudes en las sociedades heroicas, subrayé la conexión entre este concepto y papel y la manera en que se entiende la vida humana como encarnación de un cierto tipo de estructura narrativa. Ahora es posible, a título de ensayo, generalizar esa tesis. Cada visión particular de las virtudes está vinculada a alguna noción particular de la estructura o estructuras narrativas de la vida humana. En el esquema altomedieval, el género central es el relato de una búsqueda o viaje. El hombre está esencialmente *in via*. El fin que busca es algo que, si lo alcanza, puede redimir todo lo que hasta ese momento era malo en su vida. Esta noción de fin del hombre no es, por supuesto, aristotélica por lo menos en dos sentidos fundamentales.

1. *Penance y punishment*; la raíz común es más clara aún en castellano. (N. de la t.)

En primer lugar, Aristóteles tiene por *telos* de la vida humana cierta clase de vida; el telos no es algo que alcanzar en algún momento futuro, sino mientras se construye la vida completa. Es verdad que la vida buena tiene un *telos* que culmina en la contemplación de lo divino y por tanto, lo mismo para Aristóteles que para los medievales, la vida buena camina hacia un clímax. No obstante, si investigadores como J. L. Ackrill están en lo cierto (pp. 16-18), para Aristóteles el lugar que ocupa la contemplación se sitúa aún dentro de una descripción de la vida buena como un todo en el que han de alcanzarse diversas excelencias humanas en varias etapas relevantes. Por esto, la noción de una redención final de una vida casi incorregible no tiene lugar en el esquema de Aristóteles; la historia del buen ladrón de la crucifixión es ininteligible en términos aristotélicos. E ininteligible precisamente porque la caridad no es una virtud para Aristóteles. En segundo lugar, la noción de la vida humana como una búsqueda o un viaje, durante el cual uno se enfrenta a diferentes formas del mal y triunfa sobre ellas, exige una concepción del mal de la que no hay el menor rastro en los escritos de Aristóteles. Ser vicioso, según Aristóteles, es fracasar en ser virtuoso. Toda maldad de carácter es un defecto, una carencia. Por tanto, es muy difícil distinguir en términos aristotélicos entre *fracasar en ser bueno* por un lado y por otro el *mal positivo*, entre el carácter de Enrique II y el de Gilles de Retz, o entre aquello que en cada uno de nosotros es potencialmente lo uno o lo otro. Esta dimensión del mal es aquella a la que tuvo que hacer frente San Agustín de un modo que Aristóteles nunca conoció. Agustín sigue la tradición neoplatónica al entender que todo mal es una carencia de bien; pero ve el mal de la naturaleza humana en el consentimiento que la voluntad presta al mal, un consentimiento prioritario ya que está presupuesto en cada conjunto concreto y explícito de elecciones. El mal es tal, de una u otra manera, y la voluntad humana es tal, que la voluntad puede deleitarse en el mal. El mal expresa un desafío a la ley divina y también a la ley humana, en tanto que ésta es espejo de la ley divina; en consecuencia, consentir el mal es querer ofender la ley.

Por tanto, la narrativa en que se incorpora la vida humana conoce una forma en que el sujeto (que pueden ser una o más personas individuales, o por ejemplo el pueblo de Israel o los ciudadanos de Roma) se plantea una tarea en cuya culminación reposa su peculiar apropiación del bien humano; el camino hacia la culminación de esa

tarea
aquel
nar la
de las
ción
atañe
E
del b
mala
sidad,
la eua
de pr
sólo l
human
ningún
nos co
E
que n
no sól
dentro
histori
nar pu
lo que
Edad
histori
grande
vida d
los pe
la Bib
realida
descub
les falt
Seg
cualida
sus trá
mediev
y dive
rodeab
do III

tarea está plagado de males interiores y exteriores. Las virtudes son aquellas cualidades que hacen capaz de vencer los males, de culminar la tarea, de completar el viaje. Por tanto, aunque esta concepción de las virtudes todavía es teleológica, es muy diferente de la concepción de Aristóteles al menos en dos aspectos importantes en lo que atañe a la concepción cristiana y agustiniana del mal.

El primero, que Aristóteles admite la posibilidad de que el logro del bien humano, la *eudaimonía*, puede frustrarse a causa de una mala fortuna externa. Las virtudes permiten hacer frente a la adversidad, pero las grandes desgracias, como la de Príamo, excluyen de la *eudaimonía*, como también la fealdad, el bajo nacimiento y la falta de progeñe. Lo que desde la perspectiva medieval importa no es sólo la creencia de que ningún ser humano está excluido del bien humano por tales circunstancias, sino también la creencia de que ningún mal que pueda sucedernos nos excluye necesariamente, si no nos convertimos en sus cómplices.

En segundo lugar, la visión medieval es histórica de un modo que no estuvo al alcance de Aristóteles. Nuestro dirigírnos al bien no sólo queda situado en contextos específicos —Aristóteles lo sitúa dentro de la *polis*—, sino en contextos que ellos mismos tienen una historia. Caminar hacia el bien es caminar en el tiempo y este caminar puede conllevar en sí mismo una nueva forma de comprender lo que es caminar hacia el bien. Los modernos historiadores de la Edad Media a menudo subrayan la endeblez e inadecuación de la historiografía medieval; y las narraciones con que a menudo los grandes autores nos describen ese tránsito con que identifican la vida del hombre son alegóricas y ficticias. Pero en parte es así porque los pensadores medievales tomaron el esquema histórico básico de la Biblia como aquel en que podían descansar seguros. Les faltó en realidad una concepción de la historia que comprendiera un continuo descubrimiento y redescubrimiento de lo que es la historia; pero no les faltó una concepción de la vida humana como histórica.

Según este tipo de visión medieval, las virtudes son aquellas cualidades que hacen capaces a los hombres de superar los males de sus tránsitos históricos. Ya he puesto de relieve que las sociedades medievales por lo general son sociedades en conflicto, poco reguladas y diversificadas. John Gardner ha escrito acerca del círculo que rodeaba a Juan de Gante, cuarto hijo del rey de Inglaterra Eduardo III:

Lo que descaban de su mundo era ley y orden, una monarquía firme e incontrovertida, o, en frase de Dante, «la voluntad que a las muchas determina»; lo que vieron a su alrededor, y ardientemente odiaron, fue la inestabilidad, los valores denigrados, la lucha inacabable, la locura reinante arriba y abajo, ninguna unidad para los muchos, lo que Chaucer describiría en su magnífica reelaboración de un poema de Boecio como una fornicación cósmica. (Gardner, 1977, p. 227.)

Este pasaje sugiere una ambigüedad común en la visión medieval del mundo de la vida moral.

Por una parte, esa vida está informada por una visión idealizada del mundo, que lo presenta como un orden integrado en que lo temporal es espejo de lo eterno. Cada objeto tiene su lugar debido en el orden de las cosas. Esta visión intelectual de un sistema total encuentra su suprema expresión en Dante y Tomás de Aquino, aunque gran parte de la mentalidad medieval corriente también aspira a ella continuamente. Sin embargo, al pensamiento medieval, para no hablar de la vida medieval, le resulta difícil el ser enteramente sistemático. No está sólo la dificultad de conciliar el feudalismo con la herencia heroica y cristiana, sino también la tensión entre la Biblia y Aristóteles. Tomás de Aquino en su tratado acerca de las virtudes las trata en los términos de lo que había llegado a ser el esquema convencional de las virtudes cardinales (prudencia, justicia, templanza y fortaleza) y la tríada de las virtudes teologales. ¿Pero qué decir, por ejemplo, de la paciencia? Tomás de Aquino cita la Epístola de Santiago: «La paciencia tiene su obra perfecta» (S. T. qu. LXI, art. 3) y considera que la paciencia no debería contar entre las virtudes principales. Pero entonces se cita a Cicerón contra Santiago y se argumenta que todas las demás virtudes están contenidas dentro de las cuatro virtudes cardinales. Aun así, Tomás de Aquino no puede por supuesto expresar con los nombres latinos de las virtudes cardinales lo mismo que Aristóteles con sus equivalentes griegos, puesto que una o más de las virtudes cardinales deben contener a la paciencia y a otra virtud bíblica que Tomás de Aquino reconoce explícitamente, a saber, la humildad. Sin embargo, el único pasaje de la interpretación aristotélica de las virtudes que menciona algo parecido a la humildad la cataloga como vicio; Aristóteles no menciona en absoluto la paciencia.

Ni siquiera esto sugiere el rango y variedad que se encuentran en los tratamientos medievales de las virtudes. Cuando Giotto representó a las virtudes y los vicios en Padua, los presentó por parejas, y éstas, por su forma original e imaginativa de presentación visual, sugieren que un nuevo modo de imaginar puede en sí mismo ser una nueva forma de pensar; Berenson argumentaba que en sus frescos de vicios como la avaricia y la injusticia, Giotto respondía a la pregunta: ¿cuáles pueden ser los rasgos significativos del aspecto de alguien dominado exclusivamente por tal vicio? Sus respuestas visuales representan una visión de los vicios que parece discrepar del esquema aristotélico al mismo tiempo que lo presuponen. No podría haber evidencia más notable de la heterogeneidad del pensamiento medieval.

Por tanto, incluso la síntesis ideal es en cierto grado precaria. En la práctica medieval, llevar las virtudes a relacionarse con los conflictos y males de la vida medieval produce en circunstancias diferentes perspectivas completamente diferentes acerca del orden y el rango de las virtudes. Paciencia y pureza pueden en verdad llegar a ser muy importantes. La pureza es crucialmente importante, porque el mundo medieval conoce cuán fácilmente cualquier control de la noción de supremo bien puede perderse por la mundanal distracción; la paciencia es también crucial porque es la virtud de resistir frente al mal. Un poeta inglés del siglo xiv que estaba preocupado por estos temas escribió un poema titulado *Pearl*, en el que un hombre que en un sueño encuentra el fantasma de su hija muerta se da cuenta de que la ama más de lo que ama a Dios. En otro, *Patience*, al principio Jonás se angustia de que Dios posponga la destrucción de Nínive, porque el retraso arroja dudas sobre él, sobre sus profecías, pero ha de aprender que sólo porque Dios es paciente y lento en la cólera este mundo perverso puede sobrevivir. La conciencia medieval reconoce su posesión del concepto de bien supremo como algo siempre frágil y siempre amenazado. En el mundo medieval, no sólo el esquema de las virtudes se dilata más allá de la perspectiva aristotélica, sino que sobre todo la conexión entre los elementos distintivamente narrativos de la vida humana y el carácter de los vicios llega al primer plano de la conciencia, y no sólo en términos bíblicos.

En este punto, hay que plantear una pregunta fundamental. Si gran parte de la teoría y la práctica medievales contradice ciertas tesis centrales postuladas por Aristóteles, ¿en qué sentido esa teoría

y esa práctica fueron aristotélicas, si es que lo fueron? O planteado el mismo punto de otra manera: mi descripción del pensamiento medieval acerca de las virtudes, ¿no hace de un aristotélico estricto como Tomás de Aquino una figura medieval muy anormal? En realidad, sí. Y es interesante observar algunos rasgos centrales del tratamiento que Tomás de Aquino da a las virtudes, rasgos que hacen de éste una figura inesperadamente marginal a la historia que escribo. Esto no es negar el papel fundamental de Tomás de Aquino como intérprete de Aristóteles; su comentario a la *Ética a Nicómaco* nunca se ha mejorado. Pero en los puntos clave, Tomás de Aquino adopta un modo de tratar las virtudes que es cuestionable.

Lo primero y principal es su esquema de clasificación, como ya he puesto de relieve. Tomás de Aquino presenta la tabla de las virtudes como si fuera un esquema exhaustivo y coherente. Tales grandes esquemas clasificadores deben siempre despertar nuestras sospechas. Un Linneo o un Mendeleiev en realidad pueden haber comprendido gracias a una intuición brillante un orden de los materiales empíricos que una teoría posterior legitimará; pero allí donde nuestro conocimiento es auténticamente empírico, hemos de prestar atención a no confundir lo que hemos aprendido empíricamente con lo que se deduce de la teoría, aunque ésta pueda ser verdadera. Y buena parte de nuestro conocimiento de las virtudes es empírico por este expediente: aprendemos qué clase de cualidad es la veracidad o el valor, cuál llega a ser su práctica, qué obstáculos crea y evita y demás, en gran parte sólo observando su práctica en los demás y en nosotros mismos. Y puesto que necesitamos ser educados en las virtudes y muchos de nosotros estamos incompleta e irregularmente educados en ellas durante gran parte de nuestras vidas, hay necesariamente cierta clase de desorden empírico en el modo en que se ordena nuestro conocimiento de las virtudes, más en particular en lo que atañe a cómo la práctica de cada uno de nosotros se relaciona con la práctica de los demás. Frente a este tipo de consideraciones, la clasificación de las virtudes que da Tomás de Aquino y su consiguiente tratamiento de su unidad plantean preguntas a las que no encontramos respuesta alguna en sus textos.

Por un lado, el respaldo de su esquema clasificatorio tiene dos partes: la una es la reiteración de la cosmología aristotélica y la otra es específicamente cristiana y teológica. Cuando tenemos todas las razones para rechazar la ciencia física y biológica de Aristóteles y,

por lo que respecta a la teología cristiana, que ésta concierne al fin verdadero del hombre y que no es metafísica aristotélica son, según la propia descripción de Tomás de Aquino, materias de fe, no de razón. Consideremos a esta luz la pretensión de Tomás de Aquino de que si se nos plantea un conflicto moral auténtico es siempre a causa de alguna acción malvada anterior por nuestra parte. En verdad ésa puede ser una fuente de conflictos. Pero ¿incluye esto a Antígona y a Creón, a Odiseo y a Filoctetes, o incluso a Edipo? ¿Comprenderá a Enrique II y a Thomas Becket? Porque conviene tener claro que si la descripción de estas situaciones que he dado es más o menos correcta, cada uno de estos conflictos puede ocurrir realmente lo mismo en el fuero interno de un individuo como entre varios individuos.

El punto de vista de Tomás de Aquino, como el de Aristóteles, excluye una tragedia que no sea resultado de las imperfecciones humanas, del pecado o del error. Y, al contrario que en Aristóteles, esto es resultado de una teología que mantiene que el mundo y el hombre fueron creados buenos y sólo se pervirtieron como resultado de los actos de la voluntad humana. Cuando tal teología se alía con la descripción aristotélica del conocimiento del mundo natural, requiere la *scientia* de ambos, del orden físico y del moral, una forma de conocimiento en que cada cosa pueda colocarse en una jerarquía deductiva cuyo lugar más alto estará ocupado por un conjunto de primeros principios cuya verdad pueda ser conocida con certeza. Para quien mantenga esta visión aristotélica del conocimiento, existe un problema que ha ocupado a muchos comentaristas. Según propia afirmación de Aristóteles, las generalizaciones de la política y de la ética no son apropiadas para dar de ellas razón deductiva. Se mantienen no necesaria y universalmente, sino sólo *hos epi to poly*, generalmente y en la mayor parte. Pero si esto es verdadero, sin duda no deberíamos ser capaces de dar, o querer ser capaces de dar, la interpretación de las virtudes que nos da Tomás de Aquino.

Lo que está en juego aquí es tanto moral como epistemológico. P. T. Geach, un seguidor contemporáneo de Aquino, por lo menos en esto, ha presentado del modo siguiente el problema de la unidad de las virtudes (Geach, 1977): Supongamos que se pretende que alguien cuyos fines y propósitos fueran malos generalmente, un nazi inteligente pero convencido, por ejemplo, poseyera la virtud del valor. Deberíamos replicar, dice Geach, que o bien no era valor lo que po-

seía, o bien en este caso el valor no es una virtud. Ésta es la contestación que debería dar cualquier partidario de la visión de Aquino acerca de la unidad de las virtudes. ¿Por qué no funciona?

Supongamos que nos comprometiéramos a reeducar moralmente a tal nazi, lo que no es poco compromiso: habría muchos vicios que debería des-aprender, muchas virtudes que deberíamos enseñarle. La humildad y la caridad, en cierto sentido, o en todos los sentidos, serían completamente nuevas para él. Pero lo fundamental es que no tendría que reaprender o des-aprender lo que ya supiera acerca de evitar la cobardía y del atolondramiento frente al riesgo y el peligro. Además, precisamente por haberle supuesto no exento de virtudes, habría un punto de contacto moral entre tal nazi y los que tuvieran la tarea de reeducarle, habría algo sobre lo que edificar. Negar que esa clase de nazi fuera valiente o que su valentía fuera una virtud borra la distinción entre lo que la reeducación moral de tal persona requiere y lo que no. Así, me parece que si cualquier versión de la moral aristotélica estuviera necesariamente comprometida con la tesis fuerte de la unidad de las virtudes (y lo estuvo no sólo Tomás de Aquino, sino el propio Aristóteles), existiría un grave defecto en esa postura.

Sin embargo, es importante apuntar que la versión que Tomás de Aquino da, por lo que respecta a las virtudes, no es la única posible, y que Tomás de Aquino es un pensador medieval atípico, aunque sea el mayor de los teóricos medievales. Y mi propio énfasis acerca de que la variedad y desorden de los usos medievales, añadidos y enmiendas sobre Aristóteles, es esencial para entender cómo el pensamiento medieval no era sólo una parte, sino además un avance auténtico en la tradición de teoría y práctica moral que estoy describiendo. No obstante, la fase medieval de esta tradición fue propiamente aristotélica y no sólo en sus versiones cristianas. Cuando Maimónides se planteó la pregunta de por qué Dios en la torah había instituido tantas fiestas, replicó que fue porque las fiestas proporcionan oportunidades para hacer y desarrollar la amistad y que Aristóteles había apuntado que la virtud de la amistad es el lazo de la comunidad humana. Este vínculo entre la perspectiva histórica bíblica con el aristotelismo en el tratamiento de las virtudes es lo que constituye un logro único de la Edad Media y tan judío como islámico o cristiano.

14. LA NATURALEZA DE LAS VIRTUDES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

23

sec
sig
gl
al
cuctra
len
enc
div
de
pue
mar
com
retr
de l
toda
Esa
es d
dole
pint
vida
Y ju
sólo
ment
Jy ob
de es
esos
feren
y ord
tiene
toria.
pero,
la aut
Si, al
para j
de lle,
a juga

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Por tanto, las prácticas podrían florecer en sociedades con códigos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

rosos,
cómod
llegado
rar un
desapa
Ha
ción p
hasta c
ción—
manera
en dos
discrep
las vir
metafís
de la n
plicidad
(bienes
y que p
solame
puntos
virtude
teleológ
según l
lógica,
teles m
vez de
Tre
téllicos.
cente d
tación
intelect
naturale
En cada
jante a
En
aristoté
es irrec
con la i
tearnos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

248
tor:
de:
no
esp
mu
mal
to
cua
el
obs
cipi
cru

don
to.
que
rosi
neg
tica
virt
cadi
ga
virt
min
ni i
tien
Y l
inco
criti
la d
las
gene
de l
las
Sus
Per
deci
un
de c

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15.

Cu
como
de un
uno se
en que
de seg
modos
de la
ancian
tidas
conseq
del in
pensar

Lo
una d
y la c
cialisr
la acc
compe
de un
partic
más a
de pe
empe
secue
A
cuanc

15. LAS VIRTUDES, LA UNIDAD DE LA VIDA HUMANA Y EL CONCEPTO DE TRADICIÓN

Cualquier intento contemporáneo de encarar cada vida humana como un todo, como una unidad, cuyo carácter provee a las virtudes de un *telos* adecuado, encuentra dos tipos diferentes de obstáculo, uno social y otro filosófico. Los obstáculos sociales derivan del modo en que la modernidad fragmenta cada vida humana en multiplicidad de segmentos, cada uno de ellos sometido a sus propias normas y modos de conducta. Así, el trabajo se separa del ocio, la vida privada de la pública, lo corporativo de lo personal. Así, la infancia y la ancianidad han sido separadas del resto de la vida humana y convertidas en dominios distintos. Y con todas esas separaciones se ha conseguido que lo distintivo de cada una, y no la unidad de la vida del individuo que por ellas pasa, sea lo que se nos ha enseñado a pensar y sentir.

Los obstáculos filosóficos derivan de dos tendencias distintas, una de ellas más domesticada que pensada por la filosofía analítica, y la otra radicada tanto en la teoría sociológica como en el existencialismo. La primera es la tendencia a pensar atomísticamente sobre la acción humana y a analizar acciones y transacciones complejas descomponiéndolas en elementos simples. De ahí la recurrencia en más de un contexto de la noción de «acción básica». Que las acciones particulares derivan su carácter en tanto que partes de conjuntos más amplios, es un punto de vista ajeno a nuestra manera habitual de pensar y, sin embargo, es al menos necesario considerarlo para empezar a entender cómo una vida puede ser algo más que una secuencia de acciones y episodios individuales.

Así, también la unidad de la vida humana se nos torna invisible cuando se realiza una separación tajante entre el individuo y los pape-

les que representa, separación característica no sólo del existencialismo de Sartre, sino también de la teoría sociológica de Ralf Dahrendorf (o entre los diversos papeles o cuasi-papeles desempeñados en una vida individual, de tal manera que la vida termina por parecer una serie de episodios sin conexión, en una liquidación del yo característica, como ya he puesto de relieve, de la teoría sociológica de Goffman). En el capítulo 3 apunté que ambos conceptos del yo, el sartriano y el goffmanesco, son muy típicos de los modos de pensamiento y práctica de la modernidad. Por tanto, no debe sorprendernos que un yo así concebido no pueda concebirse como soporte de las virtudes aristotélicas.

Porque un yo separado de sus papeles al modo sartriano pierde el ámbito de relaciones sociales donde funcionan o deberían funcionar las virtudes aristotélicas. Los modelos de la vida virtuosa caerían bajo la acusación de convencionalismo que Sartre pone en la boca de Antoine Roquentin en *La náusea*, y que postula por sí mismo en *El Ser y la Nada*. En realidad, el rechazo de la inautenticidad de las relaciones sociales convencionales por parte del yo tiene como resultado el que la integridad se degrade en Sartre.

Al mismo tiempo la liquidación del yo en un conjunto de áreas separadas de papeles a representar, no concede alcance para el ejercicio de las disposiciones que pudieran considerarse auténticas virtudes en un sentido aunque fuese remotamente aristotélico. Porque una virtud no es una disposición que se ponga en práctica para tener éxito solamente en un tipo particular de situación. Lo que se suelen llamar las virtudes de un buen organizador, de un administrador, de un jugador o de un corredor de apuestas, son habilidades profesionales, profesionalmente empleadas en aquellas situaciones en que pueden ser eficaces, pero no virtudes. Alguien que posea auténticamente una virtud seguramente la manifestará en situaciones muy diversas, en muchas de las cuales la práctica de la virtud no puede sentir ninguna pretensión de eficacia como se espera que ocurra con una habilidad profesional. Héctor muestra el mismo valor cuando se despidió de Andrómaca que cuando combate con Aquiles; Eleanor Marx mostró la misma piedad en su relación con su padre, en su trabajo con los sindicalistas y en su lío con Aveling. Y la unidad de la virtud en la vida de alguien es inteligible sólo como característica de la vida entera, de la vida que puede ser valorada y concebida como un todo. De ahí que, así como en la exposición de los cambios y

fragmentaciones de la moral que acompañaron al alba de la modernidad, según se ha descrito en la primera parte de este libro, cada etapa de la emergencia de las visiones típicamente modernas acerca de los juicios morales fue acompañada por la correspondiente etapa de emergencia de los conceptos típicamente modernos del yo, paradójicamente ahora, al definir el concepto premoderno de virtud que me ocupa, ha sido preciso decir algo sobre el concepto concomitante de yo, un concepto de yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración.

Tal concepto de yo quizá nos sea más familiar de lo que a primera vista parece. Precisamente porque ha tenido un papel clave en las culturas que nos han precedido, no sería sorprendente que todavía resultara una presencia inconsciente en muchas de nuestras maneras de pensar y actuar. Por ello, no será inoportuno que pasemos revista a algunas de las intuiciones conceptuales acerca de las acciones humanas y el yo que más damos por supuestas y claramente correctas, para mostrar lo natural que es pensar el yo de modo narrativo.

Es un lugar común conceptual, tanto para los filósofos como para los agentes ordinarios, que un mismo segmento de la conducta humana puede caracterizarse de muchas maneras. A la pregunta ¿qué hace él? son posibles diferentes respuestas sin faltar a la verdad ni a la propiedad: «cava», «hace ejercicio», «arregla el jardín», «se prepara para el invierno» o «complace a su mujer». Algunas de estas respuestas describirán las intenciones del agente, otras las consecuencias no premeditadas de su acción, y de esas consecuencias impremeditadas algunas pueden ser tales que el agente sea consciente de ellas y otras no. Lo importante es darse cuenta en seguida de que cualquier respuesta a la cuestión de cómo vamos a entender o explicar un segmento dado de conducta presupondrá alguna respuesta previa a la cuestión de cómo se relacionan entre sí las respuestas correctas a la pregunta ¿qué hace él? Porque si la intención primordial de alguien es arreglar el jardín antes del invierno, y sólo de pasada hacer ejercicio y complacer a su mujer, tenemos un tipo de conducta que explicar; pero si la intención primordial del agente era complacer a su mujer y de paso hacer ejercicio, la explicación es completamente distinta y tendremos que observar la conducta desde otra dirección para entenderla y explicarla.

En el primer caso, el episodio se ha situado en el ciclo anual de

actividad doméstica, y la conducta encarna una intención que presupone un tipo particular de ambiente de casa con jardín, con la peculiar historia narrativa de esta escena de la que este segmento de conducta ha pasado a ser un episodio. En el segundo ejemplo, el episodio se ha situado en la historia narrativa del matrimonio, ambiente social muy diferente, aunque relacionado. Es decir, que no podemos caracterizar la conducta con independencia de las intenciones y ni éstas con independencia de las situaciones que las hacen inteligibles tanto a los mismos agentes como a los demás.

Uso aquí la palabra «situación» como término relativamente inclusivo. Una situación social puede ser una institución, puede ser lo que he llamado una práctica o puede ser un ambiente humano de cualquier otra clase. Pero lo fundamental de la noción de situación tal como voy a entenderla es que una situación tiene una historia, dentro de la cual no sólo se ubican las historias de los agentes individuales, sino que además no puede ser de otro modo, ya que sin la situación y sus cambios a lo largo del tiempo, la historia del agente individual y de sus cambios a lo largo del tiempo sería incomprendible. Por supuesto, un mismo fragmento de conducta puede pertenecer a más de una situación: hay al menos dos modos diferentes de que esto ocurra.

En mi primer ejemplo, la actividad del agente puede formar parte tanto del ciclo de la actividad casera como del de su matrimonio, dos historias que se interseccionan. La casa puede tener su propia historia de siglos, como la tienen algunas granjas europeas, historias en que la granja manifiesta una vida propia, cualesquiera que hayan sido las diferentes familias que la han habitado en distintos períodos; un matrimonio puede tener también su propia historia, historia que en sí misma presupone alcanzado cierto punto en la historia de la institución matrimonial. Si relacionamos algunos segmentos de conducta en particular de una forma precisa con las intenciones de un agente y por lo tanto con las situaciones en que ese agente interviene, tendremos que entender de forma precisa cómo se relacionan las diferentes caracterizaciones correctas de la conducta del agente, identificando en primer lugar cuáles son las características que hacen referencia a una intención y cuáles no, y clasificando después los temas de ambas categorías.

Donde estén presentes las intenciones, necesitamos saber qué intención o intenciones son las primordiales, es decir, con cuál de

ellas
acción
el pr
a su
la re
si, si
a su
el ja
conti
cuida
neces
son c
verifi
esto,
agent
C.
respu
cribe
teoría
nes pr
hace
intelig
y la ca
plazo
intenc
que la
qué ir
intenci
nos ve
Po
como
situaci
elemen
identifi
esencia
el emp
lleva y
identifi
cias y s

ellas ocurre que si el agente albergara otra no habría realizado tal acción. Así, si sabemos que un hombre está arreglando su jardín con el propósito autoconfesado de hacer un ejercicio saludable y agrandar a su mujer, no sabremos cómo entender lo que hace antes de conocer la respuesta a preguntas tales como si continuaría cuidando el jardín si, sin dejar de creer que era un ejercicio saludable, descubriera que a su esposa no le gustara que lo hiciera, y si continuaría cuidando el jardín si dejara de creer que era un ejercicio saludable, aunque continuara convencido que complacía a su mujer, y si continuaría cuidando el jardín si cambiara de opinión en ambos puntos. Es decir, necesitamos conocer algunas de sus creencias y saber cuáles de ellas son causalmente eficaces; y necesitamos saber si ciertas hipótesis de verificación son verdaderas o falsas. Y antes de enterarnos de todo esto, no sabremos cómo caracterizar correctamente la conducta del agente.

Considérese otro ejemplo igualmente trivial, el del conjunto de respuestas compatibles y correctas a la pregunta ¿qué hace él?: «escribe una frase», «termina su libro», «contribuye al debate de la teoría de la acción», «intenta ganar una cátedra». Aquí, las intenciones pueden ordenarse en función del intervalo de tiempo al que se hace referencia. Las intenciones a corto plazo sólo pueden hacerse inteligibles por referencia a algunas intenciones a más largo plazo; y la caracterización de la conducta en términos de intenciones a largo plazo sólo puede ser correcta si algunas de las caracterizaciones de intenciones en términos a corto plazo son también correctas. De ahí que la conducta sólo se caracterice adecuadamente cuando sabemos qué intenciones a largo y muy largo plazo se invocan y cómo las intenciones a corto plazo se relacionan con aquéllas. Una vez más, nos vemos implicados en una narrativa.

Por tanto, las intenciones necesitan ser ordenadas tanto causal como temporalmente y ambas ordenaciones harán referencia a las situaciones, referencias ya indirectamente aludidas con los términos elementales «jardín», «esposa», «libro» y «cátedra». Además, la identificación correcta de las creencias del agente será constituyente esencial de esta tarea; fracasar en este punto significaría fracasar en el empeño completo. (La conclusión puede parecer obvia; pero conlleva ya una consecuencia importante. No existe una «conducta» identificable previa e independientemente de las intenciones, creencias y situaciones. De ahí que el proyecto de una ciencia de la con-

ducta adquiera carácter misterioso y algo extravagante. No es que tal ciencia sea imposible, sino que apenas podría ser otra cosa sino una ciencia del movimiento físico no interpretado, tal como quiere B. F. Skinner. No es mi tema examinar aquí los problemas de Skinner; pero conviene recordar que no está demasiado claro lo que sería un experimento científico para un skinneriano, dado que el concepto de experimento implica intención y conducta informada. Lo que estaría completamente condenado al fracaso sería el proyecto de una ciencia, digamos, de la conducta *política*, desvinculada del estudio de las intenciones, creencias y situaciones. Es interesante observar que la expresión «ciencias de la conducta» trascendió por primera vez en el Ford Foundation Report de 1953, definiéndose entonces «conducta» de modo que incluyera lo que llamaron «las conductas subjetivas, como las actitudes, las creencias, las expectativas, las motivaciones y las aspiraciones», así como también «los actos manifiestos», aunque la terminología del informe parece indicar que se pretende catalogar dos conjuntos distintos para estudiarlos por separado. Si lo que se ha argumentado hasta ahora es correcto, sólo existe un conjunto.)

Considérese lo que implica la argumentación desarrollada hasta aquí en cuanto a la interrelación entre lo intencional, lo social y lo histórico. Identificamos una acción particular solamente invocando dos tipos de contexto, implícita si no explícitamente. Colocamos las intenciones del agente dentro del orden causal y temporal por referencia a su papel en su historia; y las colocamos también por referencia a su papel en la historia de la situación o situaciones en que intervienen. Al hacer esto, al determinar qué eficacia causal tuvieron las intenciones del agente en uno o más sentidos, y si las intenciones a corto plazo tuvieron éxito o fracasaron en pasar a ser constituyentes de las intenciones a largo plazo, nosotros mismos escribimos buena parte de las historias. Cierta clase de historia narrativa resulta ser el género básico y esencial para caracterizar las acciones humanas.

Es importante dejar clara la diferencia entre el punto de vista presupuesto por esta argumentación y el de aquellos filósofos analíticos que han construido teorías de las acciones humanas que usan la noción central de «una» acción humana. Una línea de acontecimientos humanos se contempla como una secuencia compleja de acciones individuales, y la pregunta natural es: ¿cómo individualizar las acciones humanas? Hay contextos en que tales nociones están en

su ambiente. Por ejemplo, en las recetas de un libro de cocina las acciones están individualizadas precisamente de la misma manera en que algunos filósofos analíticos creen poder individualizar todas las acciones. «Tome seis huevos. Rómpalos en un recipiente. Añada harina, sal, azúcar, etc.» Pero lo decisivo de estas acciones es que cada uno de sus elementos sólo se entiende como acción en tanto que posible elemento de una secuencia. Más aún, incluso esa secuencia exige el contexto para ser inteligible. Si en medio de mi lectura de la ética de Kant, de repente, rompo seis huevos en un recipiente y añado harina y azúcar, sin interrumpir mientras tanto mi exégesis kantiana, no he realizado una acción inteligible por mucho que estuviera siguiendo la secuencia prescrita por Carmencita la Buena Cocinera.

A esto podría contestarse que, naturalmente, he realizado una acción o un conjunto de acciones, aunque no una acción inteligible. A esto replicaría que el concepto de acción inteligible es más fundamental que el de acción tal cual. Las acciones ininteligibles son candidatos fracasados a la categoría de acción inteligible; el incluir las acciones ininteligibles y las inteligibles en una misma clase, y por tanto caracterizar la acción en términos de que los actos de ambas son de la misma categoría, es cometer el error de ignorarlo. Es también minusvalorar la importancia central del concepto de inteligibilidad.

La importancia del concepto de inteligibilidad está muy relacionada con el hecho de que la más básica de las distinciones que están embebidas en nuestro discurso y nuestra práctica en este aspecto es la distinción entre los seres humanos y los otros seres. A los humanos pueden pedírseles cuentas de sus acciones; a los otros seres no. Identificar un acontecimiento como acción es en su ejemplo paradigmático, identificarlo con una descripción que nos lo haga inteligible partiendo de las intenciones, motivos, pasiones y propósitos de un agente humano. Por tanto, es entender una acción como algo imputable a alguien, acerca de lo que siempre es apropiado interrogar al agente para que nos dé cuenta inteligible de ello. Cuando según todas las apariencias un acontecimiento es la acción premeditada de un agente humano, pero no obstante no podemos identificarla, estamos desconcertados intelectual y prácticamente. No sabemos cómo responder; no sabemos cómo explicarla; ni siquiera sabemos cómo caracterizarla mínimamente como acción inteligible; nuestra distinción

entre lo humanamente imputable y lo meramente natural parece que se ha venido abajo. Y esta clase de desconcierto se da en muchos tipos diferentes de situación: cuando encontramos culturas distintas, o incluso estructuras sociales distintas dentro de nuestra cultura, o nos encontramos con ciertos tipos de paciente neurótico o psicótico (en realidad, es la ininteligibilidad de las acciones de tales pacientes lo que les lleva a ser tratados como pacientes; las acciones ininteligibles tanto para el agente como para cualquiera se entienden, correctamente, como un tipo de dolencia), y también las encontramos en la vida diaria. Consideremos un ejemplo.

Estoy esperando el autobús y un joven que está a mi lado dice de repente: «El nombre del pato salvaje común es *Histrionicus histrionicus histrionicus*». El significado de la frase que ha proferido no es ningún problema; el problema es responder a la pregunta ¿qué se ha hecho al proferirla? Supongamos que precisamente se trata de alguien que profiere frases así al azar; podría ser una forma de locura. La acción se volvería inteligible si algo de lo que sigue resultara cierto: que me ha confundido con alguien que ayer se le acercó en la biblioteca y le preguntó: «¿sabría por casualidad el nombre latino del pato salvaje común?». O que acaba de salir de una sesión con su psicoterapeuta, que le ha instado a vencer su timidez y a trabar conversación con desconocidos. «Pero ¿qué les digo?» «¡Bah, cualquier cosa!» O es un espía soviético que espera una cita convenida y ha usado el santo y seña codificado para identificarse con su contacto. En cada uno de estos casos, el acto se hace inteligible, porque encuentra su lugar en una narración.

A esto puede replicarse que no es necesario añadir tal narración para que ese acto se haga inteligible. Todo cuanto se necesita es la posibilidad de identificar qué clase de acto verbal se ha producido («estaba contestando a una pregunta»), o a qué propósito sirve su frase («intentaba atraer su atención»). Pero los actos verbales y los propósitos pueden ser también inteligibles o ininteligibles. Supongamos que la persona de la parada del autobús explicase su frase diciendo: «estaba contestando a una pregunta». Yo le respondo: «pero yo no le he preguntado nada que tenga esto como respuesta». Él dice: «ya lo sé». Una vez más, su acción se ha vuelto ininteligible. Y podría fácilmente construirse un ejemplo paralelo que mostrase que el mero hecho de que una acción sirva para ciertos propósitos de tipo reconocible no es suficiente para hacerla inteligible. Tanto los

propó:
El
intelig
conve
que su
la con
que in
ligible
entenc
gible,
dos pe
implic
acerca
cuerdo
y absu
ta», «
cotille
El
margín
género
conver
los pa
elabora
las con
les y la
las obr
por m
larga p
siones
cados)
Y
mutati
narios
en sus
general
de trar
o aspec
lenguaj
de otrc

recede que muchos propósitos como los actos verbales requieren, pues, un contexto. El tipo más familiar de contexto por referencia al cual se vuelven inteligibles los propósitos y los actos verbales es la conversación. La conversación es un rasgo tan omnipresente en el mundo humano, que suele sustraerse a la consideración filosófica. Sin embargo, quítese la conversación de la vida humana y ¿qué queda? Consideremos lo que implica seguir una conversación y encontrarla inteligible o ininteligible. (Encontrar inteligible una conversación no es lo mismo que entenderla; una conversación que oigo de refilón puede ser inteligible, pero puedo no entenderla.) Si escucho una conversación entre dos personas, mi capacidad para seguir el hilo de la conversación implicará la capacidad para encajarla en un conjunto de descripciones acerca del grado de coherencia: «una pendencia de borrachos», «desacuerdo intelectual serio», «trágica incompreensión mutua», «cómico y absurdo malentendido», «penetrante intercambio de puntos de vista», «lucha por dominar al interlocutor», «intercambio trivial de cotilleos».

El uso de palabras como «trágico», «cómico», «absurdo» no es marginal en estas valoraciones. Clasificamos las conversaciones por géneros, lo mismo que las narrativas literarias. En realidad, una conversación es una pieza dramática, aunque sea muy breve, donde los participantes no sólo son actores, sino también coautores que elaboran de acuerdo o en desacuerdo su producción conjunta. Porque las conversaciones no sólo pertenecen a géneros como las obras teatrales y las novelas; también tienen principios, nudos y desenlaces como las obras literarias. Conllevan revelaciones y cambios súbitos y pasan por momentos culminantes. También dentro de una conversación larga pueden existir digresiones e hilos secundarios, en realidad digresiones dentro de digresiones e hilos argumentales múltiples e imbricados los unos dentro de los otros.

Y lo que es verdad de las conversaciones es verdad también, *mutatis mutandis*, de las batallas, el ajedrez, los noviazgos, los seminarios de filosofía, las familias alrededor de la mesa, los negociantes en sus contrataciones..., esto es, de cualquier transacción humana en general. La conversación, entendida ampliamente, es la forma general de transacción humana. La conducta conversacional no es un tipo o aspecto especial de la conducta humana, aun cuando los usos del lenguaje y las formas de la vida humana sean tales que las acciones de otros hablan por ellos tanto como sus palabras. Ello sólo es posi-

ble porque son hechos de quienes tienen posesión de la palabra.

Por tanto, presento a las conversaciones en particular y a las acciones en general como narrativa representada. La narrativa no es la obra de los poetas, dramaturgos y novelistas, que refleja acontecimientos que no tienen orden narrativo anterior al que les es impuesto por el vate o el escritor; la forma narrativa no es un disfraz ni una decoración. Bárbara Hardy ha escrito que «soñamos narrativamente, imaginamos narrativamente, recordamos, anticipamos, esperamos, desesperamos, creemos, dudamos, planeamos, revisamos, criticamos, construimos, cotilleamos, aprendemos, odiamos y amamos bajo especies narrativas» (Hardy, 1968, p. 5).

Al principio del capítulo 1 argumenté que para identificar y entender lo que alguien hace siempre tratamos de colocar el episodio particular en el contexto de un conjunto de historias narrativas, historias tanto del individuo del que se trate como de los ambientes en que actúa y que actúan sobre él. Va quedando claro que esto nos sirve para hacernos inteligibles las acciones de otros, teniendo en cuenta que la acción en sí misma tiene carácter básicamente histórico. Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás. Las historias se viven antes de expresarlas en palabras, salvo en el caso de las ficciones.

Esto, por supuesto, ha sido negado en debates recientes. Louis O. Mink, combatiendo la opinión de Bárbara Hardy, ha afirmado:

Las historias no se viven, se cuentan. La vida no tiene planteamiento, nudo y desenlace; hay encuentros, pero el comienzo de un asunto pertenece a la historia que más tarde nosotros mismos contaremos, y hay despedidas, pero las despedidas definitivas sólo existen en las narraciones. Hay esperanzas, combates, planes e ideas, pero sólo en las historias retrospectivas hay esperanzas incumplidas, planes fracasados, combates decisivos e ideas fértiles. Sólo en la narración existe América con un Colón que la descubrió y sólo en el relato existe el reino que se perdió por un clavo. (Mink, 1970, pp. 557-558.)

¿Qué diremos a esto? Por supuesto debemos estar de acuerdo en que sólo retrospectivamente puede calificarse de incumplidas a las esperanzas, de decisivas a las batallas y así sucesivamente. Pero

así las caracterizamos en la vida tanto como en el arte. Y a quien diga que en la vida no hay finales, o que las despedidas definitivas sólo tienen lugar en los relatos, se siente uno tentado de responderle si ha oído hablar de la muerte. Homero no debió contar la historia de Héctor antes de que Andrómaca pudiera lamentar las esperanzas fallidas y despedirse para siempre. Hay innumerables Héctor e innumerables Andrómacas cuyas vidas encarnan la forma de sus homónimos homéricos, pero que nunca llamaron la atención de poeta alguno. Es cierto que al tomar un acontecimiento como principio o como desenlace lo investimos de un significado que puede ser controvertible. ¿Concluyó la República romana con la muerte de Julio César, en Filipos, o con la instauración del principado? La respuesta seguramente es que, como Carlos II, llevaba muriendo largo tiempo; pero esta respuesta implica la realidad del final tanto como cualquiera de las anteriores. Hay un sentido crucial con arreglo al cual el principado de Augusto, o el juramento de la sala del juego de pelota, o la decisión de construir una bomba atómica en Los Álamos, constituyen comienzos señalados; la paz del año 404 a. C., la abolición del Parlamento escocés y la batalla de Waterloo constituyen, análogamente, finales notorios; mientras que hay muchos acontecimientos que son a la vez principios y desenlaces.

Ocurre con los principios, nudos y desenlaces lo mismo que con los géneros y con el fenómeno del encaje. Preguntémosnos a qué género pertenece la vida de Thomas Becket, cuestión que debe plantearse y resolverse antes de que podamos decidir cómo ha de fijarse por escrito. (Según la paradójica opinión de Mink, no se podría responder a esta pregunta sino *después* de que la vida estuviera fijada por escrito.) En algunas versiones medievales, la vida de Thomas se presenta bajo los cánones de la hagiografía medieval. En la saga islandesa *Thomas Saga* se le presenta como a un héroe de saga. En la moderna biografía de Dom David Knowles, la historia es una tragedia, la de la trágica relación entre Thomas y Enrique II, en donde ambos satisfacen la exigencia aristotélica de que el héroe sea un gran hombre con un defecto fatal. Tiene sentido preguntarse quién se acerca más a la verdad: ¿el monje William de Canterbury, el autor de la saga o el Regius Professor Emeritus de Cambridge? Nos parece que este último. El verdadero género al que pertenece la vida nunca es la hagiografía ni la saga, sino la tragedia. Por tanto, muchos temas de la moderna narrativa, como la vida de Trotski o la de Lenin, o la

historia del Partido Comunista Soviético o de la Presidencia Americana, podrían justificar también la pregunta: ¿a qué género pertenece esta historia? Y es la misma que decir: ¿qué tipo de visión de su historia será a la vez verdadera e inteligible?

O considérese cómo una narración puede estar encajada dentro de otra. Tanto en obras teatrales como en novelas hay ejemplos bien conocidos. El teatro dentro del teatro en *Hamlet*, la historia de Wandering Willie en *Redgauntlet*, la narración que Eneas hace a Dido en el libro II de la *Eneida*, y así sucesivamente. Pero hay ejemplos igualmente conocidos en la vida real. Considérese el modo en que la vida de Becket como arzobispo y canciller encaja dentro del reinado de Enrique II, o la manera en que se encaja la trágica vida de María Estuardo en la de Isabel I, o la historia de la Confederación dentro de la historia de los Estados Unidos. Uno puede descubrirse (o no descubrirse) personaje de numerosas narraciones al mismo tiempo, algunas de ellas encajadas en otras. O que lo que parecía ser un relato inteligible del que uno formaba parte puede transformarse completa o parcialmente en una historia de etapas ininteligibles. Esto último es lo que le sucede al personaje K de Kafka en *El castillo* y *El proceso*. (No es casualidad que Kafka no terminara sus novelas, porque la misma noción de desenlace, como la de principio, tienen sólo sentido en términos de narración inteligible.)

He dicho que el agente no sólo es un actor, sino también autor. Ahora debo subrayar que lo que el agente es capaz de hacer y decir inteligiblemente como actor está profundamente afectado por el hecho de que nunca somos más (y a veces menos) que coautores de nuestras narraciones. Sólo en la fantasía vivimos la historia que nos apetece. En la vida, como pusieron de relieve Aristóteles y Engels, siempre estamos sometidos a ciertas limitaciones. Entramos en un escenario que no hemos diseñado y tomamos parte en una acción que no es de nuestra autoría. Cada uno de nosotros es el personaje principal en su propio drama y tiene un papel subordinado en los dramas de los demás, y cada drama limita a los demás. En mi drama quizás yo soy Hamlet o Yago, o por lo menos el porquero que puede llegar a príncipe, pero en el tuyo soy «Un Señor» o como máximo un «Asesino Segundo», mientras que tú eres mi Polonio o mi Sepulturero, pero tu propio héroe. Cada uno de nuestros dramas ejerce limitación sobre los otros, haciendo al conjunto diferente de las partes, aunque todavía dramático.

C
que l
noció
tanci
de ac
postu
impo
voca.
nume
lanc
pone
rente
ritu
argur
afirm
ción
verda
no ll
cuént
huma
Sartre
distin
ger y
existe
Sartre
de un
Sartre
tales
la no
mient
proye
tiene
ligible
Roqu
Pe
de cu
serían
El mi
que p

Consideraciones tan complejas como éstas son las que implican que hagamos de la noción de inteligibilidad lazo vinculante entre la noción de acción y la de narración. Una vez entendida su importancia, la pretensión de que el concepto de acción es secundario al de acción inteligible quizá parecerá menos extraña, y lo mismo el postulado de que la noción de «una» acción, aunque tenga la mayor importancia práctica, es siempre una abstracción potencialmente equívoca. Una acción es un momento en una historia real o posible o en numerosas historias. La noción de historia es tan fundamental como la noción de acción. La una exige a la otra. Dicho esto, hay que poner de relieve que esto es precisamente lo que Sartre niega, coherente con toda su teoría del yo que tan perfectamente capta el espíritu de la modernidad. En *La náusea*, Sartre hace que Roquentin argumente, no que la narración es muy diferente de la vida, como afirma Mink, sino que presentar la vida humana en forma de narración equivale siempre a falsearla. No hay ni puede haber historias verdaderas. La vida humana se compone de acciones discretas que no llevan a ninguna parte, que no guardan ningún orden; el que cuenta la historia impone retrospectivamente a los acontecimientos humanos un orden que no tenían cuando se vivieron. Claramente, si Sartre/Roquentin está en lo cierto (hablo de Sartre/Roquentin para distinguirlo de otros personajes bien conocidos, como Sartre/Heidegger y Sartre/Marx), mi argumento ha de ser erróneo. Sin embargo, existe un punto importante de coincidencia entre mi tesis y la de Sartre/Roquentin. Estamos de acuerdo en identificar la inteligibilidad de una acción con su lugar en una secuencia narrativa. Sólo que Sartre/Roquentin mantiene que las acciones humanas en tanto que tales son sucesos ininteligibles: precisamente Roquentin aparece en la novela para sacar las consecuencias metafísicas de este descubrimiento, lo que supone en la práctica que Roquentin abandone el proyecto de escribir una biografía histórica. Dicho proyecto ya no tiene sentido. O escribimos la verdad o escribimos una historia inteligible, y una de estas posibilidades excluye a la otra. ¿Está Sartre/Roquentin en lo cierto?

Podemos descubrir lo que hay de erróneo en la tesis de Sartre de cualquiera de las dos maneras siguientes. Una es preguntar: ¿qué serían las acciones humanas, privadas de un orden narrativo falseante? El mismo Sartre nunca responde a esta pregunta; es sorprendente que para demostrar que no hay narraciones verdaderas, él mismo

escriba una narración, aunque sea novelística. Pero la única imagen que yo me veo capaz de formarme acerca de la naturaleza humana *an-sich* previa a su supuesta malinterpretación por el relato, es una secuencia dislocada como las que nos ofrece el doctor Johnson en sus notas de viaje por Francia: «Esperamos por las señoras— de Morville. —España. Las ciudades del país todas pobres. En Dijon no pudo encontrar el camino de Orleans. —Cruzamos caminos de Francia muy malos. —Cinco soldados. —Mujeres. —Soldados escaparon. —El coronel no perdería cinco hombres por culpa de una mujer. —El juez no puede detener a un soldado sin el permiso del coronel, etc., etc.» (cit. por Hobsbaum, 1973, p. 32). Lo que esto sugiere es lo que me parece cierto, a saber, que la supuesta caracterización de las acciones antes de que venga a superponérseles una forma narrativa cualquiera, siempre resulta ser una exposición de lo que evidentemente no pueden ser sino fragmentos inconexos de alguna narración posible.

Podemos plantearnos la cuestión de otra manera. Lo que he llamado una historia es una narración dramática representada, en la que los personajes son también autores. Por supuesto, los personajes nunca salen literalmente *ab initio*; se lanzan *in media res*, ya realizados los principios de su historia por aquello y por quienes vinieron antes. Pero cuando Julian Grenfell o Edward Thomas partieron para Francia en la guerra de 1914-1918, no actuaron menos en una narración que Menelao o Ulises en su momento. La diferencia entre los personajes imaginarios y los reales no reside en la forma narrativa dentro de la cual actúan; está en el grado de su autoría de esta forma y el de sus propios hechos. Por descontento, lo que hacen no es lo que les gustaría y tampoco pueden ir adonde les gustaría; cada personaje está limitado por las acciones de los demás y por las situaciones sociales presupuestas en sus acciones y las de otros, tema poderosamente expuesto por Marx en la clásica, aunque no enteramente satisfactoria, descripción de la vida humana como representación dramática que es *El dieciocho brumario de Luis Napoleón Bonaparte*.

Digo que la descripción de Marx es menos que satisfactoria, en parte porque quiere presentar la narración de la vida social humana de un modo compatible con la idea de que la vida está gobernada por leyes y es predecible de una manera concreta. Para cualquier tema de una narración dramática representada, es fundamental el

que no sabemos qué va a ocurrir a continuación. Este tipo de impredecibilidad, como argumenté en el capítulo 8, es el exigido por la estructura narrativa de la vida humana; las generalizaciones empíricas y los descubrimientos de los científicos sociales proporcionan una interpretación de la vida humana que es perfectamente compatible con esa estructura.

Esta impredecibilidad coexiste con un cierto carácter teleológico, segunda característica fundamental de toda narración vivida. Vivimos nuestras vidas, individualmente y en nuestras relaciones con los demás, a la luz de ciertos conceptos de futuro posible compartido, un futuro en que algunas posibilidades nos atraen y otras nos repelen, algunas parecen ya imposibles y otras quizás inevitables. No hay presente que no esté informado por alguna imagen de futuro, y ésta siempre se presenta en forma de *telos* —o de una multiplicidad de fines o metas— hacia el que avanzamos o fracasamos en avanzar durante el presente. Por tanto, la impredecibilidad y la teleología coexisten como parte de nuestras vidas; como los personajes de un relato de ficción, no sabemos lo que va a ocurrir a continuación, pero no obstante nuestras vidas tienen cierta forma que se autoproyecta hacia nuestro futuro. Así, las narraciones que vivimos tienen un carácter a la vez impredecible y en parte teleológico. Si la narración de nuestra vida individual y social ha de continuar inteligiblemente (y cualquier tipo de narración puede caer en la ininteligibilidad), la continuación de la historia siempre estará sometida a limitaciones, pero dentro de éstas la historia podrá continuar de mil maneras distintas.

Comienza a surgir una tesis central: el hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias. Lo que no es esencialmente, aunque llegue a serlo a través de su historia, es un contador de historias que aspira a la verdad. Pero la pregunta clave para los hombres no versa sobre su autoría; sólo puedo contestar a la pregunta ¿qué voy a hacer? si puedo contestar a la pregunta previa ¿de qué historia o historias me encuentro formando parte? Entramos en la sociedad humana con uno o más papeles-personajes asignados, y tenemos que aprender en qué consisten para poder entender las respuestas que los demás nos dan y cómo construir las nuestras. Escuchando narraciones sobre madrastras malvadas, niños abandonados, reyes buenos pero mal aconsejados, lobas que amamantan gemelos, hijos menores

que no reciben herencia y tienen que encontrar su propio camino en la vida e hijos primogénitos que despilfarran su herencia en vidas licenciosas y marchan al destierro a vivir con los cerdos, los niños aprenden o no lo que son un niño y un padre, el tipo de personajes que pueden existir en el drama en que han nacido y cuáles son los derrotados del mundo. Prívase a los niños de las narraciones y se les dejará sin guión, tartamudos angustiados en sus acciones y en sus palabras. No hay modo de entender ninguna sociedad, incluyendo la nuestra, que no pase por el cúmulo de narraciones que constituyen sus recursos dramáticos básicos. La mitología, en su sentido originario, está en el corazón de las cosas. Vico estaba en lo cierto y también Joyce. Y también la tradición moral que va desde la sociedad heroica hasta sus herederos medievales, de acuerdo con la cual el contar historias es parte clave para educarnos en las virtudes.]

Antes sugerí que «una» acción siempre es un episodio de una historia posible; me gustaría ahora hacer una sugerencia relacionada con otro concepto, el de identidad personal. Derek Parfit y otros autores han llamado recientemente nuestra atención sobre la oposición entre el criterio de identidad estricta, que es una disyuntiva de todo o nada (el demandante Tichborne, que pretende ser el último heredero de los Tichborne, lo es o no lo es; o le corresponde toda la herencia o no le corresponde nada; se aplica la ley de Leibniz) y las continuidades psicológicas de la personalidad, que son asunto de más o menos. (¿Soy a los cincuenta años la misma persona que fui a los cuarenta en lo que respecta a memoria, potencia intelectual, agudeza crítica? Más o menos.) Lo fundamental para los seres humanos, en tanto que personajes de narraciones representadas, es que, poseyendo sólo los recursos de la continuidad psicológica, hemos de responder a la imputación de identidad estricta. Soy para siempre cualquier cosa que haya sido en cualquier momento para los demás, y puedo en cualquier momento ser llamado para responder de ello, no importando cuánto pueda haber cambiado. No hay forma de encontrar mi identidad —o mi carencia de ella— en la continuidad o discontinuidad psicológica del yo. El yo habita un personaje cuya unidad se produce como unidad de un personaje. Una vez más, hay un desacuerdo fundamental entre los filósofos empiristas o los analíticos, por una parte, y los existencialistas por otra.

Los empiristas, como Locke o Hume, intentaron dar cuenta de la identidad personal solamente en términos de estados o acontecimien-

tos
derc
esos
térn
se l
bler
de
un
acci
de l
no
es e
un
en
mi
de
algu
suic
típi
ligil
mie
par
en
has
acci
esta
mo
que
a a
olv
pre
per
(«e
se
Mo
nos
ser

os psicológicos. Los filósofos analíticos, en tantos aspectos tan here-
 deros como críticos de aquéllos, han luchado con la conexión entre
 esos estados y acontecimientos y la identidad estricta entendida en
 términos de la ley de Leibniz. Ni los unos ni los otros han visto que
 se había omitido el trasfondo, cuya carencia torna insoluble el pro-
 blema. Ese trasfondo lo proporciona el concepto de relato y la clase
 de unidad de personaje que el relato exige. Del mismo modo que
 un relato no es una secuencia de acciones, sino que el concepto de
 acción es el de un momento de una historia real o posible, abstraído
 de la historia por algún propósito, así los personajes de una historia
 no son una colección de personas, sino que el concepto de persona
 es el de un personaje abstraído de una historia.

Por tanto, el concepto narrativo del yo requiere dos cosas. De
 un lado, soy aquello por lo que justificadamente me tengan los demás
 en el transcurso de una historia que va desde mi nacimiento hasta
 mi muerte; soy el *tema* de una historia que es la mía propia y la
 de nadie más, que tiene su propio y peculiar significado. Cuando
 alguien se lamenta —como hacen los que intentan suicidarse o se
 suicidan— de que sus vidas carecen de significado, a menudo y quizá
 típicamente lamentan que la narración de su vida se ha vuelto ininte-
 ligible para ellos, que carece de cualquier meta, de cualquier movi-
 miento hacia un clímax o un *telos*. De ahí que a tales personas les
 parezca que han perdido la razón para hacer una cosa antes que otra
 en ocasiones fundamentales de sus vidas.

Ser tema de la narración que discurre desde el propio nacimiento
 hasta la muerte propia, antes lo subrayé, es ser responsable de las
 acciones y experiencias que componen una vida narrable. Esto es,
 estar abierto, cuando se le pregunte a uno, a dar cuenta en cierto
 modo de lo que uno ha hecho, lo que a uno le ha sucedido o de lo
 que uno presenció en cualquier momento de la propia vida anterior
 a aquél en que se plantea la pregunta. Por supuesto, uno puede haber
 olvidado, o haber padecido un daño cerebral, o simplemente no haber
 prestado suficiente atención en su momento, y no poder dar cuenta
 pertinente. Pero hablar de alguien que responde a una descripción
 («el prisionero del castillo de If») como de la misma persona que
 se caracteriza de otro modo completamente distinto («el conde de
 Montecristo») es precisamente decir que tiene sentido pedirle que
 nos dé un relato inteligible, mediante el cual entendamos cómo pudo
 ser la misma persona, y sin embargo tan diversamente caracterizada,

en lugares y momentos diferentes. Por tanto, la identidad personal
 es justamente el tipo de identidad presupuesta por la unidad del per-
 sonaje que exige la unidad de una narración. Si tal unidad no existie-
 ra, no habría temas acerca de los cuales pudieran contarse historias.

El otro aspecto del yo narrativo está emparentado con éste: Yo
 no sólo soy alguien que tiene que dar cuentas, soy también alguien
 que puede siempre pedir cuentas a los demás, que puede poner a los
 demás en cuestión. Soy parte de sus historias, como ellos son parte
 de la mía. El relato de la vida de cualquiera es parte de un conjunto
 de relatos interconectados. Además, este pedir y dar cuentas tiene
 un papel importante en la constitución de los relatos. Preguntarte
 qué hiciste y por qué, decir lo que yo hice y por qué, sopesar las
 diferencias entre tu declaración de lo que hiciste y la mía de lo que
 yo hice, y viceversa, son constitutivos esenciales de toda narración,
 excepto de las más simples y más escuetas. Así, sin la responsabi-
 lidad-explicabilidad del yo no podrían darse las series de aconteci-
 mientos que constituyen toda narración, excepto las más sencillas
 y escuetas; sin esta responsabilidad-explicabilidad las narraciones
 carecerían de la continuidad que las hace inteligibles, tanto a ellas
 como a las acciones que las constituyen.

Es importante poner de relieve que no propugno que los con-
 ceptos de narración o de inteligibilidad o de responsabilidad sean
más fundamentales que el de identidad personal. Los conceptos de
 narración, inteligibilidad y responsabilidad presuponen la aplicabili-
 dad del concepto de identidad personal, del mismo modo que éste
 presupone el de ellos, y en realidad cada uno de ellos presupone la
 aplicabilidad de los otros dos. La relación es de presuposición mutua.
 Se sigue que todo intento de elucidar la noción de identidad personal
 con independencia y aisladamente de las nociones de narración, inte-
 ligibilidad y responsabilidad está destinado al fracaso. Como todos
 los que de tal estilo han sido.

Ahora es posible volver a la pregunta de la que partió esta inves-
 tigación sobre la naturaleza de la identidad y la acción humanas:
 ¿en qué consiste la unidad de una vida individual? La respuesta es
 que es la unidad de la narración encarnada por una vida única. Pre-
 guntar ¿qué es bueno para mí? es preguntar cómo podría yo vivir
 mejor esa 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. Pero es importante recal-

car que el plantear de modo sistemático estas dos preguntas y el intento de responder a ellas son, tanto en los hechos como en las palabras, lo que proporciona su unidad a la vida moral. La unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda. La búsqueda a veces fracasa, se frustra, se abandona o se disipa en distracciones; y las vidas humanas pueden fallar también de todas esas maneras. Pero los únicos criterios de éxito o fracaso de la vida humana como un todo son los criterios de éxito o fracaso de una búsqueda narrada o susceptible de ser narrada. ¿Una búsqueda de qué?

Hay que repetir dos rasgos claves del concepto medieval de búsqueda. El primero es que sin un concepto parcialmente determinado del *telos* final, por lo menos, no puede existir principio alguno para una búsqueda. Se necesita algún concepto de lo bueno para el hombre. ¿De dónde extraer tal concepto? Precisamente de aquellas preguntas que nos llevaron a intentar trascender el concepto limitado de virtudes definidas a través de las prácticas. Buscando un concepto de lo bueno que nos permita ordenar los demás bienes, un concepto de lo bueno que nos permita ampliar nuestra comprensión del propósito y contenido de las virtudes, un concepto de lo bueno que nos capacite para entender el lugar de la integridad y la constancia en la vida, definida desde el principio como una búsqueda de lo bueno. Pero, en segundo lugar, está claro que el concepto medieval de búsqueda no significa el ir tras algo que ya está adecuadamente caracterizado, como los mineros buscan oro o los geólogos petróleo. En el transcurso de la búsqueda y sólo mediante encuentros y enfrentamientos con los varios riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que proporcionan a cualquier búsqueda sus incidentes y episodios, se entenderá al fin la meta de la búsqueda. Una búsqueda siempre es una educación tanto del personaje al que se aspira, como educación en el autoconocimiento.

Por tanto, las virtudes han de entenderse como aquellas disposiciones que, no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que nos sostendrán también en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien. El catálogo de las virtudes incluirá, por lo tanto, las necesarias para mantener familias y comunidades políticas tales que hombres y mujeres pueden buscar juntos el bien y las virtudes necesarias

para la indagación filosófica acerca del carácter de lo bueno. Hemos llegado entonces a una conclusión provisional sobre la vida buena para el hombre: 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. También hemos completado la segunda fase de nuestra interpretación de las virtudes, situándolas en relación con la vida buena para el hombre y no sólo en relación con las prácticas. Pero nuestra investigación exige una tercera fase.

Yo no soy capaz de buscar el bien o de ejercer las virtudes en tanto que individuo. En parte ocurre así porque lo que concretamente sea vivir la vida buena varía con las circunstancias, incluso aunque no cambie la concepción de la vida buena y permanezca igual el conjunto de virtudes encarnado en la vida humana. La vida buena para un ateniense del siglo V no será, por lo general, lo mismo que para una monja medieval o un granjero del siglo XVII. Pero no porque esos individuos diferentes vivan en circunstancias sociales diferentes; todos nosotros nos relacionamos con nuestras circunstancias en tanto que 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. Confieren en parte a mi vida su propia particularidad moral.

Estas ideas posiblemente parezcan extrañas e incluso sorprendentes desde el punto de vista del individualismo moderno, según el cual yo soy lo que haya escogido ser. Siempre puedo, si quiero, poner en cuestión lo que aparece como meros rasgos sociales contingentes de mi existencia. Biológicamente puedo ser el hijo de mi padre; pero no puedo ser responsable de lo que hiciera él salvo si, implícita o explícitamente, escojo asumir tal responsabilidad. Legalmente puedo ser ciudadano de un país; pero no puedo ser responsable de lo que mi país haga o deje de hacer, a menos que implícita o explícitamente asuma tal responsabilidad. Éste es el individualismo expresado por esos estadounidenses modernos que niegan cualquier responsabilidad en relación con los efectos de la esclavitud sobre

los es
esclav
dense
calcu
de lo
indiro
no se
supu
derno
qué
confr
que
para
actit
socia
que
en l
con
de n
las
desg
mis
pose
la r
exp

su
veci
no
de
las
ava
ver
ple
dor
hor
lo
con
der

los estadounidenses negros diciendo «yo nunca he tenido ningún esclavo». Es más sutil el punto de vista de aquellos otros estadounidenses modernos que admiten una responsabilidad escrupulosamente calculada en cuanto a tales efectos, medida precisamente en función de los beneficios que ellos mismos como individuos han recibido indirectamente de la esclavitud. En ambos casos, «ser estadounidense» no se considera parte de la identidad moral del individuo. Y por supuesto, esta postura no es exclusiva de los estadounidenses modernos: el inglés que dice «nunca hice daño alguno a Irlanda; ¿por qué andar sacando esa vieja historia, como si tuviera algo que ver conmigo?», o el joven alemán nacido después de 1945 que dice que lo que hicieron los nazis a los judíos no tiene relevancia moral para sus relaciones con los judíos contemporáneos, exhiben la misma actitud según la cual el yo es separable de sus papeles y regímenes sociales e históricos. Y el yo así separado, por supuesto, es un yo que está mucho más ambientado en la perspectiva de Sartre, así como en la de Goffman, un yo que puede no tener historia. El contraste con el punto de vista narrativo del yo está claro. Porque la historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad. He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden. Tengamos presente que la rebelión contra mi identidad es siempre un modo posible de expresarla.

Consideremos también que el hecho de que el yo deba encontrar su identidad moral por medio de comunidades como la familia, el vecindario, la ciudad y la tribu y en su pertenencia a las mismas, no entraña que yo deba admitir las *limitaciones* morales particulares de esas formas de comunidad. Sin esas particularidades morales de las que partir, no habría ningún lugar desde donde partir; en el avanzar desde esas particularidades consiste el buscar el bien, lo universal. Sin embargo, la particularidad nunca puede ser dejada simplemente atrás o negada. La noción de escapar de ella hacia un dominio de máximas enteramente universales que pertenezcan al hombre como tal, sea bajo su forma dieciochesca kantiana o como lo presentan algunas filosofías analíticas modernas, es una ilusión de consecuencias dolorosas. Cuando hombres y mujeres identifican con demasiada facilidad y demasiado completamente las que son de hecho

sus causas parciales y particulares con la causa de algún principio universal, normalmente actúan peor.

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. Cuando caractericé el concepto de práctica, me vi obligado a poner de relieve que las prácticas siempre tienen historia y que lo que sea una práctica en cualquier momento dado depende de la manera de entenderla que nos ha sido transmitida, con frecuencia, a través de muchas generaciones. Y así, mientras las virtudes mantengan las relaciones exigidas por las prácticas, habrán de mantener relaciones con el pasado —y con el futuro—, tanto como con el presente. Pero las tradiciones a través de las cuales se transmiten y reforman las prácticas concretas nunca existen aisladamente de tradiciones sociales más amplias. ¿Qué constituye dichas tradiciones?

Aquí puede confundirnos el uso ideológico que se ha dado al concepto de tradición por parte de los teóricos políticos conservadores. Típicamente, tales teóricos han seguido a Burke en cuanto a oponer tradición a razón y estabilidad de la tradición a conflicto. Ambas oposiciones confunden la cuestión. Todo razonamiento tiene lugar dentro del contexto de algún modo tradicional de pensar, trascendiendo las limitaciones de lo que en esa tradición se ha razonado por medio de la crítica y la invención; esto es tan cierto para la física moderna como para la lógica medieval. Además, cuando una tradición se halla en buen orden, siempre está parcialmente constituida por un razonamiento acerca de los bienes cuya búsqueda da a esa tradición su punto y propósito.

Así, cuando una institución, digamos una universidad o una granja o un hospital, es el soporte de una tradición de práctica o prácticas, su vida normal estará constituida parcialmente, pero de manera central, por la continua discusión acerca de lo que es una universidad y lo que debe ser o lo que es llevar bien una granja o lo que es la buena medicina. Las tradiciones, cuando están vivas, incorporan continuidades de conflicto. En realidad, cuando una tradición se convierte en burkeana, está agonizando o muerta.

El individualismo de la modernidad podría no encontrar lugar alguno para la noción de tradición dentro de su esquema conceptual, excepto como noción de la que hubiera de ser adversario; por tanto,

la misma fue rápidamente abandonada a los burkeanos, quienes, inmovibles en su fidelidad a Burke, intentaron, en política, la adhesión a un concepto de tradición que vindicaría la revolución oligárquica de la propiedad de 1688 y, en economía, la adhesión a las doctrinas e instituciones del libre mercado. La incoherencia teórica de tal emparejamiento no impidió su uso ideológico. Pero el resultado ha consistido en que los modernos conservadores están comprometidos en conservar las versiones antiguas del individualismo liberal más que las modernas. El mismo núcleo de su doctrina es tan liberal e individualista como la de quienes se confiesan liberales.

Una tradición con vida es una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada, que en parte versa sobre los bienes que constituyen esa tradición. Dentro de una tradición la búsqueda de los bienes se desarrolla a través de generaciones, a veces de muchas generaciones. De ahí que por lo general la búsqueda individual de lo bueno se lleve típicamente a cabo dentro de un contexto definido por esas tradiciones en que participa la vida individual, y esto se cumple tanto respecto de los bienes que son internos a las prácticas cuanto respecto de los bienes de la vida individual. Una vez más, es fundamental el fenómeno narrativo del encaje: en nuestro tiempo, la historia de una práctica está, por lo general, típicamente encajada en la historia de una tradición mayor y más amplia que le confiere inteligibilidad y a través de la cual se nos ha transmitido dicha práctica; la historia de nuestras vidas aparece, por lo general, típicamente encajada y hecha inteligible en las historias más amplias y extensas de numerosas tradiciones. Debo decir «por lo general» y «típicamente» mejor que «siempre», para tener en cuenta el hecho de que las tradiciones decaen, se desintegran y desaparecen. ¿Qué mantiene y hace fuertes a las tradiciones? ¿Qué las debilita y destruye?

Fundamentalmente, la respuesta es: el ejercicio de las virtudes pertinentes o su ausencia. 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. La falta de justicia, de veracidad, de valor, la falta de las virtudes intelectuales

pertinentes, corrompen las tradiciones del mismo modo que a las instituciones y prácticas que derivan su vida de dichas tradiciones, de las que son encarnaciones contemporáneas. Admitir esto es también admitir la existencia de una virtud adicional, cuya importancia es tanto más obvia cuanto menos presente esté ella: la de un sentido adecuado de las tradiciones a las que uno pertenece y con las que uno se enfrenta. Esta virtud no debe ser confundida con cualquier forma de manía anticuaria conservadora; no alabo a los que eligen el papel convencional y conservador de *laudator temporis acti*. Sucede más bien que el sentido adecuado de la tradición se manifiesta en la comprensión de las posibilidades futuras que el pasado pone a disposición del presente. Las tradiciones vivas, precisamente porque son una narración aún no completada, nos enfrentan al futuro, cuyo carácter determinado y determinable, en la medida en que lo posee, deriva del pasado.

En el razonamiento práctico, la posesión de esta virtud no se manifiesta por el conocimiento de un conjunto de generalizaciones o máximas capaz de suministrar premisas mayores a nuestras deducciones; su presencia o ausencia se refleja en la capacidad de juicio que muestra el agente al seleccionar de entre el cúmulo de máximas pertinentes y aplicarlas en situaciones concretas. El cardenal Pole la poseía y María Tudor no; Montrose la poseía y Carlos I no. Lo que tuvieron en realidad el cardenal Pole y el marqués de Montrose fueron las virtudes cuyos poseedores son capaces tanto de perseguir su propio bien como el de la tradición de la que son mantenedores, incluso en situaciones que se definen por la necesidad de una elección dilemática, trágica. Tales elecciones, entendidas en el contexto de la tradición de las virtudes, son muy diferentes de las que plantean los partidarios modernos de las premisas rivales e inconmensurables de que hablé en el capítulo 2. ¿Dónde reside esa diferencia?

A menudo se ha postulado, como hace J. L. Austin por ejemplo, que o bien admitimos la existencia de bienes rivales y contingentemente incompatibles, que pretenden a la vez nuestra fidelidad práctica, o bien creemos en algún determinado concepto de vida buena del hombre, pero que la una y la otra son alternativas mutuamente excluyentes, que nadie puede mantener consistentemente ambas opiniones. Esta afirmación no ve que puedan existir caminos mejores y peores a través de los cuales los individuos viven la confrontación trágica de un bien con otro. Y que saber lo que es la vida buena

para
y peo
regula
como
acerc

La
de la
varias
de ac
condu
no ha
tiene
hacer
crito
cipio
aquí
del «
El pro
al con
quier
cálcul
denad
Bas C

Si
gico
elecci
elecci
comp
o sin
mejor
qua i
profe
dilem
de qu
es me
de ve
forma
médic
forma

para el hombre quizás exija conocer cuáles son las maneras mejores y peores de vivir en y a través de tales situaciones. Ningún *a priori* regula esta posibilidad; y esto apunta que dentro de una opinión como la de Austin se oculta una premisa empírica no reconocida acerca del carácter de las situaciones trágicas.

La elección entre bienes rivales en una situación trágica difiere de la elección moderna entre premisas morales inconmensurables por varias maneras, una de las cuales es que en *ambos* cursos alternativos de acción a los que el individuo se enfrenta hay que reconocer que conducen a un bien auténtico y substancial. Al escoger uno de ellos, no hago nada que derogue o disminuya la pretensión que el otro tiene sobre mí; y haga lo que haga, omitiré algo que habría debido hacer. El protagonista trágico, al contrario que el agente moral descrito por Sartre o Hare, no elige entre la fidelidad moral o un principio u otro, no establece prioridad entre los principios morales. De aquí que el «debe» conlleve significado y fuerza diferentes de los del «debe» de los principios morales entendidos al modo moderno. El protagonista trágico no puede hacer lo que debe hacer. Su «debe», al contrario que el de Kant, no implica el «puede». Además, cualquier intento de elucidar la lógica de tal «debe» por medio de un cálculo modal para producir una versión de lógica deóntica está condenado al fracaso. (*Vid.*, desde un punto de vista muy diferente, Bas C. Van Fraassen, 1973.)

Sin embargo, está claro que la tarea moral del protagonista trágico puede llevarse a cabo mejor o peor, con independencia de la elección realizada entre las alternativas rivales, *ex hypothesi* no hay elección *correcta* que pueda hacer. El protagonista trágico puede comportarse heroicamente o no, generosamente o no, con elegancia o sin ella, prudente o imprudentemente. Llevar a cabo esa tarea mejor más bien que peor será hacer lo que es mejor para él o ella *qua* individuo, *qua* padre o hijo, *qua* ciudadano o miembro de una profesión, o quizá *qua* alguna de estas cosas. La existencia de los dilemas trágicos no arroja dudas ni opone contraejemplos a la tesis de que las afirmaciones de la forma «hacer tal cosa de tal manera es mejor para "X" y su familia, ciudad y profesión» sean susceptibles de verdad y falsedad objetiva, del mismo modo que la existencia de formas contingentemente alternativas e incompatibles de tratamiento médico no arroja dudas sobre la tesis de que las afirmaciones de la forma «someterse a este tratamiento médico sería mejor para "X"

y/o su familia» son susceptibles de verdad y falsedad objetiva. (*Vid.*, desde un punto de vista diferente, la esclarecedora exposición de Samuel Gutenplan, 1979-1980, pp. 61-80.)

La objetividad presupone que podemos entender la noción de «bueno para X» y sus nociones afines en términos de algún concepto de la unidad de la vida de X. Lo que sea mejor o peor para X dependerá del carácter del relato inteligible que proporciona unidad a la vida de X. No sorprende que la falta de cualquier concepto unificador de la vida humana subyazca a las negaciones modernas del carácter factual de los juicios morales, y más especialmente de aquellos juicios que atribuyen virtudes o vicios a los individuos.

He postulado que cada filosofía moral tiene como contrapartida alguna sociología en particular. Lo que en este capítulo he tratado de explicar es el tipo de entendimiento de la vida social que exige la tradición de las virtudes, una clase de comprensión muy diferente de la que domina en la cultura del individualismo burocrático. Dentro de esa cultura, los conceptos de las virtudes devienen marginales y la tradición de las virtudes sólo sigue siendo central en las vidas de los grupos sociales cuya existencia se da al margen de la cultura central. Dentro de la cultura central del individualismo liberal o burocrático emergen nuevos conceptos de virtudes y se transforma el propio concepto de virtud. Volveré sobre la historia de esta transformación; porque sólo podremos entender completamente la tradición de las virtudes si entendemos a qué clase de degeneración ha dado lugar.