

Margarita Mauri

Virtudes e interdependencia

The subject of virtue, recovered from the end of last century by authors such as Ph. Foot and A. MacIntyre, has followed in many cases, the paths opened by the classical theories of virtue expressed by Aristotle or Thomas Aquinas. One of the issues raised by these authors is the interdependence of virtue. In this paper I would like to deal with the interdependence of virtue in two areas: a) The internal interdependence of virtue, known by the name of 'unity of the virtues'. The classical tradition argued that the acquisition and development of a virtue is linked to the acquisition of others, at least as far as concerns the cardinal virtues. This thesis has been challenged by several contemporary authors. b) The external interdependence of virtue which defends the need to acquire virtue in a cooperative context that allows the recognition of basic goods of human life. The communities of cooperation are diverse, but all the acquisition, development and practice of virtue involves all its members. Issues such as practical rationality, education and social and political organization are involved in external interdependence of virtue. A. MacIntyre has defended this view. The purpose of the paper is to defend a) the thesis of the unity of virtue taking its genesis as a foundation, and b) the need for an education and a social context allowing the acquisition and independent exercise of virtue.

El tema de la virtud, recuperado desde finales del siglo pasado por autores como Ph. Foot o A. MacIntyre, ha seguido, en muchos casos, los caminos abiertos por las teorías clásicas de la virtud expuestas por Aristóteles y Tomás de Aquino. Entre los temas planteados en esos textos está el de la interdependencia de la virtud que, en el presente artículo, quisiera plantear en dos ámbitos: a) La interdependencia interna de la virtud, conocida con el nombre de 'la unidad de las virtudes'. La tradición clásica defendió que la adquisición y desarrollo de una virtud está unida a la adquisición de otras, al menos por lo que a las virtudes cardinales se refiere. Esta tesis ha sido objetada por diversos autores contemporáneos; b) La interdependencia externa de la virtud que defiende la necesidad de adquirir la virtud en un contexto cooperativo que permita el reconocimiento de los bienes básicos propios de la vida humana. Las comunidades de cooperación son diversas, pero en todas ellas la adquisición, práctica y desarrollo de la virtud compromete a todos sus miembros. Temas como el de la racionalidad práctica, la educación y la organización

político-social están implicados en la interdependencia externa de la virtud. Uno de los autores que mejor ha expuesto este punto de vista ha sido A. MacIntyre.

La finalidad de este artículo es, por una parte, defender la tesis de la unidad de la virtud tomando su génesis como fundamento, y, por otro, defender la necesidad de una educación y un contexto social determinado dirigido a la adquisición y ejercicio independiente de la virtud.

I. La interrelación de las virtudes cardinales

Gran parte de los autores contrarios a la tesis de la unidad de las virtudes empiezan su exposición argumentando que la experiencia contradice la pretendida unidad de la virtud. Aunque la experiencia no sea el único argumento que esgriman, lo cierto es que el argumento empírico suele acompañar a cualquier otro de los empleados para rechazar la unidad de la virtud.

Lo que casi ninguno de esos autores hace es cuestionar la calificación de, pongamos por caso, justo cuando se otorga a alguien a quien se tiene por cobarde. Dan por supuesto que la consideración de que alguien es justo, pero no valiente, es acertada y que el error consiste más bien en defender la unidad de las virtudes cuando la experiencia nos dice que hay personas justas que no son valientes. ¿Con base en qué se da por bueno que alguien es justo cuando no es valiente?

De la virtud pueden ofrecerse dos perspectivas, una a la que llamaremos genética y otra a la que nos referiremos con el nombre de fenoménica. Se trata de dos formas complementarias de dar razón de la existencia de una cualidad del carácter, adquirida, que se manifiesta, parcialmente, a través de actos que son observados por terceras personas.

La explicación genética de la virtud aborda la génesis o adquisición de esa clase de cualidad estable del carácter que define a su poseedor como virtuoso. Incluso dentro de la explicación genética puede diferenciarse la causa eficiente de la adquisición de la virtud de lo que vendría a ser el cambio interno producido por la adquisición de la virtud, cambio en el que cabría distinguir el punto de partida del resultado final. De una forma general, puede decirse que la adquisición de la virtud viene posibilitada por la naturaleza humana en la que la potencialidad deviene actualización con el concurso de la causa eficiente. Para Aristóteles, entre otros, la virtud no se da ni por naturaleza ni contra ella, sino que, partiendo de la naturaleza, la virtud se desarrolla y se adquiere¹. La causa eficiente de la adquisición de la virtud puede ser externa al individuo, tal como sucede en los niños, o bien ser el mismo agente que se lleva a sí mismo a conseguir esa cualidad estable del carácter que llamamos virtud. Aunque interesante, especialmente desde el punto de vista de la educación moral, no es en la causa eficiente en la que centraremos la cuestión, sino en el antes y después de la adquisición del hábito virtuoso.

1 EN, II,1, 1103a 24-26.

Inclinaciones, deseos, tendencias, apetitos...elementos naturales que, en estado bruto o inicial diferencian a unos individuos de otros por su intensidad, finalidades, estabilidad... Junto a esas inclinaciones, el juicio y el análisis de la razón armonizan el conjunto del yo y el mundo (las situaciones, los demás..). Desde una perspectiva estoica, la decisión racional para alcanzar la virtud demanda la supresión de inclinaciones y deseos que son percibidos como elementos de inestabilidad. En este caso, la virtud consiste en la pura acción racional. Aristóteles y la tradición aristotélica entienden la virtud de otro modo. Siendo el deseo el motor de la actividad práctica, su participación en la praxis es imprescindible; por eso, aun reconociendo que lo específicamente humano es la razón, ésta y el deseo han de armonizarse para dar lugar a la actividad práctica. Aristóteles entiende la virtud moral como la reiterada intervención de la razón en el deseo, no para extinguirlo como en la filosofía estoica, sino más bien para lograr conseguir una unidad estable. La virtud es un resultado, una cualidad estable del carácter que consiste en la armonización entre el deseo y la razón, ambos imprescindibles en la actividad práctica. Habría que añadir aquí que las condiciones de esta armonización presuponen una razón recta, es decir, una razón capaz de apreciar y distinguir entre bienes reales y bienes aparentes. La prudencia, la virtud propia de la razón práctica recta, se constituye internamente como la causa eficiente de la virtud moral². En este sentido, se dice que no existen las virtudes morales sin la prudencia³. ¿De que otro modo, si no, cabría suponer que la razón pudiera ordenar los deseos hasta introducir en ellos un orden estable?

Suele utilizarse la palabra 'hábito' para señalar la reiterada y en el tiempo larga intervención de la razón en el deseo hasta consolidar una cualidad estable del carácter. Llegados a este punto, la pregunta que podemos hacernos es la siguiente: ¿qué clase de cambio se opera en la naturaleza de un individuo cuando se adquiere la virtud moral? ¿Por qué, refiriéndose a los hábitos, suele hablarse de una 'segunda naturaleza'? ¿Cuál es la raíz de la que nacen los actos virtuosos? La adquisición de la virtud supone un cambio, el que se opera al pasar del estado de posibilidad al de actualidad: quien podía ser justo ha llegado a ser justo; este cambio es un cambio moralmente substancial porque afecta radicalmente a la forma de ser del agente y condiciona sus elecciones y sus actos. Hay en la adquisición de la virtud una edificación voluntaria y estable de un nuevo orden interior constituido a partir de los elementos de la naturaleza propia del ser humano, los deseos y la prudencia. Esta unidad estable habida entre la prudencia y las virtudes morales se singulariza en la elección y la actuación. Si lo propio del deseo es la propuesta de objetivos, éstos, en el caso del deseo virtuoso, serán fines buenos cuya obtención requerirá de la participación de la razón prudente; la intervención de la razón prudente será la de proponer y evaluar los medios más adecuados para hacer posible los objetivos buenos del deseo virtuoso. Y es en este sentido que se afirma que la prudencia no se da sin las virtudes morales puesto que todo intento de deliberar acerca de los

2 En el caso de los niños, la razón prudente que moldea los deseos ha de ser necesariamente la razón del adulto educador.

3 EN, VI, 13, 1144b 30-34.

medios para conseguir un fin cualquiera (no un fin bueno), nos situaría en el ámbito de la destreza, pero no en el de la prudencia⁴.

La génesis de la virtud moral se encuentra en la intervención deliberada y progresiva de la razón prudente en el deseo hasta conseguir un entendimiento que se decanta siempre hacia la imposición de la razón sobre el deseo hasta moderarlo, es decir, las virtudes morales son posibles gracias a la prudencia. La relación operativa, en cambio, es relativa a la colaboración entre el deseo virtuoso y la razón prudente cuando el deseo moviliza al agente moral porque hay un fin en el horizonte. En este caso, la labor de la prudencia consiste en la deliberación de los medios para la obtención del fin. Es decir, la prudencia no se da sin las virtudes morales.

La tesis de la unidad de las virtudes defiende la implicación mutua de las llamadas virtudes cardinales de forma que la posesión de una de ellas está ligada necesariamente a la posesión de las demás.

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta aquí, si abordamos la cuestión de la unidad de las virtudes desde la perspectiva de su génesis, podemos decir que:

1. La virtud es, aunque no sólo, un acuerdo estable entre las partes apetitiva y racional, es decir, un hábito bueno.

2. La adquisición de las virtudes morales transforma de modo estable la forma de ser o carácter moral del agente.

Si se dan por buenas las dos premisas apuntadas anteriormente, parece difícil defender que alguien puede poseer la virtud de la prudencia y, sin embargo, no ser valiente. Desde la perspectiva de la génesis de la virtud, ¿cómo puede explicarse que alguien prudente, en razón de la rectitud de su razón, no haya mediado en la pasión del miedo hasta llegar a la valentía? Desde la perspectiva genética, es necesario admitir la implicación interna de las virtudes cardinales puesto que la existencia de una de ellas sólo puede explicarse por la presencia de las demás.

Una vez admitida, si es el caso, la unidad de las virtudes cardinales, queda pendiente la cuestión sobre la unidad de las denominadas hoy virtudes menores. Así, por ejemplo, puede decirse de alguien que es justo, pero que, sin embargo, no es magnífico. Si el que es justo no es también magnífico, no podemos hablar de la unidad de la virtud.

Desde mi punto de vista, la virtud es la capacidad de actuar moralmente con acierto, la capacidad de encontrar el término medio o adecuado en lo que se siente y en lo que se hace, tanto lo que se hace uno a sí mismo como a los demás, y todo ello en función de lo que se tiene, lo que se vive, dónde uno se encuentra y frente a quien. La virtud es un modo de ser que *se hace evidente* en lo que se siente y *se hace de acuerdo* con lo que uno tiene, vive o se encuentra. Por tanto,

- a) Una persona no puede ser generosa o avariciosa si vive sola en una isla desierta, pero las condiciones internas (si hablamos de virtud y de vicio) están dadas; si se presenta la ocasión, esa persona será generosa o avariciosa.
- b) Una persona no puede ser justa o injusta si vive en una isla desierta, pero las condiciones internas (si hablamos de virtud y de vicio) están dadas; si se presenta la ocasión, esa persona será justa o injusta.

4 EN, VI, 12, 1144a 22 ss.

Creo que hay que entender la virtud como una estructuración interna que capacita para sentir y actuar mesuradamente de acuerdo con las diferentes situaciones, experiencias o posesiones que uno tenga. Se trata de una transformación interior de manifestación externa. Desde mi perspectiva, las virtudes no son piezas pequeñas que se coleccionan una a una como si no tuvieran nada que ver entre sí; la virtud es un modo de ser que se manifiesta actuando y sintiendo de acuerdo con las circunstancias. La ocasión permite la adquisición, y mientras la vida de cada uno ofrece ocasiones para la adquisición de las virtudes cardinales, no es así con algunas de las virtudes menores. No puede adquirirse la virtud de la magnificencia a menos que se disponga de grandes sumas de dinero.

Desde el punto de vista de la actuación, la virtud confiere una prontitud para la realización de actos moralmente acertados o virtuosos –apreciables por terceras personas- por razones virtuosas, no espurias, condición ésta no apreciable desde fuera del agente moral. Las tres características que, según Aristóteles, caracterizan el acto virtuoso de un agente virtuoso son que éste sepa qué está haciendo, quiera hacer eso y no busque conseguir otra cosa, y que su actitud sea firme e inmovible⁵. Las condiciones de los actos virtuosos les vienen conferidas por el trabajo interno de acomodación entre el deseo y la razón, sin embargo, lo que trasciende es tan sólo lo que el agente moral realiza quedando oculto para el espectador las razones o la dificultad del acto realizado. Todo juicio vertido sobre un agente en el sentido de que es justo, pero no valiente se realiza atendiendo a lo observado, a la dimensión fenoménica de la conducta virtuosa.

En *Metaphysics and Ethics*, Iris Murdoch afirma que la filosofía contemporánea ha cambiado el punto de vista óptico por el punto de vista lingüístico. Preguntarse por ‘qué cosas son buenas’ no es el mismo que preguntarse por ‘qué queremos decir cuando decimos ‘bueno’’. La segunda pregunta se hace en un contexto que pide dos interlocutores cada uno de los cuales puede construir, ya sea preguntando, ya sea reaccionando a la pregunta, el concepto de ‘bueno’; también pide un ámbito de completa exterioridad: cuando decimos ‘bueno’ lo decimos a alguien que nos escucha; estamos en el ámbito de lo público. El punto de vista lingüístico traslada al ámbito exterior observable la pregunta clave de la Ética, y responde a la pregunta sin ninguna referencia a que ‘bueno’ pueda ser algo más o a algo diferente de aquello que decimos. No es extraño que el punto de vista lingüístico abandone dos referencias que son clave para el punto de vista óptico, la interioridad del sujeto o *inner life* y la realidad independiente del sujeto; de hecho, dice Murdoch, esta situación «(...) might be described as the elimination of metaphysics from Ethics»⁶.

Murdoch dice que nos falta vocabulario moral; el vocabulario que tenemos sirve para caracterizar al hombre que quiere y actúa, que hace, que crea, que toca, ...pero no al hombre que medita, que mira, que piensa, pero que no siempre actúa. Podemos referirnos al ser humano desde tres dimensiones, la *inner life*, la elección y la actuación.

5 EN, II,4,1105a 28-33.

6 *Metaphysics and Ethics in Existentialism and Mystics*, Penguin Books, London 1999, p. 63.

La propuesta de Murdoch se opone a la imagen del hombre que ofrece la filosofía moral contemporánea tal y como la presenta, por ejemplo, el trabajo del profesor Stuart Hampshire en la obra *Thought and Action* (1970) que Murdoch comenta. De acuerdo con la caracterización de Hampshire, para llegar a perfilar el concepto de hombre, hay que sustituir la metáfora clásica de la visión por la metáfora del tacto y del movimiento: el hombre es un ser que actúa, que se mueve entre las cosas, un ser en el que la vida interior es reflejo de la vida exterior y no a la inversa; la vida exterior es la auténticamente real porque es observable. Así, pues, la vida mental, interior, tiene que ser una sombra de la vida pública. La voluntad es lo que caracteriza al hombre de Hampshire; la razón es el observador ideal que se mueve en el campo de la neutralidad, mientras que el ámbito moral pertenece a la voluntad, que es pura elección, puro movimiento independiente de la razón. Lo que los otros pueden ver es, por lo tanto, el objeto propio de la moralidad. Tal como lo ve Murdoch, la imagen del hombre presentada por Hampshire reúne características de tres corrientes, el Existencialismo, el Utilitarismo y el Conductismo. Es existencialista porque reduce al hombre a una voluntad omnipotente; es utilitarista porque pone la moralidad sólo en lo que es público y observable; y finalmente, es conductista porque vincula el significado de la acción a lo que se puede apreciar desde fuera⁷.

El Existencialismo y otras tendencias filosóficas contemporáneas definen el hombre a partir de la elección, que es la manifestación visible de la voluntad y de la libertad. De todos los movimientos previos a la elección se desentienden. Murdoch cita a Hare⁸ cuando dice que los fenómenos mentales, también denominados 'intenciones', son difíciles de identificar y que, por lo tanto, lo mejor que podemos hacer es decir que el hombre es moralmente el conjunto de sus elecciones. Las palabras de Hare están en la misma línea de las tesis de Hampshire. La realidad es aquello que está abierto a los otros y es observable, y la voluntad es la facultad que identifica al sujeto.

La referencia a las críticas de Murdoch sirve para enmarcar el contexto dentro del cual se rechaza la tesis de la unidad de la virtud. Desde una perspectiva fenoménica, la adoptada en la actualidad por muchos de los planteamientos éticos, lo que pone de relieve la observación de la conducta es lo único que hay que tener en cuenta. Esta observación reduce la actuación del agente moral a sus movimientos sin que se puedan tener en cuenta las condiciones del carácter moral del que nacen, las intenciones que los acompañan ni las vacilaciones que haya podido tener el agente moral. Desde la perspectiva fenoménica se concluye que un acto es justo o valiente por lo que se observa; esto da pie a que a un agente moral se le pueda atribuir la virtud de la justicia, pero no la del valor. La crítica a la unidad de las virtudes es una de las consecuencias de entender la moralidad atendiendo sólo a lo que se observa y desvinculando la actuación del agente de todo el proceso previo a la realización de la conducta virtuosa.

7 *The Sovereignty of Good*, Routledge and Keagan Paul, London 1980, p. 8 ss.

8 *Ibid.*, p. 53.

II. Virtudes de la dependencia y virtudes de la autonomía moral: el contexto del aprendizaje

A. MacIntyre en *How to Seem Virtuous without Actually Being So*⁹, afirma que el aprendizaje es un proceso que parte de la dependencia del educando con respecto al educador, proceso que tiene por finalidad lograr la independencia del educando. El de aprendizaje es el camino que va desde buscar los bienes y las virtudes para agradar a otros – lo que en sí mismo produce satisfacción al educando – a ser capaz de buscar esos bienes y esas virtudes esencialmente por sí mismos, aunque pueda aceptarse que, secundariamente, se obtengan para agradar a otros. El error en este proceso hacia la autonomía se manifiesta a través de actos que podrían ser considerados de virtud, pero que, en realidad, no lo son porque, aun teniendo la forma de los actos de virtud, no se realizan por sí mismos, sino por motivos ajenos a los propios actos virtuosos. La educación en la virtud, cuando se comienza en la edad temprana, parte de una separación entre la actuación y los motivos que la impulsan. Lo que se hace, se hace para agradar o ser destacado, premiado o alabado. Y nada hay de malo en que ésta sea la vía de iniciación a la virtud cuando lo más cercano al niño son los deseos, no las razones. Al comienzo de la educación, la acción precede al razonamiento y éste va aflorando a medida que se acumula la experiencia de actividad práctica. «El joven – dice MacIntyre¹⁰ – tiene que aprender a razonar prácticamente, razonamiento que en el curso de la educación moral se muestra en la acción concreta, antes de poder ser adecuadamente expresado en palabras». No puede esperarse que el niño actúe por motivos intrínsecos a la actuación virtuosa porque el grado de conocimiento de sí mismo y del entorno es todavía pobre y deficiente. Al inicio, los motivos del educando son extrínsecos al acto de virtud que realiza y hay que buscarlos y relacionarlos con lo que le resulta más familiar: los deseos son la ‘razones’ de actuación del niño. La educación en la vida virtuosa es un proceso de internalización de las razones de la conducta. Las razones que al comienzo de la educación moral se sitúan en la sanción, positiva o negativa, de los demás con respecto a la conducta propia, van desapareciendo a medida que el educando crece en conocimiento y con éste, en autonomía. Pero esta descripción resultaría incompleta si no añadiéramos que, junto al conocimiento, ha de ir realizándose un progresivo trabajo sobre las pasiones hasta conseguir una transformación, un cambio, para hacerlas proclives a la razón. En ese camino hacia la autonomía moral, el educando descubre el mundo y se descubre a sí mismo. El resultado de estos descubrimientos ha de ser un dominio creciente de sus criterios de elección y de su orientación moral. Como dice MacIntyre en *How to Seem Virtuous without Actually Being So*, la virtud en su sentido auténtico, supone y requiere una transformación u ordenación de los apetitos y deseos. De ahí

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

10 *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, «Convivium», 5 (1993), p. 77.

que pueda hablarse de ‘inmadurez moral’ cuando la conducta virtuosa obedece todavía a razones extrínsecas a la misma o bien, como señala G. Abbà¹¹, el sujeto no ha convertido esas razones en enteramente suyas. La vida buena para una persona supone el paso de la aceptación de lo que ha aprendido de sus maestros a la independencia, y ésta aparece cuando la persona se muestra capaz de emitir juicios sobre sus propios bienes, juicios que sirven para justificar su conducta ante sí misma y ante los demás.

Uno de los objetivos que MacIntyre se propone en *Dependent Rational Animals* es poner en evidencia la dependencia que todo sujeto moral tiene, tanto en el proceso de aprendizaje de la virtud como en su ejercicio, a través del razonamiento práctico habitual, de su relación con los demás. Esta dependencia es de índole diversa, pero sólo me referiré a la dependencia moral.

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

La configuración de la conducta virtuosa que cada individuo va adquiriendo está guiada por todas aquellas personas que, desde el ámbito familiar o escolar, tutelan el camino hacia la autonomía. En diversas ocasiones MacIntyre se detiene a considerar la necesaria calificación moral del educador para que su labor sea certera. El educador¹² debe poseer, en alguna medida, las virtudes que pretende enseñar, y según quien sea el educador, los padres, un familiar o un maestro, las virtudes requeridas son específicas. No sólo resulta conveniente que el que enseña a otro una virtud, la posea, sino que es, a todas luces, una cuestión de necesidad fundamentada en la importancia que el ejemplo tiene en la educación moral, por un lado, y en el papel de autoridad moral en que debe convertirse el maestro para el educando, por otro. Si poseer una virtud es la mejor forma de conocer verdaderamente esa virtud, este conocimiento, que en el caso de las virtudes incluye su práctica, se convierte en un modo excelente de educación moral. Es exigible al que quiere enseñar a otro la virtud de la sinceridad, que sea sincero en sus actos. MacIntyre cita a Santo Tomás de Aquino¹³ para referirse al conocimiento por connaturalidad, que es el propio del que sabe de la virtud por la vía del ejercicio. Dice MacIntyre:

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

11 *Felicità, vita buona e virtù*; LAS, Roma 1989, p. 258.

12 *Dependent Rational Animals*; Duckworth, London 1999, p. 88.

13 *Tres versiones rivales de la Ética*, tr. R. Rovira, Rialp, Madrid 1992, p. 168.

El ejemplo personal o el ejemplo transmitido a través de narraciones como los cuentos infantiles, son referencias concretas de formas buenas de conducta. «(...) contar historias – dice MacIntyre¹⁴ – es parte clave para educarnos en la virtud». El ejemplo es siempre singular y refiere un acto particular, a una determinada situación concreta. Por otra parte, si en la educación moral del que ya es capaz de entender una reflexión teórica, el ejemplo refuerza la explicación, en el niño, a quien no puede ofrecerse una consideración abstracta, el ejemplo es el método más efectivo de educación moral. Guiar a otro en el camino de la virtud, cuando se hace desde el ejercicio de la virtud, supone tener autoridad moral, requisito indispensable para ejercer la labor de educador.

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

Como ya se ha dicho, el razonamiento práctico requiere de la posesión de determinadas virtudes y también de cierto grado de autoconocimiento, que se origina y amplía en nuestro trato con los demás. La relación con los otros pone de manifiesto facetas de nuestra personalidad que, en ocasiones, no sólo sorprenden a los que nos rodean, sino a nosotros mismos. El autoconocimiento¹⁵, depende, en parte, de lo que aprendemos de nosotros mismos a partir de nuestra relación con los demás. Los demás, cuando nos conocen bien, son los que enjuician la opinión que tenemos de nosotros mismos, confirmando o negando nuestro parecer. Está claro que el autoconocimiento tiene otras dependencias a parte de aquélla que se refiere a la participación que los demás tienen en él, porque sin una cierta capacidad de discernimiento, de atención o de juicio, que son las cualidades que nos sirven para leer acerca de nosotros mismos ante las reacciones de los demás, no existiría el autoconocimiento, aunque se diera el trato cotidiano con los otros.

La dependencia del agente moral con respecto a los demás se observa también en el propio ejercicio del razonamiento práctico, en sus dos ámbitos, el intelectual y el moral. Los demás pueden ayudarnos ante posibles errores morales o intelectuales y contribuir a su corrección. Puesto que el camino hacia la perfección moral es infinito, la autonomía moral no excluye la posibilidad del error intelectual o del error moral en el razonamiento práctico. Tal y como afirma Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, la reflexión sobre las cosas humanas carece de la rigurosidad y de la precisión que tiene la reflexión sobre lo necesario. La vida humana y todo lo que le atañe cae dentro del mundo de la contingencia. Por tanto, ver con claridad en las cuestiones prácticas es más complejo que en las teóricas, de ahí que también el riesgo de equivocarse sea mayor. MacIntyre, siguiendo también en esto a Aristóteles, sitúa en este punto la importante función moral de la amistad. Pero la relación de amistad no sólo ayuda al que ha alcanzado cierto grado de autonomía moral.

14 *Tras la virtud*; tr. A. Valcárcel, Crítica, Barcelona 1987, p. 168.

15 p. 94.

La adquisición de la madurez moral a través de la educación en el ejercicio de la virtud, no puede ser concebida más que dentro de una interdependencia social en la que cada persona recibe y da. Si hay virtudes de la independencia, también las hay de la dependencia. Las primeras nos permiten ofrecer, y las segundas reconocer, y ambas nos ayudan a reconocer en qué medida nuestra existencia, en el amplio sentido de la palabra, depende de los demás. La afirmación de MacIntyre de que «debemos en virtud de lo que recibimos»¹⁶ muestra una concepción cooperativa de la existencia humana, mantenida en diferentes instancias y de la que depende la vida buena.

La posibilidad de una educación en la virtud depende de un contexto que es el social, donde se dan las actividades compartidas. MacIntyre y otros ha expuesto qué clase de sociedad hace posible la educación en la virtud y por qué razón las nuestras no son esas sociedades. Pero esta cuestión se escapa ya del planteamiento inicial.

Y en este camino hacia la excelencia, donde el que camina lo hace apoyado en la virtud, el enemigo más poderoso es, en palabras de Irish Murdoch, a quien MacIntyre cita alguna vez, la voluntad orgullosa, el centrarse en uno mismo con olvido de quienes lo acompañan y de la realidad¹⁷.

Margarita Mauri
 Universidad de Barcelona
 mauri@ub.edu

Margarita Mauri è professoressa di Filosofia morale della Facoltà di filosofia Università di Barcellona. Si interessa di psicologia morale e sulla filosofia pratica di Aristotele, MacIntyre, Murdoch e le virtù nel pensiero antico e moderno. Conduce il progetto di ricerca Στάγεια, Aristotelian Studies of Practical Philosophy. Ha inoltre pubblicato, *Bien humano y moralidad* (1990), *Moral Knowledge in Aristotle's Ethics* (1992), *Conocimiento moral; Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás* (2005), *MacIntyre on Natural Law* (2008), *Self-Respect and Honesty* (2011).

16 A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, p. 101.

17 I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, p. 78.