

**EL ORDENAMIENTO DE LOS DESEOS  
A PARTIR DE LA PRÁCTICA DE LAS  
VIRTUDES Y EL DESARROLLO DEL  
RAZONAMIENTO PRÁCTICO. UNA  
PROPUESTA PARA EL FLORECIMIENTO  
HUMANO DESDE EL PENSAMIENTO  
DE ALASDAIR MACINTYRE\***

***A ORDENAÇÃO DOS DESEJOS  
POR MEIO DA PRÁTICA DAS  
VIRTUDES E O DESENVOLVIMENTO  
DO RACIOCÍNIO PRÁTICO: UMA  
PROPOSTA PARA O FLORESCIMENTO  
HUMANO BASEADA NO PENSAMENTO  
DE ALASDAIR MACINTYRE***

*Franklin León Rugeles*

*<https://orcid.org/0000-0001-5086-2192>*

*fleon@uft.cl*

*Universidad Finis Terrae, Santiago, Chile*

**RESUMEN** *Este ensayo pretende mostrar, en los actuales tiempos de emotivismo, que es posible orientar los deseos humanos a partir de la adquisición de las virtudes y del adecuado razonamiento práctico. En contraste con la tesis*

\* Artículo enviado el: 01/08/2025. Aceptado el: 12/08/2025.

*de Hume, que afirma que son las pasiones quienes mueven la actuación del ser humano, estas reflexiones muestran, a partir del pensamiento de MacIntyre, que el ser humano posee facultades, moldeadas por su cultura y contexto histórico, que le permiten jerarquizar sus deseos y transitar hacia el propio florecimiento humano. Para ello se parte definiendo términos, diferenciando instintos, tendencias y deseos. Una vez aclarado cómo se conciben los deseos, y con ello escapando a la posibilidad de quedarse entrampado en un determinismo biológico, se explica la concepción de las virtudes en MacIntyre, para entender cómo estas son indispensables para ordenar los propios deseos. En un tercer momento se expone en qué consiste el razonamiento práctico, la posibilidad de error cuando se discierne y cómo entrenarse en el acertado uso de esta razón. Se concluye resaltando la posibilidad y la importancia del ordenamiento de los deseos para el propio desarrollo de la persona y su comunidad.*

**Palabras clave:** *Deseos. Virtudes. Razonamiento práctico. Florecimiento humano. MacIntyre.*

**ABSTRACT** *This essay aims to demonstrate, in these times of heightened emotionalism, that it is possible to guide human desires through the acquisition of virtues and the correct practical reasoning. In contrast to Hume's thesis, which asserts that passions drive human action, these reflections, drawing on MacIntyre's thought, show that human beings possess faculties, shaped by their culture and historical context, that allow them to prioritize their desires and progress toward their own human flourishing. To this end, the essay begins by defining terms, differentiating instincts, tendencies, and desires. Once clarified the conception of desires, thus avoiding the trap of biological determinism, MacIntyre's conception of virtues is explained, revealing how these are indispensable for ordering one's desires. Finally, the essay explores the nature of practical reasoning, the possibility of error in discernment, and how to train oneself in the correct use of the reason. The conclusion highlights the possibility and importance of ordering one's desires for personal and community development.*

**Keywords:** *Desires. Virtues. Practical reasoning. Human flourishing. MacIntyre.*

## 1. Una pertinente introducción: la necesidad de ordenar los deseos

Vivimos en tiempos emotivistas, donde pareciera que, en las decisiones personales y trascendentales, el deseo prevalece sobre la razón, tal como lo expresa MacIntyre a lo largo de una de sus principales obras: *After virtue*. Toda la vasta obra de MacIntyre está dedicada a mostrar cómo dejarse guiar por las emociones, de manera espontánea, no siempre conduce al florecimiento humano. De allí el necesario entrenamiento en la adquisición de virtudes y del desarrollo del razonamiento práctico, que permitan al ser humano discernir con asertividad, más allá de las emociones del momento. Ante el auge de la teoría emotivista en el campo ético, en este trabajo se insiste en la necesidad de ordenar los deseos, en la búsqueda de los bienes presentes en las prácticas sociales; bienes que son objetivos y que van más allá de las emociones de una persona.

Como ya hace más de un siglo señalaba Nietzsche, la verdad absoluta ha muerto, solo nos han quedado interpretaciones, y no hechos objetivos. Este planteamiento, que comulga con el relativismo propio del emotivismo, conduce a la falta de razonamiento en la búsqueda de la felicidad. Pero, ¿es realmente así?, ¿es la ética un asunto de elecciones individuales, sin que haya un fundamento objetivo sobre el cual guiarse? El planteamiento de MacIntyre es que todos nosotros estamos inmersos en prácticas cotidianas, y todas ellas tienen estándares de excelencia que son objetivos, pues son inherentes a las prácticas mismas. Estos bienes inherentes a las prácticas son los que procuramos alcanzar. Por ejemplo, jugar fútbol requiere precisión en el pase, anticipar al contrario, saber definir de cara al arco. Y son estos bienes propios de cada práctica los que procuramos alcanzar, una vez que estamos inmersos en ellas. Ahora, su consecución requiere de virtudes - estas últimas son exigencias mismas de esas prácticas, y no meras decisiones personales. Así, por ejemplo, la práctica del fútbol requiere cierta condición física que implica la virtud de la constancia, para entrenar a diario. Por el contrario, una persona que solo se deja llevar por los deseos del momento, como lo plantea el emotivismo, difícilmente podrá alcanzar la excelencia en lo que practica, pues no será dueño de sí mismo, y carecerá de las virtudes necesarias para alcanzar los estándares que cada práctica reclama.

El problema se presenta en la facultad desiderativa del ser humano. Somos expuestos, muchas veces de manera simultánea, a una cantidad de deseos, de los cuales muchas veces unos se presentan incompatibles con otros. Querer comer hamburguesa todos los días es incompatible con el estándar de excelencia de la velocidad, que reclama la ya citada práctica del fútbol. No es tarea fácil ordenar los deseos, jerarquizarlos y adquirir la disciplina necesaria para lograr

los bienes que perseguimos en cada práctica. De allí que en estas reflexiones nos propongamos mostrar que los deseos, cuando son ordenados desde la práctica cotidiana de las virtudes y el asertivo razonamiento práctico, pueden contribuir al desarrollo integral de la persona. En otras palabras, cuando los deseos son bien jerarquizados, permiten orientar a la persona en una dirección, otorgándole la capacidad de crecer en libertad y ser dueño de sus propios fines. Y con esta propuesta de jerarquización de los deseos, que proviene de MacIntyre, se pretende mostrar alternativas concretas ante el contexto emotivista actual.

Para el logro de este objetivo primero se muestra cómo la transformación adecuada de los deseos puede dirigir a la plenitud humana, y no a una vida reprimida. Para ello será necesario distinguir entre instintos, tendencias y deseos, lo cual nos permitirá tener claros los términos que se usan y entender la multiplicidad de deseos a los que está expuesto el ser humano.

Una vez expuesta la misma naturaleza de los deseos, se desarrolla el primer requisito necesario para poder alcanzar el desarrollo de las propias potencialidades: el desarrollo de las virtudes humanas. En este segundo punto, se explica el concepto aristotélico de las virtudes, y las condiciones necesarias para su adquisición, a partir del pensamiento macintyreano. Es decir, se expone en qué sentido las virtudes son prácticas, porqué provienen de una tradición específica, de acuerdo a determinado contexto, y en qué sentido se expresan en una narratividad compartida, que da cuenta del carácter histórico, teleológico y comunitario de las virtudes.

En un tercer momento, se explica qué es el razonamiento práctico, sus diferencias con el razonamiento teórico, su importancia para la elección asertiva de nuestras acciones, dada la posibilidad del error en el ser humano al razonar, y su importante papel en la adquisición de las virtudes. Se señalan caminos posibles para el adecuado desarrollo de este razonamiento práctico, que orienta toda acción cotidiana.

Por último, se concluye señalando, a partir de lo expuesto, cómo los deseos contribuyen al desarrollo integral de la persona, si son conducidos adecuadamente, destacando el rol de las virtudes y del razonamiento práctico en la correcta jerarquización de los deseos. Con esta propuesta se pretende responder, desde MacIntyre, al predominio del emotivismo en tiempos actuales.

En el correcto manejo de aquello que nos apetece se encuentra nuestra posibilidad de realización o fracaso. Y este aspecto crucial es ignorado por el emotivismo. Aprender a manejar nuestros deseos, conocer las herramientas necesarias para afrontarlos, a partir de las facultades humanas recibidas, hará posible el florecimiento humano integral. Pero aclaremos antes de qué hablamos cuando nos referimos a los deseos.

## 2. Jerarquización de los deseos y desarrollo humano

Es frecuente en nuestros ambientes cotidianos la confusión de los deseos con instintos biológicos o tendencias naturales del ser humano, sobre todo en una sociedad hipersexualizada. Por ello se hace necesario una distinción de términos que permitirá aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de deseos.

Como acertadamente explica Malo Pé (2007, p. 62), las vivencias pulsionales del ser humano se pueden dividir en dos clases: en instintos y tendencias. Por instinto se entiende la inclinación natural que conduce a determinado comportamiento, como, por ejemplo, el instinto sexual-reproductivo, el de sobrevivencia, el de defensa ante el peligro, etc. Las tendencias, señala el autor, son inclinaciones naturales que no necesariamente conducen a un comportamiento específico, porque están abiertas a una variedad de acciones, como, por ejemplo, la tendencia a ayudar a los demás, a trabajar, a socializar, etc., que pueden adquirir variedad de formas de realización.

Esta distinción que hace la psicología contemporánea es importante para poder comprender qué son los deseos. Un deseo no es un instinto biológico; así, por ejemplo, tener hambre es un instinto al que por naturaleza no se puede escapar. Querer comunicarse con alguien es una tendencia que puede canalizarse de varias formas. Los instintos generan deseos naturales que la misma biología humana reclama. Las tendencias también suscitan otra serie de deseos que, por medio de la racionalidad práctica<sup>1</sup>, pueden o no pueden - por decisión propia - ser satisfechas.

Porque el ser humano tiene facultades sensitivas, que le permiten interactuar con el mundo físico en el que se desenvuelve, puede experimentar placer en ciertas cosas. Aristóteles (EN, p. 386) sostiene que toda sensación implica placer, como también sucede para el pensamiento y la contemplación. Pero este placer, que parte de los sentidos, pertenece al alma, pues para cada quien resulta placentero aquello a lo que se es aficionado (Aristóteles, EN, p. 175). Entonces, las opciones que la persona toma para el disfrute de ciertos placeres, provienen de la decisión libre de los seres humanos, y no solo de una ineludible necesidad biológica. Incluso el instinto reclama de cierta reflexión

<sup>1</sup> Por racionalidad práctica se entiende, con Aristóteles, la facultad racional del ser humano que le lleva a ejecutar un acto, después de discernir los fines a los que se aspira, y los medios necesarios para conseguirlos. Siguiendo al filósofo griego, MacIntyre sostiene que el agente racional se enfrenta con la tarea de construir una premisa menor que contiene información sobre el caso particular y que le informe cuál es el bien particular que se ha de perseguir justo en ese momento. El bien especificado a partir de la conclusión del silogismo proporciona el *télos* (el fin) inmediato que la persona debe perseguir, y pasa a ser el *arché* (fundamento) inmediato de la acción. Cfr. MacIntyre, A. (1988) *Whose justice? Which rationality?* Usa: University of Notre Dame Press, 1988, p. 130.

para ser satisfecho, pues exige el razonamiento práctico que le orientará en la búsqueda de los medios más acordes para su consecución.

Ahora bien, estas tendencias humanas son tratadas en la tradición aristotélico-tomista como apetitos, los cuales son, según Letelier (2012, p. 121), una inclinación a lo que es concebido como un bien, es decir, algo resulta apetecible porque la razón lo capta como un bien real o aparente. La propia naturaleza humana lleva a querer lo bueno y a rechazar lo malo para cada quien. Con ello queda evidenciado que el ser humano se mueve por un fin consciente, y no solo por mandatos biológicos.

A partir de lo expuesto, puede afirmarse que las inclinaciones o tendencias no son instintos. En este sentido, Malo Pé (2007, pp. 64-65) recuerda que las personas poseen inclinaciones comunes con los animales, que no son instintos, en el sentido que no conducen a determinado comportamiento. Para que una inclinación mueva a actuar, la persona ha de saber cómo actuar y ha de querer actuar. Entonces, los instintos, explica el mencionado autor, son aquellos comportamientos que la persona ejecuta sin conocimiento y voluntad. La tendencia no indica un estado de necesidad o falta, como sí ocurre con el instinto.

Lo planteado revela la necesidad de ir más allá de los deseos instintivos o sensibles, que hemos llamado instintos y tendencias, también disposiciones naturales. Ante la multiplicidad de los deseos que experimenta, el ser humano se ve en la necesidad de jerarquizarlos, de descubrir el bien que cada uno conlleva dentro de sí, de buscar los medios para obtener dichos bienes. A diferencia del animal, el logro de la plenitud humana exige ir más allá de las capacidades sensitivas, y reclama el uso de sus facultades superiores: la inteligencia y la voluntad. Es a partir de estas facultades humanas superiores que el ser humano experimenta el mundo, le da un significado, y discierne los bienes necesarios para su subsistencia, goce y realización plena.

Como bien explica García-Huidobro (2016, p. 20), el ser humano experimenta diversidad de deseos, esto quiere decir que los deseos de las personas no son únicos o unidireccionales, pues los seres humanos desean muchas cosas a la vez, y con frecuencia muchos de esos deseos son incompatibles entre sí, pues hay deseos que, al conseguirlos, impiden la satisfacción de otros deseos. Ello conduce a la necesidad de tener criterios racionales que permitan actuar, lo cual da cuenta que el factor de decisión humano no proviene únicamente de los deseos sensitivos. Como puede comprenderse, el ser humano necesita naturalmente acudir a una instancia superior a sus instintos y tendencias. Decidir lo que se va a hacer, y los medios adecuados para ello, requiere de ciertos criterios que van más allá del campo de la pura sensación.

Jerarquizar los deseos para poder orientarlos al propio bien no es tarea fácil. MacIntyre (2016, p. 86) ilumina este camino de ordenamiento de los deseos al recomendar a todo agente hacerse cuatro preguntas aristotélicas. La primera pregunta busca distinguir entre los objetos de deseo solo por deseo y aquellos objetos de deseo que son buenos. Por ejemplo, puedo desear un dulce después de la comida solo por deseo, o porque realmente tengo una baja de azúcar. Un segundo conjunto de preguntas aristotélicas se refiere a cómo se puede adquirir la capacidad de actuar de la mejor manera aquí y ahora, en situaciones en el que no hay tiempo suficiente para la deliberación. Por ejemplo, en la calle me ofrecen un teléfono móvil de última generación, a muy buen precio. ¿qué hacer? Existe la posibilidad que sea robado. Una tercera pregunta aristotélica invita a ordenar los deseos hacia un fin último que dé unidad de vida. Así, por ejemplo, puedo escoger ser profesor porque entiendo que dejar un legado en futuras generaciones da sentido a la propia vida, aun cuando existan muchos otros motivos, de otra índole, para tomar otras elecciones vocacionales. Y una cuarta pregunta gira en torno a cómo y con quién unirse para lograr esos bienes compartidos. Si se escoge formar una familia como proyecto de vida, habrá que ir definiendo bajo qué unión quiero estar y quién es la indicada.

Todas estas preguntas requieren, para su planteamiento y discernimiento, de la adquisición de ciertas virtudes y de un adecuado razonamiento práctico. De lo contrario, la falta de discernimiento o de dominio de sí puede conducirnos fácilmente al error y hacernos fracasar en nuestro discernimiento. Pero, ¿cómo adquirir virtudes que nos den fortaleza y lucidez en nuestras decisiones ante la multiplicidad de deseos que enfrentamos?, ¿cómo desarrollar el razonamiento práctico que ilumina los bienes internos, muchas veces ocultos, en ciertas prácticas? A continuación, se abordan estas dos importantes interrogantes, pues la posesión de estas dos herramientas son condición indispensable para poder ordenar y canalizar los propios deseos.

### **3. La adquisición de virtudes como herramienta necesaria para ordenar los deseos**

Partamos de la definición clásica de virtud. Según Aristóteles (EN, p. 167), la virtud es un hábito operativo que define nuestro modo de ser. No son pasiones ni facultades, comenta el estagirita. Una virtud permite ordenar las pasiones e incluso puede sobreponerse a ellas. Tampoco son facultades innatas, porque deben desarrollarse. No se nace con, por ejemplo, la virtud de la prudencia. Hay que adquirirla por medio de la práctica repetitiva y el ejercicio del buen razonamiento práctico.

Este modo de ser es selectivo, no espontáneo, pues es determinado por la razón y alcanzado por la prudencia, es decir, por la capacidad de encontrar el justo medio, evitando el defecto o el exceso en lo que se practica (Aristóteles, EN, p. 167). Así pues, la virtud auténticamente aristotélica es solo aquella que está vinculada con el deseo en el sentido de que la virtud indica los bienes a los que aspira el deseo, y en que el deseo, haciéndose virtuoso, motiva rectamente la acción.

Esto remite, como indica MacIntyre (1988, p. 137), a la necesidad de las virtudes para poder encauzar los deseos correctamente. Las virtudes cuando están presentes terminan configurando la disposición del sujeto, pues informan a los deseos de razón. MacIntyre sostiene que son las virtudes las que hacen que el deseo sea racional. Sin virtudes no hay racionalidad capaz de encauzar los propios deseos hasta volverlos inteligibles. Así pues, son las virtudes esos hábitos que se adquieren y que dotan al ser humano de disposiciones estables del carácter, dándoles una identidad, de manera que la persona no sea una veleta esclava de las sensaciones y pasiones de cada momento. Al ser disposiciones estables, ahorran tiempo y esfuerzo, a la hora de decidir y actuar. Incluso, comenta García-Huidobro (2016, p. 71), permiten disfrutar ciertas acciones que quizás al principio se presentaban como difíciles. Esto ocurre porque son las virtudes las que subordinan las potencias inferiores (sensación, percepción, gozo, etc) a la razón.

Aristóteles (EN, p. 286) afirma, en primer lugar, que existe una virtud natural (el carácter dado que la naturaleza le otorga a cada uno) y la virtud por excelencia (que es aquella que está acompañada de prudencia). Las virtudes naturales también están en los animales y los niños, pero necesitan de la razón para que no se vuelvan dañinas (Aristóteles, EN, p. 286). Así, por ejemplo, un venado tendrá la virtud de la prudencia para cuidarse del león. Pero en el caso humano, el exceso de prudencia puede derivar en temor, y, por ende, en la falta de acción. Alcanzar el punto exacto de la virtud requiere razonamiento práctico y experiencia. Si el ser humano adquiere razonamiento práctico adecuado, actuará de otro modo, pues se hará poseedor de la virtud por excelencia, nos recuerda Aristóteles (EN, p. 287). Es decir, ni le sobrará ni le faltará una parte de la virtud.

Para Aristóteles, la virtud moral consiste en la correcta orientación respecto a los fines. Sin embargo, esta orientación por sí sola no basta. Para que la virtud sea perfecta debe ir acompañada de prudencia. En esto se muestra que la virtud moral puede obtenerse antes (precisamente en el proceso pedagógico) del desarrollo de una auténtica razón práctica, aun cuando a esta virtud moral sin prudencia solo quepa llamarla una virtud imperfecta. Cuando se es virtuoso solo

por hábito, y no por experiencia propia y raciocinio, se puede perder la virtud con facilidad ante ambientes hostiles a ellas. La ‘conservación’ de la virtud solo es garantizada por una virtud fundada en la excelencia de la razón práctica. Por ello se hace necesario el desarrollo del propio razonamiento práctico, que orienta a cada persona en su actuar y le otorga cierta independencia, para fortalecer las virtudes que se poseen.

Para el Estagirita, por tanto, “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni tampoco es posible ser prudente sin virtud moral” (Aristóteles, EN, p. 287). Esto indica que para Aristóteles (EN, p. 288) estas virtudes no son separables, pues “cuando existe la prudencia todas las otras virtudes están presentes”. Entonces, no puede haber rectitud moral sin prudencia ni virtud (Aristóteles, EN, p. 288). En resumen, el florecimiento humano requiere de virtudes morales y razonamiento práctico, de hábitos operativos buenos y de una capacidad de razonar que permita a la persona tomar en cuenta los argumentos necesarios, para discernir los bienes correctamente. En fin, se es virtuoso de manera auténtica y duradera cuando la virtud proviene del discernimiento racional de los bienes a perseguir, y se logra amar lo captado como bien. Pero también, se puede razonar en las distintas prácticas de manera adecuada cuando los deseos sensitivos o ciertos instintos no ofuscan el fin que se persigue.

A partir de esta distinción, y de la necesaria complementariedad entre *areté* y *phrónesis*, se explicará, a continuación, la propuesta de vida macintyreana como una alternativa válida acorde a los tiempos actuales. El proyecto de vida que se nos propone hoy día, pareciera centrarse exclusivamente en el logro de bienes materiales. Una vida centrada en la práctica de las virtudes busca, además de los necesarios bienes materiales, los bienes internos que los acompañan y les dan sentido, posibilitando otro tipo de plenitud que va más allá de la alegría transitoria.

MacIntyre va más allá de Aristóteles, pues logra hacer ver cómo toda práctica humana requiere de virtudes, y contextualiza a estas últimas de acuerdo con la tradición histórica que hereda un grupo humano. De esta manera, el filósofo escocés logra explicar la inteligibilidad de la vida como búsqueda de la excelencia, a través de una narrativa que da cuenta de la propia existencia. Para comprender la concepción de las virtudes en MacIntyre se hace necesario, en primer lugar, explicar la naturaleza de la virtud, partiendo de la afirmación de la existencia de bienes internos a las prácticas que reclaman de virtudes para su logro, y del orden teleológico que caracteriza a las virtudes. Pero también, si bien son las prácticas y sus bienes internos quienes reclaman la adquisición de virtudes, es fundamental entender, en segundo término, cómo en MacIntyre las virtudes pueden ampliarse más allá de las prácticas, pues pertenecen a una

tradición y se expresan en ciertas narrativas. Para lograr tal comprensión se dará cuenta del modo en que las virtudes pueden constituirse tanto en prácticas, como en narrativas y tradiciones. Se inicia el recorrido explicando cómo el filósofo escocés concibe las virtudes.

### *3.1 La concepción de las virtudes en MacIntyre*

No existe un concepto ahistórico y neutral de virtud en MacIntyre, pues este autor invita a entender que las virtudes tienen sentido siempre en un contexto histórico. En palabras de MacIntyre (2007, p. 191), una virtud “is an acquired human quality, the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods”. Sin las virtudes, las prácticas humanas no serían conducentes a determinados fines, ni tampoco sería posible la vida buena a la que el ser humano está llamado por su propia naturaleza. En este sentido, las virtudes sustentan las prácticas, las narrativas y las tradiciones de las personas. Las prácticas pueden deteriorarse, y las tradiciones pueden decaer y desintegrarse, y es en este escenario que las virtudes cumplen una función de conservación y restablecimiento. A la vez, estas sirven de soporte en la búsqueda de narrativas que permiten el bienestar de la tradición.

MacIntyre propone su ética de las virtudes actualizando el pensamiento del Estagirita y del Aquinate en un continuo diálogo con el presente. Su propuesta es una alternativa a la moral moderna. En este sentido, Horton y Mendus (1994, p. 8) afirman que MacIntyre presenta un yo vinculado a un contexto, en lugar de un yo abstracto y guiado por reglas generales, restituyendo la centralidad de las virtudes, en lugar del individualismo asocial del liberalismo moderno. Profundicemos, entonces, en esta configuración de las virtudes que propone MacIntyre como alternativa a la modernidad.

Si bien las virtudes son comprensibles a partir de ciertos contextos históricos que le dan sentido, la virtud en cuanto tal es definible como las cualidades que conduce a los seres humanos a alcanzar los bienes internos de las prácticas que realizan. Por ello la virtud es teleológica, pues dirige a los seres humanos a su fin natural. Para entender la naturaleza de las virtudes en el pensamiento de MacIntyre se hace necesario explicar cómo las virtudes conducen a la obtención de los bienes internos a las prácticas y en qué sentido tienen estas un carácter teleológico.

Para MacIntyre (2006, p. 70), las prácticas humanas poseen bienes internos que conducen a cada persona a su excelencia. Para poseer estos bienes es necesario el desarrollo de virtudes, es decir, deben adquirirse las cualidades

necesarias que harán posible tal logro. Una persona puede orientar su vida dejándose llevar exclusivamente por sus deseos, centrándose solo en la consecución de bienes externos, con lo cual estará impidiendo su florecimiento. Como lo expresa el mismo MacIntyre, las prácticas exigen reconocer los bienes internos a ellas, pues para poder controlar los propios deseos “one should come to recognize the goods internal to that practice and the standards of excellence necessary to achieve those goods. So our desires have to be redirected and transformed” (MacIntyre, 2006, p. 70).

Por otra parte, no basta con reconocer los bienes internos a las prácticas, sino que hay que procurar obtenerlos. Aquí aparece la necesidad de las virtudes, pues según MacIntyre (2007, p. 273) estas son necesarias para obtener los bienes internos a una práctica; además, se trata de cualidades que contribuyen al bien de una vida completa y que conducen al ser humano en la búsqueda del bien.

Precisemos ahora en qué consiste esta distinción de bienes presente en MacIntyre. Como ya hemos adelantado, nuestro autor distingue entre dos tipos de bienes necesarios para el florecimiento humano: los internos y los externos. Mientras los bienes internos son el resultado de competir con estándares de excelencia, significando su logro un bien para toda la comunidad que participa en esa práctica, los bienes externos siempre son propiedad y posesión de un individuo, pues mientras más los tenga alguien, menos habrá para los demás (MacIntyre, 2007, p. 190).

Lo que plantea MacIntyre no es renunciar a los bienes externos y procurar solo los bienes internos, pues los primeros hacen posibles a los segundos. Como acertadamente explica Knight (2008, p. 320), los bienes externos son condiciones necesarias para la activación del propio potencial interno como ser humano, pues la actualización del *télos* humano depende de estas condiciones externas. Para MacIntyre, como para Aristóteles, los seres humanos deberían actuar en la búsqueda de bienes externos solo en la medida en que estos se necesiten para poder ejercer control sobre la propia agencia. La posibilidad de desarrollo humano depende de estas condiciones externas que brindan los bienes externos o de la eficacia<sup>2</sup>.

2 Hemos introducido el término ‘bienes de la eficacia’ como equivalente a los bienes externos. Como bien acota Miller, MacIntyre cambia los términos en su libro *Whose Justice? Which rationality?* A partir de esta obra sustituye los términos ‘bienes internos y externos’, por los vocablos ‘bienes de excelencia y de la eficacia’ (Miller, D. «Virtues, Practices and Justice», en *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Horton, J. and Mendus, S. Usa: University Notre Dame Press, 1994, p. 284.). Sobre este punto Mardosas, E. (2017, p. 27) explica que los términos equivalentes mantienen el mismo significado, pues los bienes de la excelencia equivalen a los bienes internos y los bienes de la eficacia a los bienes externos.

Si bien se ha dicho que los bienes externos son necesarios tanto para la consecución de los bienes internos como también para el mantenimiento de las prácticas y el florecimiento humano, también se ha de precisar que, según MacIntyre, como acertadamente sugiere Knight (2008, p. 321), los bienes de la excelencia tienen prioridad sobre los bienes de la eficacia, porque son bienes del carácter o de la personalidad interior del ser humano, hacia los cuales han de ordenarse los bienes de la eficacia. Son los bienes internos los que dirigen a los seres humanos, de forma racional, a la consecución de los bienes que señala su propia naturaleza. Para dar prioridad a los bienes de la excelencia harán falta las virtudes, pues tal como lo recuerda MacIntyre (2007, p. 196), sin las virtudes solo se pueden reconocer los bienes externos a las prácticas, resultando, así, una sociedad competitiva, propia del estado de naturaleza hobbesiano.

Las virtudes favorecen la disposición del ser humano a actuar y le permiten juzgar bien cuando se deja guiar por la razón, de modo que puede alcanzar la excelencia humana. Como afirma Tomás de Aquino (ST, pp. 421-422), las potencias racionales tienen varias posibilidades de realización, y solo las virtudes logran perfeccionar las potencias del ser humano, orientándolas a su fin. Solo la persona virtuosa se deja guiar por la razón y alcanza la excelencia humana, pues el incontinente, es decir, el que no logra orientar sus deseos, está a merced de las circunstancias.

Si bien para MacIntyre la virtud es una práctica, sin embargo, la virtud es también una exigencia moral universal, que recibe todo ser humano como requisito indispensable para su propio florecimiento. No existen, así, principios supraculturales<sup>3</sup>, es decir, principios que estén más allá de las culturas sin estar presentes en sus prácticas; pero si encontramos principios transculturales, es decir, principios que estando en cierta cultura, no son exclusivos de esas prácticas culturales, pues aparecen, aunque quizás desde prácticas sociales distintas, en muchas otras culturas, y con estos principios transculturales queda en evidencia la existencia de una ley natural, propia de la especie humana. Compartimos, como humanos, una misma condición, que queda en evidencia desde la misma pluralidad cultural. Si las propias costumbres de una determinada cultura fueran el último criterio de decisión para la actuación del ser humano, entonces no habría posibilidad de entendimiento entre distintas culturas.

Desde la visión aristotélica y macintyreana, una virtud lo es si conduce hacia el *télos* de la vida humana. Este carácter teleológico de las virtudes, que sirve como criterio para considerarlas como cualidades necesarias para

3 “Criterios de acción que no están incluidos en ninguna cultura”. Joaquín García-Huidobro, *El anillo de Giges. Una introducción a la tradición central de la ética*, 32.

la obtención de ciertos bienes indispensables para el propio florecimiento, es lo que, a juicio del escocés, distingue a los seres humanos de los animales no racionales. Si los seres humanos se comportan como seres racionales, sus deseos y disposiciones estarán ordenados hacia aquello que verdaderamente han juzgado que sea su bien (MacIntyre, 1988, p. 130).

Toda vida parte de una situación inicial, donde las capacidades del ser humano están en potencia. A partir del carácter teleológico de las virtudes, el ser humano ha de caminar hacia su plenitud. Y aquí es donde puede comprenderse, como bien comenta Pardo (2011, pp. 152-153), que “el concepto de vida buena del hombre prima sobre el concepto de virtud. Si esa vida buena es conocida es porque disponemos de las potencialidades que nos capacitan para su culminación.” Son las virtudes, por tanto, las que disponen a desarrollar lo que es propio del ser humano.

Hasta aquí se ha dicho que las prácticas humanas poseen bienes internos que han de procurarse por medio de la adquisición de las virtudes; y también, que estas últimas son un llamado de la naturaleza humana para poder florecer. Pero las virtudes han de concretizarse en determinadas circunstancias históricas. Por ello, MacIntyre entiende que las virtudes son prácticas que producen cierta narrativa y están inscritas en cierta tradición. La aplicación de la ley natural a las circunstancias concretas de cada cual, es, para el escocés, un hecho comunitario e histórico. Se hace necesario, entonces, ampliar el concepto de virtud que se ha venido desarrollando.

### *3.2 Las virtudes son posibles en las prácticas desde cierta narratividad y tradición*

Como hemos mostrado, para MacIntyre, las virtudes se dan en ciertas prácticas concretas, pues es en la acción donde los seres humanos florecen o se destruyen. Partiendo de Aristóteles y Tomás, la ética que recoge el escocés tiene el mérito de mantener el equilibrio entre la inmutabilidad de los principios de la ley natural y la contingencia de las situaciones en que estos principios deben ser aplicados, lo que es posible al sostener que las normas morales son cognoscibles y al mantener, al mismo tiempo, la idea de que los caminos históricos para conocer estas normas morales son distintos, pero conducen al mismo fin.

La naturaleza del ser humano se manifiesta en realidades históricas concretas, no en un estado puro, como si se tratase de una entidad sin materia. Por tanto, la historia particular de un pueblo y su cultura no se oponen a la existencia de una ley natural pues, como bien afirma Tomás de Aquino (ST, p. 115), de las circunstancias depende la moralidad del acto, pues si bien las

circunstancias son exteriores al acto, le afectan y le hacen meritorio de cierto juicio y valoración.

En deuda con esta tradición ética, MacIntyre sostendrá que las virtudes dependen de las prácticas que ejercen determinados grupos históricos y son productoras de ciertas narrativas (aunque también las narrativas producen ciertas prácticas), encontrándose, a su vez, arraigadas y encarnadas en ciertas tradiciones. Estas tres fases del desarrollo de la virtud es lo que explicamos a continuación.

Para MacIntyre, las virtudes se encarnan y se manifiestan en la historia concreta y comunitaria de las personas. De la historia se hereda una concepción de la virtud que ha pasado por muchas tradiciones antes de llegar al presente. Y es en la propia historia donde se opta por ciertas prácticas que encarnan las virtudes y dirigen al ser humano a su *télos*. A partir de este carácter histórico y contextual de la ética que MacIntyre resalta en *After Virtue*, el escocés sostendrá que las virtudes dependen de tres fases en el desarrollo lógico del concepto: su papel en las prácticas humanas, su lugar en el orden narrativo de la vida humana y, finalmente, su introducción en una tradición moral. Cada fase implica a la anterior (MacIntyre, 2007, pp. 186-187). Nos disponemos a explicar las tres fases en el desarrollo del concepto de virtud en el escocés.

Comenzamos con la noción de práctica. Por práctica MacIntyre entiende:

Any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended (MacIntyre, 2007, p. 187).

Esta definición es importante porque el escocés sostiene que los bienes internos presentes en las prácticas se logran en actividades humanas cooperativas y socialmente establecidas, y con ello se afirma que las formas en que se puede florecer anteceden al individuo y solo son alcanzables en la comunidad.

Ejemplos de prácticas son, para MacIntyre, el ajedrez, el fútbol, la agricultura, la arquitectura y la creación de comunidades políticas, entre otras. Cada práctica posee en sí misma bienes internos que han de procurar sus practicantes. En este sentido, sostienen Horton y Mendus (1994, p. 10), que las normas de cada práctica están definidas de antemano por la misma práctica y no dependen de una decisión del practicante, pues cada práctica tiene sus estándares de excelencia. Y para poder perseguir los bienes internos a las prácticas se necesita el desarrollo de ciertas cualidades morales.

A partir de lo dicho ha de entenderse que sin virtudes las prácticas no alcanzan su excelencia, aun cuando se puedan adquirir habilidades técnicas a partir de ellas. En sociedades donde no se valoran las virtudes, afirma el escocés, las prácticas no podrían florecer y, en cambio, surgirían en ellas variadas instituciones que requerirán habilidades técnicas destinadas al logro de fines unificados (MacIntyre, 2007, p. 193). La relación entre virtudes y prácticas es de mutua dependencia, es decir, se necesitan virtudes para participar en una práctica y es en la práctica donde se adquieren las virtudes.

Las prácticas pueden, así, ser consideradas como la escuela de la virtud. En este sentido, Knight (2013, p. 101) señala que en el pensamiento de MacIntyre las personas se involucran en una pluralidad de prácticas en las que se instruyen sus deseos y, al transformar los deseos, las prácticas sirven como escuelas para la obtención de virtudes.

Pudiera objetarse, a partir del pluralismo ético de las sociedades actuales, que es imposible plantearse la persecución de determinado bien desde determinadas prácticas, pues puede sostenerse que es imposible hoy en día aspirar a un concepto único de bien. Sin embargo, el concepto de práctica, como acertadamente señala Knight, no refiere a la unicidad del bien, sino a la pluralidad de bienes. El concepto de práctica en MacIntyre implica que existe una pluralidad de formas en las que las personas pueden volverse virtuosas, aspirando a la vida buena. Ello reclama la necesidad de una vida armoniosa y unitaria, que reúna la pluralidad de bienes posibles, en la búsqueda de un *télos* que dé sentido a la propia existencia.

Ahora bien, es importante destacar que toda práctica produce ciertas narrativas que dan sentido a la vida de los seres humanos. Presentaremos, a continuación, la segunda fase de las virtudes: el carácter narrativo de la vida humana. La búsqueda del bien, de la vida buena, se expresa en la propia narrativa que procura darle unicidad a la historia personal, y, además, concretar de esta manera la ley natural en las propias circunstancias.

Para el filósofo escocés, los agentes reflexivos se entienden a sí mismos en términos de cierto tipo de narración en una historia que les dirige hacia un bien final (MacIntyre, 2016, p. 54). Es decir, la naturaleza teleológica del ser humano solo es inteligible a partir de una narrativa personal y comunitaria en la que se participa para la búsqueda de ciertos bienes. Es la unidad de las propias historias lo que hace inteligibles a los seres humanos. Esta unidad narrativa permite el ejercicio de las virtudes para un fin: la vida buena.

De esta manera, puede decirse que las narrativas no solo dan cuenta del carácter teleológico del ser humano, sino de las prácticas que se ejercitan. Como bien explica Stephen Lutz (2004, p. 43), “standards emerge from practices,

but practices emerge with narratives. Narratives are the myths, histories, and theories that specify the methods, principles, standards, and purposes of practices". MacIntyre (1990, p. 6) afirma que es en la narrativa de cada individuo donde se expresan los conceptos claves de la vida moral, pues son las narrativas las que dirigen las prácticas de los seres humanos.

Las narrativas señalan el camino histórico para que cada persona logre ser virtuosa. Pero, por otra parte, es el aprendizaje de las virtudes lo que permite ir construyendo una narrativa propia. Como bien lo expresa Saiz (2020, p. 150), el aprendizaje de las virtudes se da al mismo tiempo que la persona va configurando la narrativa de su vida.

Por consiguiente, son las narrativas las que orientan las acciones humanas. Como acertadamente sostiene Mitchell (2019, p. 113), explicando el concepto de narratividad en MacIntyre, solo se sabe qué se va a hacer si se sabe de qué historias se participa, pues, como humano, se está inserto en conversaciones que preceden la propia existencia. Estas conversaciones, de las cuales se es coautor, asignan roles que tienen implicaciones morales y dirigen las propias acciones.

Una vez desarrollado lo que entiende MacIntyre por narratividad, se hace necesario explicar el tercer momento de la virtud: la tradición, pues como bien señala Horton y Mendus (1994, p. 11), las prácticas y sus narrativas son posibles solo en una tradición. Mitchell (2019, p. 114) explica el concepto de tradición en MacIntyre con estas palabras: "A tradition is an extended argument or conversation through time which evolves according to the manner in which the argument plays out, and because that argument is conducted in a particular language by particular people possessing a particular history". Esta comprensión del concepto de tradición da cuenta de cómo las virtudes se encarnan en la historia particular de las personas y de los pueblos.

El concepto de tradición es importante en MacIntyre porque es a partir de las tradiciones que sus integrantes buscan lo bueno y practican las virtudes. Como acertadamente comenta Fernández:

la búsqueda personal de lo bueno y el ejercicio de las virtudes no la puede realizar el individuo de manera aislada sino a partir de las tradiciones heredadas. A la vez, las tradiciones nos confieren una determinada identidad social, en donde el yo es parte de un pasado que se hace actual en el yo presente, pues la historia de cada vida se hace inteligible dentro de una suma de tradiciones heredadas (Fernández, 2011, p. 261).

La búsqueda de lo bueno, la práctica de las virtudes, la identidad personal y la inteligibilidad de la propia vida para sí mismo son solo posibles desde la pertenencia a una tradición.

Al igual que sucede en la relación entre prácticas y virtudes, también hay un vínculo de necesaria implicancia y dependencia entre las tradiciones y las virtudes. Las tradiciones no pueden sobrevivir en el tiempo sin las virtudes, pues el ejercicio de estas hace fuerte a una tradición, mientras que su ausencia la debilita. Para MacIntyre (2007, pp. 222-223), lo que sostiene y mantiene las tradiciones es el ejercicio de las virtudes. Si algún sentido tienen las virtudes es que sostienen a las tradiciones que dotan de contexto a las prácticas y las vidas de las personas.

Por otra parte, no se pertenece a una tradición como si se estuviese preso por un determinismo sociológico. MacIntyre sostiene que es posible criticar a las tradiciones y ayudarlas a superar sus crisis. Toda tradición experimenta tensiones y crisis internas, y es en el diálogo con otras tradiciones, a partir de la confrontación externa, que pueden superarse esas tensiones. MacIntyre cree que el diálogo *ad intra* en una tradición y el diálogo *ad extra* con otras tradiciones pueden ayudar a superar las propias crisis, pues estos encuentros hacen posible reconocer y apreciar las diferencias entre varias tradiciones, siendo así factible determinar la superioridad racional de una tradición sobre otra, evitando con ello un posible culturalismo, historicismo o relativismo en su planteamiento.

Hasta aquí hemos expuesto el primer pilar de la ética macintyreana: las virtudes. Podemos resumir este primer desarrollo de la siguiente manera: las virtudes dirigen al ser humano al logro de los bienes internos presentes en las prácticas humanas. También se ha afirmado, con el escocés, que las virtudes solo son comprensibles desde los conceptos de práctica, narratividad y tradición. La comprensión del concepto de práctica es central en toda la obra de MacIntyre en cuanto que solo en ellas es posible el florecimiento humano, desde la adquisición de las cualidades morales e intelectuales que estas reclaman. Si las virtudes correctas son adquiridas, la persona y su comunidad estarán encaminados al florecimiento humano.

Ahora bien, la adquisición de las virtudes, propias de una tradición y de cierta narrativa, no es un hecho unidireccional, sino que atraviesa sus conflictos y dificultades, sus avances y retrocesos. El desarrollo de los hábitos relevantes y la transformación y redirección de nuestros deseos no es algo que suceda de una vez para siempre. Tiene lugar durante largos períodos de tiempo y durante ese tiempo parte de lo que descubrimos son nuevos obstáculos y distracciones. Este proceso, marcado por conflictos, desaciertos y aprendizajes, es lo que hace que las virtudes sean incorporadas a nuestras prácticas como parte de una racionalidad que va haciendo inteligible la propia vida. De manera que la virtud llega a desearse, porque se entiende que es necesaria para el logro de ciertos fines.

Esta vinculación entre deseos y virtudes es por así decir circular: el deseo impulsa la acción, y la virtud marca los fines virtuosos al deseo, de manera que, por la adquisición de hábitos, los deseos se vuelven deseos virtuosos, y gracias a ellos, la persona realiza el bien desde la motivación intrínseca. Como acertadamente declara Hernández (2022, p. 148): “sin virtud, los deseos no pueden ser racionales, ni la motivación moral efectiva”.

La virtud requiere, para su desarrollo, del adecuado razonamiento práctico, que orienta cuáles son esos hábitos operativos, presentes en las prácticas y las narrativas de una tradición, que han de adquirirse. ¿Cómo lograr el adecuado ejercicio del razonamiento práctico que recomienda la tradición aristotélica? A continuación, se da respuesta a esta interrogante.

#### 4. El razonamiento práctico

El otro requisito de la vida moral para poder florecer, según MacIntyre, es el razonamiento práctico. La virtud perfecta requiere de *phrónesis*, lo que nos exige poner el foco ahora en la segunda columna de la ética macintyreana: el tan necesario razonamiento práctico para el discernimiento y la orientación de la propia vida personal y comunitaria. Para poder explicar su naturaleza es necesario abordar la constitución del razonamiento práctico y la posibilidad del error. MacIntyre, junto a Aristóteles, entiende el razonamiento práctico como la herramienta natural en el ser humano que puede conducirle a la vida buena.

En consonancia con el pensamiento de Aristóteles, MacIntyre sostiene que no se puede ser virtuoso sin ser un razonador práctico independiente. Tampoco se puede ser un razonador práctico independiente sin poseer virtudes. Si se está bien dispuesto y entrenado, se juzgará bien. El filósofo escocés sostiene que la misma naturaleza humana exige ser inteligible para sí mismo y para los demás, de manera que uno pueda justificar las propias acciones para sí mismo y para los otros (MacIntyre, 1986, p. 64). Y esto es posible cuando las personas son guiadas por su razonamiento práctico.

Siguiendo al filósofo griego, MacIntyre sostiene que el agente racional se enfrenta con la tarea de construir una premisa menor que contiene información sobre el caso particular y que le informe cuál es el bien particular que se ha de perseguir justo en ese momento. El bien especificado a partir de la conclusión del silogismo proporciona el *télos* inmediato para el agente y pasa a ser el *arché* inmediato de la acción (MacIntyre, 1988, p. 130). Es decir, el razonamiento práctico, en su carácter teleológico, está ordenado a guiar las acciones humanas.

Esta racionalidad práctica otorga un conocimiento fundamental para la acción, pues permite discriminar entre los propios deseos y los bienes a los que

se ha de aspirar. MacIntyre sostendrá que no se trata de un conocimiento teórico aplicado, sino que este consiste más bien en “how to discriminate among the various objects of attention presented to us by our desires” (MacIntyre, 1999a, p. 118). Para poder discriminar entre los propios deseos, el razonamiento práctico necesitará del desarrollo de la vida virtuosa, ya que una persona dominada por sus deseos no puede ser un razonador práctico independiente, pues lo dominan sus instintos. En este sentido, y según lo expuesto, la posibilidad de desarrollo de la propia racionalidad se encuentra en las prácticas, las tradiciones y la narrativa a la que se pertenece. Desde esta mirada, cabe señalar que no existe un punto de vista neutral y ahistórico desde el cual razonar y deliberar.

Atendamos ahora a los requisitos necesarios para el razonamiento práctico, que MacIntyre introduce, siguiendo a Aristóteles. La creencia de un individuo sobre un bien específico que se debe alcanzar en una situación particular será verdadera si satisface las siguientes condiciones: (1) que el individuo haya podido caracterizar su escenario, destacando los rasgos relevantes de su situación; (2) que este logre razonar, de forma dialéctica, a partir de lo que considera cosas buenas para él y hasta llegar a un concepto adecuado del bien; (3) haber sido capaz de comprender sus bienes en cuanto participante en una variedad de tipos de actividad que sean apropiados para alguien de su edad y su estado de desarrollo; (4) haber considerado, a partir del bien general, los bienes específicos que un agente práctico debería proponerse alcanzar; y (5) haber empleado conjuntamente las cuatro habilidades anteriores, lo que demuestra el ejercicio pleno de la virtud de la *phrónesis* (MacIntyre, 1988, pp. 125-126). El razonamiento práctico consiste, en este sentido, en la adquisición de la misma prudencia, esto es, en ser capaz de comprender la propia situación, reconocer el bien adecuado para el propio momento evolutivo, trascender los conceptos particulares del bien, de modo que se apunte al bien general, y dominar los propios deseos.

A pesar del dominio de estas condiciones, MacIntyre reconoce y destaca el carácter falible del racionamiento práctico. Corresponde ahora desarrollar este aspecto, que recalca la insuficiencia de los recursos morales e intelectuales de un individuo para su propio florecimiento.

Muchos factores pueden intervenir y llevar al sujeto al error, dificultando el acceso a los principios de la ley natural. La posesión de la ley natural en nosotros no implica que poseamos ya el hábito de aplicarla al caso concreto. Los niños pueden conocer, por cierto, determinados preceptos de la ley natural, mas no han desarrollado la disposición adecuada para usar estos preceptos. Hará falta, por lo tanto, crear los hábitos que permitan integrarla en la acción. Para ello será, ciertamente, necesario descubrir la ley natural a partir de las

propias experiencias, las cuales están insertas en determinadas prácticas, narrativas y tradiciones. Esto muestra la naturaleza dinámica del ser humano, que le exige el desarrollo de sus potencialidades a partir de una búsqueda constante, en la que el error es una posibilidad y una necesidad en el propio aprendizaje.

Para la solidez del propio razonamiento hace falta una adecuada educación moral, además de madurez personal. Respecto a esto último, MacIntyre sostiene, siguiendo a Aristóteles, que entre las múltiples fuentes de errores en la acción se encuentra la inmadurez propia de los jóvenes, pues la falta de experiencia y las pasiones indisciplinadas les hacen propensos al error. Pero no solo a los jóvenes les puede pasar esto, sino también a “those who, although no longer youthful, have never developed maturity of intelligence and character” (MacIntyre, 1988, p. 127). Esto reafirma la necesidad del entrenamiento de la razón práctica más allá de las fases biológicas de la vida evolutiva del ser humano.

Otras causas que impiden ser un razonador práctico se encuentran, a juicio del escocés, es el no distanciarse de los deseos, el desconocimiento de sí mismo y el no reconocer la dependencia de la propia existencia respecto a los demás (MacIntyre, 1999a, p. 136). Para MacIntyre, los deseos no son buenas razones para la acción, porque no siempre son inteligibles, más aún cuando el deseo se asume como una justificación para la acción, sin tomar en cuenta el contexto en que se produce (MacIntyre, 1986, p. 74).

Estos errores en el razonamiento práctico se solucionan con la adquisición de una o más virtudes. MacIntyre (1988, p. 128), afirma al respecto que “one cannot be practically rational without being virtuous, any more than one can be virtuous without being practically rational”. Además de las virtudes, otra herramienta importante para superar los propios errores es la deliberación con los demás, pues esta ofrece parámetros objetivos para corregir los propios errores. En palabras del escocés: “The moral agent need the ruthless correction of our judgments by others who can see in us what we cannot see in ourselves” (MacIntyre, 2006, p. 74). La deliberación solitaria consigo mismo es siempre propensa al error. Aunque los otros también pueden ser una fuente de corrupción deliberativa, se necesita a los demás siempre que la deliberación esté acompañada de las virtudes de la objetividad, es decir, a partir de ciertos acuerdos básicos.

Por último, MacIntyre también ofrece otros recursos para escapar de los posibles errores en el discernimiento racional. Entre estos se encuentra la necesidad de sospechar de sí mismo cuando con anterioridad se ha sido víctima de los propios deseos; también, dar el peso adecuado a las normas; y, por

último, conformar desde temprana edad los compromisos y hábitos necesarios para adquirir virtudes (MacIntyre, 2016, p. 74).

Estos recursos presentes en la naturaleza humana y en las prácticas sociales permiten que los seres humanos se encaminen hacia su *télos* y descubran su fin en la propia vida. El razonamiento práctico, al igual que las virtudes, tiene un carácter teleológico, que permite salir de las propias equivocaciones y reencauzarse al florecimiento humano, a partir del llamado de la propia naturaleza.

Para jerarquizar los propios deseos y caminar hacia el florecimiento humano, hace falta, pues, el adecuado razonamiento práctico. Como acertadamente afirma Gómez-Lobo (2006, p. 28), las cosas no son buenas porque dan placer, pues este criterio no dice en forma específica en qué consiste la bondad de las cosas. Por este motivo, el placer no puede ser tomado como criterio para decidir sobre lo bueno. Asumir una ética emotivista es quedar atrapado en la subjetividad de los propios juicios, sin posibilidad de diálogo e indagación racional sobre lo bueno. Si los juicios morales no son juicios racionales, no hay modo de salir de esta trampa subjetivista. Se trata de encontrar un criterio aceptable, que vaya más allá de los gustos de cada uno y que sea reconocido para cualquier individuo razonable. Hará falta el esfuerzo humano para que así sea, lo que requiere deliberación, experiencia y búsqueda racional.

Con Aristóteles, Tomás y MacIntyre, hemos de afirmar que la voluntad humana no es el criterio de lo permisible, pues hay una noción de límite que determina la misma naturaleza más allá de la propia voluntad. La noción teleológica de la naturaleza indica que el ser humano no nace pleno, sino que debe alcanzar su florecimiento a través de la acción. Ello indica que no todas las acciones conducen a la excelencia humana. Esta idea de naturaleza expresa que el ser humano es un ser dinámico que posee unas estructuras fundamentales que deben ser respetadas. Habrá progreso cuando esos cambios promuevan al ser humano y no vayan en su contra. Como afirma Spaemann (1989, p. 36), “hace falta ver cómo el hombre se hace persona, y no tanto lo que la naturaleza hace del hombre, pues la naturaleza no hace personas”.

Para finalizar, exponemos las conclusiones que emergen de estas reflexiones, con la finalidad de resaltar los argumentos más importantes que demuestran la necesidad de las virtudes y del razonamiento práctico para poder ordenar los deseos y con ello caminar al desarrollo de todas las potencialidades del sujeto.

## 5. Una reflexión final: los deseos pueden y deben ser ordenados

Como se ha venido exponiendo, un buen razonador práctico es una persona virtuosa, y una persona virtuosa es un individuo que libre y conscientemente mide y ordena sus deseos conforme al bien, y, por tanto, actúa conforme a sus creencias racionales y valorativas. De este modo, él “se hace a sí mismo capaz de actuar desde sus deseos, y no a pesar o en contra de ellos, y de manifestar que cada ser humano tiene la última palabra sobre sus propios deseos” (Hernández, 2022, p. 426).

Lo expuesto muestra que, para obrar correctamente, en favor del propio desarrollo y del bien comunitario, no basta con saber teóricamente, sino que hay que predisponerse mediante un entrenamiento adecuado. Del entrenamiento necesario para tales fines, ha dado cuenta estas reflexiones.

Ya Aristóteles ha enfrentado el problema del relativismo moral y el peligro en confundir la apariencia con la realidad. A partir del profundo estudio del ser humano, el filósofo griego ha concluido que cuando la persona está bien dispuesta y entrenada, podrá juzgar correctamente. En caso contrario, cuando las disposiciones del sujeto son malas, difícilmente podrá acertar en su actuar.

Pero no se trata solo de un asunto de entrenamiento personal. La capacitación tiene un fuerte e importante componente interpersonal. Como bien apunta MacIntyre, solo puede obtenerse el acertado juicio sobre la acción correcta desde la perspectiva de una tercera persona que reflexiona junto a nosotros. El filósofo escocés incluso recomienda hacer nuestra esta perspectiva objetiva de un tercero que nos conoce bien, cada vez que razonamos en solitario en la búsqueda de respuestas para nuestro asertivo actuar (MacIntyre, 2016, p. 213).

Pero también es necesaria la comunidad con la cual se hace vida para tener una adecuada deliberación sobre los asuntos importantes que nos atañen. Como bien señala MacIntyre, lo que Aristóteles y Tomás de Aquino subrayan es nuestra falibilidad, nuestra propensión al error cuando faltan tales deliberaciones compartidas (MacIntyre, 2016, p. 252).

Para MacIntyre, un juicio moral expresa un trasfondo cultural de acuerdo sobre ciertos bienes, lo que supone una serie de convicciones morales compartidas, lo que genera ciertas disposiciones para reconocer como bienes ciertos bienes. Este acuerdo cultural implícito, sostiene el escocés, deja espacio para el desacuerdo a partir de un trasfondo de convergencia de criterios (MacIntyre, 1999b, p. 134). Es en virtud de estos juicios compartidos que se puede discernir lo que es un deseo y lo que son bienes auténticos que permiten el ordenamiento de los demás bienes en función del bien común. Este trasfondo cultural desde el cual se desea, y desde donde la persona se entrena en las

virtudes y en la adquisición del razonamiento práctico, ha hecho necesario explicar, en estas breves páginas las tres fases de la virtud que plantea el filósofo escocés, a saber: las prácticas humanas cotidianas, la narratividad y la tradición en la que se insertan las virtudes y las narrativas contextuales.

La exposición sobre cómo ordenar los deseos desde las virtudes y el razonamiento práctico - postura propia de la ética clásica retomada por MacIntyre - ha hecho posible, en primer lugar, fundar la vida moral hacia el interior del sujeto, desplazando la prioridad de las normas y preceptos hacia el papel de los deseos y las tendencias en la acción humana, logrando con ello una ética autónoma.

En segundo lugar, ha quedado demostrado que es posible la fundamentación racional de la moral en base a las tendencias humanas, y con ello se ha dado respuesta a la propuesta emotivista. Finalmente, en tercer lugar, las reflexiones expuestas demuestran de modo contundente que es posible una moral que incluya y oriente el deseo, apuntando con el filósofo escocés que la educación moral ha de ser una educación sentimental, que encauce los propios deseos y los haga racionales e inteligibles para el propio agente moral.

En fin, como bien lo expresa Hernández (2022, p. 343), “Al considerar el deseo como una dimensión capaz de orientar adecuadamente la acción bajo ciertas condiciones, MacIntyre intenta además superar la aparente contradicción u oposición entre razón y deseo”. Y con ello ofrece una visión más unitaria del ser humano, donde razonamiento y voluntad no están en una disputa constante.

A partir de lo expuesto, ha de concluirse que el pertinente ejercicio del razonamiento práctico implica tener una adecuada concepción de los propios bienes a nivel de la práctica, que conduzca a una asertiva conjugación del bien universal y particular. Sólo a través de las virtudes morales el agente moral es capaz de juzgar adecuadamente sobre el bien universal, particularizado en sus circunstancias, y de realizarlo en sus condiciones concretas. Las virtudes y el razonamiento práctico, según lo argumentado, son los caminos para orientar los deseos y procurar el florecimiento humano. Ha quedado demostrado que el cumplimiento a ciegas de los deseos humanos, tal como lo plantea el emotivismo, no siempre conduce a la persona a tener la necesaria unidad de vida y el sentido que reclama una vida auténtica, que persigue un fin. Para florecer en cuanto humano, se hace necesario el desarrollo de las facultades humanas que permitan acudir al llamado del ordenamiento de los deseos.

**Declaración de disponibilidad de datos:**

Todos los datos generados o analizados se incluyen en este artículo publicado.

**Conflictos de intereses:**

El autor declara no tener ningún conflicto de intereses.

**Editores responsables:**

Mauro Luiz Engelman

## Referencias

- ÁNGEL PARDO, R. “Dos filósofos conversos amigos de la virtud. apuntes biográficos y pensamiento de Elizabet Anscombe y Alasdair MacIntyre”. España: Monte Carmelo, 2011.
- AQUINO, T. “Suma Teológica”. 2da ed. España: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.
- ARISTÓTELES. “Ética Nicomáquea”. Traducción de Julio Pallí Bonet. España: Gredos, 1993.
- FERNÁNDEZ FÓPPOLI, J. M. “La complementariedad entre la ética y la política en el pensamiento de Alasdair MacIntyre”. España: Editorial de la Universidad de Granada, 2011.
- GARCÍA-HUIDOBRO, J. “El anillo de Giges. Una introducción a la tradición central de la ética”. 2da ed. Chile: Instituto Res Publica, 2016.
- GÓMEZ LOBO, A. “Los bienes humanos. Ética de la ley natural”. Argentina: Meditarráneo, 2006.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, S. “El papel del deseo en la filosofía moral de Alasdair MacIntyre”. España: Universitat Internacional de Catalunya Facultat d’Humanitats, 2022.
- HORTON, J., Mendus, S. “Alasdair MacIntyre: After Virtue and After”. En *After MacIntyre*, Horton, J. And Mendus, S. Usa: University Notre Dame Press, 1994.
- KNIGHT, K. “Alasdair MacIntyre’s Revisionary Aristotelianism: Pragmatism Opposed, Marxism Outmoded, Thomism Transformed”. En *Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre*. Usa: University Notre Dame Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Practices: The Aristotelian Concept”. *Analyse & Kritik*, n.º 30 (2008): pp. 317-29.
- LETELIER, G. “Lecciones fundamentales de filosofía”. 1era ed.. Chile: Ril, 2012.
- MACINTYRE, A. “The Intelligibility of Action”. En *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Joseph Margolis, M. Krausz y R. M. Burian. Usa: Martinus Nijhoff, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Whose justice? Which rationality?” Usa: University of Notre Dame Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. “Dependent rational animals. Why human beings need the virtues”. Usa: Open court, 1999a.

- \_\_\_\_\_. “The Recovery of Moral Agency?” En *The Dudleian Lecture*. Usa: Harvard Divinity Bulletin, 1999b, pp.111-36.
- \_\_\_\_\_. “Ethics and politics. Selected Essays”. Volume 2. Usa: Cambridge University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. “After Virtue A Study in Moral Theory”. Third Edition. Usa: University of Notre Dame Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Ethics in the conflicts of modernity. An Essay on desire, practical reasoning and narrative”. First edition. Usa: Animal, 2016.
- MALO PÉ, A. “Introducción de la Psicología”. España: Eunsa, 2007.
- MARDOSAS, E. “Alasdair MacIntyre’s revolutionary aristotelianism: politics of emancipation, community and the good”. Lituania: Vytautas Magnus, 2017.
- MILLER, D. “Virtues, Practices and Justice”. En *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Horton, J and Mendus, S. Usa: University Notre Dame Press, 1994.
- MITCHELL, M. “Alasdair MacIntyre’s Tradition-Constituted Inquiry”. En *The Limits of Liberalism. Tradition, individualism, and the crisis of freedom*. Usa: University Notre Dame Press, 2019.
- SAIZ, J. “El diálogo entre tradiciones y culturas. El pensamiento de Alasdair MacIntyre y Charles Taylor”. España: Teseo, 2020.
- SPAEMANN, R. “Lo natural y lo racional”. Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad, 1989.
- STEPHEN LUTZ, C. “Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy”. Usa: Lexington Books, 2004.

