
La filosofía aristotélica de las artes marciales

CHARLES H. HACKNEY

Redeemer University College (Canadá)

Es traducción del artículo *The Aristotelian Philosophy of the Martial Arts*, publicado en el *Journal of Asian Martial Arts*, volumen 18, número 4 (8-17), 2009.

Resumen

El enfoque ético de Aristóteles se plantea como una forma útil para comprender el papel que las artes marciales juegan en la vida del artista marcial. El filósofo neo-aristotélico Alasdair MacIntyre, en su obra clásica *After Virtue* [Tras la virtud], introduce el concepto de práctica eudaimónica, una forma de actividad social en la cual la búsqueda de la excelencia en la práctica tiene como resultado que el practicante, además, se convierte en mejor persona. Se argumenta que las artes marciales pueden ser descritas como tales prácticas. Este enfoque reconcilia una amplia gama de perspectivas divergentes sobre artes marciales y describe coherentemente cómo el entrenamiento del artista marcial puede contribuir a una alta funcionalidad de las propias relaciones y roles sociales, conectando las artes marciales con el proceso global de convertirse en un ser humano moralmente excelente a través del desarrollo de las virtudes.

Palabras clave: filosofía neo-aristotélica, virtud, telos, eudaimonia, aretè.

The Aristotelian Philosophy of the Martial Arts

Abstract: Aristotle's approach to ethics is proposed as a useful way to understand the role that the martial arts play in the life of the martial artist. Neo-Aristotelian philosopher Alasdair MacIntyre, in his classic work *After Virtue*, introduces the concept of a eudaimonic practice, a form of social activity in which pursuing excellence in the practice results in the practitioner also becoming a better person. It is argued that the martial arts can best be described as such a practice. This approach reconciles a broad range of divergent perspectives on the martial arts, and coherently describes how training as a martial artist can contribute to high levels of functioning in one's relationships and social roles, connecting the martial arts to the overall process of becoming a morally-excellent human being through growth in the virtues.

Key words: neo-Aristotelian Philosophy, virtue, telos, eudaimonia, aretè.

A filosofia aristotélica das artes marciais

Resumo: A abordagem ética de Aristóteles é considerada útil para compreender o papel que as artes marciais desempenham na vida do artista marcial. O filósofo neo-aristotélico Alasdair MacIntyre, no seu trabalho clássico *After Virtue* [Depois da Virtude], introduz um conceito "eudaimonica", uma forma de actividade social, na qual a procura da excelência leva a que o praticante se converta numa pessoa melhor. Argumenta-se que as artes marciais podem ser descritas como tais práticas. Este enfoque reconcilia um amplo conjunto de perspectivas divergentes sobre as artes marciais e descreve coherentemente como o treino do artista marcial pode contribuir a uma alta funcionalidade das próprias relações e papéis sociais, conectando as artes marciais com o processo global de se converter num ser humano moralmente excelente através do desenvolvimento das virtudes.

Palavras-chave: filosofia neo-aristotélica, virtude, ética, eudaimonia, arete



ARRIBA:
ESTATUA DE MÁRMOL
TITULADA "LOS
LUCHADORES" DE PHILIPPE
MAGNIER (FRANCÉS, 1647-
1715). GALERÍA UFFIZI,
FLORENCIA, ITALIA.

"Para obrar con valor frente a la adversidad, un artista marcial excelente debe desarrollar y mostrar coraje. Para hacerse más habilidoso, se requiere la práctica continuada, lo cual requiere autocontrol. La humildad permite al practicante de artes marciales someterse a la instrucción y a interactuar armoniosamente con otros estudiantes. Esta madurez virtuosa facilita el funcionamiento en el contexto general de la sociedad. Una persona valerosa, autocontrolada y humilde tiene una mayor capacidad para convertirse en un buen ciudadano, un buen vecino y un buen amigo."

La filosofía aristotélica de las artes marciales

CHARLES H. HACKNEY

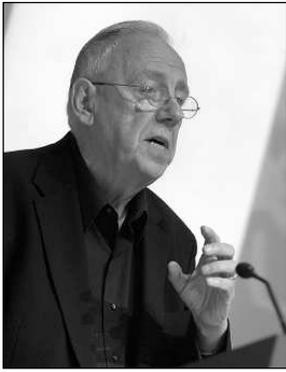
Redeemer University College (Canadá)

Introducción

¿Cómo describimos nuestra implicación en las artes marciales? ¿Son las artes marciales una actividad que realizamos (“Hago jujutsu tres veces por semana”)? ¿Son algo que somos (“Soy un kickboxer”)? ¿Son las artes marciales una materia que estudiamos (“Estudio kárate Goju Ryu”)? Posibilidades de este tipo parecen ser capaces de captar algo de cierto, pero ninguna de ellas es completamente exacta en sí misma. Las artes marciales, ciertamente, requieren de una participación activa, así que son algo que hacemos. Pero la participación en las artes marciales implica una mayor profundidad de la que uno encuentra en actividades como jugar a los bolos o nadar, así que decir que “hacemos” artes marciales es una descripción imperfecta. Un tema común en las artes marciales es la transformación del carácter que se produce con el entrenamiento, que resulta en la forja de una nueva identidad (ej., Hoban, 1988); pero enfatizar la identidad sin enfatizar la actividad que se realiza genera una etiqueta estática para un proceso que es dinámico, así que las artes marciales son más que una descripción del tipo de personas que somos. “Estudio” implica el insoslayable componente intelectual del entrenamiento, y muestra una pertinente humildad puesto que enfatiza que uno siempre está aprendiendo, pero este término conceptualmente aleja la “materia” que está siendo “estudiada” de los asuntos de la identidad (por ejemplo, una persona puede estudiar psicología sin ser un psicólogo).

Esta ambigüedad descriptiva conecta con una ambigüedad subyacente que concierne a las propias artes marciales. ¿Qué son exactamente? ¿Son deportes? ¿Entrenamientos de defensa personal? ¿Reconstrucciones históricas? ¿Aficiones? ¿Caminos de crecimiento espiritual? ¿Todo lo anterior? ¿Son algunas de las artes marciales únicamente deportes, mientras que otras son únicamente caminos espirituales? Para algunos, su experiencia en las artes marciales podría situarse en una de esas categorías. Pero para aquellos que hemos tomado las artes marciales como algo más que “algo divertido que hago dos tardes por semana”, puede resultar difícil el comprender y explicar el papel que las artes marciales juegan en nuestras vidas.

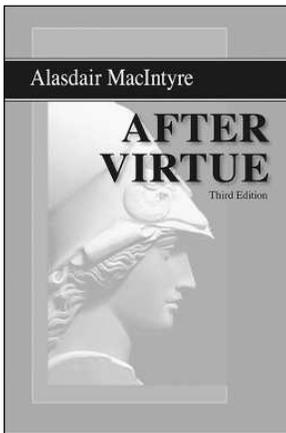
La literatura sobre artes marciales también refleja esta ambigüedad. Dave Lowry (1985), por ejemplo, describe a los artistas marciales como “reliquias vivientes”, que preservan una bella tradición cultural y mantienen vivo un tipo especial de espíritu guerrero a través de generaciones. Otros prominentes miembros de la comunidad de las artes marciales no estarían de acuerdo. Renzo y Royler Gracie (2001), por ejemplo, opinan que “las demandas morales, sociales y estéticas fueron un estorbo para el desarrollo progresivo de la eficiencia combativa del grappling” (p. 12). Bruce Lee tampoco estaría de acuerdo con Lowry, pero por un motivo diferente. Lee (1975) argumentaba que el tipo de caballero culto que Lowry fomentaba no es más que un “montón de rutina, ideas y tradición” osificado (p. 16). Esas ideas divergentes acerca de lo que merece la pena y no



ALASDAIR C. MACINTYRE

(N. 1929) IMPARTIENDO
UNA CONFERENCIA EN LA
LONDON METROPOLITAN
UNIVERSITY.

Fotografía cortesía de
la London Metropolitan
University.



PORTADA DEL LIBRO *Tras
la virtud: un estudio
sobre la teoría moral*,
UNIVERSIDAD DE NOTRE
DAME PRESS; TERCERA
EDICIÓN (2007).

para un artista marcial están basadas en diferentes ideas subyacentes sobre lo que son o deberían ser las artes marciales. Para Lowry, el significado de las artes marciales es la expresión cultural y el desarrollo del carácter. Para los Gracie, el significado de las artes marciales es la eficiencia combativa. Para Lee, el significado de las artes marciales es la comprensión y el crecimiento espiritual. ¿Hay alguna forma en la que las artes marciales puedan ser entendidas teniendo en cuenta todos esos aparentemente irreconciliables puntos de vista?

En este artículo, sugiero que la perspectiva filosófica neo-aristotélica que ofrece Alasdair MacIntyre sobre la ética de la virtud provee un marco conceptual útil para la comprensión del papel que las artes marciales juegan en nuestras vidas. En ese marco, convertirse en un luchador efectivo, pasarlo bien, hacer amigos, crecer espiritualmente y convertirse en una persona de buen carácter moral no solo es compatible sino que son procesos que se apoyan mutuamente.

Pensamiento neo-aristotélico

La contribución más influyente de Alasdair MacIntyre al campo de la ética es su obra *Tras la virtud* (MacIntyre, 1984). En *Tras la virtud*, MacIntyre ofrece una breve historia de la filosofía ética, examinando el proceso por el cual llegamos al estado actual del discurso moral público, y es partidario de la revitalización de la tradición aristotélica en la filosofía moral. La eticista Rosalin Hursthouse (1999) se refiere a este movimiento como “neo-aristotélico”, ya que mientras conserva la estructura conceptual básica de Aristóteles, sin embargo rechaza ciertos aspectos, tales como el tratamiento aristotélico de los esclavos y de las mujeres. Aquí utilizaremos este término referente a la reapropiación de las ideas de Aristóteles. El enfoque neo-aristotélico es de naturaleza teleológica, del término griego telos. La palabra telos se traduce como “fin”, “meta” o “propósito”, y es la respuesta a preguntas tales como ¿para qué sirve este objeto? El telos de un reloj es mostrar la hora. El telos de un lobo es cazar como miembro de la manada. El telos de un manzano es producir manzanas. Una descripción del telos de un objeto ofrece además un estándar para la descripción del objeto como bueno o malo. Un buen objeto es el que cumple bien con su telos. Un buen reloj marca el tiempo con precisión. Un buen lobo coopera con la manada. Un buen manzano produce manzanas sanas en abundancia.

¿Cuál es el telos humano? Las respuestas a esta pregunta varían. En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles argumenta que, ya que es el pensamiento racional lo que hace único al ser humano entre los animales, el telos humano se encuentra en el ejercicio de nuestras capacidades racionales. La aceptación de esta descripción del telos lleva a una descripción específica de la forma ideal de vida del ser humano. Para Aristóteles, la vida ideal de alguien que disfruta de un intelecto de máxima funcionalidad puede alcanzarse únicamente si ese alguien tiene los recursos para mantener dicho tipo de vida y si vive en una comunidad que promueve esa vida. Así, su descripción del humano ideal viviendo la vida ideal se convierte en la descripción de un caballero-filósofo ateniense autosuficiente. Las propuestas alternativas al entendimiento de la naturaleza humana conducen a concepciones alternativas del telos. Aquellos que operan dentro de una visión religiosa del mundo encuentran su descripción del telos en las afirmaciones teológicas que conciernen al propósito de la humanidad. Murphy (2005) desarrolla una definición cristiana anabaptista del telos centrándose en el autosacrificio de Jesús. El enfoque de Keown (2001) se centra en el concepto de nirvana, proporcionando los fundamentos de la teleología budista. Ejemplos no religiosos incluyen aquéllos que afirman que el telos humano está enraizado en el ejercicio de capacidades que evolucionaron como

adaptaciones ligadas a la supervivencia, que implicaban nuestra posición como animales sociales (e.g., Hursthouse, 1999; Foot, 2001; Devettere, 2002).

Si bien las distintas descripciones del telos pueden competir por nuestra aceptación, todas aquellas que defienden una forma de ética teleológica están de acuerdo en que la mejor vida es aquella en la que se progresa hacia el telos como meta de desarrollo y que la persona ideal es la que es capaz de cumplir el telos. Dentro de la propuesta aristotélica, eudaimonia es el término empleado para la “buena vida” (la vida dedicada a estar más capacitado para cumplir el telos). Eudaimonia se traduce normalmente como “felicidad”, y se refiere a “una vida humana completa vivida en todo su esplendor” (MacIntyre, 1984: 149). Como esa definición de felicidad está centrada en la plenitud y el cumplimiento, es distinta de la concepción hedonista de felicidad (el estado de experimentar más placeres que dolores). La tarea que implica el enfoque eudaimónico sobre la felicidad utiliza normalmente términos como “florecimiento” (Fowers, 2005), “funcionamiento óptimo” (King, Eells & Burton, 2004), “la actualización de los potenciales humanos” (Ryan & Deci, 2001) o “el cumplimiento en el vivir” (Waterman, 1993) para describir tal concepto.

El término aretê se traduce como “virtud”, y se refiere a las características de la “buena persona” (la persona que está viviendo una vida de eudaimonia), y así a este enfoque de la filosofía moral se le conoce a menudo como “ética de la virtud”. MacIntyre (1984) define las virtudes como “aquellas cualidades cuya posesión permitirán a un individuo lograr la eudaimonia y cuya falta frustrará su movimiento hacia ese telos” (p. 148). Las virtudes son rasgos de personalidad que le permiten a uno ser una persona altamente funcional. André Comte-Sponville (2001) lo remarca aún más: ya que las virtudes son cualidades de excelencia para los humanos, cuanto más virtuosos nos hacemos, tanto más humanos somos.

Telos, eudaimonia y aretê son conceptos interrelacionados, que se definen y se sostienen mutuamente. Las descripciones del telos son sólo posibles en referencia a las virtudes ideales de aquél que encarna ese fin, las virtudes deben ser entendidas en término de la vida eudaimónica que constituyen, y la eudaimonia es una vida dedicada a la progresión hacia el telos mediante el ejercicio de las virtudes. En términos generales, esta escuela de pensamiento puede ser considerada como una descripción de la vida humana ideal y de las formas y medios de ir desde nuestro estado actual hacia ese estado ideal.

Además de las cuestiones sobre el telos humano, otro tópico popular entre teóricos de la virtud es el desarrollo de un catálogo definitivo de virtudes. MacIntyre (1984) evita esto, tal y como hizo Aristóteles. Platón, sin embargo, tiene el crédito de presentar una de las listas clásicas de virtudes. En La República, Platón presenta las que se conocen como las Cuatro Virtudes Cardinales (sabiduría, coraje, justicia y templanza). Esta propuesta ha tenido un impacto tremendo en la filosofía moral a lo largo de los siglos, incluyendo las concepciones medievales de las virtudes de la caballería. Siguiendo la línea de Platón, el filósofo/teólogo Tomás de Aquino, en su Summa Teológica, ofrece un tratamiento cristianizado de las Virtudes Cardinales, sobre las cuales se superponen tres virtudes teológicas (fe, esperanza y amor), derivadas de la Biblia. Más recientemente, la investigación intercultural de Dahlsgaard, Peterson y Seligman (2005) indica seis virtudes (coraje, justicia, humanidad, templanza, sabiduría y trascendencia) que tienden a ser refrendadas por múltiples tradiciones religiosas y filosóficas.

Los teóricos de la virtud consideran además la relación entre las virtudes. Prácticamente sin excepción, los académicos que han examinado las virtudes han recalado la noción de que las virtudes tienden a “entremezclarse y reforzarse entre sí” (Hursthouse, 1999: 232). La mayoría han intentado realizar una especie de análisis jerárquico, afir-

TÉRMINOS GRIEGOS	
aretê	ἀρετή
eudaimonia	εὐδαιμονία
telos	τέλος



PÁGINA PRINCIPAL DE **Ética a Nicómaco**, LA OBRA MÁS FAMOSA DE ARISTÓTELES SOBRE LA VIRTUD Y EL CARÁCTER MORAL.

mando que algunas virtudes son “más elevadas” que otras, y muchos han identificado una “virtud maestra” más elevada que da forma e informa a las demás. Encontramos ejemplos como el de Murdoch (1970) que se centra en el amor, Fower (2005) en la *phronesis* (sabiduría práctica), Sundararajan (2005) en el examen de la virtud budista de la vacuidad, y Murphy (2005) centrado en la virtud cristiana de la *kenosis* (vaciamiento de uno mismo).

El enfoque neo-aristotélico en filosofía se ha expandido rápidamente durante las últimas décadas, encontrando una amplia audiencia proclive en el ámbito académico y aplicado. Por ejemplo, Higgins (2003) emplea el sistema de MacIntyre para desarrollar una filosofía neo-aristotélica de enseñanza. El examen de Cameron, Bright y Caza (2004) sobre la “virtud organizativa” dentro de las corporaciones demuestra que las organizaciones que poseen altos niveles de virtudes tales como el optimismo y el perdón tienden a producir mayor innovación y fidelidad en los clientes. Trabajos recientes de académicos en ética militar (e.g., Toner, 2006; Oh, 2007) y psicología (ej., Matthews, Eid, Kelly, Bailey & Peterson, 2006) han aplicado la perspectiva de la virtud a la idea del desarrollo del carácter dentro del personal militar.

¿Dónde encajan las artes marciales en el marco de MacIntyre?

En la propuesta neo-aristotélica de MacIntyre, las virtudes constituyen y facilitan la buena vida a tres niveles. En el nivel “más alto”, la discusión se refiere al ser humano ideal. Es en este nivel donde tiene lugar el debate sobre el telos humano universal y sobre la lista definitiva de las virtudes universales. Por ejemplo, no importa de qué persona estemos tratando o en qué circunstancias especiales se encuentre, en general siempre es bueno para la gente ser sabia. La sabiduría puede considerarse como una virtud universal.

En el siguiente nivel “inferior” del pensamiento de MacIntyre, las virtudes constituyen el desarrollo de la buena vida para una persona particular. En este nivel existe una mayor especificidad, debido a que hay numerosas formas en que las personas pueden ser buenas. La forma específica de *eudaimonia* de alguien con gran talento artístico puede ser diferente de la “buena vida” de alguien con un don para la administración de los negocios, la cual sería diferente a la “buena vida” de alguien que sobresalga en cuidados infantiles. Un artista sabio, un hombre de negocios sabio y un padre sabio serán todos sabios de forma genuina, pero varía la forma específica de sabiduría.

Mi afirmación se refiere al hecho de que es en el tercer nivel de la filosofía de MacIntyre donde encuentran su lugar las artes marciales. En *Tras la Virtud*, MacIntyre enfatiza la noción de que las virtudes no existen independientemente del contexto social. Somos criaturas sociales, y así las virtudes se cultivan en acciones fundadas socialmente. Es en la discusión de esa acción socialmente cimentada donde MacIntyre desarrolla la idea de práctica, la tercera vía en la cual se pueden considerar a las virtudes. Argumentaré que las artes marciales pueden ser descritas como prácticas *eudaimónicas* dentro del sistema de pensamiento neo-aristotélico de MacIntyre.

MacIntyre (1984) ofrece esta difícil definición de práctica: “cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa socialmente establecida, a través de la cual los bienes internos a esa forma de actividad son realizados en el intento de lograr aquellos estándares de excelencia que son apropiados para, y parcialmente definitivos, esa forma de actividad, con el resultado de que las capacidades humanas para alcanzar la excelencia y las concepciones humanas de los fines y los bienes implicados son sistemáticamente expandidos” (p. 187). Utilizando el ejemplo favorito de MacIntyre (ajedrez), así como las artes marciales, examinemos esa definición por partes.



Una práctica es social por naturaleza. Cuando alguien entra en una práctica, uno entra en relaciones con otros miembros de dicha práctica. Al hacerlo, el neófito se somete a los estándares de los miembros acerca de la naturaleza de la práctica, la meta (telos) de la práctica y los estándares de valor que definen la excelencia en la práctica. Un jugador novato en ajedrez, por ejemplo, aprende reglas del juego, terminología, estrategia básica y valores (los jugadores de ajedrez valoran aspectos como imaginación, habilidad, intensidad competitiva y suficiente honestidad para mantener las reglas del juego). Un jugador novato de ajedrez entra en relaciones tales como la de profesor-estudiante con un mentor, la amistad del club de ajedrez y/o las relaciones a distancia en las competiciones por internet.

Un principiante en las artes marciales entabla relación con una forma similar de actividad social. La relación de guía que se establece entre el instructor y el novato es algo central en el entrenamiento, hasta tal punto que un instructor con el que se permanezca por un período largo de tiempo puede llegar a verse en términos parentales. La relación con otros estudiantes es también vital en el proceso de entrenamiento. Entrenando con otros de distinto nivel de habilidad, tamaños, niveles de fuerza, edades y formas corporales, el estudiante es capaz de aprender cómo ser flexible en la aplicación de los principios marciales constituyentes del sistema. La interacción con otros estudiantes facilita además el refinamiento de las habilidades, ya que un entrenamiento apropiado requiere precisión para ejecutar las técnicas correctamente (un buen compañero de entrenamiento no te dejará “pasar” si haces una técnica inefectiva) y el autocontrol necesario para ejecutar técnicas potentes sin lastimar seriamente a los compañeros.

“ESCUELA DE ATENAS” (1509). FRESCO DE RAFFAELLO SANZIO.

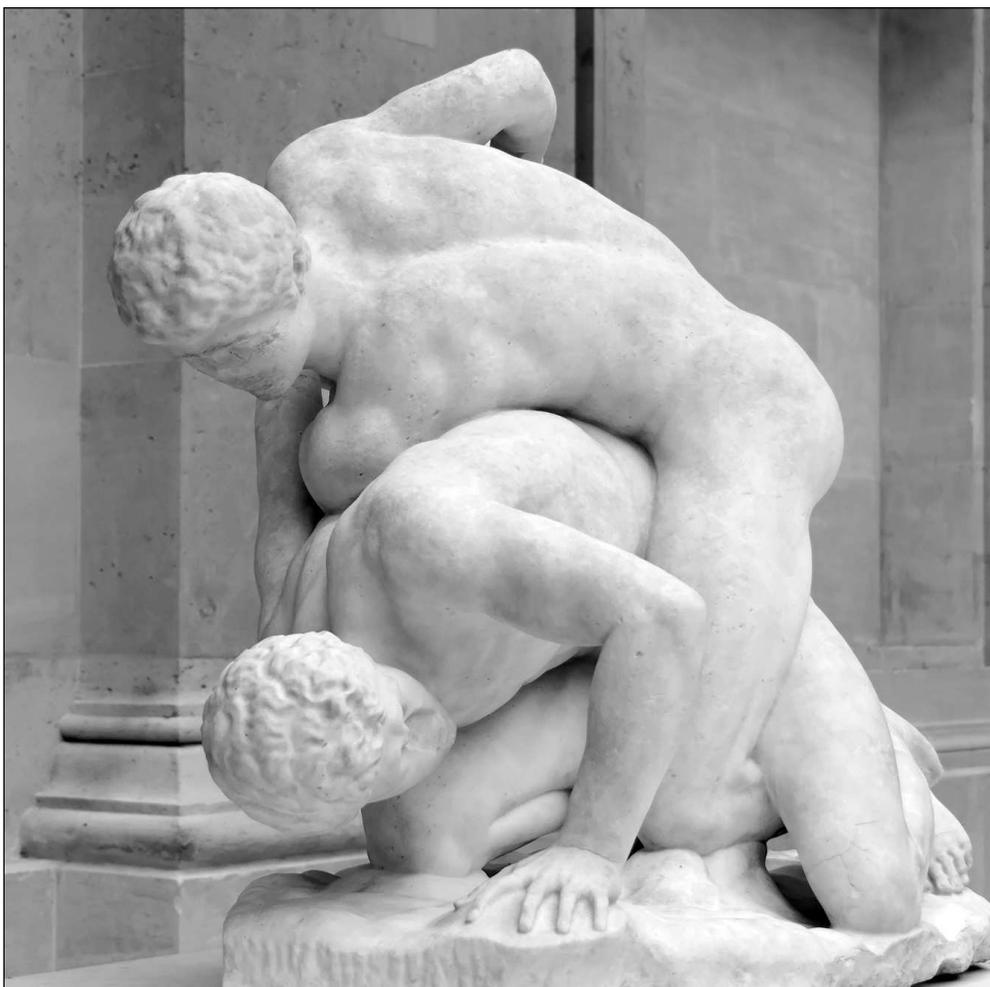


DETALLE: PLATÓN, A LA IZQUIERDA, EN DISCUSIÓN FILOSÓFICA CON SU ESTUDIANTE ARISTÓTELES.

Relaciones adicionales pueden implicar a gente que se encuentran en el contexto de las competiciones y seminarios, interacciones en internet, estudiantes afiliados a otras escuelas locales, o miembros de escuelas distantes del mismo arte marcial que practica el estudiante. A través de tales interacciones, el estudiante aprende las habilidades, la terminología y los valores de su arte marcial.

Cuando nos implicamos en una práctica, obtenemos ciertos beneficios de ella. MacIntyre describe tales beneficios como “bienes” hacia los cuales tiende la práctica. Algunos de estos bienes los podríamos haber obtenido en otros sitios, y gente que no comparte nuestro amor por las artes marciales puede entenderlos fácilmente. MacIntyre llama a esos beneficios los “bienes externos” de la práctica. Bienes externos al ajedrez pueden incluir la estimulación intelectual (que puede ser adquirida mediante la participación en un club de lectura), el disfrute en la competición (también disponible en baloncesto) y la autoestima alcanzada al lograr dominar un juego difícil (creo que el juego *Warcraft III* presenta un gran reto). Otros bienes, sin embargo, son “internos” a las prácticas. Con esto, MacIntyre se refiere a aquellos beneficios que están disponibles únicamente para aquellos que están metidos en la práctica, y esos beneficios pueden incluso no ser entendibles por aquellos no inmersos en la misma. En ajedrez, los bienes internos incluyen un conjunto específico de habilidades analíticas y el desarrollo de la imaginación estratégica. Los jugadores de ajedrez ven el juego con una apreciación única, describiendo las estrategias como “elegantes”, movimientos como “inspirados” o juegos como “bellos”.

ESTATUA DE MÁRMOL DE
“LOS LUCHADORES”, DE
PHILIPPE MAGNIER
(FRANCÉS, 1647-1715).
GALERÍA UFFIZI, FLORENCIA,
ITALIA.



Las artes marciales también pueden ser descritas en términos de bienes externos e internos. Los bienes externos de las artes marciales, que pueden ser obtenidos por otros medios, incluyen una mayor habilidad para la autodefensa (el aerosol de pimienta es más barato), un buen estado de forma (también alcanzable en cualquier gimnasio local), la sensación de “historia viviente” que se deriva de la participación en una actividad con una rica tradición (muchas comunidades tienen sociedades de recreación histórica), competición agradable (baloncesto, ajedrez) y crecimiento espiritual (ofrecida por numerosas organizaciones religiosas). Las artes marciales

también poseen bienes internos que pueden incluso no ser trasmisibles a aquéllos externos a la práctica. Existe, por ejemplo, una especie de crecimiento espiritual que puede ser encontrado en las artes marciales y que no se encuentra en prácticas que no incorporan el mismo tipo de maestría física. Y la camaradería competitiva de la que disfrutaban los artistas marciales que sonríen y se estrechan las manos justo tras haberse inflingido dolorosos moratones entre sí es frecuentemente incomprensible para aquellos que prefieren experimentar tal competición en un tablero de ajedrez. Tal incomprensibilidad se aplica también al estado inicial de un novato que acaba de entrar en la práctica. Lowry (2006) lo expresa bien: “La persona interesada en seguir el budo [artes marciales tradicionales japonesas] de forma seria empieza reconociendo que el Camino en el cual está a punto de entrar es diferente de las actividades normales. Si no lo fuera, ¿por qué molestarse? ¿Por qué elegir algo como el budo cuando hay pasatiempos más familiares, baratos y más accesibles como el softball o las clases de aeróbic, que son suficientes para estar en forma o socializarse? No, él sabe que hay algo en esos Caminos que desea para su vida. Que de algún modo es especial. Puede que no esté seguro cómo es que es diferente. Casi seguro, de hecho, que el principiante no lo sabe. Pero sabe que está ahí y lo desea” (p. 60).

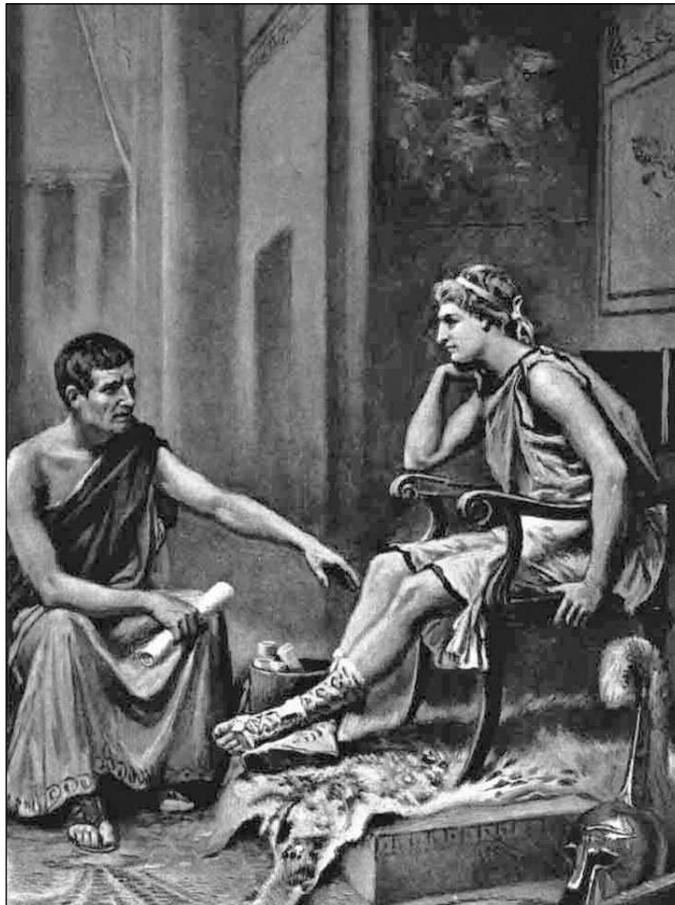
Perseguir la excelencia en ajedrez requiere el desarrollo de rasgos de personalidad que son considerados como deseables por los jugadores de ajedrez. Como se ha dicho anteriormente, tales cualidades incluyen imaginación, inteligencia estratégica e intensidad competitiva. Cuanto más se posean estas cualidades, mayor será la habilidad del jugador para ganar competiciones y ser reconocido por sus compañeros de ajedrez como un practicante excelente. De modo similar, para ser un artista marcial excelente son necesarios ciertos rasgos. En el libro II de *La República*, Platón afirma que los guerreros deben poseer velocidad, fuerza, “espíritu elevado” (coraje agresivo) y una “disposición filosófica” (gentileza y amor al aprendizaje). El maestro de espada del s. XV Fiore dei Liberi enumeraba la prudencia, coraje, fuerza y ligereza como las virtudes necesarias de un luchador, usando las imágenes de cuatro animales para representar esos atributos (Cvet, 2005). Vladimir Tikhonov (1998), en su examen de la ética de los guerreros coreanos hwarang, describe las características del excelente guerrero como “piedad hacia las criaturas vivientes, indiferencia hacia las tentaciones materiales y, lo más importante, una actitud calmada y optimista hacia la muerte” (p. 334). En mi libro (Hackney, 2010), muestro una investigación intercultural de las tradiciones marciales, argumentando que virtudes como sabiduría, coraje, templanza, justicia y benevolencia son rasgos históricamente presentes en guerreros admirables. Cuanto mayor es el grado en que tales rasgos son cultivados, mayor será la habilidad del artista marcial para perseguir la excelencia como artista marcial.

La persecución de la excelencia en la práctica fluye hacia los otros dos niveles del análisis de MacIntyre sobre las virtudes: aquellas de la vida del individuo y aquellas relativas al bien universal de la humanidad. Es mediante la implicación en varias prácticas, y desarrollando las virtudes como miembro de esas prácticas, que desarrollamos las virtudes en el contexto global de nuestra vida (segundo nivel de MacIntyre), facilitando nuestro crecimiento hacia el telos humano universal (tercer nivel de MacIntyre). Es a través de la actividad como miembro de unas prácticas que uno desarrolla las virtudes que constituyen el carácter de uno mismo. Como profesor de psicología, aprendo y practico la justicia dando a mis estudiantes las calificaciones que sus trabajos merecen, y aprendo sabiduría percibiendo lo que debo hacer para ayudar a mis estudiantes en su proceso de aprendizaje. Alguien que vive una vida diferente, y se embarca en prácticas diferentes (por ejemplo, un psicólogo que trabaja en una clínica de salud mental en vez de en una

universidad), no desarrollará tales virtudes del mismo modo en que lo hago yo. Si bien puede poseer las mismas virtudes, las especificidades de su carácter serán únicas.

Si éstas son cualidades del carácter que aprendo como practicante de investigación psicológica, ¿qué hay sobre el practicante de artes marciales? Si definimos las artes marciales como prácticas eudaimónicas, entonces vemos que la clase de virtudes que permiten a una persona ser un excelente artista marcial (coraje, autocontrol, humildad, etc.) son las mismas virtudes que facilitan el desarrollo individual hacia un ser humano más maduro (Hackney, 2010). Para obrar con valor frente a la adversidad, un artista marcial excelente debe desarrollar y mostrar coraje. Para hacerse más habilidoso, se requiere la práctica continuada, lo cual requiere autocontrol. La humildad permite al practicante de artes marciales someterse a la instrucción y a interactuar armoniosamente con otros estudiantes. Esta madurez virtuosa facilita el funcionamiento en el contexto general de la sociedad. Una persona valerosa, autocontrolada y humilde tiene una mayor capacidad para convertirse en un buen ciudadano, un buen vecino y un buen amigo.

Más aún, al convertirse en un mejor ser humano, el artista marcial se está cultivando como persona que está mejor equipada para percibir y perseguir el telos humano global. Liu (2003) habla de su experiencia como practicante de aikido en el contexto de la búsqueda humana del sentido vital. Hatsumi (1988) conecta su práctica de ninjutsu con la persecución de la rectitud y la iluminación universal. De hecho, la idea del crecimiento espiritual a través del entrenamiento marcial se encuentra en la mayoría de culturas que desarrollaron artes marciales (Maliszewski, 1996).



“ARISTÓTELES ENSEÑANDO A ALEJANDRO MAGNO” (1895). PINTURA DE JEAN L.G. FERRIS.

LA ERA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA CLÁSICA TIENE GRANDES PARALELISMOS CON ASIA. TAL Y COMO SÓCRATES Y PLATÓN ESTIMULARON EL PENSAMIENTO EN GRECIA, CONFUCIO Y MENCIO LO HICIERON EN CHINA, Y AMBAS CIVILIZACIONES, ORIENTAL Y OCCIDENTAL, SE INSPIRARON DESDE ENTONCES EN SUS RESPECTIVOS FILÓSOFOS CLÁSICOS.

Conclusión

Lo que hace a una actividad eudaimónica, en vez de simplemente una forma agradable de rellenar el tiempo, es el hecho de que cultivando cualidades de excelencia en la práctica cabe la posibilidad de convertirse en un ser humano más maduro. En cada nivel, el artista marcial cumple la descripción de MacIntyre sobre tales prácticas. Un excelente artista marcial no es simplemente alguien que lucha bien, sino alguien que además funciona bien en sus relaciones y roles sociales, y alguien que está inmerso en el proceso de convertirse en mejor persona. Como tal, las diversas ideas que se han expuesto sobre lo que son las artes marciales, y sobre lo que debería ser un buen artista marcial, encuentran un lugar como componentes de esa perspectiva eudaimónica. Cuando se entiende de este modo, no hay conflicto entre la descripción del significado de las artes marciales como sistemas de combate, un método de expresión cultural o como camino espiritual; las mismas virtudes que se otorgan a un significado se otorgan a los demás.

Toner (2006) y Oh (2007) mostraron la utilidad del enfoque de MacIntyre para la comprensión de la ética guerrera en un contexto militar. Tengo esperanza de que, demostrando cómo la consideración que hace MacIntyre de las prácticas ofrece un marco coherente para examinar las artes marciales, el trabajo académico sobre las artes marciales pueda alcanzar un sistema filosófico útil en el que integrar diversos descubrimientos. Tal marco puede ser una fructífera guía para interpretar las evidencias, para generar nuevas ideas de investigación y para comunicar el valor del entrenamiento en artes marciales a otros investigadores y al público general.

BIBLIOGRAFÍA

- CAMERON, K.; BRIGHT, D. & CAZA, A. (2004). Exploring the relationships between organizational virtuousness and performance. *American Behavioral Scientist*, 47, 766-790.
- COMTE-SPONVILLE, A. (2001). *A small treatise on the great virtues* (C. Temerson, Trad.). New York: Henry Holt & Company.
- CVET, D. (2005). The measure of a master swordsman. *Journal of Western Martial Art*. En http://ejmas.com/jwma/articles/2006/jwmaart_hackney_0906.htm [Consulta 26/06/2006].
- DAHLGAARD, K.; PETERSON, C. & SELIGMAN, M. (2005). Shared virtue: The convergence of valued human strengths across culture and history. *Review of General Psychology*, 3, 203-213.
- DEVETTERE, R. (2002). *Introduction to virtue ethics: Insights of the ancient Greeks*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- FOOT, P. (2001). *Natural goodness*. Oxford: Clarendon Press.
- FOWERS, B. (2005). *Virtue and psychology: Pursuing excellence in everyday practices*. Washington, DC: American Psychological Association
- GRACIE, R. & GRACIE, R. (2001). *Brazilian jiu-jitsu: Theory and technique*. Montpelier, VT: Invisible Cities Press
- HACKNEY, C. (2010, en prensa). *Martial virtues*. North Clarendon, VT: Charles E. Tuttle Publications.
- HATSUMI, M. (1988). *Essence of ninjutsu: The nine traditions*. Chicago, IL: Contemporary Books.
- HIGGINS, C. (2003). MacIntyre's moral theory and the possibility of an aretaic ethics of teaching. *Journal of Philosophy of Education*, 37, 279-292.

-
- HOBAN, J. (1988). *Ninpo: Living and thinking as a warrior*. Chicago: Contemporary Books.
- HURSTHOUSE, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford: Oxford University Press
- KEOWN, D. (2001). *The nature of Buddhist ethics*. New York: Palgrave.
- KING, L.; EELS, J. & BURTON, C. (2004). The good life, broadly and narrowly considered. En P. A. Linley & S. Joseph (Eds.), *Positive psychology in practice*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 35-52.
- LEE, B. (1975). *Tao of jeet kune do*. Santa Clarita, CA: Ohara Publications
- LIU, K. (2003). Making meaning through a martial art. *Leadership in Action*, 23, 21-22.
- LOWRY, D. (1985). *Autumn lightning: The education of an American samurai*. Boston: Shambhala Publications.
- LOWRY, D. (2006). *In the dojo: A guide to the rituals and etiquette of the Japanese martial arts*. Boston: Weatherhill.
- MACINTYRE, A. (1984). *After virtue* (2ª edición). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MALISZEWSKI, M. (1996). *Spiritual dimensions of the martial arts*. Rutland, VT: Charles E. Tuttle Company.
- MATTHEWS, M. D.; EID, J.; KELLY, D. & PETERSON, C. (2006). Character strengths and virtues of developing military leaders: An international comparison. *Military Psychology*, 18, S57-68.
- MURDOCH, I. (1970). *The sovereignty of good*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MURPHY, N. (2005b). Theological resources for integration. En A. Dueck & C. Lee (Eds.), *Why psychology needs theology: A radical-reformation perspective*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 28-52.
- OH, D. (2007, enero). The relevance of virtue ethics and application to the formation of character development in warriors. Comunicación presentada en el *International Symposium for Military Ethics*, Springfield, IL.
- RYAN, R. & DECI, E. (2001). On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being. *Annual Review of Psychology*, 52, 141-166.
- SELIGMAN, M. (2002). *Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment*. New York: Free Press.
- SUNDARARAJAN, L. (2005, agosto). Beyond hope: The Chinese Buddhist notion of emptiness. Comunicación presentada en la *Annual Convention of the American Psychological Association*, Washington, DC.
- TIKHONOV, V. (1998). Hwarang organization: Its function and ethics. *Korea Journal*, 38, 318-338.
- TJELTVEIT, A. (2003). Implicit virtues, divergent goods, multiple communities: Explicitly addressing virtues in the behavioral sciences. *American Behavioral Scientist*, 47, 395-414.
- TONER, C. (2006). Military service as a practice: Integrating the sword and shield approaches to military ethics. *Journal of Military Ethics*, 5, 183-200.
- WATERMAN, A. (1993). Two conceptions of happiness: Contrasts of personal expressiveness (eudaimonia) and hedonic enjoyment. *Journal of Personality and Social Psychology*, 64, 678-691.

