

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA



Cosmovisión liberal y ley natural
Claves antropológicas en la filosofía moral de
Alasdair MacIntyre

TESIS DOCTORAL

Autor

D. José Luis GARCÍA MARTÍNEZ

Director

Dr. D. Agustín DOMINGO MORATALLA

Valencia, 2012

*Destinada a mi madre,
doctora en la sutura
de mis grietas abiertas.
Dulzura surge amable,
sabia en la cura
de mi figura terca.
Amor inquebrantable.*

Prólogo	11
Capítulo 1	
Actualidad de MacIntyre y la propuesta de investigación	13
MacIntyre y la cosmovisión liberal	13
Autor de interpretaciones complejas	14
Aristóteles y el naturalismo	18
Itinerario de la investigación	22
Capítulo 2	
Trayectoria filosófica: La búsqueda de la verdadera libertad	29
2.1 Una trayectoria filosófica apasionante	30
2.1.1 <i>El problema de la libertad</i>	32
2.1.2 <i>Un estilo particular</i>	33
2.1.3 <i>Su obra hasta 1981</i>	35
2.1.4 <i>Tras la virtud y obra posterior</i>	36
2.2 La crítica de la cosmovisión liberal	39
2.2.1 <i>Contexto vital: el conflicto como forma de vida</i>	43
2.2.2 <i>La religión y el anhelo de autoridad</i>	45
2.2.3 <i>El utilitarismo y el kantismo: la insuficiencia de la teoría pura</i>	46
2.2.4 <i>La articulación de fe y razón</i>	48
2.2.5 <i>La filosofía analítica</i>	49
2.2.6 <i>El rechazo al liberalismo político</i>	50
2.2.7 <i>Las consecuencias del liberalismo</i>	53
2.3 Las posibilidades de un marxismo humanista	56

2.3.1 <i>Un Marx moralizado</i>	57
2.3.2 <i>Críticas desde visiones marxistas</i>	59
2.3.3 <i>La crisis moral del Marxismo</i>	60
2.3.4 <i>El Marxismo Humanista</i>	62
2.3.5 <i>El marxismo y su dilema: necesidad histórica o explotación</i>	64
2.3.6 <i>The New Left y el Trotskismo</i>	65
2.4 La instalación en un país liberal	67

Capítulo 3

Libertad política y MacIntyre	73
3.1. El liberalismo y la búsqueda del consenso irrealizable	73
3.1.1 <i>La virtud tras el liberalismo</i>	75
3.1.2 <i>A quién se dirige la obra (y a quién no)</i>	76
3.2 La ilusión de la libertad formal	79
3.2.1 <i>Comunitarismo frente al Estado-Nación</i>	80
3.2.2 <i>Los héroes contra el Estado-Nación</i>	82
3.3 MacIntyre y el comunitarismo	83
3.3.1 <i>La quimera del multiculturalismo</i>	83
3.3.2 <i>MacIntyre y el comunitarismo relativista</i>	85
3.3.3 <i>Un conservadurismo necesario</i>	86
3.3.4 <i>Aristóteles como referencia de revolución</i>	88
3.3.5 <i>Más allá del conservadurismo</i>	90
3.4 Una racionalidad comunitaria	94
3.4.1 <i>La crítica de la cosmovisión liberal</i>	96
3.4.2 <i>La catástrofe moral</i>	98

3.4.3 <i>El emotivismo</i>	100
3.4.4 <i>Hacia el pluralismo liberal</i>	102

Capítulo 4

MacIntyre y el pluralismo: El pluralismo como problema	107
4.1 Dos ejemplos clarificadores	108
4.1.1 <i>Carmen</i>	109
4.1.2 <i>Alicia</i>	111
4.1.3 <i>Problemas morales: lo exigido y lo deseable</i>	112
4.2 El pluralismo: posibilidades y límites	115
4.2.1 <i>Pluralismo y verdad</i>	119
4.2.2 <i>Pluralismo y sus consecuencias</i>	123
4.2.3 <i>La propuesta crítica de Anders</i>	125
4.3 El desafío del perspectivismo	131
4.3.1 <i>Perspectivismo y MacIntyre</i>	133
4.4 El desafío del relativismo	138
4.4.1 <i>El Cardenal Newman y la superación del atomismo moral</i>	143
4.6 Réplicas de MacIntyre a sus críticos	148
4.7 Deliberación y verdad: la controversia en el encuentro	152
4.7.1 <i>La deliberación: el camino hacia el bien</i>	153
4.7.2 <i>Presupuestos de la deliberación</i>	155
4.7.3 <i>Deliberación: la medida en el conflicto</i>	156
4.7.4 <i>Lo intolerable como definitorio moral</i>	157

Capítulo 5

Elementos para una ética narrativa	161
5.1 El germen del pluralismo, las luces cegadoras	162
5.2 Lenguaje y pluralismo	164
5.3 Goffman y el teatro burgués: la vida es puro teatro	169
5.3.1 <i>La búsqueda del mejor papel</i>	171
5.3.2 <i>Críticas habituales</i>	173
5.3.3 <i>La situación dramaturgica</i>	174
5.3.4 <i>Primer acto</i>	174
5.3.5 <i>Segundo acto</i>	175
5.3.6 <i>La lucha por la definición de la situación</i>	177
5.3.7 <i>Frontstage y Backstage</i>	178
5.3.8 <i>Frame Analysis</i>	181
5.4 Crítica de MacIntyre	182
5.4.1 <i>La compartimentación de la vida</i>	185
5.4.2 <i>La visión terapéutica</i>	187
5.4.3 <i>La inteligibilidad narrativa</i>	191
5.5 Sartre: La vacuidad del yo	199
5.5.1 <i>La náusea: la respuesta al mundo</i>	201
5.5.2 <i>Los caminos de la libertad</i>	201
5.6 El ser, la nada y MacIntyre	203
5.6.1 <i>El festival fetichista</i>	204
5.6.2 <i>El ateísmo sartriano</i>	206
5.6.3 <i>Las insuficiencias del humanismo sartriano</i>	207
5.6.4 <i>La equivocidad de la libertad sartriana</i>	209

5.6 MacIntyre, Goffman y Sartre	212
---------------------------------	-----

Capítulo 6

La inevitabilidad de la racionalidad	215
6.1 Una sociedad atomizada	216
6.2 La ilusión emancipadora	218
6.2.1 <i>La búsqueda de la reflexión emancipada</i>	219
6.2.2 <i>La ilusión de la autosuficiencia</i>	221
6.3 Búsqueda de criterios correctores: la tradición que supera las tradiciones	225
6.3.1 <i>Las fatales consecuencias de la tradición derrotada</i>	226
6.3.2 <i>Reivindicaciones de la tradición</i>	229
6.3.3 <i>Tradicionalidad, tradiciones, tradición</i>	230
6.4 MacIntyre: tradición y verdad	232
6.4.1 <i>Crítica de Nagel</i>	233
6.4.2 <i>Crítica de Nussbaum</i>	235
6.4.3 <i>Una respuesta a las críticas</i>	238
6.4.4 <i>La exigencia de verdad</i>	239
6.5 Estructuras sociales y políticas de bien común	241
6.6 Hacia una biología de la dependencia	245

Capítulo 7

MacIntyre y la Ley Natural	249
7.1 Una reivindicación provocativa	250
7.2 Orígenes de la Ley Natural: lo legal y lo natural	253
7.2.1 <i>La justicia natural y su dinamismo</i>	255

7.2.3 <i>La ley natural en la modernidad</i>	256
7.3 La justificación del Derecho	257
7.4 La Ley Natural en la actualidad	259
7.4.1 <i>La controversia sobre la ley natural: positivismo e iusnaturalismo</i>	260
7.4.2 <i>Relación entre la Ley Natural y el Ordenamiento Jurídico</i>	263
7.4.3 Reivindicaciones de la Ley Natural	265
7.5 Ley Natural y MacIntyre	267
7.5.1 <i>MacIntyre y la Filosofía del Derecho</i>	268
7.5.2 <i>La paradoja del derecho en la tradición liberal</i>	269
7.5.3 <i>Una investigación sobre la ley natural</i>	271

Capítulo 8

La investigación: dependencia y ley natural	275
8.1 El liberalismo y la(s) naturaleza(s) humana(s)	275
8.3 La antropología de la dependencia	279
8.3.1 <i>La posibilidad de captación del bien</i>	281
8.3.2 <i>El cuerpo corriente</i>	284
8.4 Un desafío a la racionalidad: el dilema	286
8.4.1 <i>La debilidad de la voluntad</i>	287
8.4.2 <i>Dilema en MacIntyre</i>	289
8.5 La investigación, en la comunidad	292
8.5.1 <i>Las exigencias en la investigación</i>	294
8.5.2 <i>Resistencias en la investigación</i>	294
8.5.3 <i>El camino investigador, la comunidad y la deliberación</i>	296
8.6 Tomismo y Ley Natural	297

8.6.1 <i>Los preceptos primarios</i>	298
8.6.2 <i>Excepciones</i>	299
8.6.3 <i>Los preceptos secundarios</i>	300
8.6.4 <i>Requisitos en la deliberación</i>	301
8.7 <i>Críticas</i>	303
8.8 <i>A modo de propuesta: el particularismo de MacIntyre</i>	307
8.8.1 <i>El particularismo moral</i>	308
8.8.2 <i>MacIntyre y el situacionismo</i>	312
Capítulo 9	
Conclusiones	317
Bibliografía	325
1. <i>Fuentes</i>	325
a) <i>Libros</i>	325
b) <i>Artículos y capítulos</i>	327
2. <i>Bibliografía utilizada</i>	337
a) <i>Libros</i>	337
b) <i>Artículos y capítulos</i>	352

Prólogo

Esta tesis culmina un largo camino de autoexigencia y apoyo que he recibido de los demás. En las siguientes líneas quiero dar las gracias a muchas personas que han sido y son importantes para que esta obra llegara a su fin, porque ellos han cultivado mi curiosidad y colmado mis anhelos.

Probablemente me deje alguien por nombrar, pero es un riesgo aceptado. Sería también deseable que los agradecimientos pudieran posponerse en el tiempo, y que las relaciones fueran invariables, aunque me alegre pensar que con los años tendría que añadir a alguien y tema que alguien pueda caer. Este trabajo se ha realizado entre Valencia y Quart de Poblet, localidad en la que vivo y a la que no puedo dejar de amar y odiar al mismo tiempo.

En primer lugar me gustaría dar las gracias a aquellos a los que no he podido elegir, es decir, a mi familia. Gracias a la familia de mi padre, que aunque no nos veamos mucho últimamente me consta que estamos ahí; a mi familia de Aspe y de Murcia; y a Las Minas de Hellín, el pueblo que inició la diáspora familiar y que es mi origen. Gracias a mi tía Ina, que tanto nos ha cuidado y que debería seguir haciéndolo; y a mi prima Inma. A los que ya no están, en especial a mis abuelos, que si ya no entendían en qué consistía eso de la Filosofía, menos iban a comprender este procedimiento, aunque creo que estarían contentos.

Gracias a mis amigos de E.G.B. que son, por orden de cumpleaños: Manolo, Sergio, José Luis, Lorenzo y Chema. Ellos y sus familias son también familia mía y junto a ellos me aparecen los mejores recuerdos (al menos nueve de cada diez) de mi niñez y adolescencia. Soy feliz cuando relatamos con exageraciones (nunca corregidas por el resto) nuestras historias de siempre. Espero poder seguir disfrutando de ellos toda mi vida. Más tarde llegarían otros amigos de diferentes lugares (Chera y Bejís), pero entre ellos quiero nombrar a Esteban y Óscar, dos amigos que me enseñaron a jugar a baloncesto. Con Óscar he hecho alguna de las mejores y más comentadas jugadas de mi vida. Y gracias a los que juegan conmigo a baloncesto, porque por un momento puedo

sentirme habilidoso, cuestión que mi torpeza siempre dificulta. Gracias a Laura, porque me ha acompañado en esta investigación. Y a mis juristas: Altea, Cris y Magali.

Gracias a mis profesores, a todos sin excepción. Incluso a mi tutora de Primero de B.U.P., aunque me tuviese manía y ya se me haya olvidado. En el desarrollo de mi actividad universitaria gracias a mis profesores, por su paciencia y accesibilidad. Gracias a la gente del Departamento, muchos con los que, a pesar de ser compañeros, he llegado incluso a ser amigo. Agradezco a la gente de los seminarios de la *Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación* y del *Grupo de Investigación en Bioética de la Universidad de Valencia* su candor, al mirarme cuando realizaba comentarios como si hubiera dicho cosas interesantes. Gracias a los profesores y profesoras de la “Sección Departamental de Filosofía Moral”, en especial a Jesús Conill, José Montoya y Juan Carlos Siurana, por las charlas más o menos filosóficas que hemos tenido en los despachos. En especial por las segundas. Gracias a mi amigo y poeta Pep Mir, por darme la posibilidad de filosofar en el andamio. Gracias a mi amigo y filósofo Óscar Brox, cuya desocupación en el momento de presentar esta investigación representa el fracaso de esta sociedad en lo referente a la cultura.

Para el final he dejado las dedicatorias más afectivas. A mi prima Espe, con la que he bailado llegando incluso a romper las reglas del decoro. Gracias especialmente a mi “primo” Alejandro, por ser mi confidente y amigo, además de hacer ligas conmigo. Gracias a mi padre, por ser el hombre más prudente y valiente que conoceré. Gracias a mi madre, a la que dedico mi tesis por ser la persona más bellamente ingenua de este mundo. Gracias a mi hermano, por enseñarme que los *bites* son más que ritmo, por cocinarme muchísimos días y por finalizar mis *alley oop's*. Gracias a la *Fundación Universitaria Oriol Urquijo* y gracias a su patronato, a los que les debo gran parte de esta investigación, especialmente a Gilberto Gutiérrez. Y muchísimas gracias a mi director de tesis, Agustín Domingo, que ha tenido la paciencia para focalizar mi dispersión en la investigación y convertirla en algo provechoso, dispersión de la que tanto me vanaglorio pero de la que tanto debería avergonzarme.

Quart de Poblet, diciembre 2012.

Capítulo 1

Actualidad de MacIntyre y la propuesta de investigación

MacIntyre y la cosmovisión liberal

Esta tesis lleva por título “Cosmovisión liberal y ley natural. Claves antropológicas en la filosofía moral de A. MacIntyre”. Su título presenta una disyunción que aparece en nuestras sociedades, pero su presentación con la partícula copulativa pretende dar contenido a una investigación en la que intentaremos dar razón de los dos conceptos.

Con el término “cosmovisión liberal” hemos intentado agrupar los aspectos que se derivan de la tradición liberal: especialmente su filosofía, su sociología y su propuesta económica. Dentro de esta visión se da la posibilidad de que las personas dispongan de diferentes formas de entender el mundo, y que conforme a esas creencias se relacionen. El único límite se encuentra en un conjunto de mínimos, extensibles a las normas básicas de convivencia que las personas se han dado en forma de ordenamiento jurídico. En sentido diferente parece dirigirse el concepto de “ley natural”, que suele asociarse a un conjunto de reglas cuyo cuestionamiento o no acatamiento conduce a un perjuicio objetivable. Esta diferenciación no supone problema si la pretensión de la ley natural se recibe como una demanda que es profesada por un grupo determinado que debe atender a las leyes que las sociedades liberales se han autopromulgado. En otras palabras, para la cosmovisión liberal no existe ningún problema en la exigencia de la ley natural, siempre que esa exigencia se realice dentro de los límites marcados por la propia cosmovisión. La cuestión a tratar radica en que la lealtad que exige la ley natural reclama no atender normas que no respeten sus propias exigencias, y en este campo el conflicto es ineludible.

Para intentar presentar, acotar y proponer se analizará la obra de Alasdair MacIntyre, un autor cuya biografía y obra parecen encontrarse cómodas en el conflicto.

Atenderemos a su relación con el liberalismo y todo el imaginario que éste proyecta, expresión a la que nos referiremos con el nombre de cosmovisión liberal. Una vez analizada la cosmovisión liberal, nos centraremos en uno de sus aspectos estructurales: el pluralismo. Una revisión de este término nos conducirá a una de las denuncias del autor escocés, a saber: la imposibilidad de llegar a consenso en aspectos morales siguiendo la metodología del pensamiento moderno. Tras esta denuncia se apela a cuestiones constitutivas de lo humano. Éstas no se adecúan a ciertas exigencias que se realizan desde algunas teorías predominantes en la cosmovisión liberal. La constitución de lo humano precisa de verdad en las relaciones sociales, un anhelo que parece satisfacer la ley natural. Surgen algunas cuestiones que intentarán tratarse: ¿Puede darse una defensa de la ley natural desde la cosmovisión liberal?, ¿es posible una ética iusnaturalista en una sociedad liberal con una antropología individualista?, ¿podemos defender el iusnaturalismo con una antropología individualista?, ¿son compatibles los valores de verdad que se defienden desde el pluralismo y la ley natural?

Pensamos que MacIntyre puede sugerir respuestas a estas y otras cuestiones de la investigación. Nuestro interés se centra en desarrollar la última parte del trabajo del autor escocés y el papel que tiene en esta la ley natural. Es necesaria una reflexión desde la disciplina filosófica que considere las fallas y logros de su propuesta para analizar su modelo de sociedad. Centrarnos en el papel de la tradición, su concepción antropológica y su noción de racionalidad nos ofrecen claves interpretativas para obtener resultados satisfactorios en la investigación. Con ello daremos contenido al subtítulo de la tesis: “claves antropológicas en la filosofía moral de A. MacIntyre”.

Autor de interpretaciones complejas

Alasdair Chalmers MacIntyre nace en Glasgow en 1929. Pasa su infancia en los límites de occidente (tanto geográficamente como del pensamiento occidental contemporáneo, como le gusta señalar), escuchando historias de pescadores y rapsodas, historias de ancianos que cuentan cómo se vivía y cómo se articulaban sociedades antiguas. Su admiración por esa forma de cultura no le hace despreciar la Academia, en la que desarrollará una brillante carrera y a la que criticará su academicismo,

departamentación y elitismo. La vida de MacIntyre es la narración de un conflicto continuado que pretende ser racionalizado; se trata de un conflicto implícitamente reivindicado por el autor, lo que provoca la fascinación de algunos intérpretes, y la crítica severa por otros. Esto nos hace preguntarnos: ¿qué tipo de filosofía practica este autor para ser tan admirado y criticado? No podemos responder de forma sencilla. Basta con señalar que nos encontramos con un autor imposible de encasillar con las etiquetas que se han manejado habitualmente, y quizá aquí radique uno de sus encantos. Recordemos el prólogo a la segunda edición que realiza Victoria Camps:

“Escribo este prólogo en el umbral de 2001, a las puertas del nuevo milenio. La primera edición de *Tras la virtud* es de 1984. La oposición radical de su autor a la filosofía moderna, de Kant a Rawls pasando por Marx y por los analíticos, inscribe el libro en un relativismo muy cercano a lo postmoderno. A los casi veinte años de esa primera edición, nos embarga el fenómeno de la mundialización económica y cultural como una realidad de doble signo: si es temible el descontrol de la economía y de los sistemas financieros, si produce desazón la homogeneización cultural, sería, sin embargo, un factor de progreso la real mundialización de los derechos humanos y de los principios éticos. La apuesta por un tribunal de justicia internacional, desde el que sea factible defender los derechos de todos y castigar a quienes los violan no es sino el reclamo de unos principios éticos que no pueden entenderse más que como la consecuencia de unos valores universalmente aceptados.

En dicho contexto, creo que debemos leer *Tras la virtud* como un libro que traza un excelente diagnóstico, pero para el que propone un mal tratamiento. Los libros publicados por MacIntyre posteriormente no hacen sino confirmar el pronóstico. La creación de esas a modo de “comunidades de base” que proponen ciertos comunitarismos es una propuesta conservadora y, en definitiva, reaccionaria. Pone el carro delante de los bueyes en la medida que entiende que la comunidad es necesaria para que pueda darse una moral. Viene a decir que la moral vendrá configurada por las especificidades de cada comunidad, sea esta religiosa –como le gusta a MacIntyre- o nacionalista –como es el caso de Taylor, Kymlicka o la mayoría de los miembros de la tribu comunitarista-. En resumen, pues, una cosa es retener la crítica aguda de MacIntyre a los fallos y errores de la moral moderna, y otra resolver esos fallos con la aceptación de una ética o una moral tan contextualizada que tenga por ello que renunciar a la universalidad de sus ideales.”¹

En este texto se representa cómo ha sido recibido MacIntyre por un amplio sector de intérpretes, que a continuación intentaremos cuestionar. Las características que podemos extraer del texto son las siguientes:

- a) MacIntyre se opone a la Modernidad, de Kant a Rawls pasando por Marx y los analíticos.
- b) Inscribe su libro y, por ende, a él mismo, dentro de un relativismo que podría compararse con la filosofía posmoderna.

¹ CAMPS, V., Prefacio a “Tras la virtud” (Versión Española), Crítica, Barcelona, 2001, pp. 7-8.

c) Es irremediable el progreso, que se concreta en la defensa de los derechos de todos mediante la mundialización de los derechos humanos y de los principios éticos, en oposición a MacIntyre.

d) Los libros publicados posteriormente siguen en esta línea.

e) Su propuesta aunque reaccionaria, supone un conservadurismo.

f) Según los comunitaristas, de los que se puede extraer de forma sencilla patrones comunes, vienen a señalar que la moral viene configurada (prácticamente determinada) por las especificidades de cada comunidad (ya sea religiosa a lo MacIntyre o nacionalista, como el resto)

g) Defiende una moral tan contextualizada que tiene que renunciar a la universalidad de sus ideales.

En la investigación nos gustaría analizar esta caracterización, esperando que esta recepción del autor pueda ser corregida tras las aportaciones que podamos mostrar. Quizá parte de las resistencias que surgen en su lectura nazcan del radical cuestionamiento que exige. Tras su obra se genera una crítica demoledora a la forma en la que nos relacionamos, una crítica difícil de asumir y de la que nos avisa en *Tras la virtud*: “Sin embargo, no aspiro a convertirlo en un pensamiento agradable, porque si lo que digo es verdad, nos hallamos en un estado tan desastroso que no podemos confiar en un remedio general”². Tras este aviso se dirige a personas que se sublevan ante una realidad que se muestra desorientadora e injusta. Es un mensaje para un público que diverge con la forma mayoritaria de entender la sociedad, que teme mostrar su crítica (o es incapaz de articularla debidamente) y es reconfortado por la propuesta de este autor. Su esfuerzo se manifiesta en el intento de hacer racional e inteligible las insuficiencias de las instituciones actuales, denunciar la insatisfacción que manifiestan personas que anhelan contenidos de justicia más allá de la justicia liberal y proponer algunas soluciones con las que mejorarían las relaciones humanas.

² MACINTYRE, A., *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2010, 3º Ed. (de la edición de 1984 existe traducción al castellano: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, trad. Amelia Valcárcel. Se citará la paginación de las traducciones españolas de las obras principales de MacIntyre entre paréntesis), p. 5 (17): “I cannot however expect to make it palatable; for it is true, we are all already in a state so disastrous that there are no large remedies for it.”

La crítica de MacIntyre a lo contemporáneo no supone que se trate de un autor ermitaño que no atiende a los otros. MacIntyre ha entrado en debate con algunos de los mejores intelectuales de la segunda mitad del siglo XX, inicialmente como militante comunista y posteriormente como pensador católico. Que los periodos de su obra se puedan delimitar por la relevancia interpretativa de alguna de estas posturas (especialmente la marxista o la cristiana) no supone que esa relevancia anulara a la otra o que dejara de intentar articular las dos facetas (salvo periodos en los que expresamente parece haber desbancado momentáneamente alguna de ellas, más de palabra que en el análisis que se puede realizar en su obra). En este punto encontramos una de las grandes paradojas que se presentan al investigador cuando se acerca a su obra: ¿cómo articular creencias que habitualmente, en el contexto en el que se realiza esta tesis, son excluyentes?³ MacIntyre intentará articular estas dos facetas, lo que puede ser ejemplificador si buscamos comunicar estos aspectos y reparar fracturas artificiales e interesadas en nuestras sociedades.

He tenido la sensación de que MacIntyre, en multitud de ocasiones, ha sido malinterpretado. En algunas ocasiones ese malentendido se justifica en el tratamiento descontextualizado de algún artículo u obra. En otras ocasiones he estado persuadido de la existencia de un intento de caricaturizar al autor por aquellos que reciben la crítica del mismo. Esta denuncia no debe llevarnos a pensar que tratamos con una versión canónica del autor frente a la que se contraponen su caricaturización. Existen multitud de excelentes trabajos que presentan y contextualizan su obra, cuya lectura nos conduce a observar diferentes recepciones, todas bien fundamentadas. A muchos pensadores este aspecto les parece alarmante, puesto que la incertidumbre y/o incoherencia les supone un aspecto inaceptable para el pensamiento en un autor concreto. En sentido contrario, creemos que el talante esforzado y contradictorio de su obra fuerza al receptor a incorporar aspectos a la lectura, siendo en esos casos cuando la lectura de una obra se torna aprovechable: cuando el lector se ve exigido a dar razones frente a los otros de su interpretación.

³ Una lectura de la historia de España nos muestra cómo esta divergencia ha sido en un momento determinado y por unos condicionantes que surgieron en cierto contexto. El tratamiento de este autor puede servirnos, primeramente, para cuestionarnos prejuicios de investigación localistas que contraponen marxismo a cristianismo, cuestión aceptada por la mayoría de la opinión pública y publicada.

El presente trabajo se inscribe como uno más en el intento de dar luz a un autor pesimista del momento actual. Con esta actitud debería ser recibido este trabajo, como la narración que cuenta la búsqueda de un detective (investigador) que persigue hilvanar los retazos, las obras aparentemente inconexas del autor escocés. La aparición del detective no es inocente, porque tenemos un secuestro: ha desaparecido la posibilidad de poder apelar a cuestiones morales que sean aceptadas por todos. Y sabemos que es un secuestro porque antes estaba con nosotros, tenemos rastros que nos llevan a su existencia pasada. Pronto propondremos algunos culpables, pero para ello habrá que introducirse más en la investigación.

Aristóteles y el naturalismo

Un primer riesgo al penetrar en su propuesta es centrarse únicamente en su aspecto crítico, que le conduce a denunciar cómo el proyecto ilustrado ha fracasado. Su propuesta crítica, de forma resumida, podría centrarse en esta pregunta: ¿si se creía haber conseguido un método que conducía a soluciones aceptables por toda persona racional, cómo es posible que no hayamos obtenido el consenso que se deseaba? Esta crítica es demoledora con cuestiones que teníamos fuertemente interiorizadas, pero centrarse en su aspecto de denuncia nos haría olvidar parte de su trabajo. Para Knight, uno de sus comentaristas más celebrados, el trabajo de demolición es comprensible sólo si se atiende a su trabajo de reconstrucción con una alternativa en clave aristotélica.⁴

Aristóteles es un referente filosófico, que se ha reactualizado en la segunda mitad del siglo XX, circunstancia que puede sorprender puesto que esta revitalización de su pensamiento se realiza frente a autores posteriores que podían considerarse superadores del planteamiento del estagirita. Al retomar planteamientos aristotélicos se manifiesta la insatisfacción a la que ha dado lugar la imposición de visiones

⁴ “MacIntyre’s critique of the Enlightenment project may be well known but his own Aristotelian project is not. This is unfortunate because his rejection of the Enlightenment’s separation of reason and morality from practice and tradition is given point by the way in which he effects their recombination. The full significance of MacIntyre’s demolition job in *After Virtue* is only comprehensible in the light of his construction, in subsequent essays, of the premises of an alternative.” KNIGHT, K., “Introduction”, en *The MacIntyre Reader*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1998.

racionalistas posteriores “más puras”. Con ello quiero indicar que, a pesar de que todo filósofo atiende a una forma de interpretar la razón, algunas visiones que pretendían reducir las exigencias del pensar exclusivamente a lo racional han resultado infructuosas, tanto en el plano teórico como al llevarlas a la práctica. Como un intento de corregir, que no de olvidar, anular o destruir, ha aparecido un aristotelismo que intenta articular aspectos humanos además de la racionalidad, como pueden ser, entre otros, los sentimientos, las circunstancias, las situaciones,...

También Charles Taylor ha creído ver en la moral moderna un intento de superar el dilema o la tensión que se produce entre las exigencias que surgen de algún tipo trascendente de bien y los logros que se sustentan en nuestras prácticas en clave histórica.⁵ Una de las desventajas que sugiere este tipo de investigación, a diferencia del aristotelismo, es que hace imposible reconocer y comprender este tipo de tensiones, tensiones irresolubles por la propia tendencia de la investigación, que se impone unas limitaciones que imposibilitan aunque sea la aceptación (mucho menos el tratamiento) de estas cuestiones. Una de las mayores demandas de la filosofía en la actualidad es liberar a la investigación de las inhibiciones que se han autoconcebido por mor de las estructuras de las teorías, quizá tras esta liberación pudiéramos atender a la inteligibilidad sobre los bienes. Para poder acceder a una idea de bien trascendente deberíamos preguntarnos inicialmente si los ideales modernos y la razón pueden ser tratados desde visiones diferentes a las teorías filosóficas modernas, que anulen la creencia que acompaña a esta visión: una propuesta que defendería, desde los parámetros ilustrados, una ilusoria metaética cegada por la diversidad de bienes.

Dentro de esta reactualización aristotélica surge cierta forma de entender al hombre que lo capacita para poder descubrir cuestiones filosóficas y moverse por el terreno de argumentos verificables desde la deliberación. A esta posición muchos la han llamado naturalismo, al profesar que se puede llegar a realizar juicios verdaderos o falsos en el campo de la moral. En palabras de Pigden, el naturalismo es una doctrina cognitivista, afirmando que los juicios morales son proposiciones, susceptibles de verdad y falsedad, pretendiendo decir cómo son las cosas. De esta forma se opone al no-cognitivismo, emotivismo y prescriptivismo, que conciben los juicios morales de

⁵ TAYLOR, Ch., “Justice After Virtue”, en Horton, J., / Mendus, S., *After MacIntyre*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1994, pp. 42-43.

manera diversa como exclamaciones, estímulos psicológicos y cuasi-mandatos. También sería, en un sentido débil, una doctrina realista, al considerar verdaderos algunos juicios morales.⁶

MacIntyre, especialmente en sus últimos trabajos, ha defendido de alguna forma este tipo de naturalismo, aunque como hemos señalado, con sus particularidades. Ante este tipo de propuestas, que se engloban bajo el naturalismo, hemos de hacernos cargo de muchos atajos en el razonamiento que se validan atendiendo a concepciones “naturales”. Estos cuestionamientos, simplistas por su desarrollo, son ajenos a la obra de MacIntyre. En toda ella podemos observar un esfuerzo fundamentador alejado de los atajos, para adentrarse en la historia de las ideas. Será rastreando la historia de los conceptos y las ideas desde donde MacIntyre podrá realizar una crítica en clave genealógica.

Dentro del naturalismo y el aristotelismo surge una concepción de la ley natural, caracterizada habitualmente como un conjunto de normas irrebasables a las que llegar gracias a la potencia racional que tiene el hombre para delimitarlas. Una sociedad, construida sobre esa ley natural, es la mejor sociedad posible en cuanto las exigencias que se pueden dar. Aristóteles es el autor en que aparecería una diferencia básica para entender la exigencia moral en relación con el Derecho: la diferenciación entre ley positiva y ley natural. En oposición a la ley positiva, caracterizada por su adecuación a las prerrogativas que el propio ordenamiento jurídico se autoimpone con las limitaciones de un tiempo y un lugar, aparece la ley natural, una ley con pretensión de universalidad, que es igual en todos los lugares y en todo tiempo. Posteriormente veremos cómo la ley natural tiene posibilidades de corrección, pero la idea principal en esta oposición sería que, en el caso de divergencia entre la ley natural y la ley legal, la ley natural prevalecería. Esta posición puede ser cuestionada por aquellos que reducen el Derecho, entendiéndolo como ordenamiento jurídico vigente, a un cuerpo con coherencia lógica que exclusivamente debe atender a la forma en la que se sancionan leyes. Este posicionamiento intenta anular un impulso que responde con indignación frente a normas que, a pesar de ser promulgadas conforme a los cauces que el propio

⁶ PIGDEN, Ch. R., “El naturalismo”, en Singer, P., *Compendio de Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 567-580.

ordenamiento jurídico exige, son catalogadas como injustas. En la demanda de esa injusticia se puede atender a un ordenamiento corrector de la norma injusta: la ley natural.

Borrar los logros a los que ha conducido las normas positivas es absurdo. Pensemos un ejemplo. La posibilidad de codificación supuso un logro en la transparencia de la norma y su forma de aplicación, pero la codificación no satisface los requerimientos que las personas hacen ante las normas sobre esta y otras cuestiones. Es básico atender a la ley natural para entender el origen y las razones de este cuestionamiento. Ante la crítica de la ley natural algunos han pretendido redefinir la ley natural en clave religiosa o filosófica, redirigiendo la exigencia de la ley natural a una nostalgia paralizadora de todo avance social y/o de pensamiento.

En primer lugar, el papel de la religión en el pensamiento durante periodos históricos en los que el Cristianismo tenía un papel fundamental en la forma de ver el mundo debe ser tratado de forma crítica y cuestionando aspectos que consideremos que deben ser repensados (más en el contexto en el que se realiza esta investigación). Anular cualquier cuestión que apareciera en esa época conllevaría un olvido que dificultaría la empresa de conocer cómo pensamos desde cómo hemos pensado, que es una de las formas radicales en la que somos. Además, no podemos olvidar que el origen de la exigencia de la ley natural es anterior al Cristianismo, con lo que desactivar su exigencia apelando a su religiosidad sería desactivarla en parte, pero en ningún caso en su totalidad.

En segundo lugar, definir la ley natural como nostálgica nos conduce a considerar su exigencia como anticuada o superada. No podemos atender a la ley natural *strictu sensu* tal y como la exigían los griegos. Esta forma sería anticuada y desfasada en relación con la actualidad. Pero la reflexión sobre la ley natural ha sido un proceso investigador en el que se ha pretendido actualizar su propuesta. Esta investigación puede haberse dado con mayor éxito (para sus defensores) o menor (para sus críticos), pero entender la exigencia de la ley natural como algo anacrónico supone anular una forma de crítica de lo establecido que, a pesar de sus resistencias, ha mostrado suficientemente su capacidad para satisfacer un anhelo de lo humano, entendido en su sentido más noble, en cuanto se desenvuelve para la obtención de un mundo mejor.

Dentro del grupo de autores que han reactualizado el mensaje de la ley natural se encuentra MacIntyre. Si, como hemos señalado al principio, es difícil etiquetar a este autor habrá que pensar que no acatará de forma ortodoxa los planteamientos mayoritariamente aceptados. La visión del autor escocés será, como es habitual, original y sugerente.

El intento de esta investigación será mostrar la emergencia de la propuesta de ley natural atendiendo a la obra de MacIntyre. Estamos persuadidos de que esta investigación es necesaria para corregir algunas disfuncionalidades teóricas, con un elevado grado de afectación en la práctica. Denunciar el origen de estas disfuncionalidades y proponer algunas cuestiones que puedan servir como horizonte para su resolución fue en origen la motivación de este trabajo. El grado de consecución del mismo se verá en su desarrollo.

Por último, es fundamental relacionar la teoría con la práctica en MacIntyre. Se desprecia cualquier artefacto teórico que no pueda ser llevado a la práctica o, más concretamente, que no pueda ser atendido por la gente corriente (*plain person*). Esta premisa debería de ser básica en la investigación que pretende hacer un mundo más habitable, y deberíamos cuestionar con severidad magníficos artefactos que abruman ante la magnificencia de su coherencia y magisterio, pero que son imposibles de asumir (ya sea porque son indescifrables o impracticables) para las personas corrientes. De poco sirve un mundo en el que solamente los sabios se comportan de forma adecuada, al menos desde la propuesta que realizamos.

Itinerario de la investigación

El itinerario de la investigación pretende justificar de forma previa las decisiones que han conducido a realizar la investigación en el sentido que se presenta. Estas razones son eminentemente individuales y atienden a formas de interpretar al autor y a su obra, pero intentaremos en las siguientes líneas explicitarlas y defenderlas.

La investigación se inicia con la trayectoria filosófica de MacIntyre. Consideramos fundamental introducir la vida del autor y sus tensiones con los

movimientos mayoritarios. Es clave conocer la vida del autor y el desarrollo de sus obras. El olvido de los aspectos vitales ha llevado a interpretaciones insuficientes que se pueden corregir con un mayor conocimiento de sus motivaciones. Su lugar de nacimiento y sus primeros años supondrán su posterior defensa de la forma de vida que conoció. Esta tensión se da entre dos polos. Por un lado, las formas de vida comunitaria, en la que uno necesita a los demás. Por otro lado, las propuestas que estudiará en la Academia, que parece abogar por el solipsismo investigador, le llevarán a su insatisfacción con el liberalismo individualista y todo su ideario y cosmovisión. En su juventud observará que la herramienta para criticar esa forma de relacionarse con el liberalismo será el marxismo.

Su posicionamiento marxista supone una forma de relacionarse con la investigación de marcado carácter historicista. Esta característica será común a toda su obra: dotando de relevancia a la historia y a la atención a la biografía de las personas. Ello supone un distanciamiento con la visión más científicista del marxismo (probablemente por su cristianismo), que observa la historia con una teleología, con una finalidad que busca el desarrollo del espíritu Absoluto en clave hegeliana. Para MacIntyre, la acción humana es primordial si queremos hacernos cargo de la historia. Su énfasis en la acción humana dentro del proceso histórico (más allá de la lucha de clases) y su intento de articular marxismo y cristianismo le conducirá a una posición marginal dentro de la izquierda más ortodoxa, definida por la adecuación a las premisas que se procuraban desde la cabeza del partido.

Posteriormente, tras las críticas vertidas desde el propio marxismo, MacIntyre se torna más independiente en sus trabajos, alejándose de las adhesiones que el Partido Comunista exigía. A ese distanciamiento del marxismo ortodoxo se añade el distanciamiento con los discursos en clave política, acercándose a cuestiones más fundamentales, que finalizarán en una obra que pretende asentar una moral objetiva atendiendo al aristotelismo y a Tomás de Aquino.

Una vez presentada su vida podremos, a nuestro parecer, hacernos cargo de uno de los móviles de su investigación: la búsqueda de la verdadera libertad. La libertad presentada desde teorías liberales no es suficiente, y deja a las personas desorientadas. No pueden atender a la necesidad que tienen las personas de relacionarse con una idea

de bien trascendente (como señalaba Taylor), con una idea de bien que supere la subjetividad.

La crítica que realiza a la libertad atañe a la forma en la que nos relacionamos y entendemos, cuestionando aspectos que consideramos irrenunciables en multitud de ocasiones. Tendremos que observar sus propuestas con la humildad de quien es capaz de cuestionar tanto el mundo que le rodea como su visión de ese mundo y a sí mismo: una exigencia de altísimo calado intelectual y personal. Esta premisa es anterior a la aceptación o no de su propuesta, puesto que sin ese cuestionamiento su obra es recibida como una sugerencia irrealizable.

Una vez presentada la libertad en el autor continuaremos con la consecuencia que se deriva de la forma errónea de atender a la libertad que MacIntyre denuncia: el pluralismo. Tras el pluralismo se esconde una forma de relacionarnos vacía, desestructurada y desestructuradora. El pluralismo surge de una forma de entender la investigación errónea, pero que ha calado en la sociedad hasta tornarse la posición defendida desde la cultura dominante. Denunciar sus fallas y sus resultados es un intento que se desarrolla en todo el trabajo de MacIntyre. En *After Virtue*, su obra principal, toma a dos teóricos como representantes de esa forma de entender las relaciones humanas y a los seres humanos: Goffman y Sartre. Goffman presupone el pluralismo en su forma de tratar la sociología, mientras que Sartre es el desarrollo teórico pluralista al que conduce el intento de relacionar marxismo con existencialismo.

Analizadas las propuestas de Goffman y Sartre y las críticas de MacIntyre podremos atender a una de las propuestas del autor escocés. Tras explorar la exigencia de entendernos en forma de narración emerge su ética narrativa, una forma de hacer inteligible la forma en la que nos relacionamos y evaluamos. Sólo desde la narración de los otros podremos enjuiciar adecuadamente sus actos (y los otros la nuestras), huyendo de las evaluaciones parciales defendidas desde visiones normativistas que atienden a cada acto separado de la vida del que realiza la acción, separado de su autor.

Una vez atendida la narración podremos entrar en la concepción de la racionalidad que defiende MacIntyre. Nos encontramos con aspectos propositivos que pretenden señalar la importancia de la tradición en el pensamiento del que se engloba dentro de la misma. Indicar la importancia de la tradición no deriva en una aceptación acrítica. Se da una dialéctica entre los participantes de una tradición y la tradición

misma, donde la tradición es reinterpretada de forma continuada por los que la constituyen. Pero la tradición no sólo es modificada por sus participantes, sino que puede ser variada por otras tradiciones que entran en contacto con ella. A nuestro parecer resulta de capital interés la forma en la que MacIntyre trata el encuentro entre tradiciones. Atrás queda el conflicto ineludible del choque de civilizaciones,⁷ que algunos autores han observado como ineliminable para hacernos cargo de la deriva del mundo.

MacIntyre esboza unas condiciones para que el encuentro entre tradiciones pueda darse, las cuales deben ser aceptadas por todo ser racional y que muestran los preceptos de la ley natural. Una vez hemos presentado estos preceptos tendremos que introducir el concepto de ley natural. Un riesgo que podía surgir en la investigación era atender en demasía a cuestiones de delimitación del concepto de “ley natural”. Para evitarlo hemos realizado una introducción al concepto atendiendo, sobre todo, a la importancia que tiene para criticar sistemas establecidos, como el jurídico o el social. Considerábamos que ésta era la forma de preparar la crítica de MacIntyre a la forma que tenemos de relacionarnos, excesivamente centrada en una resolución de conflictos de forma judicial. Esta hipertrofia de lo jurídico es el fracaso palmario de que no podemos resolver nuestros conflictos y, más grave, que esta imposibilidad se sustenta en el desprecio hacia formas comunitarias de relacionarnos. Las relaciones comunitarias permiten resolver conflictos antes de penetrar en un sistema tan poco dispuesto a atender a cuestiones de humanidad como es el jurídico, centrado más en cuestiones formales.

Finalmente podremos explicitar la forma en la que MacIntyre considera la ley natural y cómo puede ayudar a conseguir sociedades con mayor densidad moral. Propone unas condiciones para construir nexos entre tradiciones, entre personas y entre tradiciones y personas. Es básico observar su propuesta antropológica, una antropología de la dependencia y la vulnerabilidad en la que todos hemos experimentado la necesidad de los otros. Sobre esta premisa podemos indicar el sentido en el que ha de desarrollarse la ley natural: la ley natural tendrá que ser un medio para dirigirse hacia la verdad siendo consecuente con la necesidad que tenemos unos de otros y unas tradiciones de

⁷ HUNTINGTON, S., “The Clash of Civilizations?” en *Foreign Affairs*, 72:3 (1993), pp. 22-49.

otras. Atrás se dejan posturas conflictualistas en las que unos se necesitan a los otros en ciertas condiciones, para maximizar nuestro beneficio o el beneficio de nuestro colectivo.

La propuesta de MacIntyre es más pretenciosa, y exige por todos la búsqueda de la verdad, aunque para ello tengamos que reconocer la existencia de diferentes “verdades”. El reconocimiento de la diversidad de “verdades” no supone la aceptación de la imposibilidad de llegar a acuerdos sobre la verdad; supone que todos hemos de recorrer un camino que realizamos juntos, y para el que necesitamos ir aproximándonos de forma más sincera de lo que permite la globalización exclusivamente económica.

Se reivindica la utopía y lo mejor de la naturaleza de los seres humanos. Desde posiciones que se vanaglorian de su cercanía al realismo político la ingenuidad de este tipo de propuestas manifiesta un desconocimiento de cómo nos relacionamos los seres humanos. Se comprueban en laboratorio hipótesis que llevan hacia la naturaleza conflictiva de los seres humanos (afortunadamente cada vez más cuestionadas desde su propio campo de conocimiento). Los que están convencidos de esta forma de entender lo humano no entenderán esta propuesta de investigación. Para los otros, se inicia una búsqueda de elevada exigencia, pero cuyo resultado puede ser esperanzador, una utopía sin localización actual pero con una fuerte posibilidad racional de constituirse de hecho.

Frente a propuestas que observan al ser humano egoísta aparece la propuesta de MacIntyre. Quizá no sea todo lo demostrativa que la ciencia exige, ni todo lo convincente que algunos rigorismos filosóficos pretenden. Pero la observación de nuestras sociedades puede mostrarnos que sus componentes no parecen comportarse habitualmente tal y como estos artefactos teóricos proclaman. La gente se comporta mejor, afortunadamente, de lo que los defensores del egoísmo muestran, y en épocas de dificultades la sociedad se articula en redes de solidaridad, más o menos próximas, que muestran que la dependencia es una realidad atendida. Quizá uno de los que han sabido dar un mejor cuerpo teórico a esta situación haya sido MacIntyre. Ello no supone que su obra no deba ser revisada; puede y debe ser interpretada desde unas experiencias convergentes con lo que muchos investigadores diagnostican en la sociedad. Una sociedad que muestra unas potencialidades que, a pesar de las resistencias que se imponen desde facciones interesadas, emergen mostrando que lo que nos une es más que lo que nos separa.

Desde este horizonte podemos introducirnos en un autor con el que difícilmente se puede estar de acuerdo en todo lo que ha escrito, pero que ilumina los planteamientos que necesitaban ser transidos por una reflexión seria y que muestra una actitud necesaria para la investigación desde sus inicios: inconformismo.

Capítulo 2

Trayectoria filosófica: La búsqueda de la verdadera libertad

En las siguientes líneas intentaré señalar algunas claves que resultan de interés para comprender de mejor forma la obra de MacIntyre. Al atender a los datos biográficos nos extenderemos en su relación con el marxismo. La relación de MacIntyre con el marxismo resulta clave para entender el desarrollo de su trayectoria, en especial al tratar su relación con el liberalismo o, más bien, su fuerte oposición al mismo. Posteriormente, cuando presente su reivindicación de la ley natural podremos detenernos en su religiosidad y su alejamiento del marxismo.

Una aclaración previa, resulta equívoco decir que MacIntyre ha formado parte de algún movimiento filosófico en sentido amplio (como el marxismo o el tomismo), como si hubiera atendido de forma incondicionada los aspectos que se derivaban de la aceptación de algún sistema de creencias, aspecto que no ha realizado. MacIntyre siempre ha sido bastante heterodoxo en su relación con los movimientos a los que suelen relacionarle. Dentro de la izquierda británica tuvo disidencias, como veremos más tarde; al tratarlo de comunitarista se distancia de autores como Taylor y señala que no participa de ese movimiento; al participar del tomismo tendrá que defender su propuesta ante las acusaciones de heterodoxia. Su relación con los movimientos organizados nos muestra su exigencia de independencia, una independencia que le permita realizar su tarea; una tarea investigadora a la que se siente exigido de forma constante.

Su acercamiento al marxismo, al trotskismo, al catolicismo, al aristotelismo o al tomismo se ve arrastrado por una búsqueda de una verdad para la que los métodos propuestos sólo sirven de guías. Esas guías serán comprobadas en función de su aproximación a una verdad que se muestra como irrenunciable y cuyo cuestionamiento deriva de una metodología inadecuada.

2.1 Una trayectoria filosófica apasionante

MacIntyre, en relación con su trabajo investigador, ha trazado propuestas que pretenden tratar los problemas en los que ha podido derivar la delimitación de la libertad, la posibilidad de poner en diálogo las diferentes formas de entender la libertad y las consecuencias que se extraen tanto de cada concepto de libertad como de articular diferentes modos de entender y aceptar la misma. Tras este término y su tratamiento se han encubierto anhelos y deseos; y justificándose en este término o, más bien, en la interpretación a la que se ha adscrito ese término, se han realizado un sinnúmero de acciones que podrían parecer contradictorias.

Tratar de realizar un análisis del término “libertad” nos alejaría de nuestro objetivo principal y devendría en un tratamiento de autores demasiado extenso; lo que podemos señalar para indicar su importancia, al menos en el caso que nos ocupa y a forma de introducción, es el desempeño que este término ha tenido de cara a la comprensión de lo que ha sucedido en la segunda parte del siglo XX. MacIntyre es un autor que debe atenerse a un contexto en el que la libertad es cuestionada en clave marxista, de forma más o menos estricta (o/y científica).

El peso que la pronta aceptación del marxismo supuso en la visión de MacIntyre se plasma en la crítica a la aceptación de una libertad (mal entendida según el autor escocés, podría añadirse) en sentido liberal. Ésta se ha realizado alimentándose de y alimentando un sistema, el capitalista, que bajo la proclama de la libertad dio origen a un sistema que fue sofisticándose teóricamente hasta el punto de olvidar lo humano. En oposición a la aceptación acrítica de la libertad liberal, adentrándose en la búsqueda de una “verdadera” libertad y en oposición al sistema capitalista surge, para obtener una emancipación⁸ “auténtica” y en un contexto marcado, el marxismo.

⁸ “Marxist mask and romantic face: Lukács on Thomas Mann”, en MACINTYRE, A., *Against the self-images of the Age*, Duckworth, London, 1971, pp. 65-66: “Alienation has at least four defining features. First of all men are divided within themselves and from each other, by not being able in their work to pursue ends that are their own, by having external ends imposed upon them. Secondly, means and ends are inverted. Where men should eat and drink in order to act, they have to work in order to eat and drink. Thirdly, men reify their social relationships into alien powers which dominate them. In virtue of this reification they become involved in conceptual puzzles confusions. And finally, men find life irremediably split up into rival and competing spheres, each with its own set of norms, and each sphere claiming its own narrow and therefore deforming sovereignty.” Este concepto debe entenderse dentro de la etapa marxista en MacIntyre, aunque el intento de desenmascarar lo que nos aliena y lograr una forma de vida auténtica será uno de los motores de su trabajo a lo largo de toda su obra.

Lo atractivo del marxismo, origen teórico del socialismo real, es su intento de relacionar una teoría filosófica con la praxis (y quizá uno de sus graves problemas). Hasta ese momento la teoría filosófica, al menos desde la Academia y tras la Modernidad, se había constituido por separarse (de forma más o menos intencionada) de la práctica, de la acción, al autoconcebirse como un saber elevado y, por ende, alejado del vulgo; la aversión a embarrarse en lo práctico producía una teoría sin posibilidad, en multitud de ocasiones, de afectar la vida cotidiana.⁹ Sin duda alguna el marxismo supo cómo afectar la cotidianeidad de varios millones de personas, aunque con éxito desigual.

A la vez que se cuestionaba el socialismo real, surgía un nuevo desarrollo del liberalismo (cuya base teórica sería Rawls), que venía a sustentar los ideales ilustrados. El éxito de esta propuesta se enfrentó a una realidad que mostraba las insuficiencias de un sistema liberal del que Rawls surgía como reactualización. A juicio de Ch. Mouffe:

“Tras haber creído en el triunfo definitivo del modelo liberal democrático, encarnación del derecho y de la razón universal, los demócratas occidentales han quedado completamente desorientados ante la multiplicación de los conflictos étnicos, religiosos e identitarios que, de acuerdo con sus teorías, habrían debido quedar sepultados en un pasado ya superado. Hay quienes, ante el surgimiento de esos nuevos antagonismos, evocan los efectos perversos del totalitarismo, y quienes ven en cambio un supuesto retorno a lo arcaico. En realidad, muchos pensadores políticos habían creído que con la crisis del marxismo y el abandono del paradigma de la lucha de clases podrían prescindir del antagonismo. Por esta razón se imaginaban que el derecho y la moral vendrían a ocupar el lugar de la política y que el advenimiento de las identidades “posconvencionales” aseguraría el triunfo de la racionalidad sobre las pasiones. La cuestión fundamental, a sus ojos, consistía en la elaboración de los procedimientos necesarios para la creación de un consenso supuestamente basado en un acuerdo racional y que, por tanto, no conociera la exclusión. El interés por autores como Rawls o Habermas se inscribe en ese movimiento, de la misma manera que el entusiasmo por ciertas formas de filosofía del derecho y de filosofía moral de inspiración kantiana. A todos aquellos que se atrevían a dudar de esa visión se los acusaba de irracionalismo y se los fustigaba por sus inclinaciones al decisionismo y al nihilismo. Bien visto, no había espacio para ellos en el famoso consenso sin exclusión”.¹⁰

⁹ “What as not happened in moral philosophy”, *Yale Journal of Criticism*, vol. 5 (1992), p. 193.

¹⁰ MOUFFE, Ch., “Por un pluralismo agonístico”, en *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 11-12. En relación con el texto citamos a Habermas sobre Rawls: “Del mismo modo que en su momento se opuso a las posiciones utilitaristas, hoy reacciona sobre todo ante las posiciones contextualistas que cuestionan el presupuesto de una razón común a todos los seres humanos. Puesto que yo admiro este proyecto, comparto su intención y considero sus resultados esenciales como correctos, el desacuerdo que quiero formular permanece dentro de las limitadas fronteras de una disputa familiar”. Habermas, J., “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en HABERMAS, J. / RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 42.

2.1.1 El problema de la libertad

MacIntyre duda de esa visión. Su biografía y su obra pueden ser comprendidos mejor si atendemos a este conflicto que recorre toda la filosofía contemporánea en Occidente, un conflicto que pretende dirimir si existe la verdadera libertad desde una construcción y comprensión racionales y, en caso afirmativo, su posibilidad de hacerse efectiva en el mundo y para el mundo en el que viven los seres humanos, que son los que filosofan y los que tienen la posibilidad de atender a razones filosóficas.

El concepto de libertad y su tratamiento en MacIntyre también variará. En sus años iniciales, adherido al marxismo, parece centrarse en cuestiones políticas; posteriormente se conduce hacia un aspecto de fundamentación, de aproximación metafísica, que se desarrollaría en su obra madura.

En sus primeras obras se trata de resaltar la influencia de Hegel en el joven Marx, lo que justificaría que el concepto de libertad en Marx puede atenderse mejor desde el concepto de libertad de Hegel. Marx supone superar el autodesarrollo del Absoluto por la historia económica y social de clases: consigue recuperar los contextos y la historia. A pesar de lo importante que es esta aportación, no puede evitar relacionar su interpretación del marxismo con su cristianismo, un tema que le ha seguido en toda su trayectoria, incluso en un periodo en el que creyó aparcarse las creencias religiosas.¹¹

La biografía intelectual de MacIntyre puede interpretarse como la búsqueda de una libertad situada, contextualizada e histórica. Para esta función su contacto con el marxismo y su historicismo es fundamental. De la Torre nos indica que MacIntyre

¹¹ En relación con *Marxism and Christianity*, MacIntyre escribe: “I teas against what I took in 1953 and still take in 1995 to be these distortions that I asserted the central thesis of this book: that Marxism does not stand to Christianity in any relationship of straightforward antagonism, but rather, just because it is a transformation of Hegel’s secularized version of Christian theology, has many of the characteristics of a Christian heresy rather than of non-Christian unbelief. Marxism is in consequence a doctrine with the same metaphysical and moral scope as Christianity and it is the only secular postEnlightment doctrine to have such a scope. It proposes a mode of understanding nature and human nature, an account of the direction and meaning of history and the standars by which right action is to be judged, and a explanation of error and of evil, each of these integrated into an overall worldview, a worldview that can only be made fully intelligible by understanding it as a transformation of Christiannity. More than that, Marxism was and is a transformation of Christianity which, like some other heresies, provided grounds for reasserting elements in Christianity which had been ignored and obscured by many Christians.” MACINTYRE, A., *Marxism and Christianity*, Duckworth, London, 1995, v-xxxi. Reemp. en *Ethics and Politics*, Cambridge University Press, New York, 2006, pp. 145-158. Citaremos por la segunda, p. 146.

aboga por una libertad que supere las limitaciones y constricciones de un orden social mediante la creación de otro menos limitado. A su juicio:

“Las libertades en la sociedad son ilusorias pues las formas socioeconómicas esclavizan al individuo y le hacen comprenderse de una forma distorsionada. Cada clase tiene sus propias metas y formas de vida fundamentales. No hay normas independientes y trascendentes que se encuentren por encima de los problemas que dividen a las clases. Las moralidades pertenecen a cada clase y no sirven para determinar las relaciones entre clases. Por eso, para Marx, en el conflicto de clases la invocación de juicios morales es engañosa. Sólo podemos usar el lenguaje valorativo para condenar cuando invocamos los términos por los que los mismos opositores han elegido ser juzgados. Por eso Marx rechaza en el *Manifiesto* las críticas burguesas contra el comunismo pues son realizadas desde sus propias premisas y no desde las del comunismo. Usar el vocabulario moral presupone una forma compartida de orden social y por ello toda crítica moral a un estado de cosas está siempre dentro de los límites de esa forma social. MacIntyre comparte con Marx la esterilidad de las críticas externas.”¹²

La posibilidad de poder realizar críticas externas es examinada con cautela. Esto se debe a la escasa capacidad que tiene este tipo de discurso para afectar a los que han decidido con anterioridad que esas críticas, en cuanto que no participan de lo que exige el propio sistema criticado, son inocuas. Intentará superar esa limitación con un lenguaje claro e interrelacionando diferentes tradiciones, escapando de la rigidez teórica; quizá retomando el lenguaje ordinario wittgensteniano, un lenguaje que carece del escepticismo que intenta superarse en la Academia.¹³

2.1.2 Un estilo particular

Al observar el desarrollo de su obra nos percatamos de las diferencias entre sus primeras obras, pretendidamente escritas en tono académico (y analítico), hasta AV, una obra escrita de forma pretendidamente concisa y clara (y en oposición al ampuloso estilo académico, como marca desde el principio), sin temer que puedan surgir aquellas contradicciones internas en la obra de la que tanto suelen huir los académicos, obsesionados en acotar el espacio de investigación. MacIntyre, por el contrario, trata de

¹² TORRE, J. de la, *Alasdair MacIntyre ¿Un crítico del liberalismo? Creencias y virtudes entre las fracturas de la modernidad*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 59; 65.

¹³ CAVELL, S., *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, 1979. Podemos tomar a Cavell y su defensa del lenguaje ordinario. Su aproximación al lenguaje fílmico y a la potencia de la narración le acerca a MacIntyre.

psicología, sociología, filosofía, teología, realiza narraciones ficticias, toma personajes ficticios como arquetipos de formas de vida y/o caracteres,...

Este estilo puede parecer que lo hace más asequible al público en general, pero en ocasiones puede resultar lo contrario: esta obra ha sido malinterpretada y descontextualizada habitualmente con distintos niveles de intencionalidad. La forma de escribir es un reto para los que atendemos a su obra, pero supone una grave distorsión para aquellos que pretenden extraer párrafos para analizarlos de forma inconexa con el resto de la obra. Las reacciones ante su afirmación de que los Derechos Humanos son como unicornios lo ejemplifican.¹⁴ Dudo de que se sienta incómodo en esa situación en la actualidad.¹⁵ Él aboga por un tomismo que atienda a la totalidad de la obra del Aquinate. En el caso de su obra y siguiendo esa clave, tratándose diferentes temáticas en diferentes libros, no da opción a que pueda producirse de otra manera.

La forma en la que trabaja es provocativa, incluso podría representar una falta del debido corporativismo que debe asistir a la Academia. Su justificación reside en intentar unir lo teórico con la práctica, ya que él opina que muchos profesores se pasan el día sentados en sus “confortables sillas estilo Oxford”; su propósito es la realización de una investigación con la misma afectación para un académico que para el resto del colectivo; una teoría que, tal y como pretendía Marx, pudiera afectar lo cotidiano, la práctica.

La libertad con la que trabaja no le lleva a reivindicarla. La libertad, en cualquiera de sus esferas, no será tratada de forma explícita. A la libertad le otorga, coincidiendo con Bluhm, un poder coactivo.¹⁶ Esta es una de las razones por la que resulta difícil hacer un tratamiento explícito del concepto de libertad en MacIntyre, puesto que no puede evitar concederle aspectos reprochables. No puede dejar de ver en

¹⁴ Para una aproximación a las reacciones que ha provocado MacIntyre con su apelación a los unicornios y los derechos humanos en *After Virtue* podemos acudir al artículo de BOWRING, B., “Misunderstanding MacIntyre on Human Rights” (*Analyse&Kritik*, 30:2008, Lucius&Lucius, Stuttgart, pp. 205-214). En este artículo se esboza la posibilidad de acudir a una nueva consideración de derechos humanos que, huyendo del enfoque procedimentalista, atienda a cuestiones sustantivas en lo humano, unas cuestiones que lejos de ser fijas, deben ser atendidas en su historicidad.

¹⁵ Cabe recordar cuando señala que en el año 85 su *After Virtue* había recibido numerosas críticas, sobre 80. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse&Kritik*, 7 (1985), p. 234.

¹⁶ BLUHM, W., *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, Labor, Barcelona, 1985, p. 275.

la palabra “libertad” demasiados anhelos y justificaciones liberales para colocarla como sostén de su sistema. Lo que podemos es, si aceptamos que la libertad de acción (con la que estaría de acuerdo) se da por la negación de la determinación de cualquier tipo, acercarnos al tratamiento que otorga a la elección moral. Presupondremos que tras la posibilidad de elección moral se defiende la libertad de elegir en cualquier sentido, con la cautela de que la aceptación de la libertad de elegir no supone que cualquiera de las elecciones tomadas sea la adecuada. Intentemos desarrollar este aspecto atendiendo a las diferentes etapas en las que suele dividirse su obra.

2.1.3 Su obra hasta 1981

Desde sus inicios hasta 1981 observa cómo tras el término libertad se esconde una ideología burguesa que impide la realización de lo humano, ayudándose de una interpretación en clave marxista. Es una etapa en la que la filosofía analítica se entreteje con esforzados intentos de introducir la creencia religiosa en el debate académico. Ello provocará un estudio de todo aquello que le pueda ofertar claves de desentrañamiento de la realidad, especialmente el marxismo y algunos coqueteos con el psicoanálisis. Habitualmente esta etapa se ha dividido por los estudiosos en otras: la etapa de las ideologías (1949-1971) y la etapa de transición (1971-1977).¹⁷

En la primera etapa se observa a sí mismo como desorientado, incapaz de articular su pensamiento de forma coherente. Conocedor de Aristóteles, Tomás de Aquino, Wittgenstein, Barth, Kierkegaard, Sartre, Hume, todo se mezclaba confusamente en su cabeza, siendo tranquilizado parcialmente por el marxismo, con el que creía superar los conflictos que le sobrevenían. Una de las razones es la potencia explicativa del marxismo, que se muestra como solucionador de la controversia, al mostrarse como conocedor último de la interpretación histórica. En esa primera etapa,

¹⁷ La mayor razón para atender a la división que pronunciamos es su entrevista en *Cogito*, 5:2 (1991), en la que recoge: “So my life as an academic philosopher falls into three parts. The twenty years from 1949, when I became a graduate student of philosophy at Manchester University, until 1971 were a period, as it now appears retrospectively, of heterogeneous, badly organized, sometimes fragmented and often frustrating and messy enquiries, from which nonetheless in the end I learned a lot. From 1971, shortly after I emigrated to the United States, until 1977 was an interim period of sometimes painfully self-critical reflection, strengthened by coming to critical terms with such very different perspectives on moral philosophy as those afforded by Davidson in one way and by Gadamer in quite another.”

también seducido por la filosofía analítica, reconoce haber ganado en precisión y claridad, aunque no le sirvió para dirigir hacia dónde debieran orientarse sus siguientes esfuerzos.

En 1953 escribe *Marxism: An interpretation*. En este texto, donde intenta articular su marxismo con el cristianismo, se anticipa a trabajos que sucederán en los años sesenta de corrección del marxismo, apelando a la actividad humana como productora del cambio. En 1955 colabora como editor en *New Essays in Philosophical Theology*. En esta obra incluye “Visions”, un texto de carácter marcadamente analítico. En 1958 escribe *The Unconscious: A conceptual Analysis*. Marx en este momento le resulta insuficiente y se observan aspectos del Wittgenstein de las *Investigaciones*. Siente como sus creencias padecen de una incoherencia que intenta resolver en *Difficulties in Christian Belief*, en 1959. Enseña en Oxford, y de esas clases aparece *A Short History of Ethics*, en el año 1966. En 1967 recopila sus conferencias en la Universidad de Newcastle en *Secularisation and Moral Change*.

Dentro de su etapa de transición publica en 1971 *Against the self-images of the Age*, una recopilación de artículos publicados con anterioridad. En 1972 comienza a escribir *After Virtue*.

2.1.4 Tras la virtud y obra posterior

En 1981 publica *After Virtue*, la obra con la que es conocido internacionalmente. Esta obra supone un principio para un trabajo que se desarrolla posteriormente con *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rivals Versions of Moral Enquiry* (1990) y *Dependents Rational Animals* (1999). De esta forma podría decirse que ha desarrollado su “Interminable Larga Historia de la Ética”.¹⁸

En la primera parte de AV critica la situación de la investigación moral en la actualidad. Bajo una pretendida libertad se ha introducido un relativismo del que resulta

¹⁸ Entrevista en *Cogito*, 5:2 (1991), p. 269: “From 1977 onwards I have been engaged in a single Project to which *After Vitue*, *Whose Justice? Which Rationality?* and *Three Rival Versions of Moral Enquiry* are central, a project described by one of my colleagues as that of writing *An Interminably Long History of Ethics*.”

complicado escapar. El lenguaje se ha vuelto un conjunto de signos de los que resulta imposible acceder a cuestiones morales objetivas. De esta forma, cada enunciado ético se reduce a la enumeración de preferencias personales, y como tal es tratado: sin posibilidad de ser incoado en atención a lo objetivo o superador del punto de vista individual. En esta situación, esquizofrénica para el hombre, se pretende retomar los anhelos más profundos en los humanos, tomando un aristotelismo renovado.

En la segunda parte de *After Virtue* observamos que, tras la posibilidad de libertad se esconde una estructura humana que es capaz de elegir en función de lo que es mejor para materializar su bien; tratar de libertad le aproxima a un lenguaje que MacIntyre pretende no abordar, así que se trata de la elección, una elección sustentada en la deliberación. No se trata de una elección tal y como podría presentarse en un marxismo existencialista próximo a Sartre en el que el hombre se angustia ante esa elección. Más bien se trata de una elección razonada cuyas razones pueden oponerse frente a aquellos que nos piden justificación, a la vez que nosotros se la exigimos a ellos. Es la clave de hacer inteligible la acción del otro, la posibilidad de encontrar razones para entender su narración.

En este momento tuvo un error que ha reconocido con posterioridad, y que fue desechar la importancia del aspecto biológico en el momento de atender a una justificación profunda de la moral. Posteriormente se desarrollará una antropología que ofertará un sustento material a esta propuesta. No obstante, quisiera detenerme para proponer una clave interpretativa. En 1988 se reconoce como un autor agustiniano. En 1990, junto con la publicación de *Three Rival Versions*, publica *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Muestra la superioridad de la epistemología tomista, y propone una clave interpretativa del desarrollo de la Ilustración, a saber: su oposición con la propuesta aristotélica. A partir de ese momento se expone a críticas de dos tipos que serán atendidas con posterioridad. Por un lado, desde la filosofía secular se le considera un autor que parte de una serie de premisas y creencias de carácter religioso y, por tanto, incuestionables (por inabordables) desde la metodología filosófica. Este aspecto hace que algunos le señalen como un *champion* de cierta forma de entender el mundo, imbuida de religiosidad. Por otro lado autores que se dedican al estudio del tomismo, le exigen una ortodoxia interpretativa que, visto el

carácter del autor, parece difícil conseguir.¹⁹ A resolver parte de esta disputa ayuda su antropología. McMylor señala con éxito²⁰ las diferencias entre *After Virtue* y su obra posterior. *After Virtue* es una obra dirigida, al menos en parte, a una audiencia de espectro más amplio que sus obras posteriores. Con lo que no estaremos de acuerdo es con la impresión que tiene McMylor de que *Three Rival Versions* o *Whose Justice? Which Rationality?* no contienen nada de interés para la ciencia social secular o escéptica. No entrar en el contenido de una obra por su forma (si consideramos que la forma de una obra puede ser tomista) es una evasión. La posibilidad de reproche de esa evasión estará condicionada a la flexibilidad del lector para atender justificaciones diferentes a las que él mismo profesa. Si esa flexibilidad es vencida por la necesidad de autoafianzamiento de las propias creencias, una forma de vida que MacIntyre consideraría muy contemporánea y que se sustenta en atender exclusivamente a aquello que refuerza las creencias originales, nadie atenderá a las razones del otro salvo que crea que se aproximan a las suyas.

En 1999, aparece su propuesta antropológica *Dependent Rational Animals*, denunciando una libertad que crea en la persona la ilusión de ser capaz de realizar cualquier acción, que se aproximaría al *megalopsychós* aristotélico: aquella persona independiente, que no necesita de nadie, y que podría aproximarse al individuo que se supone en el imaginario liberal. Es el individuo que alcanza su lugar en función de su esfuerzo. La libertad en la que finaliza es una libertad que muestra vulnerabilidad, y que arruina el concepto de libertad que muestra una suficiencia que fenomenológicamente no es demostrable. Cualquier análisis de nuestra vida nos muestra experiencias efectivas de vulnerabilidad que deberían anular la creencia liberal de que somos poderosos (posum), capaces de variar estados de cosas, sin límites.

Para MacIntyre ninguna explicación de los bienes, las normas o las virtudes puede ser satisfactoria si no se explica cómo es posible la vida moral por seres constituidos biológicamente tal y como lo son los seres humanos, ofreciendo una

¹⁹ MCCABE, H., *God Still Matters*, Continuum, London, 2002, p. vii. El “Foreword”, escrito por MacIntyre, comienza con: “It is not easy to be a Thomist”.

²⁰ MCMYLOR, P., *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge, London, 1994, p. 147.

explicación del desarrollo humano hacia esa forma de vida y dentro de ella.²¹ Los límites son impuestos por nuestra situación: por lo que nos ha hecho ser como somos, por los que nos rodean, por la comunidad en la que nos realizamos y por la tradición con la que nos hemos comprometido. Este enfoque le aproxima a una corriente, la comunitarista.

2.2 La crítica de la cosmovisión liberal²²

Lo recogido en el epígrafe anterior ya es razón de polémica. En el grupo de los que consideran que MacIntyre no debe incluirse sin más en la tradición comunitarista tenemos al propio MacIntyre, que debiera hacer que nos planteemos su adscripción sin más; con todo, concede ciertas simpatías a esta propuesta.²³ De esta forma podemos indicar que, a pesar de que señalarle comunitarista es oponerse a la propia visión que el propio autor tiene de él mismo²⁴, más complicado resulta extraerlo de esa corriente.

Una de las características del comunitarismo es la imposibilidad de observar el propio movimiento como una corriente bien definida que pueda delimitar de forma clara quienes están dentro y fuera, por ello este tipo de debate que dirime la inclusión o no de los autores suele resolverse en función de la definición de comunitarismo que practiquemos. Es un movimiento abierto, difícil de clasificar unívocamente y con la característica curiosa de que algunos de sus defensores más conocidos y considerados muestran reticencias a inscribirse en el mismo.

²¹ MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals, Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago and La Salle, 1999. (Existe edición en castellano: *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001).

²² Con el término “cosmovisión liberal” hemos intentado agrupar los aspectos que se derivan de la tradición liberal: su filosofía, su sociología y su propuesta económica. Desde esta terminología podemos hacernos cargo de toda la afectación de esa tradición.

²³ “I’m not a communitarian, but...”, *The Responsive Community*, 1:3 (1991), p. 91-92; HORTON, J., / MENDUS, S., *After MacIntyre*, op. cit., p. 302.

²⁴ “Let me turn now to a very different criticism, that of those defenders of liberal and individualist modernity who frame their objections in terms of the liberalism versus communitarian debate, supposing me to be a communitarian, something that I never been.”, en MACINTYRE, A., “*After Virtue after a Quarter of Century*”, en *After Virtue*, op. cit., p. xiv.

El comunitarismo ha actuado como una tradición que pretende corregir algunos excesos que han sido atribuidos históricamente al liberalismo y a su reinención contemporánea, en especial tras la publicación en 1971 de *A Theory of Justice*. En términos de Bell, podemos caracterizar el movimiento comunitarista en tres claves:²⁵ negar el yo liberal que deviene en atomismo, utilizar otra metodología distinta al “liberalismo neokantiano de izquierdas” y resaltar el valor de la comunidad. Actualmente podríamos coincidir con Hortal cuando señala que el debate con liberales puede que se haya prolongado de forma manierista.²⁶ Pocos de los que han participado en esta discusión pueden continuar defendiendo las “formas puras” de cualquiera de las dos corrientes,²⁷ y posiblemente los que han sabido sintetizar las dos propuestas habrán conseguido un paso más, alejado de las parcelas comunicadas que algunos fanatismos filosóficos provocan.²⁸

Al observar el desarrollo de su pensamiento vemos que durante el periodo en el que formó parte del Partido Comunista de Gran Bretaña participó del interés de variar las políticas liberales que se desarrollaban en el Reino Unido. Paulatinamente se fue retirando de la vida pública y de la política, y con ello sus escritos comenzaron a significar la búsqueda de una fundamentación de la ética que superara visiones subjetivas, unas visiones que se consideran incapaces de superar su propia visión y que, por ende, condenan a aquellos que participan de visiones diferentes a no poder entenderse. La negación de la posibilidad de entendimiento dificulta la comunicación: ésta es una deriva del pensamiento liberal. Ya podemos indicar que, con diferencias a lo largo de su obra, un resorte de toda ella es su oposición al liberalismo y a su concepción atomista del individuo reivindicando las formas de vida comunitarias, lo que le pone en contacto con el comunitarismo en dos características de Bell: su crítica al yo liberal y resaltar el valor de la comunidad.

²⁵ BELL, D., *Communitarism and Its Critics*, Oxford University Press, Oxford, 1993, 4-14; en el mismo sentido puede servirnos SANDEL, M., *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, 1982, pp. 184-ss.

²⁶ HORTAL, A., “MacIntyre y la crítica comunitarista de la modernidad”, *Prisma*, Nº 12, 1999, pp. 9-23.

²⁷ CORTINA, A., “Ética intercultural. Una aproximación desde Europa”, en CALO, J.R. (Coord.), *Topografías del mundo contemporáneo*, Argentina, 1998, pp. 34-53.

²⁸ Adela Cortina ha señalado el concepto de “ciudadanía” como posible sintetizadora de las exigencias de justicia (o liberales) y las exigencias de pertenencia (o comunitarias). Cfr. CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997, p. 33.

Pero su visión comunitarista exige algo más. El no cuestionamiento de los principios liberales se sustenta en que la aceptación de la forma de pensar liberal lleva a pensar en las soluciones liberales, que la mayoría profesa. Observa en el desarrollo de su obra que aceptar los métodos de pensar de raigambre liberal conducen de forma unívoca a las soluciones liberales. De esta forma la posibilidad de crítica racional al pensar liberal se muestra ineficaz por la imposibilidad de hacerse entender por los propios que participan de la crítica y, además, representan la posibilidad real de variar el sistema liberal.

Cualquier crítica al sistema liberal queda desmantelada por la imposibilidad de traducirse al lenguaje de aquellos que tienen la posibilidad de variar el sistema, que serían los que participan del lenguaje de la tradición liberal. Si el crítico hiciera un esfuerzo de traducir sus exigencias al lenguaje liberal se encontraría con una situación invalidante, ya que desde el momento en el que ha dibujado su crítica dentro de los trazos liberales ha creado un sistema que resulta incoherente dentro del universo de discurso liberal y, por tanto, sin ningún viso de plausibilidad. Por consiguiente, sin ninguna posibilidad de afectación al receptor de la crítica.

Su propuesta supera la crítica al liberalismo para explicar las razones, en clave metodológica, que dificultan la posibilidad de crítica al liberalismo. De esta forma cumpliría la crítica metodológica que sugería Bell en relación a la exigencia de otra metodología distinta al “liberalismo neokantiano de izquierdas”.

Este aspecto de crítica metodológica no debe hacernos pensar que es un destructor sin capacidad propositiva. Su carrera, por la forma que tomará su investigación, puede entenderse como una crítica que se posiciona en la tarea de encontrar la verdad, que se constituye por la adecuación del estado mental a la cosa observada, en un intento objetivador (*adaequatio intellectus et rei*) que retoma Aristóteles y Santo Tomás²⁹. Si para ello hay que desmantelar teóricamente un sistema que hace de la verdad un campo que se cultiva en el ámbito privado, aquél que pretende la verdad debe exponer los errores del sistema y mostrar la necesidad de una verdad con

²⁹ AQUINO, Tomás de, *Summa Theologica*, BAC, Madrid, 1964, I, 16, 2

pretensión trascendente, superadora de foros privados. El investigador, desde esta visión, está comprometido. A juicio de MacIntyre:³⁰

“El investigador ha de aprender cómo convertirse a sí mismo en un tipo particular de persona, si ha de llegar a un conocimiento de la verdad sobre su bien y sobre el bien humano. ¿Qué clase de transformación se requiere? Es aquella que supone el convertirse a sí mismo en un aprendiz de un arte, el arte, en este caso, de la investigación filosófica. Pues parte de aquello que puso la tradición filosófica que va de Sócrates a Tomás de Aquino en conflicto con el pensamiento filosófico de la modernidad, sea enciclopédico o genealógico, fue tanto su modo de concebir la filosofía y la investigación intelectual como un arte, una *techné*, como su concepción de lo que tal arte es en buenas condiciones”.³¹

Como vemos, caracteriza en todo momento la filosofía y la investigación intelectual como un arte. Comprometerse a ser un *philosophos* es embarcarse en una *techné*. El *telos* de la investigación está unido a los bienes internos³² que son reconocidos por los que participan de esa práctica y redundan en el bien de todo el grupo. El *telos* es un elemento esencial en esta concepción de la investigación como arte³³ y recogido en forma de narración.³⁴

Su trayectoria puede entenderse como una crítica que se posiciona en la tarea de repensar el procedimiento dominante en investigación. La metodología dominante se blindó ante las críticas que se esgrimen desde fuera de su propia tradición, lo que garantiza su asentamiento. Cualquier crítica suele adscribirse a tipos de pensamiento superados. Frente a estas posiciones simplistas, que creen observar superación y

³⁰ Tratar del intelectual comprometido supone el rechazo a la forma positivista de entender al intelectual, que anula la perspectiva del investigador, tratando de una observación “desinteresada”, cuya base podría tratarse con la propuesta cartesiana. Vayamos a Hempel, cuando en su *Filosofía de la Ciencia Natural*, al hablar del *Alcance y propósito de este libro* nos dice: “Sin duda alguna, el alto prestigio de que la ciencia goza hoy ha de atribuirse en gran medida a sus resonantes éxitos y al alcance cada vez mayor de sus aplicaciones. [...] Pero, parte de ayudar al hombre en su esfuerzo por controlar su medio³⁰, la ciencia responde a otra exigencia, desinteresada, pero no menos profunda y persistente: a saber, su deseo de adquirir un conocimiento cada vez más amplio y una comprensión cada vez más profunda del mundo en que vive. HEMPEL, C. G., *Filosofía de la Ciencia Natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 14-15.

³¹ MACINTYRE, A., *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1990, 62-63 (existe traducción española, *Tres Versiones Rivales de la Ética: Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Rialp, Madrid, 1990, trad. de Rogelio Rovira, p. 93); MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1988, pp. 369, 388 (existe traducción española, *Justicia y Racionalidad*, Euinsa, Madrid, 1994, trad. de Alejo G. Sisón, pp. 349, 367)

³² *After Virtue*, op. cit., pp. 190-191 (237).

³³ TORRE, J. de la, *El modelo de diálogo intercultural en Alasdair MacIntyre*, Dykinson, Madrid, 2001, p. 57; MACINTYRE, A., *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee, p. 40-43.

³⁴ MACINTYRE, A., “Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science”, *The Monist*, LX (1977).

solapamiento, aboga por un análisis que muestra continuidad entre los diferentes periodos de la Filosofía Occidental. De esta forma MacIntyre se mueve con cautela por la historia de la filosofía. Aquellos que quieran relacionarse con su obra se verán exigidos a moverse entre periodos. Su hermenéutica de la continuidad en la Filosofía se traduce en dos principios:

a) Sí a la Historia, oponiéndose a aquellos que pretenden minimizar el impacto de la historia en el pensamiento;

b) No a la abstracción, huirá de aquellos que desean abstraer el pensamiento hacia una forma lógica que forma el argumento más allá de su contexto.

2.2.1 Contexto vital: el conflicto como forma de vida

Alasdair Chalmers MacIntyre nace el 12 de enero de 1929 en Glasgow, Escocia. Sus padres, John y Emily, eran médicos de profesión. Su infancia se orientó, ya desde la familia, en las costumbres y tradiciones. Su infancia se construyó sobre la cultura oral celta, una cultura que desaparece paulatinamente, pero a la que pertenecían personas mayores, que le narran las historias: granjeros, pescadores, poetas y narradores de cuentos. Pronto observa cómo sobre estos relatos se construyen formas de lealtad que se concretan parcialmente en el nexo con los padres y con la tierra. Denota cómo la identidad se derivaba del puesto que se ocupaba en esa comunidad. Y la idea que uno se hacía de alguien se inspira en las historias que de él se alcanzaban a relatar. Por otro lado recibió la influencia de modos de vida burgueses que criticaban esas historias como pasadas y ociosidades.³⁵

Su enseñanza primaria en el Norte de Irlanda se complementaría con los estudios universitarios en el *Queen Mary College* de Londres. Sus estudios, de Latín y Griego le mostraron las diferencias entre aquella forma de relacionarse con el mundo y la actual, sustentada por la cosmovisión liberal. A la importancia de la tradición en las formas de

³⁵ “Nietzsche or Aristotle?”, en BORRADORI, G., *The American Philosopher*, University of Chicago, 1994, pp. 141-142.

comunidad se añaden las lecturas de los libros de cultura clásica de George Thompson, su profesor de Griego y uno de los referentes de su juventud.³⁶

A los 18 años, a través de Thompson, que era miembro del Comité Ejecutivo del Partido Comunista, se afilia al Partido Comunista Británico. Su motivación más fuerte es la búsqueda de una crítica fundada al liberalismo.³⁷ Se inscribe en el Partido Comunista por la necesidad de encontrar instrumentos de investigación que pudieran oponerse al liberalismo. ¿Queda entonces, en un segundo plano, la posibilidad propositiva del Marxismo en su 11ª Tesis sobre Feuerbach³⁸?

Su búsqueda de una crítica al liberalismo no debe llevarnos a concluir que el interés de MacIntyre se redujera al ámbito teórico exclusivamente. Participaba de la voluntad de cambio que se desarrolla dentro del Partido Comunista. Cuando MacIntyre escribe sobre la pregunta que debe hacerse todo marxista, y suponemos que dentro de todo marxista se incluye a sí mismo, propone que la cuestión central debiera ser “what does the existence of this grouping point to in the changing character of our political life?”³⁹. De igual manera señala en *What Is Marxist Theory For?* que en el marxismo la creencia de que la teoría no afecta a la acción es mera palabrería, de la misma forma que la acción que no está guiada por la teoría es una acción que finalmente está condenada al fracaso.⁴⁰ Pero aceptar la necesidad de que la teoría debiera acompañar a la acción⁴¹ (como el marxismo humanista⁴² suele defender) no significa negar que la razón más

³⁶ Op. Cit.

³⁷ “Después de *Tras la virtud*”, entrevista realizada por Ricardo Yepes Stork, *Atlántida*, 1:4 (1990).

³⁸ “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt drauf an, sie zu verändern”

³⁹ MACINTYRE, A., “The New Left”, publicado originalmente en *Labour Review*, v. 4, n. 3, October-November 1959, pp. 98-100. Nosotros citaremos por la edición de BLACKLEDGE y DAVIDSON, *Alasdair MacIntyre’s Engagement with Marxism*, Haymarket Books, Chicago, 2009, p. 87-93.

⁴⁰ MACINTYRE, A., “What Is Marxist Theory”, publicado originalmente en *Newsletter*, v. 3, n. 121, 10 October 1959, p. 289; *Newsletter*, v. 3, n. 122, 17 October 1959, pp. 293-4; *Newsletter*, v. 3, n. 123, 24 October 1959, pp. 299-300; and *Newsletter*, v. 3, n. 124, 31 October 1959, p. 309. Nosotros citaremos por la edición de *Alasdair MacIntyre’s Engagement with Marxism*, op. cit., pp. 95-103.

⁴¹ “7. The philosophers have continued to interpreted the world differently; the point remains, to change it”. Resuenan los ecos de Marx y su 11ª Tesis sobre Feuerbach, además del paralelismo formal con el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein (7. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen), de quien trata en las últimas líneas de este capítulo antes de concluir con el punto séptimo, con una aserción simple y exigente. MACINTYRE, A., “Breaking Chains of Reason”, publicado originalmente en THOMPSON, E.P., (ed.), *Out of Apathy*, Stevens and Sons, London, 1960, 195-240. Cfr. *Alasdair MacIntyre’s Engagement with Marxism*, op. cit., p. 166.

fuerte para su adhesión al marxismo fuera la posibilidad de poseer un sistema que le permitiera la mejor crítica posible al liberalismo, un conjunto de creencias que nos han conducido a una forma de relacionarnos dubitativa y parcial. Desarrollará su pensamiento hasta encontrar una firme fuente de autoridad. La duda en la obra madura de MacIntyre no es deseable ni tolerable.

2.2.2 La religión y el anhelo de autoridad

Algunos se han centrado en su búsqueda de esa crítica al liberalismo en clave religiosa, buscando la clave interpretativa en su fe cristiana.⁴³ Holmes, con su estilo provocativo y beligerante con los críticos del pensamiento liberal (y en ocasiones más simpático que convincente), nos habla del celo misionero del autor y de su advertencia apostólica contra la herejía liberal. El propio MacIntyre ha señalado que:

“Durante el periodo en que fui en mayor o menor medida marxista, a partir de 1948, apreciaba del marxismo sobre todo su crítica del liberalismo. Los críticos de mi pensamiento que han querido explicar mi hostilidad hacia el liberalismo como una expresión de mi fidelidad al catolicismo, a lo que George Weigel ha llamado neotomismo, pasan por alto lo esencial. Una de las razones por las que abandoné el marxismo y abracé el tomismo fue descubrir que éste proporciona una idea más adecuada que aquél de los defectos del liberalismo.”⁴⁴

El intento de criticar el liberalismo y proponer un trabajo que pudiera corregir sus fuertes deficiencias fue un fracaso por la imposibilidad de crear una propuesta superadora de los males del liberalismo que había denunciado. En sus primeros años académicos carecía (como él mismo ha señalado) de un sistema que le permitiera llegar más allá de la denuncia para entrar en aspectos propositivos.⁴⁵ Una de las razones para ello era la dificultad de articular el pensamiento marxista con el cristiano,⁴⁶ un anhelo

⁴² RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Sígueme, Salamanca, 1978.

⁴³ En este sentido existen críticas que se concretan en la imposibilidad de la filosofía de MacIntyre sin sustento religioso. Nagel, Nussbaum o Holmes (McMylor en menor parte). Posteriormente iremos desarrollando esas críticas.

⁴⁴ “Después de *Tras la virtud*”, op. cit., p. 87.

⁴⁵ En su introducción a *After Virtue* señala su itinerario intelectual como la búsqueda de una forma de investigación que subsanara las deficiencias de sus primeros trabajos y reflexionara sobre la insatisfacción creciente sobre la consideración de la “filosofía moral” como un área independiente y aislable de la investigación.

⁴⁶ *Marxism: An interpretation*, op. cit., pp 9-10.

que le forzaba desplazarse de uno al otro hasta encontrar una síntesis que consiguiera cohesionar lo defendible de las dos posturas.

Más tarde se aproximará al aristotelismo. Ha señalado que su identificación con el aristotelismo fue azarosa. Bien es cierto que recibió su educación en un periodo de renovada escolástica, que pretendía la unión entre Aristóteles y la doctrina cristiana. Pero su acercamiento a Aristóteles sería un encuentro, puesto que, como él mismo llega a reconocer⁴⁷, fue descubriéndose a sí mismo como aristotélico, por el tratamiento que se realiza de la autoridad.⁴⁸ Ese descubrimiento se sustentó en cómo había criticado al utilitarismo y al kantismo, y cómo esa crítica podía justificarse desde sistemas con apoyo aristotélico. Su conformidad con el aristotelismo le lleva a sugerir que su aceptación del tomismo se sustenta en el convencimiento de considerar que el propio Tomás de Aquino es más representativo de la visión aristotélica que el propio Aristóteles.⁴⁹

2.2.3 El utilitarismo y el kantismo: la insuficiencia de la teoría pura

El utilitarismo, un movimiento de tradición anglosajona, se presentaba como un lugar en el que era imposible el mandato incondicionado: un mandato que atiende a lo más profundo del que realiza la acción no aceptando correcciones externas, aunque sean de teorías que tratan y/o justifican lo moral. Esta visión se oponía a la forma en la que MacIntyre había vivido, una forma que considera la más auténtica.

⁴⁷ VOORHOEVE, A., *Conversations on Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 117

⁴⁸ NEWMAN, J., H., *Apologia pro vita sua*, Penguin Books, London, 1994, pp. 111-112 “There was a contrariety of claims between the Roman and Anglican religions, and the history of my conversion is simply the process of working it out to a solution.” Este camino de la razón, que lleva a uno mismo a adoptar tal etiqueta al observar que piensa de forma anterior al conocimiento de la misma, es un tipo de razón que le lleva a considerar a Newman un ejemplo de vida; abraza la fe católica por exigencia de la razón. De forma similar MacIntyre, a lo largo del desarrollo de su investigación (una investigación que se adhiere de forma significativa a su forma de entender la filosofía y a su vida) se reconocerá como aristotélico.

⁴⁹ “When I wrote *After Virtue*, I was already an Aristotelian, but not yet a Thomist, something made plain in my account of Aquinas at the end of chapter 13. I became a Thomist after writing *After Virtue* in part because I became convinced that Aquinas was in some respects a better Aristotelian than Aristotle, that not only was he an excellent interpreter of Aristotle’s texts, but that he had been able to extend and deepen both Aristotle’s metaphysical and his moral enquiries.” *After Virtue after a Quarter of a Century*, en *After Virtue*, op. cit., p. x.

Cuando un padre prometía a un hijo que estaría siempre a su lado, esta promesa no puede ser concretada por condicionantes externos. Es esencial para el desarrollo del hijo que el padre tome esta posición, y que el hijo disfrute de la seguridad y reconocimiento que esta posición le proporciona. Este tipo de mandato no es compatible con el cálculo utilitarista que fuerza al padre a comportarse como un maximizador de bienestar, olvidando la fuerza motivadora del compromiso del padre con el hijo. Incluso en el caso de que ese mandato debiera ser suspendido por motivos suficientes, tendríamos que contar con la fuerza de esa promesa y la conveniencia de su “superación” si queremos hacernos cargo del mundo moral en toda su complejidad. Pronto detectó las insuficiencias que la elaboración kantiana del imperativo categórico había generado. No obstante, cree observar un error más grave en la interpretación del kantismo: su concepción de la motivación moral.

Desde la visión kantiana, la base de la motivación moral no debe tomar en cuenta los deseos de uno mismo, sino que la motivación surge del reconocimiento de que un tipo de acción es moralmente requerido o prohibido. Además, Kant separa el mandato moral de una tradición. Ello resulta decisivo en la forma de ordenar el pensamiento lógico con la revelación, la justificación desde la filosofía moral y la justificación cristiana. ¿Debe el pensamiento científico superar a la creencia religiosa, o debe la ciencia conformarse a ella? Un ejemplo de este tratamiento es en *Visions*.⁵⁰ En este artículo del año 1955 MacIntyre se pregunta, desde una clave analítica, si una visión puede ser una evidencia para la creencia religiosa. MacIntyre concluye que, siendo tan complicado que una visión pueda superar las barreras de la propia ontología (una visión de Krishna por un católico o de la Virgen por un hindú), deberíamos ser muy cautelosos con la posibilidad de que una visión sustente una creencia, puesto que una razón de ese tipo debiera superar conocimientos particulares. Este texto muestra la tensión del autor entre lo religioso y lo filosófico.

⁵⁰ MACINTYRE, A., “Visions”, en FLEW, A.; MACINTYRE, A., *New Essays in Philosophical Theology*, MacMillan, New York, 1964, pp. 254-260.

2.2.4 La articulación de fe y razón

Tomás de Aquino construyó un sistema que armoniza fe y razón. Se pretendía probar la existencia de Dios y articular la doctrina cristiana de la Ley Natural. La pretensión de universalidad de esta visión fue defendida por el Aquinate, al pretender que su propuesta afectara a todo ser racional. En su evolución, no obstante, la escolástica parecía alejarse de la vida de aquellos a los que pretendía afectar.

A pesar de su posición próxima a la escolástica, MacIntyre criticará la forma de investigación que se da en ambientes académicos en su célebre crítica a los filósofos que hacen, a lo Descartes⁵¹, filosofía sentados en sus confortables sillones:

“La creencia de que un filósofo moral puede estudiar los conceptos de lo moral simplemente reflexionando, al estilo sillón de Oxford, sobre lo que dicen y hacen él o ella y los que tienen alrededor, es estéril. No he encontrado una buena razón para abandonar esta convicción; y emigrar a Estados Unidos me ha enseñado que, a pesar de que el sillón esté en Cambridge, Massachusetts o Princeton, no funciona mejor.”⁵²

No es muy comprensivo con ciertas posiciones filosóficas que desatienden la relación con las narraciones, con las formas de vida, que brotan más allá de las paredes de la Academia. Observa este quehacer filosófico como esotérico, en cuanto que se aleja de lo que realmente está sucediendo, una actividad que está fuera de esas limitaciones espaciales de lo que se autoproclama como saber, cuando en realidad arrastra las formas menos deseables de la manera escolástica.

Antes de marchar a Estados Unidos en 1960, hay dos elementos de gran valía para su evolución. Junto al conocimiento de la cultura clásica se encuentra la epistemología propia de la filosofía analítica, que se centra en el detalle y estudio aislado de las cuestiones. Esta forma de relacionarse con la filosofía, de la que serían claros exponentes sus primeras obras, le sirvió para conocerlas con cierta profundidad para superarlas.

⁵¹ Para ver la crítica de MacIntyre al pensamiento cartesiano “Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science”, op. cit., pp. 453-472. Básicamente la crítica se centra en la ilusión de poder investigar más allá de las propias creencias. El hecho de pensar que sentado en el sillón (o al lado de la estufa) se puede superar la propia visión es una ilusión impuesta social e históricamente. La duda de Descartes se da en un contexto que permitía esa duda.

⁵² “The notion that the moral philosopher can study the concepts of morality merely by reflecting, Oxford armchair style, on what he or she and those around him or her say and do is barren. This conviction I have found no good reason to abandon; and emigration to the United States has taught me that when the armchair is in Cambridge, Massachusetts, or in Princeton, New Jersey, it functions no better.”

2.2.5 *La filosofía analítica*

MacIntyre, al inicio de AV, considera que las técnicas de la filosofía analítica son esencialmente descriptivas. Se centran en describir de la mejor forma posible la relación entre lenguaje y mundo. Pero olvidan que al aceptar un lenguaje presente, la propia filosofía no puede escapar de los límites que ese lenguaje produce. Resulta imposible realizar un metadiscurso que consiga superar las limitaciones que el propio lenguaje impone en su caracterización presente.⁵³

Hasta el año 1971 estuvo próximo a la filosofía analítica, al menos formalmente. Consideraba ese método como válido para desarrollar el pensamiento de una forma segura, aunque dudo de que profesara la devoción ideológica de la que ciertos practicantes de la Filosofía Analítica se jactaban. Aplicar esta forma “pura” de filosofía reducía de forma alarmante las exigencias a tener en cuenta. El intento de comprensión profunda de MacIntyre se auxiliaba del marxismo, y de la importancia que le atribuía a la historicidad y a la contextualización. Por el contrario, la filosofía analítica pretendía reducir el mundo conforme al “principio de verificabilidad”, un principio que presumía de no atender a la historia.

Un ejemplo del intento de la filosofía analítica de separar filosofía e historia es Frankena y su *MacIntyre and Modern Morality*. Critica a MacIntyre por ser un autor que, en su intento de hacer filosofía, se relaciona con la historia. Esta recensión da pie a una respuesta de MacIntyre ante su afirmación de que la investigación que se produce desde la filosofía se da en un contexto histórico determinado. Lo que incomoda a Frankena, *es la falta de distinción entre la historia y la filosofía, o que se dé la impresión de que la investigación histórica puede dilucidar una cuestión filosófica, tal como parece creer MacIntyre.*⁵⁴

Ante esta afirmación MacIntyre indica que los argumentos preferidos de la filosofía analítica tienen gran fuerza probatoria, pero tales argumentos sólo pueden apoyar unas pretensiones de verdad y racionalidad dentro del contexto de un género concreto de investigación histórica.⁵⁵

⁵³ *After Virtue*, op. cit., p. 2 (14).

⁵⁴ “MacIntyre and Modern Morality”, en *Ethics*, 3 (1983), pp. 579-587.

⁵⁵ *After Virtue*, op. cit., p. 265.

“La filosofía analítica [...] alguna vez puede producir resultados prácticamente concluyentes de tipo negativo. En unos pocos casos consigue demostrar que alguna postura es demasiado incoherente e inconsistente como para que cualquier persona razonable continúe manteniéndola. Pero no puede nunca establecer la aceptabilidad racional de una postura concreta, cuando cada una de las posturas rivales disponibles tiene rango y alcance suficientes y los seguidores de cada una de ellas se muestran dispuestos a pagar el precio necesario para asegurar su coherencia y su consistencia.”⁵⁶

Podemos anticipar una de las tesis fuertes del pensamiento de MacIntyre: las filosofías morales surgen como articulaciones explícitas de la pretensión de racionalidad de las morales concretas, por lo que la historia de la moral y la historia de la filosofía de la moral convergen en una.

2.2.6 El rechazo al liberalismo político

Hemos indicado con anterioridad como uno de los móviles de la investigación en el autor escocés era la crítica (y, por tanto, el rechazo o fuerte deseo de variación de la forma que vivió) del liberalismo.

La idea central del liberalismo político, siguiendo a Rawls, se mueve en el campo de la categoría de lo político y deja la filosofía tal como está. Deja inalteradas todo tipo de doctrinas religiosas, metafísicas o morales.⁵⁷ El liberalismo político caracteriza una concepción de justicia definida por tres rasgos:

⁵⁶ *After Virtue*, op. cit., p. 267.

⁵⁷ “The central idea is that political liberalism moves within the category of the political and leaves philosophy as it is. It leaves untouched all kinds of doctrines –religious, metaphysical, and moral- with their long traditions of development and interpretation. Political philosophy proceeds apart from all such doctrines, and presents itself in its own terms as freestanding. Hence, it cannot argue its case by invoking any comprehensive doctrines, or by criticizing or rejecting them, so long of course as those doctrines are reasonable, politically speaking (II:3). When attributed to persons, the two basic elements of the conception of the reasonable are, first, a willingness to propose fair terms of social cooperation that others as free and equal also might endorse – and to act in these terms, provided others do, even contrary to one’s own interest; and second, a recognition of the burdens of judgment (II: 2-3) and acceptance of their consequences for one’s attitude (including toleration) toward other comprehensive doctrines. Political liberalism abstains from assertions about the domain of comprehensive views except as necessary when these views are unreasonable and reject all variations of the basic essentials of a democratic regime. That is part of leaving philosophy as it is. RAWLS, J., *Political liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996, p. 375.

-Se aplica en primera instancia a la estructura básica de la sociedad: en las principales instituciones políticas, económicas y sociales, y en cómo encajan entre sí como sistema unificado de cooperación social.

-Se puede formular independientemente de cualquier doctrina comprensiva de carácter filosófico, moral o religioso: no se presenta como dependiendo de ninguna de tales doctrinas o presuponiéndolas.

-Sus ideas fundamentales pertenecen a la categoría de lo político y son familiares a la cultura política de una sociedad democrática y a sus tradiciones de interpretación de la constitución y las leyes básicas, así como a sus documentos históricos capitales y a sus más conocidos escritos políticos.⁵⁸

John Gray completa esta visión del liberalismo:

-Es individualista, al afirmar la primacía moral de la persona frente a las exigencias de cualquier colectividad social.

-Es igualitaria, porque confiere a todos los hombres del mismo estatus moral y niega la aplicabilidad dentro de un orden político o legal, de diferencias en el valor moral entre los seres humanos,

-Es universalista, ya que afirma la unidad moral de la especie humana y concede una importancia secundaria a las asociaciones históricas específicas y a las formas culturales.

-Es meliorista, por su creencia en la corregibilidad y las posibilidades de mejoramiento de cualquier constitución o acuerdo político.⁵⁹

MacIntyre reconoce que los liberales que son socialdemócratas aspiran a construir instituciones dentro del movimiento sindical y del estado del bienestar que permitan a los trabajadores beneficiarse de la prosperidad capitalista, y en este sentido es absurdo negar el logro de las pensiones, las prestaciones sanitarias y los subsidios de desempleo.⁶⁰ Más aún, la imagen que el liberal se hace de sí mismo es, después de todo,

⁵⁸ RAWLS, J., *Political liberalism*, op. cit., pp. 2-3.

⁵⁹ GRAY, J., *Liberalismo*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 10-11.

⁶⁰ MACINTYRE, A., *Marxism & Christianity*, Duckworth, London, 1995 (2nd edition), pp. xxi.

la de un campeón de las libertades y de los derechos humanos. ¿Por qué hemos de rechazar el liberalismo? En 1995 se cree capaz de articular esa crítica:

1. En primer lugar los teóricos marxistas habían predicho los riesgos de que los sindicatos hicieran que su único objetivo fuera la mejora en las condiciones de trabajo dentro de los límites impuestos por el capitalismo y la democracia parlamentaria. El resultado habría de ser un desplazamiento, primero hacia la domesticación y luego hacia la destrucción del poder efectivo de los sindicatos. En 1995 MacIntyre observa como esta predicción se había cumplido, tal como había pensado desde 1953.

2. El liberalismo es la política de un conjunto de élites cuyos miembros predeterminan en su mayor parte el abanico de posiciones políticas que se abren a la gran masa, mediante el control de la maquinaria de los partidos y de los medios. Los votantes son observados y tratados como la posibilidad de mantenimiento en el poder:

“De estos votantes, excepto cuando realizan la elección electoral, se requiere pasividad. Los políticos y su ambiente cultural se han transformado en áreas de vida profesionalizada, y más allá, los profesionales más relevantes son los manipuladores profesionales de la opinión de las masas. Además, para entrar y actuar en la arena de la política liberal se ha incrementado el capital financiero requerido, un capital que solo las corporaciones capitalistas pueden suplir, capital que se asegura como contraprestación un acceso privilegiado para poder tener influencia en las decisiones políticas. Así el liberalismo se asegura excluir al mayor número de gente de la posibilidad de participación activa y racional en determinar la forma de comunidad en la que ellos viven.”⁶¹

La democracia queda definida como el espacio en el que se dan varios supuestos básicos, entre los que se introduce el pluralismo político, elecciones libres y una economía de mercado regulada. Todo ello supone el triunfo de una forma de justicia entendida desde la cosmovisión liberal.

3. El individualismo moral del liberalismo es por sí mismo un disolvente de cualquier comunidad participativa. El liberalismo, tanto en su praxis como en gran parte de su teoría, concibe el mundo social como un ámbito en el que cada individuo busca el logro de lo que él considera su bien. Para ello precisa de ser protegido por los derechos

⁶¹ “Of those voters, apart from the making of electoral choices, passivity is required. Politics and their cultural ambience have become areas of professionalized life, and among the most important of the relevant professionals are the professional manipulators of mass opinion. Moreover entry into and success in the arenas of liberal politics has increasingly required financial resources that only corporate capitalism can supply, resources that secure in return privileged access to those able to influence political decisions. Liberalism thus ensures for the most part the exclusion of most people from any possibility of active and rational participation in determining the form of community in which they live.”, op. cit., p. xxii

individuales. El discurso moral que se hace desde dentro del liberalismo no puede partir de una concepción de bien propiamente común, que sea diferente y mayor que la suma de preferencias de los individuos.

Tal como entiende MacIntyre la justicia no es suficiente practicando “de cada cual según su capacidad, a cada uno según su contribución”. Se debe llegar a “de cada cuál según su capacidad, a cada cual según su necesidad”, y el liberalismo es incompatible con una justicia así entendida. El liberalismo crea sus propias concepciones de justicia, que lo blindan de cualquier crítica, puesto que otra justicia se presenta como nociva.⁶²

2.2.7 Las consecuencias del liberalismo

La consecuencia de la cosmovisión liberal es que el éxito en la vida se equipara a la acumulación de los bienes de consumo, bienes que posicionan en función de su exclusividad o dificultad de su disposición. La codicia aparece como una virtud deseable⁶³, porque sobre ella se construirá un mercado óptimo, al menos desde los planteamientos liberales (la trampa astuta que desarrolla Mandeville en *La fábula de las abejas*). Es difícil, desde esta perspectiva, escapar a los encantos del liberalismo, promulgador de libertades individuales y garante del desarrollo individual auténtico, unas garantías que deben manifestarse necesariamente en que cada individuo sea diferente del resto. Y para ello se procuran justificaciones de pretendida naturaleza ética que interpelan a esa exigencia de diferenciación, sugiriendo de alguna manera la posibilidad de perfeccionamiento moral en soledad.

Ha habido un incremento en el consumo de productos con pretensiones éticas. Dentro de este incremento aparece una abundante literatura que ahonda en cuestiones éticas y de ciudadanía, que responde a una demanda social por estas cuestiones. El resultado, por el momento, no parece que se materialice en sociedades de mayor densidad moral.

⁶² Cfr. VAN PARIJS, Ph., *¿Qué es una sociedad justa?*, Ariel, Barcelona, 1998.

⁶³ TORRE, J. de la, *Alasdair MacIntyre, ¿un crítico del liberalismo?*, op. cit., 21

Bajo la demanda o interés generalizado en la actualidad por la ética MacIntyre hace gala de su característico pesimismo, señalando que el aumento de ayudas económicas a la investigación y cátedras relacionadas con la ética, junto con la mayor venta de libros que tratan temas éticos, no debiera admirarnos, sino que deberíamos ser muy cautos al respecto, al menos por tres razones.

En primer lugar, en la medida en que esa actividad ha despertado cada vez una tendencia más generalizada a hacer juicios morales públicos, ha originado también que el rasgo más notable de los mismos sea la inconsistencia. Un político que miente puede ser reprochado, mientras que otro que realiza una acción similar es olvidado. En otros contextos sociales el descaro es parecido, cuando no más descorazonador.

En segundo lugar se ha pretendido una supuesta especialización de la ética. Unos se dedican por la ética médica, otros por la ética empresarial, otros por la ética militar y, de esta forma, multitud de casos. La ética, así entendida, es interpretada como una disciplina estrechamente vinculada a este o aquel rol social, como un saber que se adecua en función de la situación. La creencia culmina en que existe una “ética” para cada cosa. En este caso se olvida que el interés de la ética es el ser humano *qua* humano, en su integridad, evitando los hábitos mentales causa y consecuencia de la creencia de esa separación.

La última razón, y más importante, es que nadie ha aprendido las verdades de la ética asistiendo a conferencias o participando en seminarios, pues su índole es tal que sólo puede aprenderse en la práctica, participando desde la más tierna infancia en formas de vida común en las que la virtud se adquiere cultivando ciertos hábitos.

Esta propuesta supone no solamente una mala campaña para la venta de libros sobre ética (pues les elimina su promesa de mejoramiento radical del lector), sino que establece cierta necesidad de aislamiento respecto a modas, que no dejan de ser imposiciones del mercado de cara a su beneficio y autojustificación. La venta de libros sobre ética supone acallar culpabilidades que pueden emerger como fuerte oposición ante el *statu quo*. Supone un enriquecimiento dentro de los parámetros del propio ideario liberal, puesto que la venta de un libro, aunque sea pretendidamente contra cierto tipo de consumo, no deja de formar parte de la cadena que critica. El intento de

ocultar ese resultado es fascinante, como es el perverso uso de las palabras en aras a conseguir sus objetivos (pensemos en la célebre expresión “crecimiento negativo”).⁶⁴

En este intento de dominación subyace un enfoque del hombre interesado, que lo reduce a maximizador de su interés individual (recordemos la regla *maximin* en Rawls), clave antropológica que dificulta una colaboración no interesada.⁶⁵ Otros tipos de colaboracionismo, más allá del económico, suelen observarse desde la perspectiva liberal de una “ingenuidad encantadora”, en cuanto que desconoce el funcionamiento de los individuos en la sociedad de mercado y sus motivaciones (reducidas ocasionalmente a los esquemas de las teorías de juegos⁶⁶).

Con la influencia del marxismo, MacIntyre constató que cuando algunos filósofos coetáneos presentaban sus teorías con la asepsia de la libertad de prejuicios estaban, en realidad, olvidando que esas teorías son articulaciones de conceptos y presupuestos integrados en formas de vida, uno de los dogmas de la cosmovisión liberal. A pesar de ello, no podía aceptar del marxismo su posición respecto a la imposibilidad de encarnamiento de la moral en la sociedad y a su tratamiento despectivo del fenómeno religioso. De esta forma, su relación con el marxismo fue conflictiva, tanto en el foro interno (la lucha de su razón con su fe) como en el foro externo (el resto le consideraba un autor incoherente al tratar de relacionar dos conjuntos de creencias aparentemente excluyentes, el marxista y el cristiano), en el que sus escritos fueron criticados de forma severa.

⁶⁴ En la edición española del *Informe Lugano* (GEORGE, S., *Informe Lugano*, Icaria Editorial, Barcelona, 2001) se incluye un prólogo de Vázquez Montalbán en el que se señala que “El nuevo capitalismo ni siquiera quiere llamarse así y escoge presentarse como *economía de mercado* dentro de una operación de desdramatización lingüística que ya ha afectado a casi todo el lenguaje crítico convencional del S. XX: burguesía, proletariado, capitalismo, imperialismo, clases sociales, lucha de clases son palabras cargadas de gravedad y memoria histórica y por lo tanto suenan a ruidos dentro del canal de comunicación dominante”.

⁶⁵ Por ejemplo, Sandel contrapone la comunidad instrumental y sentimental a la constitutiva, que define la identidad del individuo. “la comunidad describe no sólo lo que tienen como ciudadanos, sino también lo que son; no una relación que eligen (como en la asociación voluntaria) sino un lazo que descubren; no meramente un atributo sino un componente de su identidad. Por oposición a las concepciones instrumental y sentimental de la comunidad, podemos describir esta perspectiva fuerte como la concepción constitutiva”, SANDEL, M., *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 189.

⁶⁶ BINMORE, K., *Essays on the Foundations of Game Theory*, Blackwell, Oxford, 1989; MORGENSTERN, O., “La teoría de juegos”, en CARNAP, R., *Matemáticas en las ciencias del comportamiento*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 189-203; BRAITHWAITE, R.B., *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, University Press, Cambridge, 1969.

2.3 Las posibilidades de un marxismo humanista

El análisis del marxismo en MacIntyre ha sido realizado de forma irregular. Pensemos en algunas de las obras básicas de consulta, *The MacIntyre Reader* o *After MacIntyre*, obras que poseen y dotan al lector de un aparato crítico capaz de interpretar el universo del autor escocés. En estas obras se trata su periodo marxista como necesario en vistas a conocer y hacerse cargo de la repercusión que ese pensamiento tendría en el desarrollo posterior de su obra. Es difícil escapar de esta tentación, y comoquiera que *After Virtue* se considera la obra básica de MacIntyre y dado que su obra de madurez data de 1981, lo anterior es analizado como un desarrollo, realizado de manera más o menos ligera, de una biografía intelectual que dará lugar a su obra más conocida.⁶⁷ Una excepción puede ser la obra de De La Torre titulada *Alasdair MacIntyre ¿un crítico del liberalismo?*, en el que la primera parte del estudio analiza de forma suficiente la evolución de MacIntyre en el marxismo (y su relación con el cristianismo).⁶⁸ En sentido parecido se manifiesta Knight, al intentar dar cuenta en forma narrativa de la obra de MacIntyre.⁶⁹

Poco se trata del pasado marxista de MacIntyre, de hecho es habitual tratar con personas que han entendido *After Virtue* en algunas posiciones que varían una vez conocen este detalle y su grado de afectación en el pasado del autor. La complicación de obtener estos textos puede ser una razón para esta omisión. Otra, tomando a Blackledge

⁶⁷ El propio MacIntyre puede ser culpable de esta interpretación, al iniciar su prólogo a *After Virtue* señalando que “This book emerged from extended reflection upon the inadequacies of my own earlier work in moral philosophy and from a growing dissatisfaction with the conception of “moral philosophy” as an independent and isolable area of enquiry”. “Este libro surge de una reflexión amplia sobre las deficiencias de mis primeros trabajos sobre filosofía moral y de la insatisfacción creciente acerca de la concepción de la filosofía moral como un área independiente y aislable de investigación.” Los que sorprende es la corrección que hace en su epílogo a la segunda edición inglesa, al señalar que este libro debe ser entendido como un trabajo provisional (*After Virtue*, op. cit., p. 278). De esta forma una obra que en sus inicios resolvía deficiencias de sus primeros trabajos padece otras que deberán ser resueltas con posterioridad.

⁶⁸ TORRE, J. de la, “El Marxismo y el Psicoanálisis en A. MacIntyre”, en *Alasdair MacIntyre, ¿un crítico del liberalismo?*, op. cit., pp. 19-92.

⁶⁹ KNIGHT, K, *Aristotelian Philosophy, Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity Press, Cambridge, 2007, p. 222: “The conceptual subtleties and political implications of this philosophy have often been misconstrued, and my hope is that some of these will be better understood through such a mode of presentation. MacIntyre began his project of combining social science with moral theory as a Marxist, and this source informed his subsequent account of a tradition of philosophical reflection upon practical rationality that he calls Aristotelian.”

y Davidson,⁷⁰ es que la literatura que estudia a MacIntyre, en muchas ocasiones desde claves conservadoras, procure de forma más o menos meditada tratar de forma rápida los escritos de MacIntyre que muestran su proximidad a la izquierda; habitualmente esta omisión se hace más latente cuando la crítica al liberalismo se realiza desde posiciones más conservadoras, que desearían que la crítica de MacIntyre careciera del peso marxista que, podemos ya señalar, condiciona y hace explicable su obra, en especial al tratar exigencias en clave “revolucionaria”. Por otro lado sugiero que la crítica que desde ámbitos progresistas, y en ocasiones desde planteamientos deontológicos y/o ilustrados, se hace a MacIntyre (pensemos en el prefacio que realiza Victoria Camps a la edición española de *Tras la virtud*), apela a su conservadurismo negador del progreso y a su cerrazón localista, mostrando también resistencias para aceptar su pasado marxista. Desde esta perspectiva, en muchas ocasiones articulada sobre pilares marxistas, resulta poco gratificante aceptar que MacIntyre pueda haber compartido el aparato crítico emancipador del que dota la lectura de Marx, para seguidamente rechazarlo, renganchándose al opio religioso, que con su humo nubla la vista crítica.

2.3.1 Un Marx moralizado

Parte del marxismo ha tenido un desarrollo que vinculaba su planteamiento como el más próximo a lo científico. Los movimientos de la *Left* inglesa no fueron suficientemente atendidos por los teóricos marxistas más “sofisticados”. Cualquier exigencia moral era criticada por los anti-moralistas de los 60, influenciados por el marxismo de Althusser. La superación de esta propuesta derivó en formas procedimentales de marxismo, que no dejaba hueco para la propuesta sustantiva de MacIntyre, que resaltaba el aspecto histórico de la creencia ética y defendía un Marx moralizado.

Por ejemplo, en los 80 el crecimiento de la *Left* por el resurgir del neoliberalismo no se dirigió hacia las primeras propuestas de MacIntyre, que defendía el potencial del proletariado, puesto que la realidad había mostrado que ese proletario había sido parte

⁷⁰ BLACKLEDGE, P. / DAVIDSON, N., “The Unknown Alasdair MacIntyre”, en *Alasdair MacIntyre’s Engagement with Marxism*, op. cit., xvi-xix.

de los que habían votado a la propuesta de Thatcher y Reagan. Añadamos que en estas administraciones se realizó un serio trabajo de cara a desacreditar el marxismo. Incluso las nuevas generaciones que se adscribían a la izquierda no podían ver sino como algo anacrónico el enfoque de MacIntyre. El propio MacIntyre, al que tanto se ha criticado por caracterizar los derechos humanos nos dice que:

“La concepción de derechos y el uso político que se hace de ese concepto al que yo atacaba era el característico del conservadurismo thatcheriano, epitomizado por la aserción de Margaret Thatcher de que no hay tal cosa que sea la sociedad”⁷¹

Las relaciones de MacIntyre con el marxismo (y parte de sus desencuentros) parten de su intento de buscar la convergencia entre la visión marxista con el cristianismo. Thompson⁷² señala el trabajo del joven MacIntyre como un trabajo valioso de clave humanista (anticipándose al socialismo humanista de los sesenta), enfrentado a la línea editorial general de la *New Left Review*, que atendía a la versión anti-humanista de Althusser. Para Althusser, el final de la dictadura del proletariado en la Unión Soviética tras la caída de Stalin, había abierto un nuevo periodo en el que se trata del socialismo humanista. Esta expresión tiene una profunda desavenencia, el concepto “socialismo” es un concepto científico, mientras que “humanismo” no deja de ser un concepto ideológico.⁷³ Althusser considera que ello nos puede conducir a error.

La cuestión residiría no en cuestionar la realidad de la expresión socialismo humanista y lo que pretende designar sino, más allá, definir el valor teórico del concepto.⁷⁴ Al señalar que humanismo es un concepto ideológico Althusser indica que no nos aporta ningún tipo de conocimiento. Más aún, tras estos términos se esconden formas burguesas o de un humanismo personalista cristiano. El humanismo socialista (que suele acompañar Althusser de “personalista”) se presenta a sí mismo como una ideología en cuanto que es el uso de esas expresiones el que autoriza ese encuentro. Tras esas palabras lo único que se esconde es el índice de una realidad histórica y la expresión del deseo de su venida. Sus defensores muestran el deseo de unir algo que se

⁷¹ What More Needs to Be Said?, pp. 272-273

⁷² THOMPSON, E., *The Poverty of Theory and Other Essays*, Merlin Press, London, 1978.

⁷³ ALTHUSSER, L., «Marxisme et humanisme», Cahiers de l' I.S.E.A., junio de 1964, reimpresso en «Pour Marx», Paris, Maspero, 1965, pp. 225-49.

⁷⁴ DOMINGO, A., *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Cincel, Madrid, 1985.

encontraba separado, intentando anticipar ese movimiento y confiando que en un futuro próximo las antiguas palabras varíen a nuevos contenidos.

2.3.2 *Críticas desde visiones marxistas*

La recepción de los escritos de MacIntyre, tratados habitualmente en clave de los textos de Althusser, obtuvo críticas. Recordemos el texto de Blackburn⁷⁵ cuando trata de “miserable charlatán” a MacIntyre y señala que la organización de la *New Left*, al atender a la delincuencia política y bancarrota intelectual de este autor, ofrecía una muestra más del tradicional fariseísmo de la izquierda inglesa. Otro miembro del comité editorial de la *New Left Review*, Tariq Ali⁷⁶, señalaba con ironía que se revisaran los trabajos de la “New Left Mind”, en especial leer (por puro entretenimiento) un artículo de MacIntyre, titulado “Notes From The Moral Wilderness”. Ernest Gellner bromeaba al analizar *Against the Sel-Images of the Age* con la capacidad de MacIntyre de subirse al cajón de la arenga callejera y sonar como un obispo.⁷⁷

Comenzaba a percibirse cierto distanciamiento de la obra de MacIntyre con lo que podríamos denominar la obra filosófica escrita para la Academia o especialistas, y con ellos, los marxistas más teóricos, teorizados o teorizadores. Peter Sedgwick⁷⁸ describía a MacIntyre, su antiguo camarada, como un intelectual más que como un académico. Su amplio espectro de intereses hacía latente su superación del profesional especialista en un campo exclusivamente.⁷⁹ Cree ver a MacIntyre como un talento para

⁷⁵ BLACKBURN, R., “MacIntyre, The Game Is Up”, *Black Dwarf*, 16 January 1970, p. 11.

⁷⁶ TARIQ, A., *The Coming British Revolution*, Jonathan Cape, London, 1972. Cit. en “The Unknown Alasdair MacIntyre”, op. cit., xvii.

⁷⁷ GELLNER, E., *The Devil in Modern Philosophy*, Routledge, Londres, 1974, p. 195. Sobre MacIntyre: “His Marxism was truly episcopal, and it was an achievement of a kind to get on a soapbox and sound like a bishop”

⁷⁸ SEDGWICK, P., “The Ethical Dance: a Review of Alasdair MacIntyre’s *After Virtue*”, en *The Socialist Register 1982*: 259-67. Cit en “The Unknown Alasdair MacIntyre”, op. cit., xix.

⁷⁹ Destaca Sedgwick “his enviable capacity to take selected themes from the technical, professionalized debates among philosophers and social scientists and re-fashion them as material for the urgent attention of a non-specialised public, often using dramatic, poetic and prophetic devices in the casting of his arguments”, op. cit., 260-1.

la síntesis y para la exposición esclarecedora. Y la síntesis, para muchos puristas, aniquila la especialización que requiere el conocimiento.

La relación de MacIntyre con algunos intérpretes del marxismo tuvo sus oscilaciones. En un principio buscó la convergencia entre la cosmovisión marxista y el cristianismo. Su relación con el Partido comunista, a la vez que se relacionaba con la Iglesia de Inglaterra, le hizo que intentara lograr esta proximidad. Posteriormente se alejó de la visión religiosa para aproximarse a un trotskismo heterodoxo, para finalmente renunciar al marxismo. Los sucesos ocurridos tras el telón de acero fueron un duro revés para aquellos que participaban de la utopía marxista y que observaron que el estado obrero había derivado en el totalitarismo. Será clave interrogarnos sobre ellos.

2.3.3 La crisis moral del Marxismo

En 1953 MacIntyre pretendía ser cristiano y marxista al mismo tiempo, publicando *Marxism: An interpretation*.⁸⁰ Observa que el marxismo está lastrado de la ilusión ilustrada de relacionar la creencia religiosa con lo mítico. Por otro lado una justicia sin poder, sin posibilidad de encarnarse en la historia, no puede prevalecer.

Acabará defendiendo que el razonamiento práctico del individuo participa de un razonamiento práctico en común dentro de una tradición con una forma de pensar, por lo que la moral no puede separarse de la política, no puede reducirse al plano “subjetivo”. Articular este pensamiento dentro del marxismo suponía graves problemas. La creencia en poder instrumentalizar la moral para una finalidad “superior” podía seducir a los utópicos de la izquierda, que adscritos a esta instrumentalización negaban cualquier objetividad al mundo ético, puesto que éste era un medio para conseguir un fin mayor. De igual forma el voluntarismo político de algunos marxistas justificaba la confiscación de bienes para una minoría de revolucionarios profesionales que parecían haber aclarado el “sentido de la historia”.

MacIntyre opina que cuando en 1955, un filósofo estalinista había escrito que bajo el socialismo las leyes del desarrollo social se habían tornado objetivas, estaba

⁸⁰ MACINTYRE, A., *Marxism: An Interpretation*, SCM Press, London, 1953.

falseando a Marx.⁸¹ Un año después, en 1956 aparece el “informe Khrouchtchev”, denunciando los excesos del marxismo a través de Stalin.⁸² Este informe supuso un fuerte cuestionamiento de cierta forma de hacer comunismo, que coincidía, además con el socialismo real practicado en la Unión Soviética.

Krouchtchev señalaba un estado en el que se torturaba y se practicaba genocidio de minorías, en el que se encarcelaban familias por decisiones políticas, en el que una represión atroz borraba cualquier trazo de justicia: un régimen de terrorismo de estado.

El “Informe Krouchtchev”, añadido a la respuesta soviética a la Revolución Húngara de ese mismo año y la invasión de Egipto por parte del Reino Unido y Francia, supusieron un cuestionamiento de las relaciones internacionales y su interpretación. Dentro de un movimiento internacional, estas acciones permitieron la aparición de nuevas fuerzas políticas en Inglaterra.

En este contexto surge la *New Left*, que se presentaría como una tercera vía entre el Este Comunista y el Occidente Capitalista, en un intento de articular una propuesta que se nutriera del estalinismo y de la socialdemocracia; en éste participaría MacIntyre.

Moralmente desacreditada, la URSS se autofirmaba políticamente necesaria. Algunos comunistas decidieron cerrar los ojos ante la situación de los hechos ocurridos que, ya en ese momento, se mostraba en toda su crudeza. Otros quedaron atónitos y sin saber cómo responder. Tanto el comunismo francés como el italiano mostraron una incapacidad para responder qué hacía latente el fallo del marxismo como política.⁸³

⁸¹ MACINTYRE, A., *Marcuse*, Fontana, Glasgow, 1970, p. 58

⁸² El posicionamiento de MacIntyre sobre Stalin pude leerse, entre otros lugares, en “How Not to Write About Stalin”, en *Yale Law Journal*, 77, 1967/1968, pp. 1032-6. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 48-51. En este artículo MacIntyre trata sobre Stalin tomando los textos que escribe la hija de Stalin. La crítica no atiende sólo a “la inhumanidad gratuita sobre la que Stalin realizó sus políticas”, sino también sobre aquellos que no supieron entender que lo que diseñaba Stalin no era socialismo.

⁸³ TORRE, J. de la, Alasdair MacIntyre, ¿un crítico del liberalismo?, op. cit., p. 62; MORIN, E., *Autocritique*, Julliard, 1959, pp. 152-153. Un comunista arrepentido se encontraba en una situación paradójica, como bien señala Morin: “Ma révolte demeurait à mes yeux trop subjective, et le stalinisme demeurait à mes yeux trop objectif. Je craignais trop de n’opposer à l’Histoire que mon drame individuel. Je n’aurais pas osé croire que le drame était celui de l’histoire elle-même. [...] Moralement, je rejetais le système, mais idéologiquement je rejetais ma morales. Cette contradiction entretenait mon angoisse. Tout effort pour me délester de cotte angoisse l’aggravait, puisqu’il disjoignait encore plus mes idées et mes exigences, ma théorie et ma vie. Je refusais la belle âme moche. Je craignais que le refus moral m’entraînât soit vers les tours d’ivoire, soit vers “l’anti-communisme”. Ma revolte moral me

La paradoja se manifestaba en las lealtades que ha exigido históricamente la adhesión al Partido Comunista. La clave interpretativa del marxismo, considerada como cierta, exigía una adhesión ciega e incuestionable. En *El Método 6: Ética* Morin indica cómo la conciencia moral, que fue inhibida y condenada por idealista pequeño burguesa por el “marxismo-leninismo”, pudo, bajo el efecto de un exceso de vilezas y mentiras, salir de su letargo y hacer estallar el sistema de racionalización en el que Leslek Kolakovski, Sájarov y tantos otros, entre los que se incluye el propio Morin, estaban prisioneros; dice Morin: “Fue una experiencia común que, al hacernos vomitar la abyección, reanimó en nosotros una racionalidad crítica paralizada”.⁸⁴

2.3.4 El Marxismo Humanista

Desde el discurso de Khrouchtchev que señala los excesos de la política de Stalin, resulta la desilusión con el socialismo de los países del Este. Denunció cómo el culto personal a Stalin había permitido abusos indefendibles sin la ceguera que ese culto había conseguido.

En 1965 Erich Fromm edita su *Socialist Humanism: An International Symposium*. Se asume una concepción humanista que busca la potencialidad humana de perfeccionarse a sí mismo con sus propias acciones.⁸⁵ Para Fromm la clave interpretativa de Marx y su humanismo es la necesidad del desarrollo individual de la mejor forma posible en orden a conseguir la mayor armonía y universalidad; todo el humanismo estaría de acuerdo en la posibilidad de la perfección del hombre, ya sea creyendo en la necesidad de la gracia divina o no, aunque siempre conforme con que esta perfección precisa de la acción (en muchos casos esforzada) del hombre. Fromm aboga por la defensa de la unidad de la humanidad y la fe en el futuro del hombre, en contra de los fanatismos. En el Renacimiento, el humanismo emerge en reacción al fanatismo religioso, en la Ilustración para oponerse al nacionalismo extremo y en el S.

semblait individualiste, inopérante, quoique j'eusse déjà cessé d'admirer le système comme nécessaire et rationnel”

⁸⁴ MORIN, E., *El Método 6: Ética*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 33.

⁸⁵ FROMM, E. (Ed), *Socialist Humanism: An International Symposium*, Doubleday, NY, 1965, vii-xiii.

XX para oponerse a la esclavitud del hombre por la máquina y los intereses económicos. El temor que obliga a su emergencia en la época de Fromm es el temor de que el hombre se convierta en esclavo de las cosas, el prisionero de las circunstancias que él se ha creado.

La aparición del socialismo humanista se sustenta en el primer Marx, el primero en declarar que la teoría no puede separarse de la práctica, el conocimiento no puede separarse de la acción. Marx afirma que el hombre libre e independiente solo podrá existir en un sistema económico y social que, por su racionalidad y abundancia, ponga fin a la época de la “prehistoria” e inicie la época de la “historia humana”. Los que seguían este humanismo solían atender a los primeros escritos de Marx, en especial los *Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844*, tratados desde la visión de Raya Dunayevskaya.⁸⁶

El marxismo humanista se ha definido tradicionalmente en oposición a las tendencias positivistas en las teorías sociales, reflejadas en las interpretaciones ortodoxas del materialismo histórico, con su renuncia a la metafísica que defiende un desarrollo de la persona que excluya el conflicto. Para el materialismo histórico los seres humanos no son los agentes de la historia, sino que la historia debería entenderse desde entidades abstractas como las “leyes de la historia” o “las fuerzas de producción”. De esta forma el Marxismo humanista aboga por enfatizar la acción humana en la historia y la subjetividad, enfrentándose a las interpretaciones estructuralistas de la teoría social.

La paradoja de muchos de los defensores de esta corriente no académica en origen será cómo, a pesar de su defensa de la subjetividad y de la fuerza de la acción del hombre para variar el estado de cosas, acabaron abogando por una teoría de la verdad y una objetividad necesaria, como sería el caso de MacIntyre.

⁸⁶ DUNAYEVSKAYA, R., “Marx’s Humanism Today”, en FROMM, E., (Ed.), *Socialist Humanism*, op. cit., “Marxism is either a theory of liberation or it is nothing. In thought, as in life, it lays the basis for achieving a new *human* dimension, without which no society is truly viable. As a Marxist humanist, this appears to me the whole truth of Marx’s humanism, both as philosophy and as reality.”

2.3.5 *El marxismo y su dilema: necesidad histórica o explotación*

El marxismo (quizá sería más correcto indicar el marxismo practicado en la URSS), tal como había mostrado Stalin, no podía articular el determinismo económico con la libertad humana, cuando no la propia vida. Por otra parte había que entender la necesidad que se atribuía a la historia, y cualquier crítica dentro del partido podía ser interpretada como una muestra de los restos de mentalidad burguesa. Pero, ¿se podía desde una acción criminal garantizar la emancipación de la humanidad? ¿Podía la emancipación de lo humano cargar con la muerte de inocentes?

En 1951 Camus escribe *L'homme révolté*, obra en la que Camus expone los problemas de la justificación ideológica de la violencia, y se cuestiona si el fin justifica los medios. Sartre responde a Camus, denunciándolo de “moralismo” en *Les Temps modernes*:

“Cette Justice de grand seigneur stoïcien, écrit le porte-parole de Sartre, cette anachronique conception d’une Justice absolue — et si absolue que l’on pêcherait contre elle en s’efforçant de la faire pénétrer dans ce domaine du relatif où il faut bien, malgré tout, que les hommes se meuvent. Cette noble exigence, qui maintient les injustices réelles par souci de ne point les aggraver, et par protestation contre une Injustice imaginaire, sans doute faudrait-il plutôt la caractériser comme une manie de l’absolue pureté. Le Juste c’est le Pur: celui qui a fait un vœu de pureté. Du même coup, c’est un naïf, ou un imposteur.”⁸⁷

De esta forma se iniciaba una de las controversias más famosas. Sartre llamó a Camus “el gran sacerdote de la Moral Absoluta”⁸⁸, criticando su intento de mantener su buena conciencia a través de un autoconvencimiento injustificable. Esta crítica fue tomada como la crítica hegeliana a Kant. El imperativo categórico no permite pensar en la acción. El concepto de voluntad racional, en cuanto voluntad de un individuo, está vacía.⁸⁹ MacIntyre, al escribir *After Virtue* verá en el mensaje de Sartre una invitación al solipsismo moral indefendible en la búsqueda de la objetividad de lo moral. MacIntyre sostendrá que Sartre es un defensor más del pluralismo.

La crítica al estalinismo planteaba el problema de la naturaleza moral. Desde un punto de vista maquiavélico o utilitarista el interés del mayor número justifica que se

⁸⁷ SARTRE, J.P., “Pour tout vous dire...”, *Les Temps modernes*, 82, août 1952, p. 366

⁸⁸ *Ibid.*, p. 383.

⁸⁹ “... el permanecer en el mero punto de vista moral sin pasar al concepto de la eticidad, convierte aquel mérito en un vacío formalismo y la ciencia moral en una retórica acerca del deber por el deber mismo”. HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 231.

ignore o que incluso se inmole a un pequeño número. Pero la interpretación colectivista del utilitarismo que podía inspirar el estalinismo desconcertaba a un mundo anglosajón que había sido tradicionalmente utilitarista.

El utilitarismo clásico liberal se sustentaba en dos tesis: los hombres son iguales en derechos y esta igualdad se articula alrededor de la propiedad.⁹⁰ El utilitarismo clásico consideraba al hombre como un *homo economicus*; de su capacidad de cálculo y de asumir su acción en función de ese cálculo se derivaba parte de la comprensión de la moralidad.

Desde este contexto MacIntyre inicia sus trabajos criticando las teorías de la acción que ubican la vida práctica en relación directa con la humanidad, sin la mediación de la ciudad particular. Al universalismo abstracto contrapone un universal concreto. Escribe MacIntyre que el ataque a la comunidad, a una comunidad local particular y de una comunidad natural determinada es un supuesto de toda teoría ética.⁹¹

2.3.6 The New Left y el Trotskismo

En 1968 para buscar cierta libertad dentro de la New Left, se adscribió al trotskismo (de manera bastante heterodoxa y dentro de un movimiento internacional, *International Socialism*), con lo que conseguía disociar a Marx del camino que estaba recorriendo la URSS, que había pasado de representar la encarnación de la razón a mostrar los desastres, y huía de la línea mayoritaria. Ya en 1939 Trotski sufrió un desencanto del camino que habían tomado los acontecimientos en la Unión Soviética. Para poder salvar el marxismo de la tiranía de Stalin decide retomar el lenguaje del determinismo económico, que se oponía al voluntarismo político. Desde esta visión si el fenómeno estalinista era una situación pasajera, sería un paso necesario para el

⁹⁰ BENTHAM, J., "An introduction to the Principles of Morals and Legislation", en *A Fragment on Government and a Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Blackwell, Oxford, 1948; MILL, J.S., *Utilitarianism*, Collins, London, 1962; MOORE, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, London, 1962.

⁹¹ "Is Patriotism a Virtue?", en ARTHUR, J. (ed.), *Morality and Moral Controversies*, Prentice Hall, New Jersey, 1993, pp. 424-431.

mantenimiento del primer Estado obrero; si, por el contrario, el fenómeno anunciaba una nueva forma de explotación el marxismo, había de ser revisado. Citamos:

“El uso del poder estatal para la defensa del marxismo como el único conjunto de creencias verdaderas en la Unión Soviética produjo la atrofia del marxismo y la irracionalidad del Marxismo Soviético. Este uso del poder estatal no era solo represivo en relación a la tolerancia; era el instrumento de una minoría que se elevaba sobre la mayoría en una actitud muy parecida a la que Marcuse aconseja a su élite minoritaria sobre la mayoría. La mayoría fue en la Unión Soviética el objeto pasivo de reeducación para la búsqueda de su propia liberación.”⁹²

MacIntyre ve en Trotski un referente. Por un lado es un autor que pone en tela de juicio un sistema, el marxista, que una vez realizado parecía conducir al éxito para sus seguidores. La grandeza de Trotski no reside exclusivamente en preguntarse si la Unión Soviética era un país socialista, se planteó también si las categorías del marxismo podían ser claves interpretativas para el futuro.

Cuando todas las fantasías socialistas creían funcionar en la URSS, Trotski las criticó con pesimismo, un pesimismo del que carecía el pensamiento marxista⁹³, un pensamiento alentado por la premisa de que toda sociedad burguesa participada de unos resortes que producirían inexorablemente las condiciones de posibilidad de la utopía marxista. Y ese pesimismo, que toma MacIntyre (y que es observable en toda su producción madura), le lleva a señalar el fracaso del marxismo por una razón muy sencilla, su equivocidad. Se ha visto lastrada por el emotivismo que le hace defender un número casi indefinido y conflictivo de fidelidades políticas. Y de esa situación que ha vivido consigue desde un enfoque historicista criticar las insuficiencias, en la actualidad insalvables, del marxismo.

Para MacIntyre los teóricos marxistas (Marx, Engels, Lenin, o Plejanov) han sido incapaces de entender cómo los trabajadores no atienden a que sus objetivos

⁹² “The use of state power to defend Marxism as the one set of true beliefs in the Soviet Union produced the atrophy of Marxism and the irrationality of Soviet Marxism. This use of state power was not only repressive in respect of tolerance; it was the instrument of a minority who took up towards the majority an attitude very similar to that which Marcuse advises his minority elite to take up the majority. The majority was in the Soviet Union the passive object of re-education in the interests of their own liberation.” En Marcuse, op. cit., p. 92.

⁹³ *After Virtue*, op. cit., p. 262 (321): “Marxist socialism is at its core deeply optimistic. [...] A Marxist who took Trotsky’s last writings with great seriousness would be forced into a pessimism quite alien to the Marxist tradition, and in becoming a pessimist he would in an important way have ceased to be a Marxist”.

deberían adecuarse a la *Crítica del Programa de Gotha*.⁹⁴ De esta forma, cuando la clase trabajadora, ya sea de forma individual o colectiva, no atiende a esos objetivos, es debido a que han sido víctimas de algún tipo de distorsión ideológica. O han sido influenciados por anarquistas, o han leído la *Rerum Novarum*, o se dejan influenciar por Péguy, o por el metodismo. Ello les lleva a no aceptar a aquellos que, dentro de la clase obrera, piensan por ellos mismos.

El MacIntyre maduro tiene en cuenta:

- La crítica de Marx al capitalismo.
- Su insistencia en interpretar las teorías como expresiones de las prácticas.
- Su modo de tratar la historia.⁹⁵

Perreau-Saussine defiende que la adscripción de MacIntyre al trotskismo no era tanto para entrar en la batalla interpretativa de Hegel, sino más bien para poder criticar con libertad tanto a los liberales como a los que habían aplicado el socialismo real.⁹⁶ MacIntyre, reacciona contra el individualismo y el estatismo. Su crítica se centra en temas concretos, que escapan a las grandes teorías.⁹⁷ Lo importante, ya en esta propuesta, es la “dimensión local”. Recordemos el célebre final de *After Virtue* y su apelación a formas locales de comunidad, y su deseo de verla materializadas.

2.4 La instalación en un país liberal

Esa es una de las razones de la movilidad que ha tenido. Escribía este texto enseñando en *Boston University*. Antes había enseñado en Leeds y en la University College en Inglaterra; y en Barndeis University en Massachussets. Para Weinstein esta continua reubicación debe interesarnos en cuanto nos hagamos cargo de su motivación.

⁹⁴ ““What More Needs to Be Said?”, op. cit., pp. 270-271.

⁹⁵ Ibid, p. 272.

⁹⁶ *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, op. cit., p. 32.

⁹⁷ Entrevista a MacIntyre por Thomas D. Person, *Kinesis. Graduate Journal in Philosophy*, vol. 20:2 (1994), p. 44.

En esta interpretación MacIntyre se encuentra en busca no solamente de un sistema de creencias pleno y acorde a sus exigencias, sino que más allá, pretende encontrar una universidad que comparta esas mismas creencias.⁹⁸ Busca una institución universitaria que participe de las estructuras y tradiciones en los que cree. Ya en 1970 indicaba la necesidad de mantener la autonomía investigadora de la universidad,⁹⁹ cuestión que irá completando posteriormente en “tres versiones rivales de la ética”: las universidades proyectan las cosmovisiones de sus profesores.¹⁰⁰ Su escalada en el reconocimiento académico no supondrá un incremento en su satisfacción con las instituciones universitarias.

En 1969 algunos estudiantes tomaron el edificio administrativo de la Universidad de Essex, siendo expulsados por las autoridades. MacIntyre, decepcionado, creyó ver que las autoridades lo único que pretendían era quitarse el problema de encima, escapando a las justificaciones que se exigen desde el ámbito académico. En ese año marcha a EE.UU.

La primera paradoja, al menos aparente, es averiguar por qué MacIntyre, que se muestra contrario al liberalismo, emigra al país que representa con mayor notoriedad esa forma de vida. Pierre Manent observa que es el país en el que el liberalismo muestra su opulencia y sus más graves desigualdades, pero también conserva pequeñas comunidades en las que puede observar todas las posibilidades y certezas del “hombre social” al que tanto alaba. En las comunidades estadounidenses descubre ese hombre activo (en el sentido que podría sugerir Arendt), profesional, consciente en todo momento de que sus conciudadanos dependen de él tanto como él depende de ellos. Viviendo en uno de los innumerables segmentos en los que se subdivide la democracia

⁹⁸ John Henry Newman defiende esa relación. Ver MACINTYRE, A., *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman&Littlefield, Maryland, 2009, p. 145. La cuestión es plantearse si el origen de la Universidad, como cuna de conocimiento universal, es compatible con la defensa de universidades con marcado carácter local, y si ese localismo no conduce a cierta endogamia académica e investigadora. Puede ser útil leer RUIZ DE ELVIRA, A., “Mediocridad en la Universidad española:1”, en <http://www.elmundo.es/blogs/elmundo/clima/2012/06/08/mediocridad-en-la-universidad-espanola-1.html> (consultado 8 de junio de 2012). También podemos ver el cap. X de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, op. cit.

⁹⁹ Marcuse, op. cit., 91 “One of the most urgent of contemporary tasks is to insist on subjecting the social and political order to continuous rational criticism and to preserve the autonomy of rational enquiry in universities and elsewhere. The institutionalization of rationality was one of the great achievements of bourgeois society.”

¹⁰⁰ *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 399 (379).

americana puede olvidar que el dinero y los derechos homogenizan cosas inconmensurables, puede olvidar que el Estado acaba alejando al ciudadano de su soberanía, puede olvidar el liberalismo.

Pero también puede olvidar que la cosmovisión liberal es la que le permite su situación y su pensamiento. No es difícil pensar lugares que, aunque están lejos de la cosmovisión liberal, no se muestran abiertos a disidencias y críticas como aquellos lugares que son tan ferozmente criticados por el autor escocés.

Su entusiasmo con Estados Unidos se centra también en el papel que la religión ha tenido: mientras en Inglaterra la secularización ha afectado en la forma de relacionarse provocando que cada uno tenga un vocabulario en función de su visión, en Estados Unidos la religión americana ha sobrevivido en la época industrial: ha servido de integración en la sociedad americana y hoy sigue respondiendo las necesidades vitales de esa sociedad (incluso los Simpsons acuden a misa). Las iglesias americanas fueron transmisoras de valores americanos. A MacIntyre le agrada la revolucionaria unidad, su homogeneidad, su diferenciación dentro de un sistema de valores y la comunidad nacional de valores. Observa en el caso americano una respuesta no liberal al problema de la religión en una cultura plural. Por otro lado, la fragmentación religiosa inglesa cierra la puerta a cualquier concepción absoluta, no sólo de índole religiosa, sino también marxista.¹⁰¹ Su desengaño con el marxismo le llevó a dejar la política como activista. Había sido considerado revolucionario, pero en ese momento de su vida estaba convencido de que el marxismo-leninismo había perdido su objetivo inicial.

Marchó a Brandeis, donde en 1971 publicó *Against the Self Image of the Age*. Después marcha a la Universidad de Boston. Posteriormente se movió por Wellesley y por Vanderbilt, en el caso de esta última por su reducido tamaño y porque existían reglas claras y procedimientos sin entremetimiento de la autoridad. En este lugar, en 1983, MacIntyre abraza la fe católica. Pronto marchará a Notre Dame. Dos razones parecen ser las claves de esa decisión. Por un lado la posibilidad de que su mujer obtuviera un buen puesto. Por otro cree que Notre Dame le ofrece la posibilidad de servir a la Iglesia. Notre Dame es una de las más conocidas universidades católicas en Estados Unidos, y desde ese altavoz puede realizar un discurso que consiga llevar al

¹⁰¹ TORRE, J. de la, *Alasdair MacIntyre, ¿un crítico del liberalismo?*, op. cit., 106.

cristiano a sus orígenes. Realmente el problema no es la falta de fe del cristiano, sino hasta qué punto los cristianos han olvidado el sustento racional que propone la filosofía cristiana.¹⁰²

Las idas y venidas en su vida y posicionamientos ideológicos suponen para los investigadores alguna desorientación, cuando no provoca cierta ironía, como cuando Haldane titula *MacIntyre's Thomist Revival: What Next?* su participación en *After MacIntyre*.¹⁰³ Puede que para muchos esa ida y venida por corrientes tan aparentemente enfrentadas como el marxismo y el cristianismo, en ocasiones negando la contrapartida de alguna de las dos tradiciones, nos conducirían a un pensador inconsistente, que no conoce muy bien el camino que debe investigar y se mueve errático por diferentes corrientes sin acabar de comprometerse con una forma de investigar. Nos dice Holmes:

“Con sus idas y venidas de la Iglesia a la izquierda, MacIntyre ha sido siempre incapaz de decidirse a hablar bien de algo por mucho tiempo, ya sea la reverencia o la impertinencia, la obediencia o la rebelión. Para aliviar la tensión (que soporta bastante alegremente), de tarde en tarde se concede alguna incongruencia enloquecedora, o despellejar el espíritu crítico en algún capítulo y glorificarlo en algún otro. Celebrará en un primer momento la tradición por su condición de parapeto frente a la duda, para a continuación alabar la subversión de la tradición operada por la duda socrática”.¹⁰⁴

No creemos que la trayectoria de MacIntyre carezca de consistencia. Si reducimos la crítica a la posibilidad de englobarse en una tradición filosófica determinada nos encontraremos con un pensador inconsistente y fluctuante; pero sería olvidar una de las motivaciones que se ha ido haciendo cada vez más presente: su anhelo de verdad y su búsqueda permanente de la fundamentación. Si, por el contrario a la anterior interpretación, consideramos que su móvil investigador ha sido la búsqueda de la verdad observaremos que sus variaciones en las diferentes escuelas eran en función de aquella que venía a ofrecerle una mayor aproximación a la verdad.

No observa las diferentes escuelas, tradiciones o disciplinas desde una visión corporativa. Su crítica a la Universidad bebe de denunciar las divisiones artificiales que estancan el saber. Al desarrollar su pensamiento MacIntyre defiende la necesidad de un conflicto, un conflicto que asiste al que indaga en pro de la verdad, un conflicto

¹⁰² *God, Philosophy, Universities*, op. cit., p. 150.

¹⁰³ *After MacIntyre*, op. cit., p. 91

¹⁰⁴ HOLMES, S., *Anatomía del antiliberalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 93.

necesario para el que busca, una búsqueda más allá de lo asentado. Y un conflicto que precisa del uso de todas las herramientas de las que dispone el investigador, aunque en ocasiones suponga colisionar con las prácticas establecidas; prácticas que buscan, para conseguir mantenerse y avanzar, auto-justificación y auto- desarrollo. Coincidimos con Figueiredo cuando señala que:

“MacIntyre habita la noche de la modernidad e, inequívocamente, sueña con un nuevo día. Opositor visceral del dogmático simplismo racionalista de la Ilustración, pero desengañado también por el historicismo blindado de Hegel y los hegelianos, proyecta la reconstrucción de la ciudad de los hombres, en la que los laberintos modernos (o posmodernos, según el esquema taxonómico cultural adoptado) se transmuten en vías de acceso a la verdad y en caminos de comunicación y de convivencia. Pero la inconmensurabilidad de las historias humanas y los estragos causados por los infalibilismos culturales de los siglos de la modernidad reclaman una reedificación urgente y se hace necesario, además de un proyecto arquitectónico, la labor inmediata del picapedrero. La integración de las historias se presenta, para MacIntyre, como una obra esforzada.”¹⁰⁵

Una observación de la trayectoria de MacIntyre nos advierte de sus resistencias a las etiquetas que imposibilitan la investigación en cualquier sentido. Ya en su niñez coexistían en su aprendizaje la escuela, la religión y las historias de mitos celtas, y no suponía que fueran excluyentes. La integración de diferentes escuelas y su libre tránsito de una a otra nos muestra cómo su forma de relacionarse con la academia escapa de los intereses corporativos que en ocasiones condicionan la libertad investigadora. Veremos con posterioridad cómo esa indeterminación le ha supuesto críticas de uno y otro lado. Tampoco parece que a MacIntyre estas críticas le hayan hecho recular en algún sentido.

Tenemos dos claves que nos gustaría haber presentado de forma suficiente. En primer lugar, MacIntyre pretende una corrección del pensamiento liberal y sus consecuencias; posteriormente, MacIntyre debe ser interpretado como un buscador de la verdad. A continuación nos extenderemos en el primer aspecto.

¹⁰⁵ FIGUEIREDO, L., *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 33.

Capítulo 3

Libertad política y MacIntyre

En el capítulo anterior hemos indicado cómo la biografía de MacIntyre nos conduce a que sus motivaciones investigadoras son principalmente dos: la crítica del liberalismo y una fundamentación del mundo moral objetiva. Su metodología ha variado desde la filosofía analítica hasta desarrollar históricamente (en clave genealógica¹⁰⁶) algunas tradiciones, para mostrar la superioridad de la aristotélico-tomista, intentando desenmascarar los límites de aquéllas. Ya desde los inicios de su carrera tenía indicios de los móviles que tenían guiar su investigación:

“Una tarea clave de la filosofía es criticar otra filosofía, no sólo —aunque sea la más importante— en atención a la verdad sino también porque, los filósofos lo pretendan o no, las ideas filosóficas tienen influencia en la vida social, moral y política.”¹⁰⁷

3.1. El liberalismo y la búsqueda del consenso irrealizable

Apelar a la vehemencia, casi obsesiva, con la que MacIntyre critica la cosmovisión liberal, nos puede servir para hacernos cargo de su proyecto. Nacido en el seno de una familia de pescadores y tras entrar en el partido comunista con dieciocho

¹⁰⁶ Recordemos a Nietzsche: “En todo caso, mi deseo era proporcionar a una mirada tan aguda y tan imparcial como aquella, una dirección hacia la efectiva *historia de la moral*, y ponerla en guardia, en tiempo todavía oportuno, contra esas hipótesis inglesas que se pierden en el *azul* del cielo. ¡Pues resulta evidente cuál color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que justamente el azul; a saber, *el gris*, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana!”. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 35. Esta obra es clave para entender la tradición genealógica, señala MacIntyre en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*.

¹⁰⁷ “One key task of philosophy is to criticize other philosophy, not only —even if most importantly— in the interests of truth but also because, whether philosophers will it so or not, philosophical ideas are influential in social, moral and political life.” *Marcuse*, op.cit., p. 7.

años observa con antipatía un liberalismo que, sustentado desde el capitalismo (su forma económica), produce el atomismo de los miembros de los colectivos, apelando al individualismo y renunciando a técnicas cooperativas que no produzcan beneficio en los términos que el propio liberalismo requiere.¹⁰⁸

La sociedad contemporánea occidental es el resultado del error de cálculo de los pensadores que dieron apoyo teórico a esta forma de poder desarrollarse. Un apoyo que concluye en el emotivismo, que no supo prever la diferencia que se establecería en la moral si el emotivismo fuera no solamente cierto, sino además ampliamente creído cierto.¹⁰⁹ El desarrollo de la cosmovisión liberal supuso la aceptación mayoritaria de que los individuos se entienden a sí mismos como poseedores cada cual de su propio programa ordenado de preferencias. Dos graves efectos muestran la incapacidad de la cosmovisión liberal para proporcionar pautas morales suficientemente fundadas:

a) Los pensadores de la Ilustración querían demostrar que era posible un acuerdo racional sobre la moralidad. Se podía arribar a argumentos convincentes (e ineludibles) para cualquier persona racional, cuyas conclusiones eran los principios de la moral. Desgraciadamente esos pensadores no fueron capaces de ponerse de acuerdo en cuáles eran esos argumentos y qué conclusiones exigían.¹¹⁰ El problema reside, en la práctica, que ese desacuerdo no tuvo lugar exclusivamente entre los filósofos, sino que se extendió –y se sigue extendiendo– a las actuaciones morales diarias.

¹⁰⁸ *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., defiende que el liberalismo debe considerarse una tradición más (Cap. XVII). “Yet it is of the first importance to remember that the project of founding a form of social order in which individuals could emancipate themselves from the contingency and particularity of tradition by appealing to genuinely universal, tradition-independent norms was and is not only, and not principally, a Project of philosophers. It was and is the project of the modern liberal, individualist society, and the most cogent reasons that we have for believing that the hope of a tradition-independent rational universality is an illusion derive from the history of that project. For in the course of that history liberalism, which began as an appeal to alleged principles of shared rationality against what was felt to be tyranny of tradition, has itself been transformed into a tradition whose continuities are partly defined by the interminability of the debate over such principles. An interminability which was from the standpoint of an earlier liberalism a grave defect to be remedied as soon as possible has become, in the eyes of some liberals at least, a kind of virtue. (*Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 335)

¹⁰⁹ *After Virtue*, op. cit., p. 19 (35).

¹¹⁰ *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, op. cit., p. 189: “Universalizability theorist, utilitarians, existentialist, contractarians, those who assert the possibility of deriving morality from rational self-interest and those who deny it, those who uphold the overriding character of an impersonal standpoint and those who insist upon the prerogatives of the self, disagree not only with each other but among themselves, and the certitude of those who maintain each point of view is matched only by their inability to produce rational arguments capable of securing agreement from their adversaries.”

b) Un segundo efecto del liberalismo indica que las instituciones deben ser neutrales frente a las diferentes concepciones del bien humano, al rechazar la idea de que la vida social necesita para su configuración de un acuerdo básico acerca de la naturaleza del bien humano. Se confía a cada persona la búsqueda de lo que considera su propio bien. Ello ocasiona que los individuos¹¹¹ queden privados de hecho de la posibilidad de alcanzar un bien dentro de la vida social.

3.1.1 *La virtud tras el liberalismo*

Ante un individuo desorientado (en cuanto que no tiene estrella polar a la que dirigirse) surgen dos posibilidades para tratar el tema del atomismo liberal. Se observa que varios autores y de varios espectros (Williams, Nussbaum, McDowell, Taylor o MacIntyre) han reivindicado una vuelta a la idea griega de virtud; en segundo lugar, existe una amplia reivindicación del carácter cognitivo de los juicios, en especial de los juicios morales. Coincidimos, junto a Montoya,¹¹² al identificar este giro más allá de una moda pasajera para relacionarla con un giro que bebe de Wittgenstein y que supone un cambio metodológico para la filosofía moral. Griffin manifiesta que, ante la imposibilidad de responder conforme a las formas ideales de racionalidad, quizá debiéramos descansar nuestro juicio valorativo en el sentimiento natural, la naturaleza de quienes actúan, las soluciones verdaderamente realizables a los problemas y las mejores tradiciones de nuestra sociedad: sentimientos, actitudes y disposiciones constituyen precisamente el meollo de una filosofía moral que tome como central la idea de virtud.¹¹³

Esta reivindicación de la virtud, acorde a la vida comunal que MacIntyre conoció en su infancia y juventud, le hace reclamar, de forma deliberadamente nostálgica, un mundo antiguo en el que la virtud desempeñaba un papel central en la

¹¹¹ En el razonamiento práctico del liberalismo moderno es el individuo en cuanto individuo que razona. Frente a esta posición tendríamos el razonamiento práctico aristotélico en el que quien razona es el individuo en cuanto ciudadano; en el planteamiento práctico tomista es el individuo en cuanto su propio bien y del bien de su comunidad. Reducir el individuo a (un meramente, añadiríamos) individuo es una consecuencia del liberalismo. *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 339 (323)

¹¹² MONTOYA, J., “Temas wittgenstenianos en Filosofía Moral”, *Telos*, XV/2 (2009), pp. 33-43.

¹¹³ GRIFFIN, J., *Value judgement: Improving our ethical beliefs*, Clarendon, Oxford, 1997, pp. 112-116.

moral. Esta apelación no es un gesto que pretende un retorno a cualquier coste, lo que le ha costado ser tildado de nostálgico de forma despectiva. Más bien es la posibilidad real de que ese mundo pueda reproducirse en parte, puesto que ya fue. Es la cuestión de la utopía¹¹⁴ sustentada por prácticas anteriores, prácticas que escapan a las demandas del capitalismo y el liberalismo.

3.1.2 A quién se dirige la obra (y a quién no)

Su método no consiste inicialmente en un programa de resolución de los problemas contemporáneos globalizados, cuando no deslocalizados. Su esfuerzo se centra en comunidades pequeñas: las únicas a las que puede afectar una propuesta comunitarista, siempre que tengan las condiciones para poder desarrollar el bien común. Sería un error pretender trasladar a Estados los aspectos funcionales de comunidades reducidas.¹¹⁵

“Yo no estoy ofreciendo, sin embargo, remedio alguno para la sociedad en su conjunto. Yo estoy interesado exclusivamente en aquellas formas políticas en las que, y mediante las cuales, se puede personificar socialmente la vida de las virtudes, y en las que se puede restablecer responsabilidad mutua. No existe ninguna posibilidad de que esto pueda suceder en los sistemas políticos y económicos modernos, sobre todo en los de la última centuria. Es posible que sea acusado de irrelevante por quienes defienden los sistemas políticos dominantes. En realidad espero ser escuchado exclusivamente por aquellos cuyas actividades son consideradas como marginales por los que ocupan posiciones dominantes en las sociedades contemporáneas. Pequeños granjeros, pescadores, maestros que se niegan a convertirse en funcionarios burocráticos; todos los que conservan, tanto en el trabajo manual como en el intelectual, el ideal de la artesanía;¹¹⁶ miembros de cooperativas dedicadas a remediar el hambre o la falta de hogar: ellos constituyen el público lector ideal de mis obras. Habría que añadir algunos pequeños empresarios y hombres de negocios, ciertos profesores y determinado tipo de médicos. En cambio, cabría esperar, y espero, que no me leyeran la mayoría de los abogados, burócratas,

¹¹⁴ En “The political and social structures of the common good”: “But trying to live by Utopian standards is not Utopian, although it does involve a rejection of the economic goals of advanced capitalism”, *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 145 (170)

¹¹⁵ *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 142 (167) “It is therefore a mistake, the communitarian mistake, to attempt to infuse the politics of the state with the values and modes of participation in local community. It is a further mistake to suppose that there is anything good about local community as such. The relatively small-scale character and the face-to-face encounters and conversations of local community are necessary for the shared achievement of the common goods of those who participate in the rational deliberation needed to sustain networks of giving and receiving, but, absent the virtues of just generosity and of shared deliberation, local communities are always open to corruption by narrowness, by complacency, by prejudice against outsiders and by a whole range of other deformities, including those that arise from a cult of local community.

¹¹⁶ SENNET, R., *El artesano*, Anagrama, Barcelona, 2009. En este libro Sennet intenta articular el pragmatismo americano con el ideal de la artesanía, que estaría próximo a las exigencias de MacIntyre.

profesores de escuelas comerciales y, en general, los ambiciosos, los poderosos y los adinerados”¹¹⁷

MacIntyre asocia la cosmovisión liberal a los ambiciosos, los poderosos y los adinerados. Considera que lo habitual es que no le lean aquellos a los que quiere desposeer de ciertos privilegios. Esto conlleva remitir un mensaje al colectivo militante con la propuesta cargado de “heroicidad revolucionaria”. Aquellos que decidan leerlo se cargan de un plus de libertad y de resistencia: MacIntyre precisa de un grupo rebelde ante lo que emana de los gobiernos y el *statu quo* resultante de la cosmovisión liberal.¹¹⁸

Al referirse a comunidades de tamaño inferior a las estatales, les está dando claves para objetar a aquello asentado mayoritariamente: rebeldía social, creyendo que puede ser aceptado más fácil *inter pares*. Considera que es la voz de aquellos que han percibido la injusticia del sistema en el que viven y se ven a sí mismos como focos de resistencia.

Esta visión hace que sea aceptado inicialmente por aquellos nostálgicos utópicos que añoran tiempos anteriores de comunidades locales. Personas de ámbito humilde que han vivido la desubicación que provoca la entrada a la gran ciudad y que han observado cómo se solapan diferentes formas de vida que imposibilitan una relación desde una esfera exclusivamente, tal y como se daba en la comunidad reducida. Recordemos el mensaje de “La ciudad no es para mí” (Pedro Lazaga, 1966), y la frase de Paco Martínez Soria de “Tanto Lucy, tanto Lucy, y se llama Luciana”; se representa el intento de ser otro que pueda ser más fácilmente aceptado en una esfera de la vida urbanita, cuando sus orígenes son otros, menos “civilizados”. El desarraigo provocado por la búsqueda de la aceptación social en las grandes ciudades sacude a aquellos cuya integridad se ve amenazada. Se les increpa a situarse en un mundo en el que las vocaciones inflexibles han desaparecido.¹¹⁹

Todos en este marco, incluidos los íntegros educados en comunidades pequeñas, tienen que cumplir un papel nuevo que ocasionalmente se opone a las lealtades

¹¹⁷ “Después de *Tras la Virtud*”, *Atlántida*, 4 (1990), p. 92.

¹¹⁸ En “Natural law as subversive: the case of Aquinas”, (publicado por primera vez en *Journal for Medieval and Early Modern Studies*, 26/1 (1995), pp 61-87) MacIntyre aboga por el carácter rebelde de la obra del Aquinate.

¹¹⁹ En este sentido podemos ver el análisis de GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, pp. 178 y ss.

aprendidas en ambientes comunitarios más pequeños y que orientan la práctica en función de su trabajo.

Otros posibles receptores del mensaje de MacIntyre son aquellos que, más allá de buscar un tiempo pasado mejor, tienen una experiencia moral divergente con lo que la cosmovisión liberal aboga. No han recibido la educación de pequeñas comunidades, pero observan cómo las ilusiones civilizatorias esconden prácticas que los aíslan, anhelando un tejido social y civil que promueva valores compartidos.

Los ambiciosos y los poderosos son los que se conforman con una libertad puramente formal. ¿Es ésta una forma de blindaje frente a las críticas? Si este enunciado fuera verdadero cualquiera que defendiera la libertad formal debería ser incluido como ambicioso o poderoso y, por tanto, interesado en su propio bien (de forma egoísta) y viendo a los demás como medios para optimizar ese bien. No es cierto ese enunciado que asocia al defensor de la libertad formal con el reproche moral al oponerse a la vida comunitaria.

Más que un blindaje a la crítica por parte de los poderosos (al acallar una voz que representa intereses egoístas) es una característica de la forma de escribir del autor, pasional y atractiva, posición reconocida incluso por sus críticos.¹²⁰ Una pasión que le lleva a tratar a una parte de los lectores del *New York Times* como seguidores de una hoja parroquial del liberalismo acaudalado y pagado de sí mismo.¹²¹ Un estilo que le han criticado tanto analíticos, como sociólogos o historiadores. Esta advertencia nos serviría para ser cautos con algunas críticas que le realizan aquellos que lo critican apelando a su estilo y escritura, especialmente en sus obras más conocidas. Sería simplificar al autor y no atender a una complejidad que supone una de las grandes riquezas intelectuales de este autor.

¹²⁰ GELLNER, E., *The Devil in Modern Philosophy*, op. cit., 1974.

¹²¹ *Whose Justice, Which Rationality*, op. cit., p. 5 (22).

3.2 La ilusión de la libertad formal

La libertad que se nos presenta desde el liberalismo es engañosa y justifica un individualismo que supone mantener a los poderosos en sus esferas de poder, además de mantener una forma de vida atomizada, desenganchada unos de otros, dando lugar a existencias empobrecidas.¹²² Para escapar de esta forma de vida la sociedad debiera atender a la disposición de las almas hacia el bien, sin contentarse con una justicia que se limitara al aspecto económico. La crítica de MacIntyre a la *Old Left* era el olvido de que la esencia del socialismo es una crítica al carácter formal de la democracia liberal. Rechaza esa visión y busca la forma en que la sociedad se dirija hacia el bien común, sobre la base de la disposición que todo ser humano tiene a la búsqueda de ese bien.

La cuestión frustrante será observar cómo progresa el individualismo y el utilitarismo, a medida que se disuelven las formas de sociedad tradicional. Quizá porque para el desarrollo de los primeros deben reducirse las segundas. Lo tradicional es reducido a lo mítico, en un sentido que lo aleja de cualquier posibilidad de racionalidad. Sin embargo lo mítico, al tratar de los estados de naturaleza que justifican lo liberal, son aceptados.¹²³

MacIntyre, desde sus primeros escritos, creyó que el mito hacía comprensible la dificultad de separar el elemento emotivo de las cuestiones cognitivas. El mito y la ciencia son presentados como formas contrapuestas de entendimiento, es lo primero que se enseña en bachillerato (en la tradición ilustrada-liberal) cuando se explica filosofía: la diferencia entre mito y logos. Para MacIntyre estas esferas difieren en sus criterios de significado, pero esta separación no es tan pura como pareciese. Así trata de la metafísica como un mito racional, de la superstición como de un mito no transido por la reflexión crítica, y de la religión como un mito que reclama una fundación histórica y la sujeción a Dios.¹²⁴ En todo caso, unos mitos que aportan contenidos. Unos contenidos que son necesarios para reconducir aquellos aspectos de afectación en la vida que se reducen a lo exclusivamente formal.

¹²² PERREAU-SAUSSINE, E., *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle. Introduction aux critiques contemporaines du libéralisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, p. 19 y ss.

¹²³ CANOVAN, M., "Economy of Truth. Some Liberal Reflections", *Political Studies*, 38 (1990), pp. 11-12.

¹²⁴ *Marxism: An Interpretation*, op. cit, p. 10

Desde las visiones modernas, como la kantiana y utilitarista, la libertad sustantiva se reduce hasta que pierde todo contenido. Es el momento de re-accionar. En realidad, deberíamos hacer una revolución (una re-volutio), volver a lo que nos era constitutivo eliminando aquello que nos ha alejado de nuestra propia naturaleza, que precisa de contenidos a los que aferrarse, unos contenidos adecuados a lo que somos.

Ante una sociedad que pierde sus raíces, MacIntyre aboga por refundar la vida y las instituciones locales sobre la memoria de la familia, de la vecindad, de la villa y de la nación.¹²⁵ Sin comunismo, sin revolución real, no puede darse. La teoría de Marx confirma que en ausencia de comunismo la diferencia es incompatible con la igualdad. Knight¹²⁶ defiende que MacIntyre nunca ha abandonado la idea revolucionaria de Marx, sentando la expresión de “aristotelismo revolucionario” para referirse a MacIntyre, expresión con la que el propio autor no parece mostrarse en desacuerdo.¹²⁷

3.2.1 Comunitarismo frente al Estado-Nación

El comunitarismo es la única opción que le queda al socialismo después de que el Estado-nación-providencia haya transformado las relaciones sociales. La decepción causada por el comunismo y por la social-democracia lleva a reclamar esas “comunidades locales”. El sentimiento de disolución de lo social le lleva a la búsqueda de formas de vida sustanciales. Y ante el individualismo reinante el contrapoder necesario será el comunitarismo.

Para muchos el comunitarismo será ininteligible, puesto que lo observan desde el desconocimiento de su motivo de emergencia. El comunitarismo no habría sido

¹²⁵ “Politics, philosophy, and the common good”, en KNIGHT, K., *The MacIntyre Reader*, op.cit., pp. 246-250.

¹²⁶ KNIGHT, K., “A Revolutionary Aristotelianism” en *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, op. cit., p. 122. “If we so understand MacIntyre’s basic conception of knowledge and practice, we should acknowledge that he has never abandoned Marx’s idea of revolutionary practice. What he has abandoned, he has often said, I only “the Marxism of the Second, Third and Fourth Internationals”, including the Leninist understanding of revolution as an event to be effected by a small community of cadres, using the working class as their instrument. What he continues to understand as truly revolutionary practice is workers’ own shared self-activity, in resistance and opposition to any alien power.”

¹²⁷ Dice MacIntyre en *MacIntyre Reader*, op. cit., p. 235: “For an accurate and perceptive discussion of my political views see Kelvin Knight, “Revolutionary Aristotelism”.

exigido en otras circunstancias históricas, no por personas que no tuvieran las desazones que tienen sus promotores, pero llegados a este punto su necesidad es exigible desde una razón situada históricamente.

La crítica marxista de la “libertad formal” encuentra sorprendentemente defensa en la teoría de la “libertad positiva”, en la que se reclaman aspectos demandados desde el comunitarismo. Frente a la “libertad negativa”, que exige la no coacción, la libertad del empresario y del consumidor, y el libre uso del capital y de sus beneficios (¿resuenan los ecos de los 4 pilares de la CEE?¹²⁸) surge la “libertad positiva”, que supone en cierta medida una finalidad en la vida social de forma más o menos tácita.¹²⁹ Para Marx, el Estado se encuentra al servicio de la burguesía, mientras que la nación se sustenta en una ilusión política. El Estado-nación surge pareciéndose a un hecho, pero en realidad está destinado a acallar la realidad de la lucha de clases. La verdadera unidad de hecho se da en la clase social, para nada en la nación.

Los que han bebido de estas fuentes marxistas procuran no tomarse muy en serio la realidad del Estado-nación. O sí que la toman, pero para refutarla. Algunos comunitaristas, concedores (cuando no partícipes) de visiones marxianas, se enfrentan a las tendencias centrípetas del Estado-nación. Defienden un multiculturalismo, oponiéndose al jacobismo o a la homogeneización cultural. Les gustaría ser el portavoz de las minorías que han sido olvidadas, obligadas u oprimidas por las grandes naciones modernas. Éstos se sienten más cómodos dentro de vastas federaciones que en grandes Estados-nación: Michael Walzer es estadounidense, Charles Taylor es canadiense y MacIntyre emigra a EE.UU. Su crítica al cosmopolitismo universalista se concreta en criticar las formas de homogeneización nacionales.¹³⁰

Para comprender la crítica del comunitarismo al Estado-nación tendremos que tratar las bases sociológicas del trabajo de MacIntyre, en especial en la sociología histórica. El Estado-nación se edifica al destruir el feudalismo y los cuerpos intermedios de poder. Aparece como una gran máquina legal, que transforma progresivamente a los

¹²⁸ ISAAC, G., *Manual de Derecho Comunitario General*, Ariel Derecho, Barcelona, 1995, pp. 23-24.

¹²⁹ BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

¹³⁰ *After MacIntyre*, op. cit., p. 302-303.

ciudadanos en iguales: crea a los ciudadanos en “átomos” y en “iguales entre sí”. Se diluyen con esta propuesta las diferentes formas de vida y sociabilidad.

Desde un punto de vista histórico, el Estado-nación se constituye contra los regionalismos, contra la diversidad de formas sociales, debilitando las formas de solidaridad local. Cualquier análisis de las ideas que sobrevuelan en sociedades occidentales nos lleva a contrastar este enfoque. La racionalidad de las comunidades locales, si pudiera desarrollarse, es el resultado de una historia en la que se han tenido que superar dificultades y obstáculos diversos. Actualmente es un logro porque la racionalidad de esas comunidades siempre está amenazada por las fuerzas seductoras y conminatorias de la sociedad civil de la modernidad avanzada.¹³¹ Es un logro cargado de heroicidad, puesto que supone resistir a toda una campaña de desinformación por los medios de comunicación que buscan fomentar intereses a corto plazo.¹³²

3.2.2 Los héroes contra el Estado-Nación

MacIntyre, al tratar el tema de las naciones, trata de autores como Andrew Fletcher de Salton¹³³ o Yeats¹³⁴. Estos autores se caracterizan por su resistencia frente a los intentos unificadores ingleses. En posición contraria estaba Hume, que intentaba anglicanizar su nombre y sus maneras (e incluso su pensamiento, según MacIntyre).

Se define como un hombre de la periferia de Occidente, en el margen de dos culturas radicalmente diferenciadas. Perteneciente a la *New Left* criticaba la política exterior británica por su imperialismo. Criticaba la política imperialista y defendía los nacionalismos galés y escocés. Ese enfoque le hará simpatizar con la idea de una Comunidad Europea, que evitaría el diálogo con el opresor inglés para relacionarse con estamentos superiores. Se incluyó en una vertiente que tendía a enfatizar, en ocasiones hiperbólicamente, el carácter democrático escocés y galés ante la integración en el

¹³¹ “Toleration and the goods of conflict”, en *Ethics and politics*, op. cit., p. 223.

¹³² Idem.

¹³³ *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 256 (249).

¹³⁴ “Poetry as political philosophy: notes on Burke and Yeats”, *Ethics and Politics*, op. cit., pp. 159-172.

Reino Unido.¹³⁵ MacIntyre llega a simpatizar con los republicanos irlandeses, incluso con su facción más violenta, el *Irish Republican Army* (IRA).¹³⁶

3.3 MacIntyre y el comunitarismo

Con anterioridad hemos indicado las razones para introducir a MacIntyre dentro del comunitarismo. En las siguientes líneas intentaremos desarrollar cómo MacIntyre desarrolla una crítica a la libertad formal, uno de los elementos comunes con el comunitarismo. Las particularidades de MacIntyre nos conducen a apostar por un término, el de “aristotelismo revolucionario”.

3.3.1 La quimera del multiculturalismo

Taylor y Walzer consideran que se puede incorporar la dimensión comunitaria dentro de un régimen político multicultural, en el que el legislador sea capaz de promover espacios efectivos comunitarios. Ya, en la *New Left* había aparecido esta diferencia de miras. Ken Coates¹³⁷ indica que existían diferentes posturas y que, mientras Charles Taylor intenta un viaje de ida y vuelta al Edén, MacIntyre intenta tomar con un asalto ese Edén. Ese carácter hizo que MacIntyre jamás renunciara a

¹³⁵ NAIRN, T., *The Break-Up of Britain*, New Left Books, Londres, 1977.

¹³⁶ “I may legally be a citizen of a certain country; but I cannot be held responsible for what my country does or has done unless I choose implicitly or explicitly to assume such responsibility. Such individualism is expressed by those modern Americans who deny any responsibility for the effects of slavery upon black Americans, saying “I never owned any slaves”. It is more subtly the standpoint of those other modern Americans who accept a nicely calculated responsibility for such effects measured precisely by the benefits they themselves as individuals have indirectly received from slavery. In both cases “being an American” is not in itself taken to be part of the moral identity of the individual. And of course there is nothing peculiar too modern Americans in this attitude: the Englishman who says, “I never did any wrong to Ireland; why bring up that old history as though it had something to do with *me*? Or the young German who believes that being born after 1945 means that what Nazis did to Jews has no moral relevance to his relationship to his Jewish contemporaries, exhibit the same attitude, that according to which the self is detachable from its social and historical roles and statuses.” *After Virtue*, op. cit., pp. 220-221 (271-272). Centrándose en el caso irlandés puede leerse “Irish Conflicts and British Illusions”, *New Stateman*, 19 July, pp. 75-76.

¹³⁷ COATES, K., *The Listener*, 6:10, 64 (1960), pp. 563-564.

criticar a la sociedad “burguesa”, mientras que Taylor abandonaría toda referencia a Marx.¹³⁸ Taylor no se verá incomodado cuando lo etiqueten como comunitarista, mientras que MacIntyre se mostrará reacio al *tag*, mostrando una mayor fiereza en el momento de criticar a la Ilustración.

Taylor ha participado en la vida política de Canadá, donde es uno de los intelectuales más admirados y respetados, sobre todo por su moderación. MacIntyre se alejó de la vida pública. De esta forma pasó de unos años de fuerte militancia y activismo, antes de 1968, a una pasividad política posterior. Mientras se afianzaba su pensamiento aumentaba su sensibilidad comunitarista, lo que daba lugar a una tendencia de hacer abstracción de la propia actividad política.¹³⁹

Taylor o Walzer tienden a pensar que las diversas identidades pueden convivir pacíficamente unas junto a otras en un régimen multicultural. El individuo puede elegir diversas identidades y las hace coexistir de la misma forma que, dentro de las grandes ciudades conviven hoy un restaurante libanés y un restaurante chino.

Para MacIntyre esto no deja de ser una ilusión más de elección, ya que en realidad el multiculturalismo es un resultado del individualismo. Se pone a disposición del ciudadano una cantidad determinada de “identidades” que él puede combinar a su agrado. El resultado que se obtiene tras ello es más variación en lo que debiera fijarse. Se logra una diversidad de formas de vida que se equiparan para, de esta forma, afirmar la desvaloración de una forma concreta, ya sea deseable, en un aspecto menos estricto, o destacable, en un sentido más exigente.

Las identidades se eligen como si fuera un mercado, y muestran su elasticidad¹⁴⁰, su tolerancia de relacionarse e incrementarse y/o disminuir en función de lo que el elector decida. Se decidirá en función de identidades sujetas al régimen del Estado-nación, y el Estado-nación proveerá de posibilidades de elección en función de la demanda de los electores, sin entrar a investigar lo razonable de esa demanda en la mayoría de las ocasiones. De esta forma la aceptación de cualquier identidad, y su

¹³⁸ TAYLOR, C., “Marxism and socialist humanism”, en ARCHER *et al.*, *Out of Apathy. Voices of the New Left Thirty Years On*, Verso, Londres, 1989, pp. 59-70.

¹³⁹ PERREAU SAUSSINE, *op. cit.*, p. 47.

¹⁴⁰ Observar el símil con la elasticidad en el mercado. “La elasticidad de la Demanda y la Oferta”, en LIPSEY, R.G. / HARBURY, C., *Principios de Economía*, Vicens Vives, BCN, 1989, pp. 86-99.

forma de vida, se equipara con el relativismo que se promueve desde el propio Estado-nación.

3.3.2 *MacIntyre y el comunitarismo relativista*¹⁴¹

MacIntyre se aleja en este aspecto del comunitarismo que participa del relativismo postmoderno. Desde esta visión, las minorías exigen ser reconocidas por ellas mismas, y no porque puedan aportar una contribución a la totalidad. Por ello el multiculturalismo desemboca en un relativismo; contra esa situación se precisa una tradición filosófica que ejerza la autoridad. En eso reside la búsqueda de MacIntyre, una búsqueda cargada de teleología, de búsqueda de algo concreto. Se busca el remedio del relativismo. Y esa búsqueda debe concretarse en hacer presente la objetividad de la vida moral, de una existencia de una verdadera razón práctica. Ya en 1970 señala “If truth is relative to time and place how can we judge between theories which belong to different times and places? The need for an impersonal, non-relative concept of truth is clear.”

Ese comunitarismo postmoderno desecha el aspecto holista de la propuesta de MacIntyre. Ese holismo requiere una respuesta a la pérdida de influencia de las religiones (atendidas como posibilidades de re-ligamiento) y a la crisis del racionalismo moderno (MacIntyre observa la secularización como un fenómeno occidental, no universalizable). Esta respuesta requiere cierto conservadurismo. Un conservadurismo corrector de la lógica liberal, imposible de cuestionarse críticamente, tanto por sus propios partidarios como por los que no participan de ese conjunto de creencias.

¹⁴¹ “Globalización, diversidad y pluralismo”, BOKSER, J., en GUTIÉRREZ, D. (cord.), *Multiculturalismo: Perspectivas y desafíos*, Siglo XXI, Madrid, 2006, p. 96. En este artículo se incluye a Walzer dentro de un comunitarismo relativista, puesto que considera que pueden coexistir diversas verdades. Otros asocian comunitarismo a relativismo (GINER, S., “La urdimbre moral de la modernidad”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Nº 36 (2002), pp. 63-100). Yo abogaré, al añadir el término postmoderno, al movimiento que pretende reivindicar la diferencia atendiendo exclusivamente a su particularidad, un movimiento cuyos esbozos pueden ser ingenuamente compartidos por los defensores de cierta forma de entender el igualitarismo que observan cualquier diferencia como justificación.

3.3.3 *Un conservadurismo necesario*

El Estado-nación intenta destruir las tradiciones, los particularismos, las jerarquías sociales. Frente a esta agresión el comunitarismo lanza su contramedida: “arraigamiento”.¹⁴² Debemos reencontrar las normas y tradiciones que atendían a la autoridad (entendida como saber socialmente aceptado con posibilidad de condicionar a los sujetos) y reconocer la ilusión de una sociedad “puramente” racional.¹⁴³ Una racionalidad que se manifiesta (pretendidamente) en los derechos subjetivos universales. Unos derechos que atañen por igual a cualquier individuo, cualquiera que sea su sexo, raza, religión y poco o mucho talento, y que proveen de fundamento a multitud de opciones morales concretas.

MacIntyre toma la crítica que realizan Burke, Bentham y Marx a los derechos individuales. Desde la postura “liberalizadora” se impone en la sociedad una indiferencia del sujeto hacia lo bueno o lo malo. MacIntyre busca reconstruir las formas de vida, las instituciones y las comunidades dentro de las cuales la libertad ha de

¹⁴² RICOEUR (“Approches de la personne”, *Esprit*, nº 160, 1990, pp. 115-130) trata igualmente el tema del enraizamiento [enracinement], al igual que trata el tema de la narratividad del sujeto. Nosotros utilizamos la traducción de Tomás Domingo (Ricoeur, “Aproximaciones a la persona” en *Amor y Justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p. 98: “Querría hoy movilizar las investigaciones contemporáneas sobre el lenguaje, sobre la acción, sobre la narración, estas investigaciones pueden dar a la constitución ética de la persona un basamiento, un enraizamiento, comparable a los que Emmanuel Mounier exploraba en el *Tratado del Carácter*”.

¹⁴³ WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones Filosóficas*, 109 (tomamos la edición de Gredos, Madrid, 2009): “Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideraciones científicas. La experiencia «de que se puede pensar esto o aquello, en contra de nuestros prejuicios» -sea lo que fuere lo que esto pueda querer decir- no podría interesarnos. (La concepción neumática del pensamiento [*Die pneumatische Auffassung des Denkens*].) Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: a pesar de una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo una nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje.”

edificarse. Pero ese conservadurismo no será un conservadurismo liberal, a lo Burke,¹⁴⁴ sino que detonará en un conservadurismo antiliberal. De esta forma atendemos a las dos corrientes políticas que se entrecruzan en MacIntyre: la tradición anti-estatista británica, que se concreta en una “comunidad” en sentido escocés (en la que vivió) y la crítica marxista de la “libertad formal” (que será el móvil de su obra).

También MacIntyre participará del análisis de Arendt: el refugiado, el miembro de una minoría política, el apátrida es el paradigma de la política moderna.¹⁴⁵ La diferencia entre ambos estará en el énfasis que dan a diferentes dimensiones del estagirita. Arendt se centra en su *Política*, mientras que MacIntyre acude a la *Ética a Nicómaco*. Esta característica se funda en el intento del escocés de despolitizar el *corpus* aristotélico, ya que su pretensión es la de encontrar el carácter natural de la vida social.

El orden social no es el fruto de la voluntad o de la capacidad humana de construir: se trata de analizar lo que ya está dado. MacIntyre participará de una visión próxima a la de Aristóteles, en cuanto que critica el artificialismo por no atender al deseo de encontrar un primer plan del orden natural de la sociedad. Se ha de atender a una ley natural, que se manifiesta en el deseo natural de vivir en sociedad. El ser humano no es esencialmente un individuo que se ha construido artificialmente, menos todavía a través de un contrato como pretendía la tradición liberal.

¹⁴⁴ Escribe Burke: “...all the clases and descriptions of the rich ... are the pensioners of the poor, and are maintained by their superfluity. They are under an absolute, hereditary, and indefeasible dependence on those who labour, and are miscalled the poor.

The laboring people are only poor, because they are numerous. Numbers in their nature imply poverty. In a fair distribution among a vast multitude, none can have much. That class of dependent pensioners called the rich, is so extremely small, that if all their throats were cut, and a distribution made of all they consume in a year, it would not give a bit of bread a cheese for one night’s supper to those who labour, and who in reality feed both the pensioners and themselves.

But the throats of the rich ought not to be cut, nor their magazines plundered; because, in their persons they are trustees for those who labour, and their hoards are the banking-houses of these latter. Whether they mean it or not, they do, in effect, execute their trust...” BURKE, E., *Thoughts and Details on Scarcity* 7.376-7, cit. en MACPHERSON, C.B., *Burke*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p. 55.

¹⁴⁵ ARENDT, H., *L’impérialisme*, Fayard, 1982, pp. 243-270.

3.3.4 Aristóteles como referencia de revolución

Con la finalidad de enmarcar y enfrentarse a la cosmovisión liberal, MacIntyre declara “subversiva” la ley natural¹⁴⁶ y “sediciosa” la virtud de la templanza.¹⁴⁷ De esta forma incorpora a la teoría (que enmarca las insuficiencias del liberalismo) su carácter práctico (la variación del estado de cosas). La ley natural es subversiva porque lleva a la acción y a la variación de la situación si fuera necesario.

Al reivindicar una filosofía iusnaturalista¹⁴⁸ MacIntyre sugiere (y proclama) la importancia de los hábitos, de las costumbres. Defiende que el hombre corriente atiende a preceptos del Derecho natural en lo cotidiano. Es una forma de oponerse al positivismo que se asocia al liberalismo,¹⁴⁹ un positivismo que legitima la norma en el procedimiento, en la abstracción, dejando el contenido en segundo plano.

El positivismo jurídico fue la corriente que en los años 20 y 30 del siglo XX realizó una fuerte defensa del principio del orden democrático liberal. Esta defensa se sustenta en que los supuestos morales básicos de la cultura, la política y la sociedad occidentales, junto a la pretensión de universalidad de ellos son consecuencia directa de la suposición de que no hay verdades prácticas, o de que, si las hubiera, han de considerarse irrelevantes a la hora de diseñar un orden justo. De esta forma, es irrelevante para el positivismo jurídico incoar cuestiones de justicia, puesto que reduce la justicia a la adecuación de una norma y su sanción a la coherencia con el resto del ordenamiento jurídico. Estas cuestiones, que cada uno puede considerar como estime oportuno, no afectan al espacio público. En el espacio público las normas de

¹⁴⁶ “Natural law as subversive: the case of Aquinas”, op.cit., pp. 41-63. El tema de la ley natural es uno de los temas del trabajo que desarrollaremos en los últimos capítulos con más extensión, de momento la definiremos como señala MacIntyre: “The precepts of natural law are those rules of reason which a human being obeys, characteristically without explicitly formulating them, when that human being is functioning normally”, en “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en MCLEAN, E.B. (ed.), *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, ISI Books, 2000, pp. 91-115.

¹⁴⁷ “*Sophrosune*. How a virtue can become socially disruptive”, en FRENCH *et al.*, *Ethical Theory. Character and Virtue*, University Notre-Dame, 1988, vol. 13, p. 1-11.

¹⁴⁸ El iusnaturalismo admite la existencia del Derecho natural que, además de existir, es superior sobre el Derecho positivo. En consecuencia, en caso de divergencia entre preceptos de los dos órdenes que posean el mismo espacio de aplicación debe considerarse el primero, puesto que cualquier norma que entre con el primero en conflicto no sería Derecho.

¹⁴⁹ BERLIN, I., “El Juicio Político”, en *Revista de Economía Institucional*, 5 (2001), pp. 109-122. Berlin defiende la relación entre el enjuiciamiento político y la creencia mayoritaria acerca de la posibilidad de poder evaluar al político en función a un sistema científico que reproduciría los conocimientos y consiguientes acciones del político dentro de parámetros causales.

convivencia aprobadas por el ordenamiento jurídico y lo que se puede exigir al otro es equivalente extensionalmente. Lo que vaya más allá de lo jurídico son opciones de vida que cada uno decide en función de sus deseos, intereses, cultura y origen social. Y el Estado-nación no debe entrar, ni siquiera en condicionar, esos aspectos.

La convivencia política moderna se asienta en un radical no-consenso, o siendo más precisos, se basa en el consenso convertido en posibilidad de coerción jurídica, de aquellos que han aprendido o se han resignado a convivir con un radical no-consenso del prójimo en lo que respecta a *ultimidades*, en lo que respecta a concepciones básicas de la vida y del mundo. El relativismo¹⁵⁰ es la cosmovisión que esta forma de relacionarse presupone.

El conservadurismo de MacIntyre va tornándose, a finales de los 70 y principios de los 80, en un alegato apocalíptico, refiriéndose a un Occidente en ruinas (recordemos el último párrafo de *After Virtue*).¹⁵¹ La solución es la retirada (¿cómo hizo 10 años antes de AV en la política?), una retirada que le llevara a la exigencia del iusnaturalismo de raíz tomista. Dejará atrás la descripción apocalíptica para tornarse más reivindicativo, al menos en el plano académico.

Su propuesta natural, su intento objetivador hacia una “verdad efectiva” ataca la propuesta que condiciona la libertad a la ausencia de coacción (libertad negativa), porque hemos de hacernos cargo de la verdad atendiendo a nuestra naturaleza. Y nuestra naturaleza no se con-forma con la libertad de elección, nuestra naturaleza se forma con nuestras elecciones, siempre que sean acordes al bien que tendemos.

La absolutización totalitarista de la política ha de llevarnos a relativizar el peso de la política entendida en su forma moderna. Se inscribe aparentemente en la tradición liberal de desconfiar del político,¹⁵² y de esa desconfianza aparece la necesidad de

¹⁵⁰ El relativismo puede definirse como la postura teórica que, en el campo de la filosofía moral, proclama la imposibilidad de la disciplina para, en el caso de dos propuestas diferentes, resolver cuál de las dos es más deseable, puesto que resulta imposible reflexionar más allá de las propias perspectivas.

¹⁵¹ HORKHEIMER, M. / ADORNO, T.H, “Concepto de Ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2006, p. 59: “La ilustración, en el más amplio sentido del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”.

¹⁵² “So by a very different route we have arrived at very much the same conclusion as that reached both the classical liberals and by modern liberals: the state must not be allowed to impose any one particular conception of the human good or identify one such conception with its own interests and causes. It must

control ciudadano a través de las garantías liberales. Esta aparente aproximación a lo liberal deviene reaccionaria. Mientras la autonomía liberal se conforma con la no injerencia de lo público en lo privado, MacIntyre exige que lo privado se subordine a una verdad que exija a lo público, aunque conector de que esta forma no puede darse en el Estado-nación lo reconduce a la comunidad. El proyecto ilustrado no ha funcionado. MacIntyre opone a convencional, artificial, planificado, aquello que es natural, orgánico, tradicional.

3.3.5 Más allá del conservadurismo

A pesar de haber sido etiquetado como conservador no puede etiquetarse como *Whig*¹⁵³. En *After Virtue* indica que los conservadores han seguido a Burke y han opuesto tradición a razón y estabilidad de la tradición a conflicto.¹⁵⁴ Burke, por ejemplo, señalaba que las tradiciones en buen orden eran aquellas que se adecuaban al “orden” que aparecía en la naturaleza. Pero, más allá, el seguimiento de este orden suponía “*wisdom without reflection*”.¹⁵⁵ De esta forma no queda ningún lugar para la reflexión, para la tarea racional en cuanto una tarea que se realiza desde dentro de una tradición.¹⁵⁶

Burke plantea una sabiduría política inconsciente de aquellos que gobiernan. Esta posición es un elitismo en el que no se exige un conocimiento formal a aquellos

afford tolerance to a diversity of standpoints. But liberals generally have arrived at these conclusions because they believe either that the state ought to be neutral between different rival conceptions of the good or that the state ought actively to different rival conceptions of the good or that states ought actively to promote the liberty and autonomy of individuals in making their own choices. I have argued by contrast first that the contemporary state is not and cannot be evaluatively neutral, and secondly that it is just because of the ways in which the state is not evaluatively neutral that it cannot generally be trusted to promote any worthwhile set of values, including those of autonomy and liberty.” “Toleration and the goods of conflict”, en *Ethics and Politics*, op.cit., 213-214.

¹⁵³ Con el término “Whig” nos referimos al antiguo nombre del Partido Liberal Británico. En origen significaba “cuatrero”, refiriéndose a los covenanters escoceses (los que hicieron la promesa solemne, una facción presbiteriana radical). Posteriormente se refirió al grupo aristocrático conservador-liberal, que se enfrentaron a la monarquía, a favor del parlamentarismo.

¹⁵⁴ *After Virtue*, op. cit., p. 221 (273); *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., pp. 217-218 (215-216)

¹⁵⁵ Citado en *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 353 (336).

¹⁵⁶ Por esta razón MacIntyre indica que la forma de teorizar de Burke era chapucera [shoddily]. *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 8 (24). En sentido contrario estaría el Cardenal Newman, que será tratado extensamente con posterioridad.

que deciden. Su sabiduría reside en lo que son, no en lo que aprenden, puesto que ésta no puede ser enseñada. La atribución de esta sabiduría superior más allá del alcance de la instrucción formal, incluso opuesta a ella, no está en manos de aquellos que no la han recibido, como se podría esperar. Está en las manos de aquellos que, aunque hayan recibido una educación formal, saben bien, en virtud de su crianza superior, que ni la necesitan ni deben tomarla en serio.¹⁵⁷

En la cosmovisión conservadora, que repudia la fuerza clarificadora del pensamiento (al que se opone el esquema conservador racionalista de MacIntyre¹⁵⁸) la razón no puede jugar ningún papel.¹⁵⁹ La razón práctica está inmersa en las costumbres, de la que no se puede separar. La racionalidad, desde esta perspectiva, es impotente de cara a discernir las buenas costumbres de las malas, puesto que en cuanto costumbre está justificada. No existe lugar para la mejora. Las buenas costumbres, llevadas a ser fundamentos, proceden siempre de alguna etapa anterior e irrefutable.

Cuando una tradición se vuelve burkeana, está agonizando o muerta.¹⁶⁰ Una tradición que no es transida por la práctica investigadora y racional no debe ser aceptada. Si no repensamos la tradición tendríamos un fixismo conservador extremo, que anularía el cuestionamiento de la tradición, en ocasiones aproximándose a posiciones fundamentalistas y/o extravagantes;¹⁶¹ mientras, en el otro lado a esta forma de pensamiento conservador y de modo complementario, tendríamos a los progresistas

¹⁵⁷ Gellner, E., *Lenguaje y soledad*, Síntesis, Madrid, 1998, p. 49.

¹⁵⁸ *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, op. cit., 57

¹⁵⁹ Recordemos el origen de los fundamentalistas: “Proponemos aquí y ahora que se adopte un nuevo nombre para designar a las personas que entre nosotros insisten en que sean cambiados los puntos de referencia. La palabra Conservatives está demasiado ligada a las fuerzas reaccionarias en todos los medios. El término Premillenarists está estrechamente ligado a una doctrina particular y no es suficientemente global. El término Landmarkers tiene un inconveniente histórico y designa un grupo particular de conservadores radicales. Sugerimos, pues, que aquellos que siguen todavía firmemente apegados a los grandes fundamentos (Fundamentals) y que están decididos a emprender una batalla en regla a favor de estos fundamentos sean llamados Fundamentalists. Con este nombre desea que se llame el redactor jefe del Watchman-Examiner. Así, pues, se comprenderá que cuando utilice este término lo entenderá como un elogio y no como un insulto.” Dos son las causas que explican el empleo de este término y su desarrollo posterior. En primer lugar, combatir el liberalismo político y cultural y el humanismo secular y cerrar el paso a la teología liberal y al diálogo con la modernidad. (TAMAYO, J.J., “Fundamentalismos y diálogo entre las religiones”, en NUÑEZ, P. y ESPINOSA, J. (coords.), *Filosofía y Política en el S. XXI: Europa y el nuevo orden cosmopolita*, Ediciones Akal, Madrid, 2009, p. 62.

¹⁶⁰ *After Virtue*, op. cit., p. 222 (273).

¹⁶¹ MARTY, E.M., “Fundamentalism as a social phenomenon”, *Bulletin, The American Academy of Arts and Sciences*, 42/2 (Nov. 1988), pp. 15-29.

extremos, que observan cómo la costumbre y sus prácticas se muestran blindadas a la crítica, en cuanto que se muestran necesarias para poder convivir y evitar un conflicto. Este tipo de conflicto es eludido por pacifistas ingenuos que, en aras de un utilitarismo temeroso, prefieren el menor de los males. Otros progresistas radicales (que entienden su razón en la superación a cualquier coste de la tradición y la superstición, a las que suelen equiparar) observan que la costumbre y sus prácticas, sean de la época que sean y defiendan lo que defiendan, acotan la posibilidad de reflexión crítica, imposibilitando un tratamiento adecuado de las cuestiones graves que conllevarían una mejora sustancial de lo humano, entendido lo humano como libre de todo sometimiento, liberado de todo poder hipostatizado.

En mi opinión, el desorden y la injusticia quedan protegidos por la “autoridad” de un pasado que se muestra como intocable, por la defensa de una igualdad que atiende de la misma forma a dos cursos de acción diferentes, cuando no opuestos, o por una caracterización de lo humano en el que se precisa de una voluntad pura y abstracta que conduzca, a cualquier coste, a un anhelo humano desconocido por la gran mayoría.

Con todo lo anterior, se da la llamativa circunstancia de que los conservadores políticos modernos suelen autoproclamarse los defensores de la tradición, cuando en realidad sólo son exponentes de una forma bastarda de entenderla (MacIntyre *dixit*).¹⁶² Los conservadores acrílicos se han adherido, por miedo al cambio, al concepto de tradición que vindicaría la revolución oligárquica de la propiedad de 1688 y, en economía, la adhesión a las doctrinas e instituciones del libre mercado. Acaban abogando por el individualismo que en principio rehusaban.

Contra lo que opinan algunos liberales (Holmes), que lo ven como un terco conservador, para MacIntyre el conservadurismo es el reflejo del liberalismo. La figura del moralista conservador, con su retórica seria y mostrando autoconvencimiento (otra cuestión es que sea sincero), podría ser clasificado como un carácter más de los que describe MacIntyre en el capítulo 3 de *AV*. Desarrolla tres: el terapeuta, que está siendo desplazado en los últimos veinte años por los descubrimientos biomédicos; el gerente,

¹⁶² *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 165 (170): “It is rather because the conception of tradition is so little at home in modern culture- and when it does seem to appear, it is usually in the bastardized form given to it by modern political conservatism –that they find it difficult to come to terms with Aquinas’ metaphysical theology.”

que promulga fórmulas que ha aprendido en un curso de ética empresarial,¹⁶³ mientras que todavía intenta mostrar su valía profesional; y el esteta rico, que emerge en la actualidad alabando el arte conceptual.

El moralista conservador ha llegado a ser un carácter más, que muestra su verborrea en conversaciones con élites gobernantes. Son discursos que buscan, más que variar el sistema e imponer otra visión (que podría ser deseable en algunas circunstancias), ocupar un espacio de poder.¹⁶⁴ Atender a las razones de estos moralistas conservadores nos lleva a plantearnos si buscan una variación del sistema acorde a sus creencias o si sus esfuerzos se centran en ser un *lobby* que consiga los mayores beneficios posibles en el *statu quo*.

El modelo de comunidad que defiende MacIntyre se define por su contraste con la sociedad de consumo, contraste que no parece darse en estos moralistas conservadores, que en muchas ocasiones aparecen como los conocedores (y de forma implícita, defensores) de la verdadera naturaleza humana, que se manifiesta en el mercado.¹⁶⁵ En otras ocasiones pueden aparecer como grupos marginados (cuando no auto-marginados) que se encierran en visiones, mientras les parezca beneficioso.¹⁶⁶ En palabras de Simmel:

“Los grupos, y especialmente las minorías, que viven en conflicto... a menudo rechazan las aproximaciones o la tolerancia procedentes del otro bando. La naturaleza cerrada de su oposición, sin la cual no pueden seguir luchando, se haría borrosa... En el seno de ciertos grupos puede que incluso sea una muestra de sabiduría política encargarse de que haya algunos

¹⁶³ “En el caso de la *ética aplicada*, el poder sugerente del nombre se deriva de una concepción particular de la relación de la ética con aquello que se desarrolla bajo la rúbrica de *ética aplicada*. No todas las personas que realizan actividades al amparo de esa rúbrica deben tributo a esa concepción y, sin duda, habrá personas que la repudiarán tanto como yo”. MACINTYRE, A., "Does Applied Ethics Rest on a Mistake?" *Monist*, Vol. 67 (1984), pp. 498–513 (Ed. Española “¿La ética aplicada se basa en un error?”, en CORTINA, A. / GARCÍA-MARZÁ, D., *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón pública en una sociedad pluralista*, Tecnos, 2003, pp. 71-89). Para MacIntyre la relación entre una regla y sus aplicaciones no puede ser lo que se cree que es desde el punto de vista dominante: no puede darse el caso que en primer lugar y de manera independiente entendamos las reglas morales como tales y que, a continuación, y sólo en segundo lugar, nos preguntemos por su aplicación en esferas sociales concretas y especializadas. No existe ninguna regla separada de sus aplicaciones.

¹⁶⁴ *After Virtue after a Quart of Century*, op. cit., p. xv.

¹⁶⁵ “Most importantly, such a society will be inimical to and in conflict with the goals of a consumer society”, *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 145 (170).

¹⁶⁶ HOBBSBAWN, E., *Naciones y nacionalismo*, Crítica, Barcelona, 2000, p. 185.

enemigos con el fin de que la unidad de los miembros sea efectiva y para que el grupo siga siendo consciente de que esta unidad es de interés vital.”¹⁶⁷

Tendríamos dos visiones sobre el conservadurismo. Por un lado tendríamos un conservadurismo pre-crítico o convencional, que defiende un conocimiento innato, que ataca la potencia cuestionadora de la reflexión y que busca, bajo una apariencia moral, lo más beneficioso para su grupo. Por otro tendríamos un conservadurismo crítico o post-convencional, que otorga fuerza cuestionadora a la reflexión y perfila modelos de sociedad alternativos desde tradiciones. Busca sociedades no individualistas, no consumistas y que atiendan al bien común.

3.4 Una racionalidad comunitaria

Para MacIntyre el razonamiento individual participa de una forma de pensar común. El juicio individual se sustenta en un acuerdo colectivo, justificado por la institución de autoridades morales y filosóficas.¹⁶⁸ Y por “comunidad” MacIntyre

¹⁶⁷ SIMMEL, G., “La lucha” en *Sociología, estudios sobre las formas de socialización*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 265-355.

¹⁶⁸ Este aspecto podría llevarnos a pensar que MacIntyre abogaría por un externismo intencional, como podría ser A. BILGRAMI (*Belief and Meaning*, Blackwell, Oxford, 1992, p. 2): “A general characterization of the doctrine of externalism is that the contents of an agent’s beliefs are not independent of the world external to the agent. It is a denial of the view that intentionality is fully characterizable independent of the external world, or to put in terms of Descartes’s First Meditation, it denies the view that an agent’s intentional contents would be just what they are even if it turned out that there was no external world”. Probablemente esta posición no fuera aceptada por MacIntyre, en cuanto que puede derivar en la imposibilidad de un conocimiento directo y no inferencial, alejado del objetivismo al que nos conduce MacIntyre. Definirlo como internista nos llevaría a una concepción individualista del sujeto, puesto que el internismo, al tratar del contenido de los estados mentales, es la tesis según la cual dicho contenido viene determinado exclusivamente por factores internos al individuo, bien internos a su mente, bien, si se es materialista y se acepta que las propiedades mentales son propiedades físicas o sobrevienen a ellas, por factores internos al cuerpo del individuo, en especial por las propiedades de su cerebro (MOYA, C., *Filosofía de la Mente*, PUV, Valencia, 2004, p. 153). Como suele suceder con MacIntyre, su inclusión en uno u otro grupo resulta complicado, ya que participa de aspectos de ambos. Quizá, ateniéndonos más al plano moral, podríamos señalar que MacIntyre participa de la defensa de las razones internas (internalismo moral) frente a las razones externas (WILLIAMS, B., “Internal and external reasons”, en *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 101-113). Dicho de forma resumida, el agente, ante la invocación de una razón por una agencia externa puede hacerla suya o no. En caso de no hacerla suya no podría considerarse que actúa por esa razón, estaría actuando de forma enajenada atendiendo a otras razones, en ningún caso a su conciencia. Estas afirmaciones requieren de un mayor desarrollo, pero abogamos que puede ser una forma de aproximarse al plano motivacional macintareano y la relación de la antropología macintareana con las tradiciones.

entiende identidad específica, fraternidad, fusión con la tradición intelectual a la que se pertenece. Pero no es una vinculación exclusivamente afectiva, tampoco es una desconfianza hacia la inteligencia, es más bien dirigida por una preocupación para salvar la razón del peligro en el que sumerge el relativismo moral y el individualismo materializados en la forma de vivir del cosmovisión liberal.

Esta unión, entre lo individual y lo colectivo, participa de una responsabilidad moral que sobrepasa la acción individual. Tanto la responsabilidad como la salvación se pueden obtener tanto a nivel individual como a nivel comunitario.¹⁶⁹ Las consecuencias de este planteamiento en el marco de la responsabilidad resultan de interés para ver la fuerte relación entre comunidad y sus miembros.¹⁷⁰

La investigación histórica, tal como la presenta MacIntyre, establece el carácter parasitario de la cosmovisión liberal, incapaz de coexistir con las tradiciones que ha destruido. La crisis del racionalismo moderno, que se manifiesta a través de Nietzsche, es una muestra de esta situación. Por preocuparse de “su” autonomía individual se le han negado al individuo las instituciones morales que le permiten conquistar la libertad dentro del bien. Y, más allá de la crítica teórica, ha dado lugar a vidas estériles y desoladas. Vidas privadas de objetividad del mundo humano se ven reducidas a la autoafirmación y a la autocomplacencia. Este punto será desarrollado al tratar de la sociedad terapéutica.

Las vidas contemporáneas, consideradas individualmente y defensoras del agnosticismo liberal para MacIntyre, conducen a acallar los deseos que constituyen la propia naturaleza del hombre y ofertan a la razón práctica su contenido: el deseo de excelencia y de sabiduría. La mayoría de los teóricos contemporáneos del liberalismo mantienen la virtud entre paréntesis, provocando una mutilación en la vida moral, filosófica y espiritual, en la forma en la que actuamos, pensamos y nos relacionamos con Dios.

La fundamentación de la ética está en crisis en el mundo occidental para nuestro autor, una crisis que se sustenta en la crisis generalizada de los fundamentos de certeza,

¹⁶⁹ “Intractable Moral Disagreements”, en CUNNINGHAM, L. (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2009, p. 5

¹⁷⁰ “Social structures and their threats to moral agency”, op. cit., pp. 311-329

una crisis que afecta tanto a los fundamentos del conocimiento científico como a los fundamentos del conocimiento filosófico.¹⁷¹ Resulta interesante ver el enfoque de Morin, puesto que participa del pasado marxista de MacIntyre, y cómo, tras analizar la crisis de la fundamentación de la moral define que “*el acto moral es un acto de religación: religación con el prójimo, religación con una comunidad, religación con una sociedad y, en el límite, religación con la especie humana.*”¹⁷²

3.4.1 La crítica de la cosmovisión liberal

MacIntyre no critica tanto el régimen político liberal como las tendencias intelectuales que genera: tendencias hacia el subjetivismo, hacia el relativismo y hacia el escepticismo, contra todo lo que sea convivir armónicamente.¹⁷³

La cosmovisión liberal comenzó como un repudio de la tradición en nombre de principios abstractos y universales de la razón. Bajo ese intento él mismo se volvió un poder políticamente incorporado. Su incapacidad de llevar sus debates sobre la naturaleza y el contexto de esos principios universales a una conclusión ha tenido el efecto no-intencionado de transformar el liberalismo en una tradición.¹⁷⁴

El problema que denuncia MacIntyre no es reductible al problema que padecen minorías en la búsqueda de derechos.¹⁷⁵ Lo que se percibe es una reivindicación de

¹⁷¹ MORIN, E., *El Método 3: El conocimiento del conocimiento*, Cátedra, Madrid, 1988, p. 22. Y esta crisis, en palabras de Morin, es producida por y productora de: a) El deterioro acrecentado del tejido social en numerosos dominios; b) El debilitamiento del imperativo comunitario y de la Ley colectiva en el interior de las mentes; c) La degradación de las solidaridades tradicionales; d) La parcelación y en ocasiones la disolución de la responsabilidad en el tabicamiento y la burocratización de las organizaciones y las empresas; e) el carácter cada vez más exterior y anónimo de la realidad social en relación al individuo; f) el superdesarrollo del principio egocéntrico en detrimento del principio altruista; g) la desarticulación del vínculo entre individuo, especie y sociedad; h) la des-moralización que culmina en el anonimato de la sociedad de masas, el desencadenamiento mediático, la sobrevaloración del dinero. Morin, E., *El Método 6: Ética*, op. cit., pp. 30-31.

¹⁷² MORIN, *El método 6*, op. cit., p. 32

¹⁷³ El término armonía podría consistir en cómo entendían el orden los antiguos.

¹⁷⁴ Idea desarrollada en *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit.

¹⁷⁵ “Hemos de ser conscientes [...] para evitar cualquier injusticia. Estas medidas pueden incluir los derechos poliétnicos y de representación para acomodar a los grupos étnicos y otros grupos desfavorecidos dentro de cada grupo nacional, así como los derechos de autogobierno para permitir que sea posible la autonomía de las minorías nacionales junto a la de la nación mayoritaria. Sin tales medidas, hablar de “tratar a las personas como individuos” no es más que una manera de tapar injusticias étnicas y

cierta forma de entender la racionalidad, y si esa razón minoritaria puede oponer esa comprensión ante una mayoría y si, en el caso de que esa petición fuera justa, si podría triunfar ante la voluntad de la mayoría. Será en el análisis de esas comunidades pequeñas (pensemos en universidades o poblaciones pequeñas en EE.UU.) en las que se puede explorar la naturaleza de la racionalidad práctica deseada. Los que reducen la libertad a libertad negativa no han percibido que la razón práctica se nutre del bien que genera en y desde un contexto social.

Los Estados-nación son formas que se justifican gracias a la convicción que otorga la Ilustración de que debe desaparecer todo particularismo, la Ilustración consigue sustituir la tradición por la razón (aséptica, podríamos añadir) que conduce a un progreso ininterrumpido. Pero la ideología “moderna” se encuentra en crisis, la razón no ha conseguido la unanimidad que pretendía, y surge el posmodernismo, sustentado en un pensamiento que se autoproclama como débil.¹⁷⁶ Este pensamiento débil ha padecido críticas cuando tratamos de cuestiones irrenunciables, críticas que han atendido sus defensores más o menos condicionados.¹⁷⁷ A pesar de los intentos de solución y réplica a sus críticos más feroces, la idea de progreso, que consagró la alianza entre las élites y el pueblo es actualmente puesta en tela de juicio.

El comunitarismo aparece ante esta crisis, aunque no todos los que participan de esta corriente, entre ellos MacIntyre, aceptarán la propuesta de una racionalidad “débil”. MacIntyre denuncia cómo tras la noción de progreso se esconde una ilusión de continuidad que esconde la mitificación de la razón, una forma de entender la razón que, a pesar de incoar la unidad de la investigación, no logra esa univocidad *de facto*.¹⁷⁸

Al no conseguir la unanimidad pretendida, y desde la base de que cada individuo es capaz de autoregularse y actuar en consecuencia (salvo casos ilícitos o agresores de la convivencia, que sólo debieran ocupar un espacio reducido en la reflexión moral), se ha

nacionales”. Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 266. Para MacIntyre esta propuesta no es más que una ilusión de elección de ser diferente.

¹⁷⁶ VATTIMO, G. y ROVATTI, P. A., *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1995.

¹⁷⁷ Nos puede servir de ejemplo BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM-Ítaca, México, 2000 (2ª. Ed.).

¹⁷⁸ “The Relationship of Philosophy to its Past”, en RORTY, R., *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 33.

conseguido que las exigencias morales de un individuo sean incomprensibles para otro.

Ello a pesar de que:

“Nuestra capacidad para usar el lenguaje moral, para ser guiados por el razonamiento moral, para definir nuestras transacciones con los otros en términos morales, es tan fundamental para la visión de nosotros mismos, que plantearse la posibilidad de que seamos radicalmente incapaces a tal respecto es preguntarse por un cambio en nuestra visión de lo que somos y hacemos difícil de realizar”¹⁷⁹

MacIntyre no trata de imposibilidad, sino de gran dificultad. Sólo los héroes capaces de vencer las resistencias y dificultades podrán llegar a ese entendimiento propuesto; entonces sus seguidores se ven fortalecidos del plus que conlleva el pensamiento a contracorriente, del que antes de leerlo se sentía solo y desubicado. De aquél que se ha percatado de la catástrofe moral en la que nos encontramos y no se rinde.

3.4.2 La catástrofe moral

MacIntyre, al principio de *After Virtue*, enuncia una sugerencia inquietante. Supone un mundo en el que una revolución hubiera supuesto una ruptura dentro de la historia de la ciencia. Se quemarían todos los escritos y desaparecerían aquellos que conocían lo relacionado con la ciencia. Si con posterioridad, se encontraran unos textos científicos que se salvaron y se intentaran interpretar, ¿se llegarían a entender como se entendían con anterioridad? MacIntyre indica que algo parecido ha sucedido con la moral. Ha habido una ruptura en la historia de la moral que ha conseguido que los que siguieron a esa ruptura no pudieran entender la moral anterior, aunque puedan considerar deseable ese entendimiento para mejorar sus vidas. Ahí reside la fuerza del título, estamos tras la virtud, entendido desde un enfoque cronológico, puesto que nuestra época es posterior a la época en la que se conocía como aplicarla. Pero también estamos tras la virtud, porque nos orientamos hacia ella a pesar de las complicaciones de entendimiento que tenemos causadas por esa ruptura. MacIntyre llama a esta ruptura

¹⁷⁹ *After Virtue*, op. cit., p. 2 (15): “Our capacity to use moral language, to be guided by moral reasoning, to define our transactions with others in moral terms is so central to our view of ourselves that even to envisage the possibility of our radical incapacity in these respects is to ask for a shift in our view of what we are and do which is going to be difficult to achieve.”

la catástrofe.¹⁸⁰ Una de las claves de la catástrofe moral que se presenta radica en la dificultad del desvelamiento:

“Habrán de considerarse no unos cuantos acontecimientos llamativos y extraordinarios cuyo carácter sea incontestablemente claro, sino un proceso mucho más amplio y complejo, menos fácil de identificar, y cuya verdadera naturaleza probablemente estará abierta a interpretaciones rivales”.¹⁸¹

Una de las consecuencias de esa catástrofe son las dificultades que encontramos para poder llegar a acuerdos. El autor escocés enumera algunos ejemplos de debates que parecen irresolubles: sobre el belicismo, sobre el aborto y sobre la necesidad de privatizar la sanidad y la educación. Desde estos ejemplos podemos caracterizar estos tipos de desacuerdos:

- La inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones rivales. Ya que parten de premisas con conceptos normativos diferentes entonces las pretensiones en las que se fundan son de especie diferente. Si llegáramos a las dos premisas iniciales se daría un caso de afirmación y contra-afirmación.

-Se presentan como si fueran argumentaciones racionales e impersonales. Se presentan como apelaciones a reglas objetivas.

- Se citan autoridades de forma continuada, pero la cita de nombres individuales puede llevarnos a subestimar la complejidad de la historia y la antigüedad de esos razonamientos. Ese catálogo de nombres nos indica cuán amplia y heterogénea variedad de fuentes morales hemos heredado. Demasiado a menudo todos nosotros consideramos a los filósofos morales como si hubieran contribuido a un debate único cuyo asunto fuera relativamente invariable. Esto nos lleva a abstraer a estos autores del medio cultural y social de cada uno, en el que vivieron y pensaron; al hacerlo así, la historia de su pensamiento adquiere una falsa dependencia del resto de la cultura. Si aceptamos esta

¹⁸⁰ *After Virtue*, op. cit., p. 3 (16): “If a catastrophe sufficient to throw the language and practice of morality into grave disorder has occurred, surely we should all know about it. It would indeed be one of the central facts of our history. Yet our history lies open to view, so it will be said, and no record of any such catastrophe survives. So my hypothesis must simply be abandoned. To this I must at the very least concede that it will have to be expanded, yet unfortunately at the outset expanded in such a way as to render it, if possible, initially even less credible than before. For the catastrophe will have to be of such a kind that it was not and has not been –except perhaps by a very few– recognized as a catastrophe”.

¹⁸¹ *After Virtue*, op. cit., p. 3 (16): “We shall have to look not for a few brief striking events whose character is incontestably clear, but for a much longer, more complex and less easily identified process and probably one which by its very nature is open to rival interpretation.”

caracterización de los desacuerdos el siguiente paso debiera ser observar el origen, las consecuencias y el desarrollo que se derivan de este hecho.

3.4.3 *El emotivismo*

El emotivismo es el resultado de la aceptación de la teoría que pretende dar cuenta de todos los juicios de valor y su imposibilidad de resolución¹⁸². Surge como la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son nada más que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que éstos posean un carácter moral o valorativo. Cualquier exigencia moral podría reducirse a la expresión de una preferencia. Cuando alguien proclama que algo es injusto en realidad está manifestando que, desde su punto de vista, esa acción no es deseable. Toda expresión moral se reduce a las preferencias de quien la increpa.

De esta forma, la aparente aserción de principios en la discusión moral funciona como una máscara que encubre expresiones de preferencia personal. Esta situación se extiende a cualquier situación en la que se expresan proposiciones con carácter moral. Además, lo hace en términos que no reclaman ninguna investigación histórica o sociológica de las culturas humanas. Una vez que el emotivismo es aceptado la proposición moral es tratada como una explicitación de preferencias del emisor, por lo

¹⁸² Autores no emotivistas defienden también la imposibilidad, con reservas, de resolver los conflictos de valores, matizando el politeísmo axiológico de BERLIN (*El fuste torcido de la humanidad*, Edicions 62, Barcelona, 1992). Desde Amy GUTMANN y Dennis THOMPSON en *Democracy and Disagreement* (Belknap Press, Cambridge, 1996) hasta Bernard Williams; muchos se manifiestan en contra de la opinión de MacIntyre. No obstante —señalará Williams— existe el problema de la relación entre un pluralismo de valores y la acción, cuestión que sólo puede tratarse desde una sociedad moderna, desarrollada y relativamente liberal. No existen filosofías que nos puedan relacionar una teoría pluralista de los valores con una acción radical social, como la que podría proponer MacIntyre. Sólo podremos comprender esto si comprendemos mejor que en la actualidad los valores son plurales, conflictivos e irreductibles. Debemos de centrarnos en los conflictos, puesto que para unos son la meta a superar (los reduccionistas) mientras que para otros son ineliminables. Normalmente el conflicto de valores se ha tomado como una patología del pensamiento moral y social, como algo que debe superarse, ya sea teorizando, como en la tradición de la filosofía analítica y sus ancestros, o mediante un proceso histórico, como en las interpretaciones hegeliana y marxista. Para Williams no es necesariamente patológico este conflicto. Aún más, forma parte de los valores humanos y debe considerarse central en una correcta comprensión de ellos. Una idea brota en Williams de forma sorprendente: “cuando el conflicto necesita superarse, esta “necesidad” no es de carácter puramente lógico, ni un requerimiento de la racionalidad pura, sino más bien un tipo de necesidad social o personal, cuya presión se sentirá en ciertas circunstancias históricas y no otras.” , en WILLIAMS, B., “Conflicts of values” en *Moral Luck*, op.cit., 1981, pp. 71-83.

que no es necesario entrar a cuestionar el origen histórico o el análisis sociológico que podría justificar esa exigencia. Solamente interesará analizar cómo las proposiciones morales afectan al receptor, en ningún caso la adecuación de esa proposición a unos niveles de justicia.

El emotivismo surge de movimientos científicos que intentan separar los juicios de valor de los hechos, tomando a Hume. El intento de explicar sólo aquello que puede ser analizado por el método científico lleva a una reducción del sujeto moral, que es analizado en función de sus preferencias, en función del “principio de verificabilidad” científico, de lo que se puede observar conforme al método científico. De esta forma, aquella persona que se comporta de forma generosa no puede ser tildado de generoso, “simplemente” tiene mayor propensión a realizar esos tipos de acciones que algunos consideran como generosas. No se puede afirmar que a alguien le gusta el café, simplemente tiene una mayor propensión a realizar una ingesta de café a lo largo del día. Los motivos entran en un plano que no es analizable, porque no son observables. Lo observable son las acciones. La vida humana queda reducida a la búsqueda de la felicidad y la filosofía moral queda reducida a la psicología. Se olvida el horizonte de verdad que permite crear un juicio moral “objetivo”, más allá de las preferencias individuales. Las reducciones señaladas producen una simplificación del mundo ético, lo que hace que sea incapaz de atender a la complejidad de la vida moral.

MacIntyre sugiere que el emotivismo mantiene que cada intento, pasado o presente, de proveer de justificación racional a una moral objetiva ha fracasado de hecho.¹⁸³ Más allá, los propios defensores del emotivismo no pensaron las consecuencias que se derivarían de que su propuesta calara en legos científicos. En su búsqueda de la verdad no supieron anticiparse a que su discurso podría ser mayoritario, o en el caso de preverlo no pudieron evitar su aceptación mayoritaria.¹⁸⁴

El emotivismo se ha incorporado a nuestra cultura, sobrepasando el ámbito académico. No es que la moral no fue lo que es, sino algo más importante: que lo que la moral fue ha desaparecido en amplio grado; para MacIntyre esto marca una

¹⁸³ El problema, finalmente y siguiendo a MacIntyre, recae en que una expresión del tipo “desapruebo esto; desapruebalo tu también” no es igual que “¡Esto es malo!”. De ahí que la filosofía analítica moral no haya aceptado el emotivismo.

¹⁸⁴ *After Virtue*, op. cit., p. 19 (35).

degeneración y una grave pérdida cultural. Hace hincapié en el número de caminos por los que la verdad ha sido desplazada como valor y reemplazada por la eficacia psicológica.

Una de las claves de ese emotivismo será, rastreando a Kant, que la esfera en la que la felicidad debe ser perseguida se distingue claramente de la esfera de la moral, y ambas a su vez, y no menos marcadamente, de los mandamientos y la moral de inspiración divina. Tanto Kant, como Hume, Kierkegaard o Diderot tienen puntos en común de los que no pueden huir, de su común cristianismo. Pero todos ellos coinciden en tratar la moral desde una ciencia antiaristotélica.¹⁸⁵ Se colocan estrictos márgenes a la razón. La razón es cálculo, puede asentar verdades de hecho y relaciones matemáticas pero nada más.

3.4.4 Hacia el pluralismo liberal

Aristóteles tomó como punto de partida para la investigación ética que la relación de “hombre” con “vida buena” es análoga a la del “arpista” con “tocar bien el arpa”. No obstante el principio “ninguna conclusión *debe* de premisas *es*”¹⁸⁶ se ha convertido en una verdad sin fisuras para filósofos ilustrados cuya cultura sólo posee el vocabulario empobrecido de la modernidad. MacIntyre duda de que este principio sea irrebalsable, aún más, cree que es un principio cuyo origen humeano no ha sido bien

¹⁸⁵ En *First Principles* (op. cit.) esta tesis se encuentra reforzada, al entender parte del desarrollo científico moderno como una reacción frente al aristotelismo.

¹⁸⁶ Esta aserción es la que se ha conocido habitualmente como la “falacia naturalista”. El origen suele ubicarse en HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1979, pp. 469-470 (edición de Selby-Bigge) y su célebre *is-ought passage*. Nosotros, por razones obvias, citaremos la edición que realiza MacIntyre: “In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark’d, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz’d to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, espreses some new relation or affirmation, ’tis necessary that it shou’d be observ’d and explain’d; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou’d subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv’d by reason”. *Hume’s Ethical Writings*, Notre Dame, London, 1965, p. 196.

atendido.¹⁸⁷ Un texto nos puede resumir el punto de la investigación en el que nos encontramos:

“el agente moral individual, liberado de la jerarquía y la teología, se autoconcibe y es concebido por los filósofos morales como soberano en su autoridad moral. Por otra parte, lo heredado, las reglas morales, aunque parcialmente transformadas, tienen que encontrar algún status, una vez privadas de su antiguo carácter teleológico y su todavía más antiguo carácter categórico en tanto que expresiones, en último término, de una ley divina. Si tales reglas no pueden encontrar un nuevo status que justifique racionalmente el recurso a ellas, tal recurso parecerá un mero instrumento del deseo y de la voluntad individuales. Por ello existe una urgencia de vindicarlas urdiendo alguna teleología nueva o encontrándoles un nuevo estatus categorial. El primero de estos proyectos confiere su importancia al utilitarismo; el segundo, a todos los intentos de seguir a Kant tratando de fundamentar en la naturaleza de la razón práctica la autoridad de la invocación de normas morales.”¹⁸⁸

En el caso del utilitarismo¹⁸⁹ la dificultad reside en definir la felicidad, llegando a una suma de felicidades que no aporta nada, ya que, al ser diferente la felicidad de beber y la de nadar, al final no se indica si es mejor nadar o beber (aspecto superado actualmente por el utilitarismo). En el caso de los seguidores de Kant la aporía aparece por la cerrazón que supone la liberación frente a lo que se consideraba autoridad externa. De esta forma la incoherencia de nuestras actitudes y de nuestra experiencia brota del incoherente esquema conceptual que hemos heredado.¹⁹⁰

Las ciencias sociales, de las que MacIntyre se ayuda, se han deslumbrado también con los brillos de las luces. El objeto de la ciencia social es explicar los fenómenos sociales con el concurso de leyes y generalizaciones que en su forma lógica no difieren de las que se aplican en general a los fenómenos naturales.¹⁹¹ Pero el uso de estas leyes y generalizaciones no obtiene los resultados de las ciencias que estudian fenómenos naturales.¹⁹² Estas ciencias dicen que son falibles, que no aciertan siempre.

¹⁸⁷ MacIntyre no cree que Hume pretenda señalar que la moral carezca de base o sea falaz, sino que intenta precisarla. Podemos leer “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, *Philosophical Review*, LXVIII (1959), p. 172.

¹⁸⁸ *After Virtue*, op. cit., p. 62, (87)

¹⁸⁹ El utilitarismo defiende que la corrección de una acción ha de ser únicamente por las consecuencias (estados de cosas exclusivamente) producidas por la acción. Además, las variantes del utilitarismo están de acuerdo con la agregación del bienestar, es decir, concuerdan en que hay que adicionar de alguna manera el bienestar de todos los individuos que concurren en el proceso de agregación.

¹⁹⁰ *After Virtue*, op. cit., p. 68 (94-95).

¹⁹¹ *After Virtue*, op. cit., p. 88 (116).

¹⁹² HABERMAS, J., *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982. Texto básico para caracterizar los intereses rectores del conocimiento.

Pero unas pretensiones tan modestas no podrían legitimar nunca la posesión o usos del poder en y por las corporaciones burocráticas en la forma ni a la escala que se ejerce.¹⁹³

MacIntyre toma la genealogía nietzscheana como crítica de la moral pretendida en la Ilustración. La postura fuerte de Nietzsche depende de la verdad de una tesis central: que toda vindicación racional de la moral fracasa manifiestamente y que, sin embargo, la creencia en los principios de la moral necesita ser explicada por un conjunto de racionalizaciones que esconden el fenómeno de la voluntad, que es fundamentalmente no racional. Esta afirmación puede considerarse verdadera, pero ese fracaso no fue más que la secuela histórica del rechazo de la tradición aristotélica.¹⁹⁴ El yo contemporáneo emotivista no será inteligible sino como producto final de una evolución larga y compleja.

Mientras que en los hechos existen procedimientos para eliminar el desacuerdo, en el de la moral la inevitabilidad del desacuerdo se dignifica mediante el título de “pluralismo”.¹⁹⁵ En el campo de los hechos si dos observadores tienen dos conceptos diferentes pueden observar que ambos conceptos son de hecho equivalentes o encontrar, para preferir los unos a los otros, una razón en términos de éxito predictivo, potencia explicativa, etcétera. En el campo de la moral no existe nada paralelo a ello. El pluralismo es insuperable.

MacIntyre pretende dirigirse a aquellos que han percibido las deficiencias de la cosmovisión liberal. Esta tradición, que se presenta como la única con posibilidades de garantizar estabilidad social, es una creación interesada que debe ser entendida en su génesis y contexto. Tras esta creencia se esconde la reducción de las posibilidades de lo humano a la libertad formal. En apariencia es una posibilidad de multiplicación de posibilidades, incluso de identidades, para aquellos que son sus receptores. Pero esta ilusión supone acallar el anhelo humano de mejora, puesto que no se defiende de forma racionalmente suficiente una determinada forma de vida, ya que supondría reducir la legitimidad del resto de propuestas.

¹⁹³ *After Virtue*, op. cit., p. 107-8 (139).

¹⁹⁴ *After Virtue*, op. cit., p. 117-8 (151), apoyado en *First Principles...*, op. cit.

¹⁹⁵ *After Virtue*, op. cit., p. 32 (51).

Ante esta situación MacIntyre plantea lo que hemos llamado cosmovisión conservadora crítica. Aboga por un conservadurismo que nos permita mantener aquello que somos, no perder aquello que nos constituye. En un conservadurismo de marcado carácter racional, contrario al conservadurismo aceptado acríticamente. Desde esta reivindicación aparecen las insuficiencias de la cosmovisión liberal y la necesidad de cambio. Un cambio apoyado en Aristóteles para recordar lo que hemos sido, para atender a nuestra necesidad de perseguir el bien. Una vez retratamos la situación comprobamos con asombro las dificultades para poder deliberar sobre lo bueno y lo malo. Ello porque la deliberación precisa de varios que atiendan al bien. Pero, ¿qué sucede cuando la deliberación es impracticable? ¿Cómo responder ante dos personas que, atendiendo a la búsqueda del bien, comprueban con desesperanza que no pueden llegar a un acuerdo?

Capítulo 4

MacIntyre y el pluralismo: El pluralismo como problema

La cuestión a tratar en las siguientes líneas es la incomodidad que puede resultar, para nuestra constitución moral, la inadecuación de la acción del otro a nuestras expectativas. Dicho de otra forma y en modo interrogativo: a) ¿sería más cómodo para la totalidad del colectivo que todos compartiéramos el mismo conjunto de creencias motivadoras de nuestras acciones? En caso afirmativo, b) ¿qué incomodidades surgen de la convivencia de diferentes conjuntos de creencias en aquellos que desean un único conjunto de creencias? Y por último, c) ¿están legitimados los sujetos morales para incomodarse ante otros conjuntos de creencias que motivan acciones en forma diferentes a las suyas? d) ¿Hasta qué punto este grupo puede mostrar su oposición?

¿Por qué es tan difícil entendernos cuando tratamos de cuestiones en el campo moral? Desconozco si el lector compartirá las perplejidades del que escribe cuando señala que la deliberación moral se convierte ocasionalmente (seamos optimistas) en una repetición manida y maniquea de idearios cerrados que se expresan desde discursos cerrados con pocas posibilidades de encontrar posiciones constructivas (observar algunos supuestos debates en medios masivos puede ser inspirador). Si esto fuera así, si el lector participara de esta perplejidad y si las palabras carecieran de la posibilidad de aproximarnos a algo mejor, las palabras se reducirían a ser la expresión de mis deseos. Si el diálogo con el otro estuviera lastrado de la imposibilidad de aproximarnos a posiciones compartidas, nos encontraríamos en una situación en la que nuestra capacidad para usar el lenguaje moral, para ser guiados por el razonamiento moral, para definir nuestras transacciones con los otros en términos morales, estaría viciada. La creencia de que esta situación no puede ser de esta forma es tan fundamental, para la visión de nosotros mismos, que plantearse la posibilidad de que seamos radicalmente

incapaces a tal respecto es preguntarse por un cambio en nuestra visión de lo que somos.¹⁹⁶

Este pluralismo, parafraseando a Ricoeur, se sustenta en una antropología que hace del conflicto la forma de relacionarnos. La lucha por imponer nuestra opción, por ser reconocidos es una lucha sin fin. En palabras de Ricoeur, un “mal infinito”.¹⁹⁷ La demanda por ese reconocimiento se torna inextingible, justificándose desde la innegable sensación de insatisfacción que deja la propia lucha. Esto origina dos formas de “conciencia desgraciada”: bajo formas de sentimientos incurables de victimización y/o bajo la forma de una infatigable postulación de ideales inalcanzables.

Un lugar que debería articularse de otra forma debiera ser la Academia, pero no parece que sea así. Lo que tenemos en la actualidad es un conjunto de públicos académicos a pequeña escala dentro de los cuales parece producirse un discurso racional, pero la naturaleza de ese discurso es tal que no tiene ningún efecto práctico sobre la conducción de la vida social. En las formas de organización en los ámbitos más amplios de nuestra vida pública, que son en los que se toman decisiones efectivas y se implementan políticas, no pueden desarrollarse discursos racionales. Las políticas suelen ser resultado de la distribución de poder y del dinero, no en función de los argumentos. En este contexto los conceptos morales y políticos de la Ilustración funcionan, pero el divorcio entre ellos es tal que los proyectos originales de la Ilustración han sido frustrados.¹⁹⁸

4.1 Dos ejemplos clarificadores

En esta parte intentaremos delimitar el pluralismo y el tratamiento que realiza MacIntyre sobre el mismo. En el capítulo anterior vimos cómo el análisis histórico nos

¹⁹⁶ *After Virtue*, op. cit., pp. 2-3 (15).

¹⁹⁷ RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005, p. 225.

¹⁹⁸ MACINTYRE, A., “Some Enlightenment projects reconsidered”, en KEARNEY, R. / DOOLEY, M. (eds.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Moral Philosophy*, Routledge, London, 1995. Reemp. en *Ethics and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006. Citaremos por esta edición. “Some Enlightenment”, p. 185 (295).

conduce a observar que la situación en la que nos encontramos es clarificada atendiendo al esfuerzo que se ha realizado por equiparar la libertad humana a la libertad formal. MacIntyre reclama una cosmovisión conservadora crítica que nos conduce a una reivindicación activa, un “aristotelismo revolucionario”. A continuación intentaremos presentar las resistencias con las que se encuentra esta pretensión.

4.1.1 Carmen¹⁹⁹

Veamos ejemplificadas estas resistencias en dos breves narraciones caracterizadas que nos permitirán desarrollar posteriormente nuestra investigación.

Carmen es una defensora a ultranza de los derechos de la mujer. Durante bastante tiempo ha estado ayudando a mujeres excluidas socialmente. Ha estado en Nicaragua o Kenia. En estos lugares ha ayudado a desarrollar procesos en los que se pretenden corregir situaciones de discriminación. Eso le ha llevado a tomar conciencia de que la ayuda económica no parece suficiente si no se consigue variar la percepción que se tiene sobre la mujer en esos lugares. De hecho, por momentos tiene sentimientos de indignación ante la forma en la que la miran los lugareños.

Es alta, rubia y su cuerpo atlético ha sido esculpido con el cincel que produce la visita regular al gimnasio, un cincel que se ha perfilado armonizando lo que podría ser un cuerpo saludable con un cuerpo que produce cierta aceptación en las sociedades en las que la exigencia estética conlleva reconocimiento y una mayor propensión al éxito.

Le encanta leer el periódico y los medios digitales, y no racanea con leer aquellos diarios cuya línea editorial no le agrada. En algunas columnas de opinión se realizan afirmaciones que parecen ser proferidas desde cavernas tenebrosas que rechazan por sistema cualquier avance. Al llegar a su trabajo continúa comentando las noticias, aunque no puede escapar de darles una perspectiva en clave de género. En un principio ese enfoque suele abrir horizontes a aquellos que no han reparado en cuestiones de ese tipo. Más tarde muchos acaban pensando que su marcado entusiasmo

¹⁹⁹ En las siguientes líneas se pretende abordar el tema del pluralismo tomando como referente el argumento de MacIntyre en el capítulo 17 de *After Virtue* (op. cit.) “Justice as a virtue: Changing Conceptions”, cuando compara dos caracteres norteamericanos.

le evita pensar serenamente cuestiones que no parecen tan graves. Y esta displicencia no logra sino encorajinar a Carmen, que se ve tratada de esta forma por su condición de mujer, lo que le lleva algunos roces con compañeros y amigos. Todos los que la quieren acaban cediendo a su reproche e intentan mostrar cierta aceptación y voluntad de enmienda, aunque en su interior opinan que esta chica, mientras continúe tomándose las cosas de una forma tan seria, va a tener fuertes problemas para tener un rictus simpático. Aun con esto todos le reconocen un compromiso con los necesitados que le hace ser una persona ejemplar.

Cada amanecer es una prueba más de lo que Carmen cree ver, cada película es una muestra de que la mujer queda muchas veces reducida a *atrezzo*. Cada vez que ve un periódico deportivo cuya contraportada es una mujer en actitud provocativa con ropa ceñida, en el caso de mayor vestuario, siente que su pelea no sirve de nada. Toma el diario y lee, para observar que la foto de la mujer en ropa interior se justifica en que a la señorita en cuestión le gusta ver beisbol. Deja el periódico y se dirige a una de las dos organizaciones no gubernamentales para las que trabaja, después de entregar el trabajo para el Máster sobre políticas de género que está cursando con un interés superior a la media.

En los debates siempre muestra que uno de los temores más injustificados es el que observa cualquier cambio como nocivo para lo social. Sin cambios seguiríamos con esclavos, con las mujeres sometidas. Hoy, por ejemplo, se ha conseguido que Safira acabara el curso de cuidar a ancianos. Poco a poco Safira, de origen musulmán, ha ido entrando en los cursos que Carmen le ofrecía. De esta forma Carmen cree que podrá escapar del yugo que le ha impuesto su religión. A juicio de Carmen la religión no hace más que aborregar a la gente.

Carmen, tras sus maratónicas sesiones de trabajo, tras pelearse con todos por conseguir una mayor financiación, llega a su casa. Se hace una ensalada y zapea por la televisión, hasta que decide conectar el decodificador de la televisión de pago. Una buena peli en versión original será una buena opción para relajarse, porque el resto de canales son una porquería que sólo sirven para entretener a gente sin cultura. Se duerme en el sofá y acaba, como siempre, dirigiéndose torpemente hasta su cama. Al día siguiente se levanta, toma su zumo refrigerado y su café. Acude al despacho, manda

unos correos y se dirige al bar en el que ha quedado con los que organizan las movilizaciones para la aprobación de la ley del aborto.

4.1.2 Alicia

Alicia, con la misma edad que Carmen, es una defensora a ultranza de los derechos de la mujer. Durante gran tiempo de su vida se ha dedicado a ayudar a mujeres en situación de desamparo, desde colaborando con ellas en tareas domésticas de dificultad hasta sentarse a escuchar a aquellas que no tienen a quien remitir sus angustias y anhelos. Ha estado mucho tiempo fuera de su país ayudando a los necesitados. Quizá ha visto demasiado. Ha visto tanto que incluso sigue viendo cuando por las noches se acuesta en su cama y cierra sus ojos. Su marido, que duerme junto a ella, reconoce el estremecimiento que le produce ese tipo de recuerdos, se gira hacia ella y le regala un beso de una dulzura desbordante. Y es que ama a su mujer sinceramente, desde el primer día que la conoció en el grupo de la parroquia.

Aquella chiquilla de mirada inconformista fue creciendo hasta desarrollar cuestiones organizativas en empresas caritativas. Bajo una apariencia frágil y dócil se encuentra una persona enérgica e inconformista a la que le resulta difícil bajar la mirada. No le gusta el rumbo que están tomando los acontecimientos e intenta aportar sentido al mundo que le rodea, muchas veces le dicen que se preocupa demasiado, a ella le parece que son los demás los que viven en una apatía que dificulta el cambio.

Ha atendido, en contra de la opinión de su marido, a drogadictos en la prisión, comprobando su primera impresión: que todos necesitamos apoyo y personas que nos hagan sentir amados. Su trabajo recondujo a Juan, un miembro de la Iglesia Evangelista, que había perdido un poco el norte. Siguen viéndose y él siempre ensalza la determinación de Alicia, que tanto le ayudó. Ahora su problema es su niño, de quien Alicia es su madrina. A pesar de estos logros decidió dejarlo (por no tener más discusiones con su marido) y dedicarse a las tareas más próximas a su comunidad, atendiendo a aquellos que necesitan un cuidado inmediato. Los ancianos le producen un afecto especial. Parece inconcebible cómo los hijos se han despreocupado de aquellos que fueron sus pacientes padres hace unos años.

En ocasiones lo que le rodea le hace sentirse un poco desorientada. Ella está realizando un severo esfuerzo por inculcar sus valores a sus hijos a través de sus ejemplos, una forma de vida que les imprima un carácter. Pero alrededor lo único que percibe es la caída de formas de vida deseable, una desaparición de valores que llevan a personas a perder referentes a los que asirse. Solamente hemos de ver en qué ha quedado la televisión. Salen personajes que están fomentando personas que busquen el dinero fácil, que se gritan sin atender a razones, que cuentan las cuestiones más íntimas de las relaciones... ¿Cómo puede Alicia explicar a sus hijos que lo importante es esforzarse cuando en la televisión les venden que lo importante es entrar a *Gran Hermano*? Es muy difícil competir con la televisión y con internet para poder ofertar a los hijos formas de vida. Pese a ello Alicia no se rinde y continúa.

Al día siguiente vuelve a levantarse con su contagiosa sonrisa y prepara el desayuno y almuerzo de todos. Después se dirige a la iglesia, a ayudar con el preparativo de la manifestación pro vida y en contra de la reforma de la ley de despenalización del aborto.

4.1.3 Problemas morales: lo exigido y lo deseable

Tanto Carmen como Alicia podrían ser consideradas como buenas personas, al menos si las comparamos con la mayoría de personas y huimos de enfoques rigoristas. Las dos se entregan a los demás de forma sincera y acorde a unas creencias bien estructuradas y cimentadas a lo largo de una vida. No nos encontramos con personas volátiles que varían de opinión de forma no justificada, aunque las dos tienen la valentía de aceptar modificar su opinión cuando se les ofertan buenas razones. Al menos sobre cuestiones no demasiado graves, porque si entramos en cuestionamientos profundos las resistencias para aceptar una opinión en contrario serían difícilmente superables.

Normalmente este tipo de personas suelen ser tratadas como personas íntegras.²⁰⁰ Además, estamos tratando de dos personas que, más allá de las creencias

²⁰⁰ “To those virtues I give their traditional names of “integrity” and “constancy”. To have integrity is to refuse to be, to have educated oneself so that one is no longer able to be, one kind of person in one social context, while quite another in other contexts. It is to have set inflexible limits to one’s adaptability to the roles that one may be called upon to play. Constancy, like integrity, sets limits to flexibility of character.

que profesan de forma más o menos afines con las nuestras, podrían ser tratadas como personas comprometidas con el resto de la sociedad.

Sorprende que cuando estas dos personas, que están enfrentadas en sus posiciones (pensemos en el diferente posicionamiento que toman en la cuestión abortista), intentan resolver esta controversia nos encontramos con dos aspectos que se relacionan. Se observa con apatía y alto grado de conformismo la imposibilidad de llegar a un marco de discurso que pueda ofrecer una solución a la controversia; por otro lado, si lo señalado hasta aquí fuera tal, si estas dos personas no pudieran deliberar en unas condiciones suficientes para poder llegar a resolver la cuestión y si, además, las dos posiciones debieran ser aceptadas desde el marco en el que nos encontramos, se estaría aceptando tácitamente la imposibilidad de resolución; y, por tanto, la irrelevancia de una concepción de verdad en un campo tan sensible como sería el del inicio de la vida humana.

Cuesta pensar temas más acuciantes y urgentes de solucionar en nuestros colectivos. Unos partidos políticos muestran abiertamente una posición que les ha obligado a legislar en conciencia, los otros garantizan que si son elegidos y consiguen potestad decisoria cambiarán la situación legislativa que se oferta desde la posición del que puede legislar: de esta forma el colectivo deambula por posiciones opuestas, contrarias, irreconciliables; pero de las que participa y de las que tendrá que hacerse cargo. Participa porque forma parte de un colectivo al que se le atribuye esa posición, aunque dentro de ese colectivo se muestre contrario de forma más o menos explícita. Tendrá que hacerse cargo porque tendrá que asumir las consecuencias que se deriven de ser miembro de ese colectivo, también en función de su grado de oposición.

¿Supone esta afirmación que todo vale? No. Existen acciones que el colectivo reviste de extrema gravedad. El asesinato, la violación, la agresión racista y otras acciones fácilmente imaginables son revestidas de un reproche alto por el colectivo, aplicando incluso la forma de coacción más grave que existe: el Derecho Penal, en

Where integrity requires of those who possess it, that they exhibit the same moral character in different social contexts, constancy requires that those who possess it pursue the same goods through extended periods of time, not allowing the requirements of changing social contexts to distract them from their commitments" en MACINTYRE, A., "Social structures and their threats to moral agency", *op. cit.*, nosotros tomamos la edición en *Ethics and politics*, 192-193.

muestra de su carácter fragmentario y subsidiario²⁰¹ (aspecto especial supone tratar de delitos contra la propiedad privada).

El hecho de aceptar que existen fronteras ineludibles (al menos formalmente) por las acciones de los miembros de un colectivo no anula el interés de la investigación que pretendemos realizar. Desearíamos mostrar que, a pesar de que nuestras sociedades poseen unas normas coercitivas cuyo funcionamiento es indiscutible (ya sea para dirigir, coaccionar o punir. Otra cuestión sería entrar en cómo se aplican ciertos tipos), hemos de pensar si esas normas, las únicas que parecen ser aceptadas incondicionalmente, facilitan, con su exclusivo uso, el acceso a una vida digna de ser vivida por aquellos vinculados a ellas. La filosofía moral, además del reproche, ha tratado el aspecto motivacional del que realiza una acción moral; y este aspecto, que nos conduciría a la satisfacción de conducirnos por buenas razones más allá de lo legalmente establecido, es una forma de aproximarnos a lo mejor que podemos ser.

El punto de la reflexión parte de la necesidad de creer que, al realizar las acciones con relevancia moral, contamos con el mayor grado de justificación posible. La negación de la necesidad de justificación puede conducirnos a situaciones indeseables. En los extremos tendríamos el dogmatismo moral, ya sea en forma colectiva (en el que un colectivo impone una visión moral sin atender en modo alguno al individuo que se opone, incluso coartando esa posibilidad de oposición) o en forma individual (en el que un individuo, aunque pudiera estar justificado, se relaciona con el resto desde un “sistema” particular de creencias éticas sin atender a ofertar o aceptar razones).

²⁰¹ “El Derecho Penal es un sector del ordenamiento jurídico, encargado de establecer los acontecimientos, los hechos que perjudican a la sociedad de un modo grave e intolerable, atendiendo al bien, valor o interés lesionado y a la modalidad de esa lesión. Esta característica se conoce como carácter fragmentaria del Derecho Penal. El Derecho Penal sólo atiende a los ataques más intolerables y contra los bienes, valores e intereses más fundamentales de la sociedad, de ahí que reaccione, contra los responsables de estos ataques del modo más grave que la sociedad puede hacerlo frente a un individuo, es decir, imponiendo una pena. Pero la gravedad de la reacción es tal –la más grave posible dentro de una colectividad organizada-, que el Derecho Penal sólo reacciona allí donde no es posible proteger ese determinado bien, valor o interés por otro mecanismo, por otro sector de su ordenamiento jurídico (derecho civil, administrativo, mercantil, financiero,...). Por esta razón se habla también del carácter subsidiario del Derecho Penal” en BAEZA, V., *2¹⁰ Casos Prácticos de Derecho Penal, parte general*, Punto y Coma, Valencia, 1992, p. 31.

4.2 El pluralismo: posibilidades y límites

Finalizábamos el capítulo anterior atendiendo cómo desde el desarrollo de la libertad formal en el Estado-nación moderno se había llegado a un “yo democratizado” que se veía legitimado por un conflicto irresoluble que se dignificaba bajo el término “pluralismo”. El pluralismo aparece como un elemento central de la legitimidad democrática, garante de la libertad de participación, muestra de la reversibilidad del poder e incompatible con posiciones dogmáticas.²⁰²

La aceptación del pluralismo conlleva el fraccionamiento del consenso en torno al interés general, pudiéndose desarrollar una heterogeneidad de formas de vida, en función de diferentes cosmovisiones. Esta situación conduce a un incremento de situaciones en las que la acción carece de la justificación deseada por una parte del colectivo; son casos en los que los marcos de justificación son equívocos porque los de una parte del colectivo no se identifican con los de otras partes del mismo. La propuesta intercultural puede servir de corrección, aunque metodológicamente muestre dificultades, tal como señala De Lucas:

“El pluralismo exige evitar la identificación previa de una cultura como la única que proporciona la identidad social sobre la que se construye el orden jurídico y político, evitar su identificación monista con la condición prepolítica de legitimidad, su imposición como cultura superior. Al contrario, postula la búsqueda de un nuevo *humus* cultural como resultado del diálogo entre las diversas culturas, esto es, algo parecido a lo que se llama un modelo intercultural, un objetivo de extraordinaria complejidad, sobre todo si se parte de la situación de asimetría que se da entre las identidades culturales o modelos en confrontación”.²⁰³

Sartori²⁰⁴ define el pluralismo como un contexto social en el que se presupone una disposición tolerante. Estructuralmente existen asociaciones voluntarias, no impuestas y de las que se puede participar de forma múltiple. Observa también unas líneas de división cruzadas de unos ciudadanos tolerantes que se reconocen

²⁰² PECES-BARBA, G., *Los valores superiores*, Tecnos, Madrid, 1984, pp. 167 y ss. En sentido diferente Bobbio: “En el lenguaje político se llama [pluralismo] la concepción de poder, aun en conflicto entre ellos, a los cuales se les ha asignado la función de limitar, controlar, contrastar, e incluso de eliminar el centro de poder dominante históricamente identificado con el estado”. En Bobbio, N., “Pluralismo”, en BOBBIO, N. / MATTEUCI, N., (Eds.), *Diccionario de Política*, Siglo XXI, México, 1982, pp. 1209.

²⁰³ LUCAS, J. de, “Por qué son relevantes las reivindicaciones jurídico-políticas de las minorías (Los derechos de las minorías en el 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos), en *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*, Cuadernos de Derecho Judicial, Centro de Documentación Judicial, 1998, p. 276.

²⁰⁴ SARTORI, G., *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

recíprocamente sus derechos. Provocativamente señala que el pluralismo está obligado a reconocer la diferencia cultural, pero no a fabricarla. Observa los riesgos que implica abogar por disidencias que, justificadas desde parámetros que defienden la multiculturalidad, suponen un ataque al propio sistema pluralista. El pluralismo exige un reconocimiento recíproco, por el que el otro reconoce mi diferencia al igual que yo reconozco la suya. Cualquier planteamiento que no acepte esta premisa es antipluralista, y un multiculturalismo que reivindique la secesión cultural es antipluralista.

El pluralismo acepta la disensión, pero exige un consenso en el acatamiento de las reglas que resuelven los conflictos. De esa forma el conflicto se limita y se hace pacífico. La sociedad pluralista acata la regla de la mayoría, pero considera que ha de defender los derechos de la minoría. Sartori considera que el pluralismo presupone que todas las esferas de la vida están separadas, evitando que alguna de ellas –religión, política, economía- tenga una exigencia total sobre nosotros.

i) La representación política

Desde la defensa del pluralismo y la aparente liberalización del individuo frente a una cosmovisión, exclusiva e impuesta, se esconde una reducción en las posibilidades reales de participación de los individuos en la toma de decisiones colectivas. Si somos menos optimistas podemos decir que han dejado de existir. Centrémonos en los dos circuitos en los que se desarrolla el proceso de decisión en la democracia.²⁰⁵ Por un lado tenemos el circuito político puro. Parte de las elecciones y culmina en las decisiones propiamente políticas: elaboración de leyes, decretos, reglamentos y demás. Por otro lado tenemos el circuito de la negociación. El vértice de poder del primer circuito comparece como uno de los *partners*, como uno de los socios entre los que se establece el acuerdo.

En el primer circuito el individuo cuenta, aunque mínimamente a través de su voto, pero está ahí. En el segundo circuito las decisiones colectivas surgen de acuerdos, en los que el individuo no aparece. Algunos movimientos sociales de toma de espacios públicos (pensemos en el 15-M o en *occupy wall street*) pueden interpretarse como una

²⁰⁵ YTURBE, C., *Pensar la democracia*, UNAM, México, 2007 ,p. 100

reivindicación de una participación real asociada al primer circuito, así como de una denuncia del segundo.

Schumpeter, al tratar de pluralismo se refiere a los partidos políticos en el sentido de comités electorales. El método democrático sería aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo.²⁰⁶ Se trataría del primer circuito. Dahl²⁰⁷ piensa en el cabildeo, un complicado aparato de *decision making*, que atendería al segundo circuito, en el que es necesario un pluralismo de grupos²⁰⁸, con la finalidad de que uno actúe de contrapoder del otro. En las sociedades en las que el segundo circuito se vuelve más fuerte que el circuito político primero los individuos pierden peso, contando sólo aquellos que se organizan en grupos. Un individuo, desde este circuito, puede pertenecer a varios grupos, mientras que desde una visión marxiana un individuo pertenece a una clase exclusivamente. Lo que defiende el pluralismo desde esta visión es una parcelación del individuo.

ii) La reivindicación de los intereses particulares

Bobbio, frente a la pérdida de importancia y de peso de la voluntad y opinión individual como tal, y frente a la aparición de grupos del más diverso tipo y nivel plantea “la reivindicación de los intereses”:

“Es indiscutible que la permanencia de las oligarquías, o de las élites en el poder, se opone a los ideales democráticos. Esto no evita que siempre existan una diferencia sustancial entre un sistema político, en el que hay muchas élites en competencia en la arena electoral, y un sistema en el que existe un solo grupo de poder que se renueva por cooptación. Mientras la presencia de un poder invisible corrompe la democracia, la existencia de grupos de poder que se alternan mediante elecciones libres permanece, por lo menos hasta ahora, como la única forma en la que la democracia ha encontrado su realización concreta. Lo mismo sucede con respecto a los límites que ha encontrado el uso de los procedimientos propios de la democracia al ampliarse hacia centros de poder tradicionalmente autocráticos, como la empresa o el aparato burocrático: más que de un fracaso se trata de un desarrollo interrumpido. Por lo que toca a la representación de los intereses, que está erosionando paulatinamente el campo que debería haber sido reservado exclusivamente para la representación política, ella es ni más ni menos, incluso para quienes la

²⁰⁶ SCHUMPETER, J., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, Madrid, 1968, p. 343.

²⁰⁷ DAHL, R. A., *Pluralist Democracy in the United States. Conflict and Consent*, McNally, Chicago, 1967.

²⁰⁸ BENTLEY, A.F., *The process of government: a study of social pressures*, 1908 Principia Press of Illinois, 1949.

rechazan, una forma de democracia alternativa que tiene su terreno natural de expansión en una sociedad capitalista, en la que los sujetos de la acción política son crecientemente los grupos organizados, por tanto, es muy diferente de aquella prevista por la doctrina democrática que no estaba dispuesta a reconocer algún ente intermedio entre los individuos específicos y la nación en su conjunto.”²⁰⁹

Una sociedad pluralista, entendida en los términos que hemos señalado, tiende a favorecer la representación de los intereses particulares en detrimento de la representación política. En esta representación de los intereses particulares las concesiones se sustentan en la negociación, puesto que se parte de la premisa de que el consenso es inalcanzable. Unos se agrupan en la búsqueda de sus intereses mientras otros se agrupan en la búsqueda de otros que se oponen a los primeros. Si reducimos el marco de negociación exclusivamente a los intereses que se oponen (otra cuestión será consensos en los que se compensa la pérdida de ese interés con otros aspectos que la parte que claudica ese interés acepta), estos grupos tienen dificultades insuperables para conseguir un consenso que agrade a los dos grupos.

Estas negociaciones, como señala Bobbio, se dan en un espacio intermedio entre el representado (votante) y el que le representa. En ese espacio intermedio, ampliación de la sociedad capitalista, se considera que algunas formas de vida son negociables, mercantilizándolas. Una parte puede aceptar una demanda identitaria de un grupo a cambio de una contrapartida para otro. Se puede negociar porque es algo renunciable, otra cuestión sería la contrapartida que exige. Todo tiene un precio, todo es negociable: y el conflicto es ineludible en este espacio mercantilizado y defensor de una antropología conflictual. La aceptación del conflicto debe sostenerse en la posibilidad de que las dos posturas son defendibles. Si dos posturas que demandan aspectos opuestos son defendibles se deriva que ninguna de las dos es oponible ante la otra como insustituible: no hay verdad en ese aspecto.²¹⁰

²⁰⁹ BOBBIO, N., *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 8-9.

²¹⁰ No todas las defensas del pluralismo conllevan el conflicto. Si la concepción social del pluralismo democrático es conflictualista, la del pluralismo socialcristiano es organicista. Considera que los varios grupos sociales han de disponerse en orden jerárquico, cada uno recibiendo su dignidad por la función que desempeña, según su orden y grado, en el todo. El *Código social de Malines* fue un texto sobre el que sustentar este movimiento.

4.2.1 *Pluralismo y verdad*

Diversos grupos religiosos, distintas doctrinas filosóficas, diferentes ideologías políticas proponen a los ciudadanos diferentes proyectos de vida feliz. La organización o las propuestas de organización de los diferentes grupos e intereses debiera ser una de las tareas que los pensadores habrían de tratar. Habrá que tratar la intraducibilidad que se da en los diferentes lenguajes y la inconmensurabilidad entre ideales de vida buena.

Adela Cortina ha tratado en varios lugares cómo resolver los desafíos que se presentan ante esta situación, presentando tres formas de resolver la situación en la que coexisten diferentes visiones. Existiría, en un extremo, una sociedad moralmente “politeísta”, en la que cada grupo acepta una jerarquía de valores y nada tiene en común con los demás.²¹¹ Frente a esta situación contraponen la sociedad moralmente “monista”, en la que un grupo impone a los demás su proyecto de vida feliz a través del poder político. Una vez presentadas estas posiciones, Cortina aboga por una sociedad moralmente pluralista, en la que existirían valores que todas las doctrinas compartirían, aunque no coincidieran en el conjunto de su cosmovisión. De esta forma surge la exigencia de una ética de mínimos: se pretende atender unas exigencias de justicia, mientras se proponen unas invitaciones a la felicidad.²¹²

A nivel político esta cuestión parece irrenunciable, pero en la relación del sujeto moral con su ideal de vida buena surgen otro tipo de cuestiones. Ante la convivencia, y la posterior creencia de su conveniencia, de diferentes conjuntos de creencias que fundamentan los proyectos de vida feliz, se ha llegado a situaciones en las que la aceptación de una acción diferenciada de la nuestra es aceptada. Nadie negará la necesidad de reproche de aquella actitud no tolerante con lo diferente, siempre que no atañe a bienes jurídicos protegidos o lealtades últimas del colectivo. De esta forma la diversidad queda aceptada salvo cuando atañe a cuestiones tan graves que ponen en peligro la convivencia. Nosotros defendemos que la investigación moral ha de tratar tanto las cuestiones graves como las menos graves o, dicho en otra forma, ampliar su campo de investigación acudiendo más allá de lo inaceptable.

²¹¹ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo*, op. cit., p. 27.

²¹² CORTINA, A., *La ética de la sociedad civil*, Anaya/Alauda, Madrid, 1994, pp. 52 y ss.

La tarea filosófica y, más allá, su posibilidad de justificar las acciones desde un punto de vista moral, ha sido rechazado y aceptado en función del momento histórico (pensemos en los tiempos del positivismo lógico del siglo pasado). En momentos de relativa sensación de tranquilidad social la filosofía moral queda emplazada a lo excelente. Al funcionar todo más o menos bien, el reproche se olvida y se busca llegar a grados de la excelencia, ocultándose lo que en el futuro provocará desaire y desazón. En momentos difíciles, se suele exigir a la filosofía moral que realice un trabajo responsable de exigencia, además de indicar los reproches pertinentes y proponer soluciones. La primera opción es menospreciar la potencia explicativa de la filosofía reduciéndola a un plano de todos los que puede manejar. La segunda es un encargo pretencioso, en cuanto que la actividad filosófica debiera asignarse la humildad que faculta a realizar una investigación seria y necesaria, aunque inacabable. Un solo libro que diera las claves de la ética provocaría la inutilidad del resto de libros, decía Wittgenstein.²¹³ Para MacIntyre la filosofía, si tuviera que ayudar a algo, sería a criticar nuestras formas de pensar, no solo en interés a la verdad, sino porque las ideas filosóficas son influyentes en la vida moral social y política.

El “pluralismo” nos lleva a diferentes perspectivas que se encuentran abocadas al conflicto irresoluble. ¿Puede ser el conflicto una manera adecuada de entender la moral? Quizá el hecho de cuestionarnos este posicionamiento nos coloque en una Europa liberal que ha vivido guerras de religión, y que ha asentado sobre el concepto de “tolerancia” una forma de vida en el que se puede vivir de diferentes formas evitándose el conflicto armado. En sentido parecido surgen posiciones posmarxistas, que observan en el conflicto la continuación de la dialéctica en clave hegeliana. Citamos a Chantal Mouffe:

“Una cuestión muy importante a considerar, por su gran impacto sobre las discusiones actuales, es que todo el mundo habla de pluralismo, pero en realidad hay dos maneras de entenderlo. Una es la forma liberal, que se encuentra en Rawls, Habermas o Arendt, quienes reconocen que existen una multiplicidad de valores y perspectivas. Arendt, por ejemplo, retomando el pensamiento ampliado de Kant, insiste mucho en que la política tiene que ver con esa pluralidad y con la posibilidad de ponerse en los zapatos de los demás. El objetivo, para ella, sería ocupar todas esas perspectivas, tender a la creación de una armonía. Pero junto a esta concepción del pluralismo hay otra, la defendida por Max Weber –y también por Nietzsche-, que es el politeísmo de los valores. Ellos defienden que el pluralismo necesariamente implica conflicto porque es imposible que esos valores puedan algún día –aun en un mundo ideal– ser reconciliados, porque hay valores que se definen necesariamente en contra de otros. Así es como

²¹³ WITTGENSTEIN, L., *Conferencia sobre ética*, Paidós, Barcelona, 2008.

considero que hay que entender el pluralismo: un pluralismo que va ligado al reconocimiento de un conflicto inerradicable”.²¹⁴

La propuesta de la autora belga reside en permitir que los conflictos que emerjan de forma antagónica puedan tornarse en una forma agonística. Para ello debemos de escapar de reducir el juego de la política de nosotros “los buenos”, contra ellos “los malos”. Desde esta postura el diálogo es imposible, aunque sea en clave agónica. La clave para el desarrollo de esa democracia agonística sería el abandono de la idea de que hay una verdad y de que nosotros la poseemos, un abandono que es inaceptable para MacIntyre. Probablemente muchos marxistas, tras Stalin, temieron que cualquier pretensión de verdad podía reconducir de nuevo a formas políticas totalitarias.

“Toda tentativa por establecer una sutura definitiva y negar el carácter radicalmente abierto de lo social que instituye la lógica democrática, conduce a lo que Lefort designa como «totalitarismo», es decir, a una lógica de construcción de lo político que consiste en instaurar un punto a partir del cual la sociedad pueda ser perfectamente dominada y cognoscible. Que ésta es una lógica política y no un tipo de organización social lo prueba el hecho de que no puede ser adscrita a una orientación política definida: ella puede ser el resultado de una política de «izquierda», según la cual todo antagonismo puede ser eliminado y la sociedad tornada completamente transparente, o bien el resultado de una fijación autoritaria del orden social en las jerarquías establecidas por el Estado, como en el caso del fascismo. En ambos casos el Estado se erige en el solo detentador de la verdad del orden social, ya sea en nombre del proletariado o de la nación, y pretende controlar todo el tejido de la sociabilidad. Frente a la indeterminación radical que abre la democracia, se trata de una tentativa por reimponer un centro absoluto, por restablecer el cierre que habrá de restaurar la unidad.”²¹⁵

Lo interesante de estas visiones es el no cuestionamiento de la necesidad del pluralismo (tratamos de teorías de raíz marxista, en teorías liberales este cuestionamiento de su necesidad está históricamente superado). El pluralismo se considera necesario, y supera su posibilidad de delimitación a una teoría política, a una teoría social, a una filosofía o a una moda. Es algo más profundo, algo sin lo que, al menos en apariencia, no podríamos vivir actualmente en sociedad democrática.

El pluralismo conlleva de forma implícita una forma de entender la moral que acepta las creencias ajenas y su justificación, así como el rechazo a la violencia que busca imponer una visión sobre otras, aunque tengamos buenas razones para pensar que

²¹⁴ MOUFFE, Ch., “Entrevista con Chantal Mouffe”, Metropolis, Otoño 2010. <http://www.barcelonametropolis.cat/es/page.asp?id=21&ui=438> [Consultado 13 enero 2012]

²¹⁵ LACLAU, E. / MOUFFE, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1982, pp. 309-310.

ello pueda ser así. Este pluralismo se desarrolla especialmente en principios morales y religiosos. Pero la clave, tomando a Bocardo Crespo, es que:

“Para apoyar esta particular definición [del pluralismo] se necesita por lo menos una epistemología moral; es decir, una teoría del conocimiento que sea capaz de argumentar plausiblemente que no es posible conocer las mismas verdades en todas las culturas, a lo largo del tiempo y de la misma manera, y que hay escasas, cuando no poco probables razones, para seguir sosteniendo un tipo de verdades morales absolutas como en la práctica habitual ha venido sosteniendo”.²¹⁶

El origen de esta forma de autocomprensión del sujeto nos lleva a la forma en la que se comprende la relación entre libertad e igualdad. Estos dos valores han sustentado la forma de comprenderse las sociedades, en función por extender uno u otro. Bien es cierto que cuesta tratar el desarrollo de estos enfoques desde un juego de suma cero exclusivamente nos llevará a una comprensión demasiado simple. Otros se han amparado en la extrema dificultad de cuantificar los resultados de relacionar estos dos valores (pensemos en posiciones extremas, tanto libertarias como igualitaristas). A pesar de ello, todos podemos imaginar situaciones en las que un incremento de uno de los dos valores, en ocasiones más reducido de lo que lo justificaría, supone un retroceso inaceptable del otro. Ello muestra que nuestra posibilidad de cuantificar estos valores y su relación es real, aunque la precisión con la que lo consigamos (y su valoración) será una de las claves para ello. El resultado en nuestro marco ha sido una reducción de la igualdad en pro de la libertad, tal y como señala Simmel:

“Pues bien, esa unificación entre libertad e igualdad o, para decirlo con otras palabras, entre individualidad e igualdad, se escindió durante el siglo XIX en dos corrientes extremadamente divergentes. Usando conceptos universales, que requerirían no pocas reservas, las designamos como la tendencia a la igualdad sin individualidad, por una parte, y la tendencia a la individualidad sin igualdad, por otra. La primera, encarnada fundamentalmente en el socialismo, cae aquí fuera de nuestro campo de intereses. La otra ha creado el tipo de individualismo que, aun persistiendo también sus formas primeras, puede considerarse como el específicamente moderno y se va desarrollando desde Goethe a Schleiermacher hasta Nietzsche, pasando por el Romanticismo. Una vez llevada a cabo la separación fundamental del individuo respecto a las enmohecidas cadenas del gremio, el estamento y la Iglesia, tal separación sigue su proceso en el sentido de que los individuos, convertidos de ese modo en autónomos, quieren distinguirse unos de otros. El propósito decisivo no es ya el de constituirse como individuo libre, sino el de llegar a ser este individuo determinado e inconfundible”.²¹⁷

²¹⁶ BOCARDO CRESPO, E., “Los asaltos al pluralismo”, en Badillo O’Farrell, P., (Coord.), *Pluralismo, Tolerancia, Multiculturalismo: Reflexiones para un mundo moral*, Akal, Madrid, 2003, p. 68.

²¹⁷ SIMMEL, G., “Las dos formas del individualismo”, en *La ley individual y otros escritos*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 117-118.

4.2.2 *Pluralismo y sus consecuencias*

MacIntyre sostiene que el carácter moral de la persona resultante tras el pluralismo, que conduce al individualismo moral, es una fragmentación: una adscripción a una autonomía moral absoluta a la mente o la consciencia individual, relegando lo político a la coordinación social de preferencias, unas preferencias que entrarán necesariamente en conflicto. La autonomía individual se presenta como el logro más relevante de la humanidad en su búsqueda de la libertad y el progreso.²¹⁸ La autonomía, entendida de esta manera nos conduce a una visión de la moral vacía, en la que la visión compartida es imposible.

Puede darse que dos agentes posean una misma caracterización moral, pero esto, se debe a un azar más que a una deliberación bien estructurada. Cada agente otorga sentido a lo bueno y a la creencia de lo bueno. No existe participación de un proyecto común. En el caso de que compartan motivaciones morales, tan sólo es una casualidad, en función de los intereses y las características de cada uno. No es de extrañar, desde esta visión, que ciertos sociólogos han intentado aislarlos para realizar un mapa motivacional de una forma de entender una moral u otra.

Conforme al emotivismo, la función de los términos morales no es describir las cosas y las personas que los agentes evalúan, sino que expresan y evidencian las preferencias subjetivas de aprobación y desaprobación. Los juicios morales carecen de criterios; para uno es bueno algo, aunque para otro puede ser bueno otro bien. Debían dejarse atrás las fuentes de autoridad no criticadas. El emotivismo defiende una visión de la autonomía liberada del prejuicio y de la tradición, una racionalidad emancipada de todo lo hipostatizado. Considerado lo hipostatizado como lo que evita al hombre desarrollar su individualidad. Pueden enunciarse expresiones metafóricas de carácter darwinista del tipo “el mercado es una lucha de todos contra todos”; o hobessianas como “en el capitalismo se ejemplifica la guerra de todos contra todos”.²¹⁹ Estas

²¹⁸ GORDON, G., “MacIntyre on History and Philosophy”, en MURPHY, M.C., *Alasdair MacIntyre*, op. cit., p. 15

²¹⁹ Estas metáforas suelen proponerse desde situaciones en las que la propia seguridad, tanto física como de lo que se posee, es incuestionable. Sería iluminador ver si muchos defensores de esta forma de definir las relaciones humanas pensarían de la misma forma en una situación real de guerra de todos contra todos, con la propia vida en juego.

expresiones muestran una concepción antropológica en la que el egoísmo es lo definitorio del hombre.

El individuo aislado manifiesta en sus acciones su intento sobrevivir en un mundo en conflicto irresoluble, en el que el individuo queda expuesto a los otros si no actúa con las precauciones debidas. De esta forma, cada uno atiende a sus intereses, observando la cooperación con las dudas del que cree que puede ser fruto de un abuso por su ingenuidad. Pero esta desconfianza se ve deformada en la aceptación de -y en la confianza en- cualquier propuesta de felicidad, todo debe ser aceptado para evitar ser tildado de dogmático o, mucho peor, tildado de “hilar muy fino” o de hacer una investigación “abstrusa”.²²⁰

Si el juicio moral está falto de argumentos objetivos, de argumentos que muestran su potencia en su posibilidad de ser oponibles frente a todos, el reproche moral se reduce alarmantemente a un intento falaz de imponer mi voluntad frente al receptor de mi mensaje. La moral quedaría reducida a unos mínimos que extensionalmente se equipararían a los mínimos legales o a los mínimos que permiten una convivencia entre los componentes del colectivo. La imposibilidad de tratar sobre unos criterios que nos vinculen a ir más allá de lo necesario crea individuos aislados, en cuanto que no comparten con el resto un mundo al que llegar, una forma de vida en la que desarrollar todas las potencialidades.

Un autor que ha defendido convincentemente el pluralismo ha sido Isaiah Berlin.²²¹ Si nos centramos en la espontaneidad humana constatamos la dificultad de poder tratar teóricamente avanzarnos a la acción humana. Berlin observa en esas diferentes formas de actuar y diferentes motivaciones una fuente de riqueza.

²²⁰ En cierto sentido, Hume se anticipaba al éxito que tendría la “claridad expositiva” del filósofo frente a la propia tarea de filosofar: “This also must be confessed, that the most durable, as well as just fame, has been acquired by the easy philosophy, and that abstract reasoners seem hitherto to have enjoyed only a momentary reputation, from the caprice or ignorance of their own age, but have not been able to support their renown with more equitable posterity.” En Hume, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, en *Hume's Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals* (Ed. de L.A. Selby-Bigge), Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 8. La cuestión radicaría en observar si la filosofía fácil, en la actualidad, es equiparable con un pensamiento simple, reductor de las demandas del pensar que se está dispuesto a atender. Si fuera así podría observarse otra posible razón para el pluralismo, a saber: la imposibilidad de poder pensar aspectos que puedan superar la cerrazón egoísta inicial, puesto que esta reflexión supone una forma de reflexionar *demodé*.

²²¹ *After Virtue*, op. cit., p. 109 (141).

Explícitamente se opone al relativismo, pero le seduce la idea de que hay muchos fines distintos que pueden perseguir los hombres y aún así ser plenamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse entre ellos y extraer luz unos de los otros. Una autoridad externa que permita una existencia armoniosa le aterroriza. La noción del todo perfecto en que todas las cosas coexisten le parece inalcanzable y conceptualmente inteligible: no entiende qué se esconde tras la búsqueda de esa “armonía”.

Observa que una verdad conceptual es que algunos de los Grandes Bienes no pueden vivir juntos. Cualquier elección conlleva una pérdida irreparable, y estamos condenados a elegir. Pero va más allá:

“Felices los que viven bajo una disciplina que aceptan sin hacer preguntas, los que obedecen espontáneamente a las órdenes de los dirigentes, espirituales o temporales, cuya palabra aceptan sin vacilación como una ley inquebrantable; o los que han llegado, por métodos propios, a convicciones claras y firmes sobre qué hacer y qué ser y no admiten duda posible. Sólo puedo decir que los que descansan en el lecho de un dogma tan cómodo son víctimas de formas de miopía autoprovocada, de anteojeras que pueden provocar satisfacción pero no una comprensión de lo que es ser humano”.²²²

4.2.3 La propuesta crítica de Anders

Diferentes autores han denunciado las consecuencias del pluralismo. Nosotros vamos a señalar la crítica de un autor provocativo. Günther Anders ha sido un autor que ha defendido posiciones de fuerte exigencia moral, especialmente en su tratamiento antibelicista. Anders observa el pluralismo como el marco que posibilita diferentes visiones. Estas visiones yuxtapuestas acaban formando una red indescribible para quien pretenda caminar hacia la verdad. Al igual que MacIntyre denuncia la serialización que padecen las personas, reducidas a cosas. Critica la desubicación del hombre y le exige volver a ser un agente de la historia.

En 1984 Günther Anders elabora un texto en el que trata sobre lo que el denomina “hombres sin mundo”, que eran y son quienes están obligados a vivir dentro de un mundo que no es el suyo; dentro de un mundo, que, a pesar de estar producido y mantenido en movimiento por ellos con su trabajo cotidiano, no está construido para ellos, no está-ahí para ellos; dentro de un mundo, para el que ellos han sido pensados,

²²² BERLIN, I., “La persecución del ideal”, op. cit., pp. 21-37.

utilizados y están ahí, pero cuyos estándares, aspiraciones, lenguaje y gusto no son los suyos, no les están permitidos.²²³

Al igual que el albañil no vive en la casa que ha construido el *hombre sin mundo* estaría en un mundo del que él no participa, más que un *ser-en-el-mundo*, el ser estaría en el mundo de otros. Anders se ha presentado como un conservador ontológico, porque será la única forma de poder cambiar el mundo; dicho de otra forma, si no mantenemos el mundo, nuestro contexto material, será imposible cambiar algo por nuestra parte, porque no seremos. Consigue percatarse de un aspecto que será tratado por la filosofía de finales del siglo pasado, y lo muestra de una forma que nos puede ser útil para nuestro empeño. Quien no vive en el mundo no tiene hábitos y entiende las costumbres como decretos, como normas impuestas sin su aceptación que confinan su libertad.

La expresión “hombre sin mundo” tendría una denotación actual que para Anders sería la más relevante y comprensiva. El “hombre sin mundo” es el *hombre en la época del pluralismo cultural*. Es ese hombre que, por participar a la vez en muchos, demasiados mundos, no tiene un mundo determinado y, por tanto, no tiene ninguno. Es un hombre obligado a diversificarse, a desubicarse, a desdoblarse en varios mundos que le son ofertados y que todos son revestidos de interés, de posibilidad de estar ahí, de hacerse presentes y de afectar. El sujeto es vapuleado por los vectores del mercado que le asaltan desde diferentes formas de vida que se reivindican como verdaderas y frente a cuales cualquier crítica es tildada como un grave impedimento para el desarrollo de una convivencia pacífica.

El pluralismo en que nacimos (no olvidemos que él nace en el año 1902 y vive el nacionalsocialismo alemán) y en el que aún hoy vivimos, a diferencia del “simple pluralismo”, es un “pluralismo interiorizado”.

Entiende Anders forma parte de la esencia del pluralismo permitir algo considerado falso; que la verdad del pluralismo consiste, en último término, en no tener interés por la verdad o, más exactamente, en no tomar en serio la pretensión de verdad de la posición tolerada (y, a la postre, tampoco de la propia). A cada posición se le concede el derecho de existir y de afirmar tener “derecho”, pero ninguna puede tener “más derecho” que otra.

²²³ ANDERS, G., *Hombre sin mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2007, pp. 13-40.

Cree arribar a una conclusión: “Evidentemente este pluralismo es una posición que, propiamente, no deberían de defender ni los creyentes ni los filósofos”. Observa cómo forma parte de la esencia del pluralista no sufrir ya no por vivir en un mundo determinado, sino tampoco notar ya cuán diferente se ha convertido para él la verdad. Y esto vale incluso para personas que se consideran creyentes o filósofos, personas que deberían comprometer sus prácticas a esa búsqueda de verdad. Unos, los creyentes, aseguran creer en la pluralidad, sea lo que sea o que eso pueda significar. Los filósofos consideran su indiferencia respecto a la verdad como una verdad, la suya o, a lo sumo, incluso como la verdad, cosa que naturalmente no es menos disparatada. Más allá, la relación de la filosofía con la verdad (la certeza tendría otras connotaciones) parecería indiscutible, ya sea para buscarla, utilizarla o desdeñarla.

Quien vive en el mundo pluralista, en el que todas las religiones y cosmovisiones resultan igualmente justificadas, ciertamente no vive en ningún “mundo” unívoco, sino más bien en una situación en que el sorprendente plural “mundos” empieza a resultar inofensivo. Así tolerancia comporta politeísmo, más exactamente: policosmismo. Y en comparación con una posición inequívoca, todo policosmismo es naturalmente un acosmismo.²²⁴

Esta afirmación de Anders es bastante discutible si nos centramos en su forma más analítica. Un policosmismo no es la negación de un cosmos, como podría derivarse del término “acosmismo”. Si tratamos la desorientación que se produce en el sujeto moral cuando el policosmismo se entraña, observamos una inestabilidad de la acción, una volatilidad en su carácter, que no se desarrollaría en un marco fijo y consistente. Una desorientación potenciada por la imposibilidad de cuestionar esa misma situación y que podría ser análogo a no tener orientación: a un acosmismo.

El riesgo aumenta al percatarnos de que el pluralismo ha dejado de mostrarse históricamente para interiorizarse, ofreciéndonos claves sin las que no podemos comprender el mundo o, más bien, parecería que no lo entendemos. Nos encontramos en una situación en la que ese pluralismo parecería ser natural y en la que los hombres lo

²²⁴ “El hombre prefiere querer a la nada a no querer...” NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, op. cit, p. 275.

han heredado, sin pensar en lo históricamente excepcional que resulta su implicación en la situación que señalamos.

En el caso de pluralismo “interiorizado” uno no sólo tolera a los dioses de los demás, sino que los *co-reconoce*. Esta forma de aceptar el pluralismo se sustenta en la aceptación de un tipo específico de tolerancia, y que consiste en una contradicción. El *co-reconocimiento* no se lleva tanto en la teocracia, sino sobre un esto y lo otro; como mera simultaneidad o yuxtaposición de contenidos, de visiones o sentimientos de mundo que, a pesar de ser extraños entre sí, cuando no contradictorios, sorprendentemente no parecen estorbarse.

Todos participan de y en todo. Los media ofrecen todo a todos, a pesar de que sus estilos, credos, contenidos o emociones sean diferentes o necesiten excluirse unos a otros, señalando que defienden el libre desarrollo de cada individuo. Quien pueda escandalizarse de esta *promiscuidad cultural* es considerado culturalmente mojigato, intransigente, provinciano, cerrado, intolerante, no democrático, inculto y estrecho, incluso en el sentido moral. Quizá debiéramos asociar la barbarie y la trivialidad con esa simultaneidad. La palabra clave, casi sagrada, de la época es la partícula conjuntiva.

Al pertenecer al pluralismo interiorizado, no sólo toleramos a los otros; no sólo les concedemos creer, defender o hacer lo que creen, defienden o quieren hacer; no sólo les dejamos. Aceptamos lo suyo, creemos y defendemos con ellos lo que ellos creen y defienden. Ahora bien, esta formulación del pluralismo sigue sin transmitir toda la verdad del pluralismo actual, pues podría inducirnos a ver que existe en éste una actitud puramente espiritual y, en la transición al pluralismo interiorizado, un “paso espiritual puramente espiritualizado”. Eso no es así, pues lo que aquí se da es algo menos fino: el hecho de que nosotros, generosos o tolerantes o sin carácter o indiferentes o, incluso, con entusiasmo, estemos dispuestos a decir sí de manera indistinta a todo, no es primordialmente un hecho espiritual, sino comercial.

La igualdad de derechos se ha equiparado a la “igualdad de derechos de cosmovisiones”. En Occidente esa igualdad de derechos se considera natural y evidente. No podemos, como ciudadanos del mundo libre, cuestionarnos el pluralismo moralmente o atender a su historicidad. Desde los media absolutamente totalitarios se

nos ha inculcado la fe, y probablemente el saber²²⁵ de que el no pluralismo desemboca sin remisión en totalitarismo, anulando la posibilidad de poder pensar posiciones intermedias.

Al tratar la religión, Anders va más allá, y opina que nada hay más absurdo que cada creyente reduzca la religión de los otros (incluso en ocasiones la propia) a ámbitos culturales. Una religión se convierte en ámbito cultural cuando ya no es creída. Cultura, en la actualidad (al igual que la tradición como la califica MacIntyre) es la sección de lo que se ha convertido en no válido o de lo que no es válido de antemano.

No es casual que se consideren hombres de cultura sobre todo quienes han neutralizado todos los contenidos de su fe y, en vez de creer en ellos, los respetan, los toleran o disfrutan de “alguna manera” (como el esteta rico en MacIntyre). Contra esa vaguedad amanerada Anders profesa repugnancia, pero esa vaguedad hoy no está sólo permitida, sino que es verdaderamente exigida, pues no hay otro término como éste que “se adecúe tan exactamente a la inexactitud y a la aproximación” de la recepción natural.

Anders finaliza con pesimismo, el mismo pesimismo de MacIntyre. Anders está lejos de tracionar a la cultura pluralista, mostrando su satisfacción por el exceso que provoca el pluralismo, que nos constituye como somos. A todos nos resulta inquietante pensar una horquilla ideológica en la que todos los media coincidieran con nuestra visión,²²⁶ la verdadera (al menos supuestamente). Criticando a la cultura de los funcionarios del “ámbito cultural” realiza algo que esta permitido al que filosofa, cuestionar la cultura para protegerla. Algo que podría decirse de la tradición en el caso de MacIntyre.

Pero la primacía de la cultura puede llevarnos a una derivación indeseable, puesto que si la cultura es central en la práctica de la moralidad, la moralidad debe ser

²²⁵ Lippman ya señala que “los media tienen un impacto particularmente poderoso cuando presentan conocimientos que van más allá de la experiencia directa del espectador ha sido una especie de bajo continuo en la investigación comunicativa” Lippmann, *Public Opinion*, The Free Press, 1922, cit. En Wolf, M., *Los efectos sociales de los media*, Instrumentos Paidós, Barcelona, 1992, p. 55.

²²⁶ Ignatieff, M., “L’etica della televisione”, en *Comunità*, n 189-190 (1988), pp. 287-232. Ignatieff defiende cómo la televisión ha contribuido de manera decisiva a echar abajo las barreras de nacionalidad, religión, raza y geografías que antes dividían nuestro espacio moral. Naomi Klein (*No Logo*, Paidós, Barcelona, 2001) trata del canal de televisión MTV en sentido parecido.

relativa a la cultura, y en cuanto tenemos constancia de la existencia de diferentes culturas que sustentan formas diferentes de entender la moral, ¿podemos hablar de relativismo o de perspectivismo moral?²²⁷

Nuestro orden social no sólo es un escenario de los intereses competitivos: es también un escenario de visiones competitivas, religiosas y no religiosas, sobre la mejor forma de vida para los seres humanos. La visión dominante mantiene que ya sea porque no puede alcanzarse un acuerdo racional sobre la naturaleza de la vida buena para los seres humanos, o simplemente porque de hecho no se ha alcanzado, o porque es una parte fundamental de la libertad de cada individuo poder elegir lo que éste considera una vida mejor, las reglas que constituyen la moralidad deben ser neutrales entre visiones alternativas y en conflicto sobre el bien para los seres humanos. El pluralismo sobre el bien ha de coexistir con un acuerdo racional sobre las reglas de la moralidad.

Para MacIntyre existen numerosas versiones de esta visión dominante de la moralidad: kantiana, utilitarista, contractual, kantiana más utilitarista, kantiana más contractual, etc. Pero todos los partidarios de cada una de estas visiones coinciden en intentar especificar principios universalmente vinculantes o reglas cuya universalidad tenga como ámbito la propia humanidad. El distanciamiento y desinterés por toda particularidad social es, por lo tanto, una marca definidora de moralidad.²²⁸

²²⁷ Habitualmente habría que añadir al desafío perspectivista y relativista el desafío escéptico. Creemos que centrarnos en los dos primeros resultará de mayor interés, puesto que, como podremos constatar con posterioridad, son aquellos que necesitarían una mayor clarificación con visos a poder obtener la propuesta central de la investigación. Por otro lado, MacIntyre ha sido tildado en ocasiones como perspectivista o relativista (cuando el propio autor considera que oferta buenas razones para cuestionar ciertos aspectos de estos desafíos), mientras que no hemos consultado bibliografía en la que aparezca como escéptico. Si pretendemos hacernos una idea del tratamiento que el MacIntyre maduro oferta al escepticismo podemos ver “Descartes, Pascal, and Arnauld”, en *God, Philosophy, Universities*, op. cit., p. 117: “... skepticism does not require an answer. The skeptic’s claim is that our beliefs and judgments are open to doubt, because it is always possible that we may be mistaken in believing as we do and in judging as we do, because there is always the possibility of error. But to point out –quite correctly– that is possible that we are in error gives us no reason whatsoever to believe that we are in fact in error. And, until we are given such a reason, we have no reason whatsoever to doubt what we otherwise have good reason to believe and to judge”. Parafraseando a otro buen conocedor de Wittgenstein, Stanley Cavell en *Claim of Reason* (Oxford University Press, 1999), el desafío escéptico consiste en extraer a las palabras de su juego del lenguaje, lo que provoca que las palabras parecen sostener cuestiones que no tendríamos razón en plantearnos.

²²⁸ *Ethics and Politics*, op. cit., pp. 37-38 (71-72).

4.3 El desafío del perspectivismo

En palabras de MacIntyre, cualquier agente mínimamente racional se considera un agente moral. A pesar de que en el terreno de los hechos hay procedimientos para eliminar el desacuerdo en la moral, la inevitabilidad del desacuerdo se dignifica mediante el título de “pluralismo”.²²⁹ Ese pluralismo enquistado un “yo democratizado”, que no tiene contenido social necesario ni identidad social necesaria, que puede ser cualquier cosa, que puede asumir cualquier papel o tomar cualquier punto de vista: porque en sí y por sí mismo se considera como que no es nada. Es el *performer* de Goffman o el yo sartriano.

El sujeto emotivista se construye como expresión de actitudes, preferencias y elecciones que en sí mismas no están gobernadas por criterio, principio o valor, son anteriores a toda fidelidad a criterio, principio o valor. El resultado de este yo emotivista es la desorientación. El yo emotivista, una vez consigue la soberanía en su dominio perdió los límites tradicionales de una identidad social y un proyecto de vida humana orientado a un fin dado que le había proporcionado. El agente moral individual, liberado de la jerarquía y la teología, se autoconcibe y es concebido por los filósofos morales como soberano en su autoridad moral.²³⁰ Esta revolución igualitaria puede coincidir con la supresión de los estamentos y la introducción de la “dignidad” kantiana. La dignidad del hombre moderno, la dignidad del ciudadano, proyecta un mundo igualitario sobre cuyo fondo encuentran su sentido los planteamientos emotivistas.²³¹

El precio pagado por la “liberación” del agente moral frente a la autoridad externa de la moral tradicional fue la pérdida de cualquier contenido de autoridad para los posibles pronunciamientos morales del nuevo agente autónomo²³²; todos hemos oído que “mi opinión vale tanto como la de cualquiera”, una expresión que, a pesar de proferirse televisivamente en platós coloristas, no deja de extrañar al que busca opiniones fundadas y, por tanto, jerarquizadas. Sobre el incoherente esquema conceptual que hemos heredado sólo podemos mostrar incoherencia.

²²⁹ *After Virtue*, op. cit., p. 32 (50-51); 35 (54)

²³⁰ *After Virtue*, op. cit., p. 62 (87)

²³¹ TAYLOR, Ch., “Identidad y reconocimiento”, en *RIFP/7* (1996), pp. 10-19.

²³² *After Virtue*, op. cit., p. 68 (94)

Desde esta visión no hay escrutinio racional de lo dado; se enjuicia y se debate sobre valores, a pesar de que no existe resolución racional. Dos factores son causa y desarrollo de la situación: a) la multiplicidad y la aparente inconmensurabilidad de los conceptos invocados y b) el uso asertivo de principios últimos que intentan cerrar el debate moral.

“La conclusión a la que la argumentación ha conducido, de momento, no es sólo que a partir de los debates, los conflictos y de la investigación de tradiciones históricamente contingentes y socialmente incorporadas que las pretensiones con respecto a la racionalidad práctica y a la justicia se desarrollan, se modifican, se abandonan o se destituyen, sino también que no hay ningún otro modo de llevar a cabo la formulación, la elaboración, la justificación racional y la crítica de los relatos de la racionalidad práctica y de la justicia que no sea desde dentro de alguna tradición particular en conversación cooperación y conflicto con los que habitan la misma tradición. No hay lugar común, no hay sitio para la investigación, ningún modo de llevar a cabo las actividades de avanzar, valorar, aceptar y rechazar el argumento razonado que no sea a partir de aquello proporcionado por alguna u otra tradición.”²³³

Desde esta y otras visiones parecidas podemos pensar que si los únicos criterios disponibles de racionalidad son los que se nos ofrecen en y desde las tradiciones la posibilidad de decidir un asunto en el que estén afectadas diferentes tradiciones no puede darse racionalmente. Se puede asentir o rechazar algo, pero siempre será racional en cuanto se articula desde una tradición particular. No lo será en cuanto sea oponible frente a todas las tradiciones.

Una propuesta sería plenamente racional si es oponible a cualquier tradición, sería una muestra de su objetividad, puesto que debería ser acatada por todos ser racional, fuera la que fuera su tradición. Por tanto, si este último supuesto no puede darse, no puede haber racionalidad en cuanto tal. Un conjunto de criterios, una tradición que incorpore un conjunto de criterios, tiene igual fuerza para reclamar nuestra lealtad como cualquier otro. Su aceptación dependerá de nuestra forma de aproximarnos a ese conjunto, en ningún caso a razones externas a esa aproximación.

²³³ “The conclusion to which the argument so far has led is not only that it is out of the debates, conflicts, and enquiry of socially embodied, historically contingent traditions that contentions regarding practical rationality and justice are advanced, modified, abandoned, or replaced, but that there is no other way to engage in the formulation, elaboration, rational justification, and criticism of accounts of practical rationality and justice except from within some one particular tradition in conversation, cooperation, and conflict with those who inhabit the same tradition. There is no standing ground, no place for enquiry, no way to engage in the practices of advancing, evaluating, accepting, and rejecting reasoned argument apart from that which is provided by some particular tradition or other”. *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 334 (350).

Esta visión, en ocasiones, se aproximaría a un escepticismo con pocos visos de sensatez en el que la reflexión se ve incapaz para poder reconocer las diferencias; en otros casos puede proclamar una igualdad universal (apelando a la diferencia) tan ingenua como inmovilizadora, al creer que cualquier diferencia sería válida. En algunos frentes igualitaristas este discurso ha sido aceptado por mor de una igualdad globalizada que se sustenta en la posibilidad de desarrollar cada uno su forma de vida. De esa forma pueden defenderse formas de vida situadas a miles de kilómetros sin llegar a plantear si esa forma de vida es compatible con nuestras lealtades. Otra cuestión será no opinar o no movilizarnos, pero sería acallar algún tipo de mandato que todos poseemos, en mayor o menor medida: el inmovilismo, tanto a nivel individual como a nivel colectivo, en multitud de situaciones no parece una respuesta moral válida.²³⁴

4.3.1 Perspectivismo y MacIntyre

MacIntyre defiende que el perspectivismo comparte con el reto relativista que existe más de una versión, y que ninguno de ellos fue elaborado originalmente en términos de una crítica a las pretensiones de verdad y racionalidad. Desde la visión perspectivista la filosofía, entendida como actividad racional, quedaría como una disciplina que no podría cuestionarse el conocimiento objetivo, ya fuera porque la filosofía no tuviera objetivo o bien porque, a pesar de su creencia de que puede tenerlo, su forma de relacionarse con su material sería insuficiente para obtener el objetivo que busca. Las tradiciones rivales no son atendidas como modos de vida excluyentes e incompatibles de entender uno y el mismo mundo. Son entendidas como proveedoras de perspectivas complementarias, muy diferentes, para visionar las realidades de las que nos hablan.

Uno de los pensadores que ha defendido de forma más persuasiva la propuesta perspectivista ha sido Bernard Williams. Para MacIntyre supone un defensor del anti-realismo moral, puesto que defiende la dificultad de que una teoría particular acerca de

²³⁴ Algunos autores han defendido condicionantes biológicos que dificultan los casos de responsabilidad por omisión. SAVULESCU, J. / PERSSON, I., "Moral Enhancement", *Philosophy Now*, 2012, pp. 24-26.

la obligación pueda dar razón de nuestras experiencias morales.²³⁵ La clave reside en la relación existente entre la teoría moral, asociada a la abstracción, la objetividad, la neutralidad y la imparcialidad; y la experiencia moral, asociada a la materialidad, la subjetividad, la afectación y la parcialidad. Otra de las razones que nos pueden ayudar a entender la crítica de MacIntyre a Williams sería su defensa del conflicto moral²³⁶ y de los parabienes de la sociedad liberal, dando muestras de un optimismo del que tanto huye el autor escocés.²³⁷

D'Andrea opina que MacIntyre se aproxima a Bernard Williams, en cuanto considera que el sujeto puede lograr una visión moral racional tras una investigación moral. En ese aspecto podría parecerse, pero creemos que esa creencia la comparten la gran mayoría de los racionalistas, y los filósofos, de una manera u otra, no pueden huir de ese aspecto. Aunque la raigambre aristotélica de los dos puede asimilar la forma de emprender la investigación los resultados a los que llegan me resultan significativamente diferentes.

La cuestión del perspectivismo en Williams lleva a abogar a casos de *Moral Luck*,²³⁸ tratados junto a Nagel²³⁹; MacIntyre, en relación a estos casos tendría graves problemas en aceptarlos. Con sus diferencias, los casos de *Moral Luck* abogan por un reproche moral condicionado por cuestiones ajenas a la propia acción. En realidad presuponen una refutación de formas de entender la moral no contextualistas o no particularistas. Poniendo el caso de J (un alemán que actuó colaborando con el sistema nazi, supuestamente desconociendo la complejidad de lo que sucedía en el régimen) del artículo de MacIntyre "*Social Structures and their threats to moral agency*", MacIntyre acusa al individuo y a su colectivo por igual, mientras que Nagel y Williams atienden a una "fortuna circunstancial", en especial Nagel al tratar concretamente del caso nazi, que dificultaría la severidad del reproche. Williams, en la nota 11 de "Moral Luck", señala:

²³⁵ "Moral Dilemmas" "Moral Dilemmas", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 Supp. (1990). Citaremos por la edición en *Ethics and Politics*.

²³⁶ "Moral Dilemmas", en *Ethics and Politics*, op. cit., pp. 88-89 (146-147).

²³⁷ D'ANDREA, Th., *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate, Hampshire, 2006, p. 405

²³⁸ "Moral Luck", en *Moral Luck*, op. cit., pp. 20-39.

²³⁹ NAGEL, Th., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, Cap. III.

“I have benefited from Nagel’s paper and from discussion with him that the involvement of morality with luck is not something that can simply accepted without calling our moral conceptions into question. That was part of my original point: I have tried to state it more directly in the present version of this paper. A difference between Nagel and myself is that I am more skeptical about our moral conception than he is”.²⁴⁰

Williams entiende la experiencia de dilema como algo constituye en lo humano, al igual que la lamentación (realmente toma los conceptos de *akrasia*, libro VII de EN, y *amartia* aristotélicos, que limitan nuestra potencialidad moral). Observa al hombre como incapaz de poder articular un sistema que le diga cómo actuar, y aunque lo pudiera realizar –pensemos a través de un ordenador- sería tan complejo que no podría procesarlo, además de que ese tipo de sistema lo enajenaría de la acción haciéndolo esclavo de la norma, debería de cumplirlo aunque no estuviera convencido de ello (de ahí su escepticismo sensato frente a algunas teorías morales). MacIntyre piensa (nos reducimos a su última etapa) que el hombre, guiado por la recta razón puede obtener una serie de reglas que le hacen explícitas (en cuanto aprehensibles) las acciones que ha de realizar porque son las acciones que realizaría si fuera realmente libre para pensar. Estas normas no serán exactamente igual en todo espacio y lugar, pero sí que cumplen los requisitos de los preceptos primarios de la ley natural. Para MacIntyre el hombre posee una posibilidad de sistematizar la moral, la tomista. Para Williams el análisis de la experiencia moral muestra la divergencia con cualquier código moral.

Para Williams el liberalismo, a lo largo de su historia, ha dado muestras de no ser un movimiento quietista o conservador. Aún con ello existe el problema entre un pluralismo de valores y la acción, cuestión que sólo puede tratarse desde una sociedad moderna, desarrollada y relativamente liberal. Para comprender esto hemos de hacernos cargo que en la actualidad, en nuestras sociedades, los valores son plurales, conflictivos. Deberemos centrarnos en los conflictos para su análisis, puesto que para algunos son la meta superar, mientras que para otros son ineliminables.

Siguiendo a Williams, habitualmente el conflicto de valores se ha tomado como una patología del pensamiento moral y social, como algo que debe superarse ya sea teorizando, como en la tradición analítica y sus ancestros, o mediante un proceso histórico, como en las interpretaciones hegeliana y marxista. No es necesariamente

²⁴⁰ *Moral Luck*, op. cit., 36

patológico este conflicto, no es deseable su resolución. Aún más, forma parte de los valores humanos y debe considerarse central en una correcta comprensión de ellos.

Una idea brota en Williams, cuando el conflicto necesita superarse, esta *necesidad* no es de carácter puramente lógico, ni un requerimiento de la racionalidad pura, sino más bien un tipo de necesidad social o personal, cuya presión se sentirá en ciertas circunstancias históricas y no otras.²⁴¹ En este aspecto podría acercarse a la visión histórica de MacIntyre, pero en sentido contrario. Lo que contrapone MacIntyre es que una visión historicista nos muestra que la tolerancia a los conflictos (los trata en la forma de dilemas) es mayor en la actualidad y en nuestro contexto.²⁴²

Desde una visión perspectivista, para Williams, la filosofía, si puede ayudar, es en cuanto consigue ayudar al proyecto de dar sentido a los seres humanos, orientarlos hacia una vida digna de ser vivida. Esta contribución puede ser completada de mayor forma si tratamos perspectivas e idiosincrasias locales. Lo contrario sería la búsqueda de una visión absoluta, que en ningún caso sería una visión sin conceptos, simplemente se trataría de una perspectiva con conceptos de cierto tipo, y en este aspecto podría aproximarse a MacIntyre. La diferencia radica en que en el momento de tratar de una tradición que pueda superar a las otras, MacIntyre consigue aceptar el tomismo, mientras que Williams acaba relatando las dificultades que salir de nuestra perspectiva conllevaría, una dificultad que nos conduciría a la imposibilidad de comprendernos a nosotros mismos más allá de una perspectiva.

Para Williams, la verdad, los cánones de bondad y los argumentos científicos incorrectos están “históricamente condicionados”, y son solo una parte de otras tantas partes de nuestra vida intelectual. Ante esta visión, algún científico, piensa Williams, podría disentir diciendo que lo contingente en la historia no tiene ningún efecto en el espacio de las razones. Olvida que si no tenemos en cuenta la historia no podremos dar

²⁴¹ WILLIAMS, B., “Conflict of Values”, en *Moral Luck*, op. cit.

²⁴² “It is an oddity in recent philosophical discussions of moral dilemmas that some of the examples from an older past recurrently cited in the literature are of persons who, although confronting daunting alternatives, themselves identified no insuperable difficulty in deciding between those alternatives. They, unlike those who now write about them, did not experience their situation as dilemmatic. So it is for instance with Aeschylus’ Agamemnon and Sophocles’ Antigone. Had we, so recent commentary seems to suggest, been confronted with the alternatives faced by Agamemnon or Antigone, we would have been at a loss in a way in which they were not. And this is perhaps a sign that with us it has become easier than it once was to find oneself in a moral dilemma”, en *Ethics and Politics*, op. cit., p. 85.

marcha atrás a los viejos dispositivos de afianzamiento cognitivo. Otra forma de resolver el conflicto sería decir que esas personas, que actúan con los viejos dispositivos, están equivocadas; esta melodía ya la hemos oído en los casos de desaprobación en los siglos pasados.

Pero por encima de todo, la comprensión histórica (que derivaría para Williams en la comprensión de la sociedad) nos puede ayudar en nuestra tarea filosófica (y, por tanto, en su justificación). Esta tarea puede ayudar a distinguir entre las diferentes formas en que varias de nuestras ideas y procedimientos parecen ser de tal forma que no podemos ir más allá de ellos, que no hay alternativa concebible. La historia nos presenta formas alternativas en la que los seres humanos han vivido y, por tanto, pueden vivir. Incluso podríamos concebir otras maneras en la que los seres humanos pueden vivir en el futuro. Hay algo que, a nivel local, nos hace llegar dónde hemos llegado: nuestra perspectiva. Y según nuestras perspectivas, no parece haber alternativa para nosotros. La tarea podría residir en identificar el proceso que condujo a nuestra perspectiva (pensemos en Berlin y en la historia de las ideas), porque podemos identificar el resultado. Pero no podemos en nuestro pensamiento ir más allá de nuestra perspectiva en el futuro [we cannot overcome our outlook]²⁴³.

Si lo anterior fuera cierto, habría que repensar las propuestas que se ven a sí mismas como desprovistas de perspectiva, salvo que ya den por supuesta la premisa de perspectiva que acabamos de enunciar. Williams apuesta por una filosofía que se deshaga de las ilusiones cientificistas, que no intente comportarse como una extensión de las ciencias naturales (salvo en los casos especiales en que eso es lo que es). Una filosofía que debería pensar en sí misma como parte de una humanística más amplia para darnos sentido de nosotros mismos y de nuestras actividades y, que a fin de dar respuesta a muchas de sus preguntas, necesita acudir a otras disciplinas, en especial a la Historia.

MacIntyre no puede compartir la visión localista de Williams en cuanto supone una posibilidad de aceptación indirecta de perspectivas diferentes a las nuestras, cuando no erróneas. El objetivismo de MacIntyre puede hacerse cargo de una perspectiva

²⁴³ “Philosophy as a Humanistic Discipline”, en WILLIAMS, B., *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton University Press, Princeton, 2006, p. 197.

diferente, pero en ningún caso para comprenderla exclusivamente. Si es comprendida es como medio para poder dirigirla hacia los bienes que toda tradición, en cuanto que causa la perspectiva, debiera atender. Y esos bienes se sustentan por razones objetivas que son capaces de superar las perspectivas, puesto que se ajustan a la recta razón que poseen todos los seres humanos.

4.4 El desafío del relativismo

Para MacIntyre el relativismo moral es la respuesta que surge ante el descubrimiento de desacuerdos sistemáticos y aparentemente insuperables. Los protagonistas de puntos de vista morales rivales, justificados por sus visiones y sin posibilidad de atender a otras, rechazan sistemáticamente las exigencias rivales.²⁴⁴ Es sencillo encontrar estos desacuerdos, en *After Virtue* se trata de la naturaleza de ese desacuerdo aparentemente irrebasable²⁴⁵, y una vez encontrados, tal y como estamos acostumbrados a esa situación, difícilmente nos surge la sorpresa o la perplejidad que orientaría nuestra investigación a superarlos.²⁴⁶

Aquellos que participan de esta postura difícilmente suelen observarse como relativistas a ellos mismos: difícilmente un defensor de esta postura aceptará que su justificación, pretendidamente racional, atiende a algún esquema local de justificación. En realidad, la demandas que realizan son orientadas hacia la *verdad* (tratar este tipo de valor de verdad en cursiva es un recurso de MacIntyre).²⁴⁷

Esa exigencia de verdad se sustenta en las razones que se ofertan desde el propio sistema moral, que a su vez justifica las razones que pueden oponerse para su

²⁴⁴ “Moral Relativism, Truth and Justification”, *After MacIntyre*, op. cit., p. 202.

²⁴⁵ *After Virtue*, op. cit., p. 6 (19-20).

²⁴⁶ “Moral Relativism, Truth and Justification”, op. cit., p. 203

²⁴⁷ “Moral Relativism, Truth and Justification”, op. cit., p. 204: “What is being claimed on behalf of each particular moral standpoint in its conflicts with its rivals is that distinctive account (whether fully explicit or partially explicit) of the nature, status and content of morality (both of how the concepts of good, a virtue, a duty and right action are to be correctly understood, and of what in fact are goods or the good, virtues, duties and types of right action) is *true*.”

justificación racional. Realizar una exigencia de verdad posibilita la corrección de la propia exigencia, que puede aparecer como errada; podría darse el caso que al buscar una verdad superadora de las fronteras que marcan las tradiciones uno pudiera observar que no solamente es falsa la conclusión que pretendía, sino que las tesis sobre las que se había iniciado la investigación eran erróneas. De esa forma, cualquier intromisión en un sistema que atienda a la exigencia de verdad se observa como una interferencia rechazable.

De esta forma, alineándose con la coherencia del sistema que expulsa cualquier cuestionamiento de su completud y rechazando como intromisión indebida cualquier pretensión de verdad que no coincida con el valor defendido desde la propia tradición, el relativismo toma la forma del desafío que un investigador que pretenda objetivar la moral ha de aceptar, cuestionándose su origen y mostrando sus consecuencias.

El reto relativista descansa sobre la negación de que el debate y la opción racionales entre las tradiciones rivales sean posibles.²⁴⁸ La consecuencia que se desprende de ello es la imposibilidad de exigir validez a cualquier argumento que se desplace por tradiciones, lo que conlleva la imposibilidad de exigir validez oponible ante diferentes posturas, lo que supone la imposibilidad de exigir validez. Ninguna tradición puede imponerse frente a otra, los lenguajes que aplican son inconmensurables. En palabras de nuestro autor:

“Sistemas racionales de justificación finalizan generalmente en lo que los miembros de un grupo social particular están deseando, al menos por el momento, tener por seguro; este tipo de acuerdo es todo lo que es necesario para servir a nuestro propósito de justificación contemporáneo. Pero esto no es que el carácter primario de los primeros principios ha sido relativizado en contextos sociales y propuestas individuales. También es que el rango de estas propuestas es tomado como indefinidamente diverso. Y lo que es propuesto por cada uno de nosotros es tomado como un asunto de nuestros temperamentos, intereses, deseos y decisiones individuales.”²⁴⁹

²⁴⁸ *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 352 (335-336)

²⁴⁹ “Justificatory chains of reasoning generally terminate with what members of some particular social group are willing, for the moment at least, to take for granted; this type of agreement is all that is necessary to serve our contemporary justificatory purposes. But it is not just that the firstness or first principles has been relativized to social contexts and individual purposes. It is also that the range of such purposes is taken to be indefinitely various. And what the purposes of each of us are to be is taken to be a matter of our individual temperaments, interests, desires and decisions.” *Final Principles*, op. cit., p. 6 (14-15)

La forma relativista de entender la moral surge en una situación social y cultural específica,²⁵⁰ una situación en la que estamos inmersos. MacIntyre hace un severo esfuerzo de fundamentar la ética, y para ello ofrece una versión diferente a la habitual para analizar las teorías morales modernas. Es una posición que busca criticar cómo las diferentes teorías éticas desde la modernidad han sido garantes de reivindicaciones relativistas: proclaman que los contenidos de las diferentes teorías éticas son inconmensurables e intraducibles, si no de forma explícita al menos en el momento en el que se pretende sobrepasar el discurso de una de las tradiciones para llegar a un lenguaje compartido.

El esfuerzo de MacIntyre reside en encontrar una tradición moral que pueda trascender una u otra tradición, buscar lo objetivo, una verdad metafísica que no sea capaz de verse condicionada por la tradición que la trate; ello a pesar de que ningún investigador carece de una tradición desde la que investiga.²⁵¹ Desde el punto de vista de la modernidad, este intento resulta absurdo.

Intentemos entender la visión de MacIntyre. MacIntyre acepta el relativismo como condición; no existe nada como lo moral en sí, existen morales de esta o aquella comunidad. Lo que no puede aceptar MacIntyre es el relativismo como conclusión, y su trabajo será una búsqueda de la verdad en lo moral.²⁵²

Lutz nos indica que ante esta interpretación del relativismo existen dos respuestas extremas, la del fideísta y la que llamaremos la del mejor argumento racional.²⁵³ En el caso del primero, el fideísta suele atender a que el sistema moral es verdadero porque es revelado por Dios, cree en ese sistema en cuanto cree en Dios. No existe un argumento natural para poder justificar que este sistema moral sea necesario. Esto puede llevar en ocasiones a rehuir la forma de pensar racional, salvo que se diera

²⁵⁰ “Relativism, Power and Philosophy”, en *Relativism: Interpretation and Confrontation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1989, p. 184.

²⁵¹ *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 7 (24).

²⁵² “I don’t think that cultural difference has the last word, for I am, after all, an Aristotelian. But I do think that cultural difference ought to have the first world”, en “Kinesis Interview with Professor Alasdair MacIntyre”, *Kinesis* 20, 1 (1994), p. 46; LUTZ, Ch., *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lexington Books, 2009., 66

²⁵³ LUTZ, op. cit., 43

en las condiciones para imbricarse con la creencia en Dios.²⁵⁴ Seguimos a Lutz cuando señala que el fideísmo podría definirse como la doctrina por la que la fe no puede ser, y no podrá ser, defendida racionalmente. Ello enlaza con cierto voluntarismo teológico, que en el plano ético podría defenderse como la doctrina en la que Dios realiza leyes conforme a su voluntad [*voluntas*], no cómo propuestas sabias que puedan guiar a las personas a la felicidad. A pesar de ello, de ser normas que no pueden ser transidas por la reflexión, estas normas deberían ser obedecidas. Lo que se extrae de ello es la noción de que Dios no está limitado por norma alguna, así que podría darse que Dios otorgara una norma que fuera contradictoria con una ley que hubiera dado con anterioridad. Estas posiciones conllevan implicaciones devastadoras para la ética y su justificación, que suelen exigir cierta coherencia cuando las asociamos a la investigación racional.

Para MacIntyre la palabra “fe” es apropiada desde una visión teológica para proveer de un concepto a las creencias que no pueden ser justificadas racionalmente por su naturaleza. Una metáfora para describir el movimiento desde el descreimiento hasta la creencia puede ser el “acto de fe” [leap of faith]. Cuando los simpatizantes de las creencias teístas tratan del “acto de fe” parecen señalar que la razón tiene unas limitaciones que la fe puede superar mediante una conversión hacia lo trascendente.²⁵⁵ En este caso se desprecia el poder explicativo de la razón. Cuando esta expresión se utiliza por aquellos que son críticos con las creencias teístas vienen a decir que la conversión supone dejar los sólidos anclajes de la razón. Defendiendo esta posición tenemos a aquellos que ofrecen un tipo de argumento, presentado por ellos mismos como un argumento racional neutral que ofrece una propuesta moral superior a las otras. Esta propuesta es tratada por MacIntyre cuando apela a las versiones rivales, versiones que creen encontrarse en posesión del argumento racional neutral e insuperable, podríamos añadir. Este esfuerzo es fallido y la justificación de la superioridad aparece de la propia forma de autocomprensión del sistema; todo ello porque no existe una posición externa desde la cual podamos resolver el conflicto entre culturas, así que lo que se llama juez neutral no deja de ser la imposición de los estándares del propio sistema que ese juez debería de juzgar. Finalmente este tipo de racionalismo es sólo otra

²⁵⁴ LUTZ, op. cit., 61

²⁵⁵ MACINTYRE, A., *Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913-1922*, Rowman & Littlefield, Maryland, 2006, p. 143.

forma de fideísmo, en el que la fe incuestionable se concreta en un sistema de presupuestos.

MacIntyre acepta que existe una forma de relativismo que es ineliminable en la investigación de la condición humana, lo que no acepta serán las teorías en las que la verdad se presenta como relativa, o aquellas en las que la aparición de un valor de verdad depende de la perspectiva del observador.²⁵⁶ Está convencido de que el mundo tal y como lo conocemos está condicionado por nuestras teorías, lo que nos aleja de poder identificar ese mundo mediado por la teoría del mundo objetivo en sentido estricto. El mundo que conocemos es el mundo conceptualizado conformado a nuestras teorías, condicionado.

“Lo que es verdad de la investigación física vale también para la investigación teológica y moral. Lo que se considera como datos pertinentes y el modo como estos datos se identifican, caracterizan y clasifican, dependerá de quién lleva a cabo esta tarea y cuál es su punto de vista y su parecer teológico y moral.”²⁵⁷

La teoría aparece como unas gafas a través de las que vemos la realidad. Las teorías adecuadas ofrecen buenas razones para aceptar algunas proposiciones como verdaderas y desecha otras que son falsas. Nuestros juicios, acerca de la racionalidad de nuestras teorías y nuestros juicios del mundo en términos de esas teorías, proveen de los

²⁵⁶ Otra posible solución será la introducción de un “observador imparcial”. Susan Fieldman ha intentado defender, con relativo éxito, la posibilidad de que MacIntyre asume al intentar superar el relativismo la posición de algún tipo de “observador imparcial”, en FIELDMAN, S., “Objectivity, Pluralism, and Relativism: A critique of MacIntyre’s Theory of Virtue”, *Southern Journal of Philosophy* 24, no 3 (1986), 316. [en Lutz, 76 contrastado] “My arguments... have shown that MacIntyre’s account of virtue falls prey to relativism on each of its three levels. Practices are subject to judgement which are relative to the perspective and character of the judge... Lives are subject to conflicting alternative accounts, each of which is faithful to the facts. The traditions in which these lives are located can be simultaneously multiple and give rise to different assessments of the action in those lives... Only if there is some perspectiveless, absolute standpoint which characters, lives, and traditions can be observed and judged, can MacIntyre move beyond this relativism”. Nosotros defendemos que, a pesar de que Fieldman intenta articular el intento de objetivización del mundo moral de MacIntyre, no escapa al uso de términos que se precisan en la tradición liberal, que requiere que la observación, para ser objetiva, tenga que ser “imparcial”. Su intento de reconducir, superar de esta forma el aparente relativismo de MacIntyre, le lleva a un observador ideal al que define como *the standpoint of an omniscient, disinterested, ideally rational spectator*. MacIntyre, si tiene algo en su forma de filosofar, es la muestra constante de un interés (ya sea práctico y con bases marxistas en su primera obra o fundamentador en su obra tomista), que lo aleja de forma deliberada de un espectador desinteresado.

²⁵⁷ *Three Rival Versions*, op.cit., p. 17 (43): “What is true of physical enquiry holds also for theological and moral enquiry. What are taken to be the relevant data and how they are identified, characterized, and classified will depend upon who is performing these tasks and what his or her theological and moral standpoint and perspective is”

criterios únicos para adscribir verdad. En la práctica, pese a todo, los juicios acerca de la verdad son juicios acerca de la racionalidad.

El que realiza el juicio como observador trasciende la limitación de la situación del que realiza la acción. Incluso puede darse el caso que el observador atienda a una explicación teleológica a la que no cree atender el agente en su razonamiento práctico. Un agente que ha realizado una acción correcta en determinada situación siempre considera que su acción puede ser justificada en un sentido mejor que en otro. Esta conexión entre el juicio y acción de la primera persona y la explicación y cómo recibe el tercero esa información es una de las carencias que ha reconocido MacIntyre a AV. Gracias a la interpretación tomista de Aristóteles pudo integrar la perspectiva de la primera persona del agente racional y la perspectiva del tercero como observador que investiga filosóficamente.²⁵⁸

Uno puede aceptar identificar verdad con racionalidad, y aceptar una teoría coherente de la verdad (Nelson Goodman) o una teoría pragmática de la verdad (John Dewey). La alternativa será tomar la verdad como la adecuación de la mente a sus objetos. Este será el intento de MacIntyre atendiendo a la interpretación tomista.

4.4.1 El Cardenal Newman y la superación del atomismo moral

Los estudios del tractariano John Henry Newman le parecen a MacIntyre una forma de superar los retos perspectivista y relativista. Newman, beatificado en septiembre de 2010 por el papa Benedicto XVI, fue la cabeza visible del Movimiento de Oxford, un grupo de clérigos y profesores de Oxford que intentaron combatir la influencia laicista sobre el anglicanismo entre 1833 y 1845.

En los años 30 del siglo XIX, en el Reino Unido, se aprobaron la ley de *Catholic Emancipation* (1829) y el *Great Reform Bill* de (1832)²⁵⁹, que amplió el derecho de voto. El secularismo en materia religiosa tendía a ser un acompañante del deseo de

²⁵⁸ What More Needs to Be Said?, op. cit., p. 277.

²⁵⁹ CHURCH, R.W., *The Oxford Movement: Twelve Years 1833-1845*, MacMillan & Co. 1894, Transcribed by The Revd. R. D. Hacking, AD 2003, Ch. I. (consultado en <http://anglicanhistory.org/england/church/om/1.html> el 14 de junio de 2011)

reforma; los obispos anglicanos se opusieron al proyecto, pensando que las reformas podían conducir a un Estado que, sobre la base de una ideología liberal, acabaría dirigiendo los asuntos de la materia eclesiástica. Un paso en ese sentido fue el establecimiento de un comité judicial en el *Privy Council*, un órgano secular que actuaba como última instancia en materia eclesiástica.

Al promulgarse la *Church Temporalities Act* los políticos reestructuraron las diócesis irlandesas y se suprimieron diez sedes episcopales.²⁶⁰ A los tractarianos (se les llamó así a los miembros del Movimiento de Oxford por el uso de panfletos [Tracts]), les inquietaba la renovación de la Iglesia por dentro, y la de sus miembros: querían una reforma, una vuelta a los ideales anglo-católicos del XVII. El anglicanismo, si quería ser portador de confianza para sus creyentes, debía alejarse del Estado, que se sustentaba su desarrollo en un parlamente liberalizado, que dejaba sin sentido a la Iglesia. En palabras de Dawson:

“El movimiento de Oxford aportó, sin embargo, un nuevo elemento a la vida espiritual del siglo XIX. Defendía sobre todo la preservación de la identidad religiosa del Cristianismo, y representa el intento de restaurar la concepción católica de un orden sobrenatural objetivo y de la idea de autoridad divina dentro de los límites de la Iglesia establecida en la Inglaterra protestante. Fue mediante Newman como estos principios fueron más claramente percibidos y recibieron una completa formulación intelectual, pero a pesar de las diferencias de carácter y mentalidad entre los líderes del Movimiento, Newman, Keble, Froude y Pusey estaban de acuerdo en este tema.”

Todos estaban por la autoridad y la tradición contra el liberalismo, y por lo sobrenatural contra el racionalismo y el naturalismo. La nota fundamental del Movimiento de Oxford fue su *antimodernismo*.²⁶¹

El programa, resumido por Newman, era una defensa del principio dogmático y del sistema sacramental, y un retorno a la Iglesia universal y católica, aunque no fuera la romana. Ello impregnado de un antimodernismo que observaba con recelo los indicios liberales. Recordemos el Discurso de Newman en Roma al recibir el Biglietto en su designación cardenalicia (12 de mayo de 1879)²⁶²:

“Durante treinta, cuarenta, cincuenta años he resistido con todas mis fuerzas el espíritu del liberalismo en la religión. Nunca antes había necesitado la Sagrada Iglesia más defensores

²⁶⁰ “The Bill for the Suppression of the Irish Sees was in progress, and filled my mind. I had fierce thoughts against the Liberals.” en NEWMAN, J.H., *Newman's Apologia Pro Vita Sua*, Oxford University Press, London, 1913, p. 134.

²⁶¹ DAWSON, Ch., *El espíritu del Movimiento de Oxford*, Ediciones Rialp, Madrid, 2000, p. 149

²⁶² El mismo año en que Leon XIII promulga la encíclica “Aeterni Patris”.

[*champions*] contra ello que ahora. Es un error que se extiende como una trampa por toda la tierra; en esta gran ocasión, en que es natural para quien está en mi lugar considerar el mundo, y la Iglesia tal como es y su futuro, espero que no se considere fuera de lugar si renuevo la protesta que he realizado en otras ocasiones.

El liberalismo en la religión es la doctrina por la que no hay verdad positiva en religión, sino que el credo de uno es tan bueno como el de otro, y esta es la enseñanza que gana solidez y fuerza cada día. Es inconsistente con el reconocimiento de alguna religión como verdadera. Enseña que todo debe ser tolerado, todo se reduce a opinión. La religión revelada no es verdad, es un sentimiento y experiencia [individuales]; no es un hecho comprobable [objective fact], no es un milagro; y es derecho de todo individuo proclamar lo que genera su fantasía. La devoción no debe fundarse necesariamente en la fe. Los hombres pueden acudir a Iglesias Protestantes y Católicas, pueden tomar lo bueno de las dos y no llegar a pertenecer a ninguna. Pueden fraternizar juntos en creencias espirituales y sentimientos, sin poseer ningún tratamiento doctrinal común, dado que no lo necesitan. Por consiguiente, si la religión es tan personal como una particularidad y tan privada como una propiedad, debemos ignorarla necesariamente de la relación de un hombre con otro. Si un hombre crea una religión cada mañana, ¿qué es esto para ti? Es una impertinencia pensar sobre la religión de alguien como sobre sus ingresos o sobre cómo gestiona su familia. De esta forma, la religión no tiene ningún sentido en el cuerpo social.”²⁶³

En esta cita observamos los paralelismos con el pensamiento con MacIntyre. MacIntyre tuvo que verse reflejado en la conversión que tuvo Newman, una conversión sustentada por una razón que le conduce a la aceptación del catolicismo.²⁶⁴ Tuvo que

²⁶³ “For thirty, forty, fifty years I have resisted to the best of my powers the spirit of liberalism in religion. Never did Holy Church need champions against it more sorely than now, when, alas! it is an error overspreading, as a snare, the whole earth; and on this great occasion, when it is natural for one who is in my place to look out upon the world, and upon Holy Church as in it, and upon her future, it will not, I hope, be considered out of place, if I renew the protest against it which I have made so often.

Liberalism in religion is the doctrine that there is no positive truth in religion, but that one creed is as good as another, and this is the teaching which is gaining substance and force daily. It is inconsistent with any recognition of any religion, as true. It teaches that all are to be tolerated, for all are matters of opinion. Revealed religion is not a truth, but a sentiment and a taste; not an objective fact, not miraculous; and it is the right of each individual to make it say just what strikes his fancy. Devotion is not necessarily founded on faith. Men may go to Protestant Churches and to Catholic, may get good from both and belong to neither. They may fraternise together in spiritual thoughts and feelings, without having any views at all of doctrine in common, or seeing the need of them. Since, then, religion is so personal a peculiarity and so private a possession, we must of necessity ignore it in the intercourse of man with man. If a man puts on a new religion every morning, what is that to you? It is as impertinent to think about a man's religion as about his sources of income or his management of his family. Religion is in no sense the bond of society.” Puede consultarse en red, así como la versión española en “BIGLIETTO SPEECH”, en NEWMAN, J.H., *Cartas y diarios*, Ediciones Rialp, Madrid, 1996, pp. 161-171.

²⁶⁴ MACINTYRE, A., *Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913-1922*, op. cir., pp. 143-144. MacIntyre considera que la conversión ha sido malentendida tanto por sus críticos como por los defensores de una determinada forma de entender la religión. Desde esta visión la conversión es una forma particular de creencia en Dios que se da en religiones teístas, que necesariamente se da más allá de la razón, cuando no en su contra. En sentido contrario, las creencias que tomamos en nuestro día a día y en las ciencias naturales se sustentan en la razón. De hecho, en las creencias del segundo tipo podemos corregirlas en caso de equivocarnos, cuestión que en las primeras no puede suceder. Para MacIntyre la conversión tiene dos características. Primero, la conversión no es necesariamente hacia alguna forma de creencia teísta. Y segundo, algunas conversiones se entienden como algo no racional, incluso con carácter teísta, pero que

ver que él mismo, al igual que Newman había hecho con anterioridad, había resistido ante el mal que supone el espíritu del liberalismo, un liberalismo que defiende la no existencia de una verdad positiva en el ámbito religioso. En sentido parecido trata Benedicto XVI, cuando en la Vigilia de Oración por la Beatificación del Cardenal John Henry Newman (Hyde Park-Londres, sábado, 18 de septiembre de 2010) señala que:

“Al final de su vida, Newman describe el trabajo de su vida entre la creciente tendencia a percibir la religión como un asunto privado y subjetivo, una cuestión de opinión personal. He aquí la primera lección que podemos aprender de su vida: en nuestros días, cuando un relativismo intelectual y moral amenaza con minar la base misma de nuestra sociedad, Newman nos recuerda que, como hombres y mujeres a imagen y a semejanza de Dios, fuimos creados para conocer la verdad, y encontrar en esta verdad nuestra libertad última y el cumplimiento de nuestras aspiraciones humanas más profundas. [...] Por último, Newman nos enseña que si hemos aceptado la verdad de Cristo y nos hemos comprometido con él, no puede haber separación entre lo que creemos y lo que vivimos.”

A nivel de investigación, Newman supo responder a las dificultades que había planteado su crítica a la Iglesia católica.²⁶⁵ Aureli Box nos señala que su obra *Ensayo sobre el desarrollo doctrinal* se muestra, bajo una estructura en ocasiones compleja, la naturalidad de unas intuiciones, fruto directo de la observación atenta y respetuosa del proceso de la fe en personas de diferentes extractos sociales.

Un Newman joven ya podía intuir el conflicto que se avecinaba entre una ciencia en claro avance y con visos de cuestionar al pensamiento religioso su potencia explicativa.²⁶⁶ Este movimiento de crítica a la religión será retomado por el MacIntyre de *First Principles*, cuando propone como clave interpretativa para comprender la versión ilustrada de ciencia su constitutiva oposición a la ciencia tomista y aristotélica. Bien es cierto que Newman se aproximaría a un pensamiento aristotélico, aunque no adscribiría de forma tajante el tomismo al que ha llegado MacIntyre.²⁶⁷ Sí coincidirá con la crítica que realiza a cierta forma de teorizar en el ámbito moral coincidirá:

“Más atrevido sería el exceso de sus pretensiones cuando empezó a despojar a la ley natural de su autoridad intrínseca, y a apoyarla en una teoría de la convivencia en la vida presente. Así la

mejoran el potencial racional de quienes las experimentan. Los convertidos perciben y entienden algo que previamente no podían atender y comprender, algo sobre ellos mismos y sobre el mundo.

²⁶⁵ BOX, Aureli, “Introducción del autor”, en NEWMAN, J.H., *La Fe y la Razón: Sermones Universitarios*, Ediciones Encuentro, 1993, p. 16.

²⁶⁶ En 1826 iniciaba su sermón titulado *The philosophical temper, first enjoined by the Gospel* indicando que Pocas acusaciones han lanzado los incrédulos más a menudo contra la religión revelada que la existencia en que ésta es hostil al avance de la filosofía y la ciencia. *La fe y la razón*, op. cit., pp. 55-56.

²⁶⁷ *God, Philosophy, Universities*, op. cit., p. 139

razón se constituyó en tribunal de última instancia en los debates sobre religión, bajo el pretexto de ofrecer un código más claro y mejor ordenado científicamente que el que se colige de los precedentes oscuros de la conciencia y los decretos mutilados que ella emita.²⁶⁸

Esta crítica a la conciencia religiosa, y que la somete a los rigorismos teóricos, no es aceptada por Newman, que defiende una exigencia de la conciencia por encima de toda utilidad o conveniencia práctica inmediata.²⁶⁹ Se pretende que nuestra conciencia muestre una adhesión real a Dios, y no solo nocional o teórica. Pero esta adhesión no es fixista, sino que conlleva un desarrollo, un desarrollo que pudo vivir Newman al observar cómo su aprehensión de la verdad variaba a medida de que se desplazaba en busca de (hacia) la verdad.

El estudio histórico nos lleva al análisis del desarrollo de nuestras ideas, pero ello no conlleva que sobre la historia se pueda reconducir la idea arbitrariamente.²⁷⁰ Newman, en su *Essay*, libro al que MacIntyre muestra su simpatía, divide los desarrollos de esas ideas entre desarrollos genuinos y corrupciones: no todas las ideas se desarrollan de forma deseable. Si el cristianismo es un hecho, y puede ser analizado por la razón a través de la impresión que su idea nos hace en nuestra mente podremos desarrollar esa idea, siempre que esa idea sea conducida de forma adecuada.²⁷¹ Si la

²⁶⁸ *La fe y la razón*, op. cit., 122

²⁶⁹ En el prólogo a la Edición de Ciudadela de *Apologia Pro vita Sua*, (2009), Benedicto XVI destaca que: “Para nosotros, en aquel tiempo, la enseñanza de Newman sobre la conciencia llegó a ser una base importante del personalismo teológico, cuyo diseño se nos ofrecía equilibradamente. Nuestra imagen del ser humano, al igual que nuestra imagen de la Iglesia, quedaba penetrada por este punto de partida. Habíamos experimentado la pretensión de un partido totalitario que se entendía a sí mismo como la plenitud de la historia y que negaba la conciencia del individuo. Uno de sus líderes había dicho: "Yo no tengo conciencia. Mi conciencia es Adolf Hitler". La apabullante devastación de la humanidad que vino después estaba ante nuestros ojos. Por eso, nos resultó liberador y esencial saber que el "nosotros" de la Iglesia no descansa en una liquidación de la conciencia, sino que, justo al contrario, sólo puede desarrollarse desde la conciencia. Precisamente porque Newman interpretó la existencia del ser humano a partir de la conciencia, esto es de las relaciones entre Dios y el alma, quedaba claro que este personalismo no es individualismo, y que estar obligado por la conciencia no significa ser libre para hacer elecciones al azar, sino que es justo al revés. No necesito mencionar explícitamente que esta enseñanza sobre la conciencia ha llegado a ser cada vez más importante para mí en el desarrollo continuo de la Iglesia y del mundo. Veo cada vez con más claridad cómo está en el frontispicio de la biografía del cardenal, que debe ser entendida únicamente en conexión con el drama de su siglo, para que de esta forma pueda hablarnos a nosotros. Newman llegó a la conversión en su calidad de hombre de conciencia; fue su conciencia la que le llevó a salir de las viejas ataduras y seguridades, conduciéndole al mundo del catolicismo, que era algo tan difícil y extraño para él. Pero este camino de la conciencia es todo menos una senda de subjetividad autosuficiente: es un camino de obediencia a la verdad objetiva.”

²⁷⁰ NEWMAN, J.H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Pelican Classics, Middlesex, 1974, pp. 98-99.

²⁷¹ *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, op. cit., p. 148.

forma en que conducimos la idea es correcta llegaremos a un desarrollo adecuado. Pero ya hemos aceptado con anterioridad, al aceptar las premisas que buscaban un desarrollo adecuado, que el cristianismo es un hecho, por lo que puede desarrollarse de forma adecuada. ¿Supone esta aceptación una petición de principio?

4.6 Réplicas de MacIntyre a sus críticos

La prueba de algo que debe ser validado por la premisa inicial nos conduce a un argumento circular, como señala Cameron.²⁷² No obstante el propio Cameron confía en que el cardenal Newman era conocedor de este aspecto, intentando centrarse en mostrar aspectos de nuestras ideas, más que en demostrar centrándose en la persuasión. Ya en sus inicios MacIntyre observó la circularidad:

“El único tipo de argumento que nos lleva a aceptar es un argumento deductivo, y en todas las pruebas clásicas de la existencia de Dios en el siglo XVIII se presentaban de forma deductiva [...]. En un argumento válido deductivo no aparecerá en la conclusión lo que no se haya aceptado en las premisas. Esto es por lo que cualquiera que acepte las premisas debe (si pretende ser consistente) aceptar la conclusión. Ahora aparece algo curioso acerca de la prueba de la existencia de Dios para el escéptico o el ateo. Si tenemos un argumento deductivo válido en el que se afirma la existencia de Dios en su conclusión, entonces la propia existencia debería haberse afirmado en las premisas. De lo anterior señalamos que si tenemos un argumento en el que las premisas son irreprochables para el no creyente, serán premisas que no pueden en forma alguna afirmar la existencia de Dios.”²⁷³

Esa circularidad la trata ya Tomás de Aquino al corroborar la visión de Aristóteles de que antes de que una inducción o silogismo se forme para engendrar el

²⁷² CAMERON, J.M., “Editor’s Introduction”, en *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, op. cit., p. 41.

²⁷³ “The only type of argument that absolutely compels assent is a deductive argument and all the classical eighteenth century proofs of God’s existence are presented in deductive form [...] in a valid deductive argument nothing will appear in the conclusion which was not already in the premises. And this is why anyone who was not already in the premises. And this is why anyone who accepts the premises *must* (if he is to remain consistent) accept the conclusion. But now there appears to be something curious about the project of proving the existence of God to the skeptic or the atheist. For if we have a valid deductive argument in which the existence of God is affirmed in the conclusion, then the same existence must also be affirmed in the premises. Like wise if we have an argument the premises of which are unexceptionable to the unbeliever, they will be premises which in no way affirm the existence of God.” en *Difficulties in Christian Belief*, op. cit., p. 79.

conocimiento de una conclusión, esa conclusión es de algún modo conocida y de algún modo no conocida.²⁷⁴

Esta circularidad ineludible no supone ningún defecto desde las interpretaciones aristotélicas o tomistas. Aquellos que intentan escapar de esta circularidad lo que no pueden es dejar atrás su tradición, una tradición confiada en la posibilidad de encontrar algún punto de origen para que la investigación sea inocente de aquello que sólo puede emerger más tarde de aquella investigación.²⁷⁵

A pesar de que expresamente MacIntyre se ha opuesto a la visión relativista²⁷⁶ existen críticas que deben de hacernos pensar la corregibilidad de su propuesta. En relación con lo que hemos señalado con anterioridad podemos atender a Mark Colby²⁷⁷. Para este autor la “tesis constitucional” de MacIntyre conlleva que no existe una racionalidad universal que nos pueda dar un contenido que permita resolver controversias entre tradiciones. De esta manera dirimir argumentativamente resulta complicado, puesto que no se puede escapar de la situación en la que uno se encuentra.

No existe una creencia, un contenido o incluso un valor epistémico que no esté filtrado por una tradición y su especificidad. No puede darse una comprensión neutral de la racionalidad, puesto que las concepciones que muestran justificaciones racionales son históricamente transformadas.²⁷⁸ Colby piensa que la tesis central de MacIntyre, por la que la racionalidad práctica se encuentra siempre constituida heterogéneamente, por tradiciones de investigación que poseen historias únicas de desarrollo y encuentro mutuo para su propia justificación, nos conduce a un politeísmo inconmensurable de racionalidades prácticas.²⁷⁹

²⁷⁴ AQUINO, Tomás de, *Comentario a los analíticos posteriores*, lib. 1, lección 3, cit. Edición española: Traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 33, Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 40-42. En MacIntyre, A., *First Principles*, op. cit., p. 14 (20-21).

²⁷⁵ *First Principles*, op. cit., p. 16 (22)

²⁷⁶ En este sentido MATSON, W., “Review of Whose Justice? Which Rationality?”, en *Philosophy*, 64:250 (1989), pp. 564-6; Jay, W., “Review of *After Virtue* and Whose Justice? Which Rationality?”, en *History and Theory*, XXVII:3 (1989).

²⁷⁷ COLBY, M., “Moral Traditions, MacIntyre, and Historicist Practical Reason”, *Philosophy and Social Criticism* 21:3 (1995), pp. 53-78.

²⁷⁸ COLBY, op. cit., p. 54

²⁷⁹ COLBY, op. cit., p. 53

La propuesta de MacIntyre se construye sobre una aceptación de una situación humana que conduce a ese relativismo sin ninguna exigencia de objetividad. El problema de la interpretación que nos aproximaría a pensar que MacIntyre se encuentra encerrado en un relativismo se centra en la posibilidad de tratar cuestiones lingüísticas o, más concretamente, la posibilidad de poder comprenderse entre distintas tradiciones. Para Alicia Juarrero Roque²⁸⁰ el error de MacIntyre se encuentra en su intento de desarrollo de una meta-ética.

La cuestión de una meta-ética se daría en cuanto que se precisa de un lenguaje que supere las dificultades comunicativas que se dan entre diversas tradiciones. Gracias a ello el relativismo sería cuestionado, si aquellos que siguen una tradición pudieran reconocer que una tradición diferente es superior que la suya propia para reivindicar la verdad. Para que esto pudiera darse, aquellos que participan de la primera tradición debieran darse cuenta de que la segunda tradición posee conceptos que pueden resolver cuestiones críticas de su tradición, asumiendo esos conceptos y teorías. Un prerrequisito para que ello pudiera darse es que aquellos que participaban de la primera tradición puedan entender las creencias y las formas de vida de la otra tradición, y para ello deberían aprender el lenguaje de la otra tradición como un nuevo y segundo lenguaje.²⁸¹

Roque opina que si podemos aprender ese segundo lenguaje es porque poseeríamos una capacidad para poder aprender ese segundo lenguaje,²⁸² y en este punto surge el problema. Si esta capacidad existe, aprender ese segundo lenguaje es posible porque los lenguajes y la racionalidad, estarían conformados por ese lenguaje superador de lo parcial y constituido de forma innata. Pero si la racionalidad se conforma por una capacidad innata, entonces la racionalidad no puede ser constituida por la tradición.²⁸³

²⁸⁰ ROQUE, A. J., “Language Competence and Tradition-Constituted Rationality”, *Philosophy and Phenomenological Research* 51(1991), 611-620.

²⁸¹ *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., 364-365 (345-346)

²⁸² *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., 374-375 (356-357)

²⁸³ ROQUE, A. J., “Language Competence and Tradition-Constituted Rationality”, op. cit., p. 613. “MacIntyre is faced with a dilemma: either he assumes and does not prove the existence of such language competence, in which case the charges of relativism and perspectivism are defeated at a very high cost: the refutation of his main thesis that tradition and culture inform rationality; or on the other hand, if tradition and culture constitute rationality, then it is unclear how an adult can come to understand a completely alien tradition as a “second first language”.

MacIntyre replicara expresamente, señalando que no cree en la existencia de una capacidad universal para la traducción o la comprensión intelectual, por lo que mucho menos en una capacidad innata. Lo que puede suceder es que una cultura esté en un tipo de cuestión que una tradición encuentra como irresoluble, mientras que una tradición diferente tiene los medios para superarla.²⁸⁴ Siguiendo a Lutz²⁸⁵, esta tradición diferente no es estudiada para solucionar esa cuestión, es un encuentro. Este encuentro azaroso (salvo que queramos ver en clave hegeliana la necesidad de ese encuentro) nos lleva a un nivel de conocimiento superior.

En *Three Rivals Versions of Moral Enquiry* MacIntyre nos señala que el conocimiento se posee a lo largo de la historia de encuentros dialécticos,²⁸⁶ unos encuentros que no son necesariamente voluntarios. Haldane²⁸⁷ ha observado que una de las razones para criticar a MacIntyre es el tratamiento que realiza sobre el inmanentismo de la propuesta, un inmanentismo que por la Ilustración, que apela al universalismo, queda reducido a un relativismo, puesto que no ha sido transido por la forma de reflexionar crítica ilustrada. Bellantoni también observa que ese innatismo se sustenta en la creencia de verdades reveladas, una verdad revelada dentro de la verdad revelada.

Para MacIntyre el proceso se da en el encuentro, un encuentro en el que se muestra nuestro fin último. Se revela en la forma en la que organizamos esos otros bienes, en el bien o bienes a los que otorgamos la posición más elevada, en lo que estamos dispuestos a sacrificar por ellos, en nuestras prioridades. Todos tendríamos un mismo concepto de felicidad humana y un mismo concepto de fin último, hacia cuyo logro se dirige esa praxis. Pero no estaríamos de acuerdo, como nuestras diversas creencias y nuestros modos de vida en conflicto ponen de manifiesto. No compartimos la misma perspectiva al tratar qué es la felicidad humana (esta cuestión es observada por el Aquinate, siguiendo a Aristóteles, que se hace eco de las controversias acerca de la

²⁸⁴ “The adherents of a tradition which is now in this state of fundamental and radical crisis may at this point encounter in a new way the claims of some particular rival tradition, perhaps one which they are now encountering for the first time. They now come or had already come to understand the beliefs and way of life of this other alien tradition and to do so they have or have had to learn... the language of the alien tradition as a new and second first language.” *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 364 (345).

²⁸⁵ Op. cit., 94

²⁸⁶ *Tree Rival Versions*, op. cit., p. 202.

²⁸⁷ *After MacIntyre*, op. cit., p. 99

naturaleza del bien humano último). Una señal de ello es que los filósofos, en sus indagaciones, mediante investigación natural, en los asuntos humanos han cometido muchos errores y han disentido entre ellos.

4.7 Deliberación y verdad: la controversia en el encuentro

La controversia continuada es una concepción permanente en la filosofía. Las controversias morales fundamentales son, de hecho, un asunto propio de la investigación filosófica teórica, precisamente porque en tales controversias cada posición rival presupone una concepción de la naturaleza humana que se reclama como verdadera.²⁸⁸ De esta forma, nos encontramos con controversias en el curso de la deliberación de qué hacer aquí y ahora:

- Lo que exige la racionalidad es que sigamos deliberando con los demás acerca de cómo deberíamos resolver tales controversias, incluyendo entre esos demás a aquellos con quienes disentimos más profundamente.²⁸⁹

-La deliberación es, por su propia naturaleza, una actividad social.²⁹⁰

-Su forma no es en relación con cuestiones del tipo “¿qué debería de hacer yo aquí y ahora?” y “¿cómo debería yo vivir?”, sino “¿qué deberíamos hacer aquí y ahora?” y “¿cómo deberíamos vivir?”.

En la deliberación cuestionamos la fiabilidad de nuestras propias certezas. En los temas importantes deliberamos con los demás sin someternos a nuestra propia certeza.²⁹¹ Al contactar diferentes tipos de creencias se amplía la posibilidad de mejora, una mejora en la que el trabajo investigador avanzará en mayor medida en cuanto trate de poner en contacto distintas posiciones. En *Whose Justice Which Rationality* ese es el

²⁸⁸ “Aquinas and the extent of moral disagreement”, en *Ethics and Politics*, op. cit., p. 72 (123)

²⁸⁹ “Aquinas and the extent of moral disagreement”, op. cit., p. 72 (123)

²⁹⁰ “Aquinas and the extent of moral disagreement”, op. cit., p. 73-74 (124-126)

²⁹¹ Ética a Nicómaco, III, 1112b10-1112b11

intento de MacIntyre.²⁹² Y en el contacto de las diferentes posiciones se exige que se expliciten los bienes que se persiguen. Una muestra de ello es que MacIntyre observa dos tipos de individuos con los que deliberar en el momento de tratar la investigación sobre el bien:

-con aquellos con los que se han involucrado en una deliberación críticamente informada

-con aquellos cuya confianza incuestionable hasta ese momento en los criterios vigentes del ordenamiento social son desafiados con sus deliberaciones y con sus acciones.

Los primeros deben explicar por qué consideran que sus razones para la acción han podido resistir hasta el momento las más fuertes críticas que se han dirigido contra ellas. Mientras, los segundos deben dar cuenta de por qué sus razones para cuestionar los criterios vigentes son buenas razones. Al rendir cuentas de este tipo invitan a los que han aceptado hasta entonces los criterios vigentes a involucrarse con ellos en una conversación crítica deliberativa.

4.7.1 La deliberación: el camino hacia el bien

Para hacernos cargo de la cuestión deliberativa, cómo se delibera y sobre qué se delibera nos puede ayudar cómo trata Aristóteles la deliberación.²⁹³ La deliberación se da sobre aquello que puede ser de diferente manera, que está en nuestro poder y es realizable. La deliberación trata sobre cosas que suceden la mayoría de veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado.²⁹⁴

En ocasiones, cuando los bienes que perseguimos son genuinos es cuando somos menos capaces de reconocer que perseguimos eso o aquello no tanto porque es bueno,

²⁹² MacIntyre reconoce que en su trabajo de tratar diferentes tradiciones han quedado fuera algunas, como la islámica o la oriental. *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 11 (27).

²⁹³ *Ética a Nicómaco*, 1112a-18, op. cit.

²⁹⁴ *Ética Nicómaco*, 1112b-7, op. cit. Sería interesante comparar esta perspectiva de la deliberación en Aristóteles con algunas propuestas pretendidamente deliberativas que, desde su estructura formal, conducen indefectiblemente a una solución “correcta”, que niega las otras y, por consiguiente, rechaza que pueda ser la solución de otra manera.

sino porque su logro satisfará nuestro deseo de, por ejemplo, poder. En tales casos es cuando necesitamos la implacable corrección de nuestros juicios, hecha por otros que pueden ver en nosotros lo que nosotros no podemos ver en nosotros mismos. Por esa razón la deliberación que no se realiza en compañía de otros es una deliberación en la que, si somos sabios, no podemos confiar. Por consiguiente, siempre deberíamos considerar la deliberación solitaria como especialmente propensa al error.

MacIntyre recuerda la etimología del “Consejo” (*consilium*, que se traduce del griego *Boulé*), que significa sentarse juntos; viene del hecho de que muchos se sientan juntos con objeto de deliberar unos con otros. Ahora bien, hemos de señalar que, en casos particulares contingentes, para que algo llegue a ser conocido por algunos, es necesario tomar en consideración varias condiciones o circunstancias que no son fáciles de juzgar por un único individuo, sino que son consideradas con mayor certidumbre por varios, ya que uno se da cuenta de lo que escapa a la atención de otro.²⁹⁵

Santo Tomás destaca la parcialidad de cada punto de vista y cada perspectiva individual, y cómo esa parcialidad se puede superar aprendiendo a contemplar este o aquel asunto desde la situación de algunos otros. Pero en ocasiones los demás no son fuente de corrección deliberativa, sino de corrupción deliberativa. Se precisa que los demás ejerciten las virtudes de la objetividad, como ellos necesitan que los ejercitemos nosotros. Sólo podemos esperar resolver las controversias mediante deliberación racional con otros que estén de acuerdo con nosotros en respetar ciertas normas de objetividad.

La deliberación, en la actualidad, se realiza acerca de los medios y no acerca de los fines (al contrario que la razón de la ciencia aristotélica).²⁹⁶ Pero se olvida que cuando deliberamos sobre qué medios adoptar para alcanzar algún fin, damos por supuesto, al menos por el momento, que ese fin debería de ser nuestro fin, que es el fin que tengo, o que tenemos, que perseguir aquí y ahora. Ello presupone siempre un acuerdo acerca del fin particular inmediato para el que ahora tienen que ser elegidos los medios.

²⁹⁵ *Summa Theologica*, op. cit., Ia-IIae, 14,3.

²⁹⁶ *After Virtue*, op. cit., pp. 77-78 (54).

4.7.2 Presupuestos de la deliberación

Para MacIntyre, las controversias (tal y como las estamos tratando anteriormente) tienen una función positiva en la vida moral, al estimularnos a reflexionar sobre las fuentes de nuestras controversias prácticas inmediatas. Identifican las premisas de las que proceden esas controversias y, si es necesario, la cadena ulterior de razonamientos que nos llevó a argumentar desde esas premisas particulares acerca de la situación particular.

Al adoptar las actitudes de la indagación racional descubrimos que –de forma implícita más que de forma explícita– ya les habíamos otorgado autoridad. Una argumentación teórica puede aspirar a demostrar que tales preceptos son presupuestos, y por tanto:

- la praxis que no los presupone no logra la racionalidad;
- son principios para la razón práctica;
- son preceptos cuya aceptación se requiere como condición previa para la investigación práctica;
- son preceptos justificados en nuestra naturaleza humana como seres racionales.

A pesar de haber aceptado lo anterior, la razón puede fallar en las secuencias de conversación y acción que siguen a la identificación de alguna controversia moral fundamental:

-Por no preguntarnos quién obra rectamente en nuestra controversia inicial acerca de qué se tiene que hacer aquí y ahora; simplemente dando por sentado complacientemente que somos nosotros, y desplegando toda nuestra argumentación ulterior para apoyar esa argumentación.

-O podemos preguntarnos quién obra rectamente, pero suponer irreflexivamente que los recursos que cada individuo posee dentro de sí para responder racionalmente a esas cuestiones son suficientes y así no detenemos a considerar las dimensiones sociales de la investigación deliberativa o de otro tipo.

-O podemos reconocer esas dimensiones y, a pesar de ello, ser movidos de tal forma que violemos una o más de los prerrequisitos de la indagación racional efectiva.

Cada uno de estos fallos tenderá no sólo a perpetuar la controversia inicial, sino también a generar controversias adicionales.

4.7.3 Deliberación: la medida en el conflicto

En *Tras la Virtud* MacIntyre indicaba que el pluralismo se asentaba sobre una tradición emotivista. Desde esta tradición se gestiona el conflicto de una forma determinada. El autor escocés defenderá una gestión de esos conflictos de forma diferente, para que el colectivo llegue a su mejor forma posible. Dos males pueden surgir ante la constatación de un conflicto. El primero de ellos es el mal de la supresión, de pensar que uno ha evitado el conflicto privando de un modo u otro a una de las partes que participan de él de los medios para expresar sus actitudes, sus preocupaciones y sus argumentos. El otro mal es el de la ruptura, el del tipo de desacuerdo y los modos de expresión de ese desacuerdo que destruyen la posibilidad de llegar a la clase de consenso necesaria para la toma de decisión compartida.

La historia de una sociedad cualquiera es, por tanto, en gran parte, la historia de un conflicto distendido o de un conjunto de conflictos. Si finalmente conseguimos sentarnos para deliberar podemos tomar cuatro actitudes frente a las declaraciones de los demás:²⁹⁷

(1) Acogerlas de buen grado porque refuerzan nuestras convicciones, o porque nos ayudan a reformular o a revisar esas conclusiones.

(2) Acogerlas porque contribuyen a un desacuerdo agudo, pero constructivo, al ofrecer razones convincentes para adoptar un punto de vista distinto e incompatible con el nuestro.

(3) Observar la declaración de alguien como algo no tan cooperativo como en los casos anteriores, pero aún así como algo que requiere una respuesta razonable en orden a convencer a quien la ha hecho, si es posible, por ejemplo, de que la dificultad

²⁹⁷ "Toleration and the goods of conflict", en MENDUS, S. (ed.), *The Politics of Toleration*, Edinburgh University Press, 1999, 123-125. Reimp. en *Ethics and Politics*, op.cit., pp. 205-223.

que prevé no va a producirse, o de que el punto de vista expresado se basa en un malentendido fácilmente corregible.

(4) Excluir al hablante de la discusión, temporal o permanentemente. Lo que ha dicho ha arruinado su status de participante en la conversación. La declaración es intolerable.

4.7.4 Lo intolerable como definitorio moral

Podemos encontrar sujetos que responderán con diferentes actitudes frente a las mismas acciones, y en este punto reside la clave del pluralismo. Una sociedad moralmente monista, en el sentido que trataba Adela Cortina, se mostrará demasiado insensible en el momento de introducir argumentos en el cuarto grupo, mientras que una sociedad moralmente politeísta, en sentido contrario, padecerá de graves reticencias a realizar un juicio del tipo que señalábamos en (4).

Y esta línea, la que separa lo que estamos dispuestos a tolerar de lo que nos negamos a tolerar, siempre nos define moralmente. Si antes hemos indicado que el pluralismo contemporáneo en los colectivos próximos a nosotros padecía de multitud de formas de comprender el bien, quizá tendríamos que pensar que nos encontramos ante un pluralismo mal entendido que tiende a tolerar de forma no justificada.

Hemos de hacernos cargo que la deliberación tiene, en el marco en el que tratamos, un marcado carácter moral. Y que, si estamos tratando de deliberación moral, la forma en la que esta deliberación se muestra es en función del reproche y de la alabanza. Este punto nos lleva a un primer aspecto: hemos de analizar cómo canalizamos el reproche en la actualidad a través del lenguaje, medio en el que se realiza la deliberación. Parecería que el reproche, que busca unificar los bienes a los que debe de tender, se ha reducido, ya que el reproche se está cimentando sobre aquellas visiones que buscan una forma compartida (que no tolerada) de vida.

Dos situaciones se proyectan sobre nuestro lenguaje moral. Por un lado, la imposibilidad de compartir formas de vida nos lleva a usar las palabras de forma distinta (en la forma en la que MacIntyre sugiere en la primera parte de AV), e incluso en la deliberación podemos encontrar que se defienden distintas acciones recurriendo a

las mismas palabras. En una época en la que nos jactamos de haber conseguido claridad y precisión en lo científico, estas características parecen haberse eliminado del lenguaje moral. Para Adorno, *la lógica de nuestro tiempo, tan envanecida de su claridad, ingenuamente ha dado recibimiento a tal perversión dentro de la categoría del lenguaje cotidiano. La expresión vaga permite al que la oye hacerse una idea aproximada de qué es lo que le agrada y lo que en definitiva opina.*²⁹⁸ En este logro los medios de comunicación han aportado muchísimo, fomentándose la lectura y atención de los medios que promueven nuestras creencias. Sorprende que incluso se pueda atender a los resúmenes que se realizan desde los propios medios sobre posiciones opuestas, aspecto que debería hacernos dudar ya no de su objetividad, cuestión superada, sino de su pretensión al realizar esos análisis.²⁹⁹

Ello ha llevado a una imposibilidad de imponerse con argumentos, llevando a los sujetos a intentar imponer su criterio en forma de repetición continuada de su postura, cuando no recurriendo a figuras (en sentido retórico) que intentan enmascarar la voluntad oculta del emisor de imponer su criterio evadiéndose de las reglas para construir una deliberación deseable. Cualquier cuestionamiento de que esto fuera así, de que debiéramos de movernos en un lenguaje que posibilitara llegar a acuerdos es tachado de totalitario, y cualquier apelación a univocidad de sentido suele ser eliminada al no ser tolerada por los adalides de una sociedad que defiende un pluralismo que ella misma ha fomentado con enfoques emotivistas. Para éstos, puesto que la deliberación racional resulta imposible, la única manera de elegir entre diferentes cursos de acción es apelar a cuestiones lejanas de la deliberación racional, y mostrar que tras nuestras argumentaciones de apariencia moral se esconden exclusivamente preferencias personales.

Unas preferencias personales que son para uno, pero que para el otro pueden ser diferentes. Y las palabras que tratan sobre la moral no hacen más que significar

²⁹⁸ ADORNO, T.W., *Minima Moralia*, Taurus, Madrid, 1987, p. 100.

²⁹⁹ José María Izquierdo en su blog <http://blogs.elpais.com/ojo-izquierdo/> resume lo que han proferido medios de comunicación no partícipes de la línea editorial de “El País”. Por otro lado, un blog cuyo autor se presenta como “El Trasgo” hace lo propio con los que no coinciden con “La Gaceta” en <http://www.intereconomia.com/blog/trasgo/trasgo-20111107>. Me cuesta imaginar una mayor pereza investigadora que aquellos que pretendan resumir la lectura de la prensa de todo el espectro ideológico en función de lo proferido desde estos blogs (Consultado 10-4-2012). En televisión otros tantos programas hacen el “resumen”, en ocasiones de formato diario, de prensa.

preferencias.³⁰⁰ Palabras que para cada uno significan cosas diferentes son palabras a medias, y si son palabras a medias no son palabras. Por otro lado, cualquier intento de lograr univocidad terminológica es tachado de totalitario, puesto que, al ofertar una palabra que significa claramente, construye el mundo en un sentido determinado. Como si esto fuera reprochable, como si a la palabra se la pudiera censurar que cumpla con su función.

“Cómo los individuos entienden su relación con sus propias acciones y cómo esas acciones están generadas es, en parte, un hecho que depende de la amplitud y sutileza del vocabulario disponible para ellos en aras de la correcta comprensión [de esas acciones] y el rango de discriminación que ese vocabulario les permite realizar. El desarrollo de ese vocabulario y de su [posibilidad de] discriminación depende de presiones de varios aspectos de la vida práctica al autocomprenderse y al entender a los otros”³⁰¹

Esta visión provoca dos formas de reducción del mundo, porque las palabras dejan de significar y porque las palabras se usan con miedo (pensemos en la presión de lo políticamente correcto). Y si, como hemos indicado al principio, las palabras nos ofertan mundo, nos ofertan opciones a elegir, nos ayudan a deliberar, la reducción en el uso de palabras, ya por indeterminación o por miedo, conllevará una relación con el mundo carente de matices, y un coste añadido en el momento de elegir.

³⁰⁰ Desde una visión emotivista los enunciados morales pretenderían modificar las acciones de los demás, y ello es cierto. La cuestión reside en que la naturaleza de la exigencia moral difiere del mandato imperativo, aspecto al que se reduce desde la visión emotivista.

³⁰¹ “How individuals understand their relationship to their own actions and how those actions are generated is in part a matter of the size and subtlety of the vocabulary available to them for that understanding and the range of the discriminations which their vocabulary enables them to make. The development of that vocabulary and of those discriminations depends upon the pressures of various aspects of practical life toward self-understanding and the understanding of others”. *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 182 (187).

Capítulo 5

Elementos para una ética narrativa

Con anterioridad hemos analizado cómo el pluralismo se ha asentado en nuestra sociedad como algo necesario, y cómo ese pluralismo exige una epistemología determinada que da lugar a la aceptación de diferentes valores de verdad. La aceptación de diferentes jerarquías de valores no conlleva la necesidad de superar esa situación. No se necesita una verdad que pudiera dar razón de los motivos de ese solapamiento de verdades y, menos aún, plantearse la posibilidad de superarlo.

A continuación me centraré en tres aspectos que son tratados por MacIntyre en *Tras la virtud* y obras posteriores. Por un lado, observaremos las dificultades que se derivan del pluralismo no tanto desde el plano epistemológico o filosófico, sino desde una visión pragmática, atendiendo a la forma en la que se relacionan los individuos cuando se consideran el pluralismo. Para ello nos centraremos primeramente en el origen histórico del pluralismo y la antropología que defiende. Posteriormente podremos penetrar en el lenguaje que puede aplicarse, pretendidamente desinteresado y liberal, defendido por el pluralismo. Finalmente nos centraremos en dos propuestas que muestran las insuficiencias de la cosmovisión pluralista. Desde una visión sociológica Goffman será el defensor de una forma liberal de entender las relaciones humanas apelando a un individualismo competitivo. Sartre surge como otro desafío de carácter pluralista que defiende una soledad individual, que le arrastra a una autoconciencia donde la elección individual es constitutiva.

5.1 El germen del pluralismo, las luces cegadoras

Para MacIntyre la Ilustración, a cambio de otorgar al hombre la posibilidad de cuestionamiento último, rechazó cualquier condicionamiento en la acción del sujeto. No supone una novedad tanto en su objetivo como en las herramientas que se buscan para ello. Recordemos a Platón en el *Gorgias*, cuando dice Sócrates:

“Sin embargo, yo creo, excelente amigo, que es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga”³⁰²

Ya en este texto observamos la posibilidad de atenerse a lo que uno mismo acepta como adecuado a través de cierta capacidad innata, capaz de discernir más allá de lo externo, de la opinión de los otros. Para Platón la orientación del sujeto es hacia el bien. Posteriormente, en la Ilustración se teoriza y se elimina ese aspecto teleológico del hombre hacia el bien, haciendo más compleja la justificación del individuo que escoge sin atender a lo externo. Se considera que atender a algo trascendente (como cualquier divinidad o superstición) y sustentado por el colectivo puede ser un freno para un sujeto que, desde cierto momento (en la Ilustración), aparece como capaz de andar solo por el campo de la experiencia:

“La sabiduría, entendida como la idea del uso práctico de la razón con perfecta obediencia a la ley, es reiteradamente pedida del hombre; pero ni siquiera en un grado mínimo puede infundirla el otro en él, sino que él tiene que sacarla de sí mismo.”³⁰³

Esta cita de Kant nos presenta el intento ilustrado de pensar según las directrices que uno se marca a sí mismo. Y realmente, tal y como se considera generalmente, lo que consideramos que es y debiera ser la moral se aproxima a la visión kantiana de la misma. La crítica que se le realiza, ya desde Hegel, es su carácter exclusivamente formal. MacIntyre observa esta crítica en *Short History of Ethics*. Señala que, al ser la noción kantiana de deber tan formal, puede dársele cualquier contenido que se desee. Queda a nuestra disposición proporcionar una sanción y un móvil a los deberes específicos que pueda proponer cualquier tradición social o moral particular.

³⁰² PLATÓN, *Gorgias*, 482b.

³⁰³ KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, § 43, p. 116.

MacIntyre no es un autor que se muestre anti-kantiano. MacIntyre observa en Kant unas intenciones opuestas al resultado obtenido. Kant lo que pretendía era otorgar al individuo moral un punto de vista y un criterio superior y exterior a cualquier orden social real: se entusiasma (y entusiasma a los franceses) con la Revolución Francesa, odia el servilismo y critica el paternalismo, que le parece la forma más grosera de despotismo.³⁰⁴ De esta forma, la cuestión de cómo cada sujeto ha llegado a considerarse un creador moral, capaz de autolegislar en ese plano con independencia de cualquier autoridad, debe observarse no tanto en la obra de Kant, sino en las posteriores interpretaciones que han conducido a Kant a presentarse como un defensor del solipsismo moral y, por ende, en la justificación para un conflicto insuperable entre individuos que se autolegislan moralmente desde diferentes nociones y criterios.³⁰⁵

Ya en su tesis doctoral "*The Significance of Moral Judgements*", realizada bajo la supervisión de Dorothy Emmet, señalaba lo que para él eran las razones que podían derivar en un desacuerdo moral racional:

-Desacuerdo acerca de los hechos que son relevantes para aproximarse moralmente a una acción.

-Desacuerdo previo sobre lo que es agradable considerar desde un conjunto determinado de hechos.

-Desacuerdo sobre la suficiencia que presenta una clasificación para dar cuenta de lo moral.³⁰⁶

Al tratar MacIntyre del desacuerdo, a lo largo de su obra, observa la importancia que concede al lenguaje. En realidad el lenguaje es el medio para representar el pensamiento y para poder deliberar.³⁰⁷ Pero el lenguaje, tal y como es aceptado en la actualidad por la cultura emotivista, sólo puede aproximarse a dar cuenta de la realidad cuando trata de "hechos", gracias a unos fuertes condicionantes que lo desvían de lo

³⁰⁴ MACINTYRE, A., *A Short History of Ethics*, University of Notre Dame, Notre Dame, p. 198 (215-216)

³⁰⁵ En sentido contrario O'NEILL, O., "Kant After Virtue", *Inquiry* 26:4 (1987), pp. 387-405. La baronesa O'Neill ha defendido en diferentes lugares cómo en la actualidad se ha heredado una interpretación errónea de Kant, que atribuye a sus críticos.

³⁰⁶ D'ANDREA, op. cit., p. 386

³⁰⁷ La primera parte de *After Virtue* es un diagnóstico de la sintomatología emotivista.

subjetivo (que algunos nombraron como el “principio de verificabilidad”). En el resto de ocasiones el lenguaje puede ser interpretado de diferentes formas.

5.2 Lenguaje y pluralismo

El lenguaje, cuando deja de nombrar unívocamente, carece de su relación “mágica” (incuestionable) con lo que nombra y se instrumentaliza en función de nuestros intereses.³⁰⁸ En una primera aproximación señalar que no nos manejamos con el mismo lenguaje podría criticarse como exagerado. Veamos un ejemplo de usos del mismo lenguaje y cómo el pluralismo lo condiciona.

El 5 de septiembre ETA anuncia cese de fuego.³⁰⁹ Se anuncia en la página web de *BBC Mundo* el video presentado por ETA a Clive Myrian, un corresponsal de la *BBC*. Algunos foreros realizan una precisión a los editores de la página, y reclaman que cuando se refieran a ETA no se refieran como grupo separatista vasco, sino que los identifiquen con terroristas. No entraremos en las cuestiones de la legitimidad o no de la exigencia, sino que acudiremos a dos respuestas de dos redactores del medio que expresan el tratamiento de los contenidos en un blog llamado “Blog de los Editores”. Adrián Fernández, uno de los editores, se refiere a las “Directrices editoriales: Valores y Criterios de la BBC”.³¹⁰ Señala que “he visto en algunos blogs y en algunos comentarios que se afirma que mientras nos negamos a llamar terroristas a ETA sí lo hacemos con el Ejército Republicano Irlandés (IRA, por sus siglas en inglés) dado que éste lucha o luchaba contra el estado británico. Pues nada más alejado de la verdad, ni a ETA ni al IRA, aunque sí informamos sobre cada ataque o atentado que han realizado.

³⁰⁸ La Teoría Crítica, iniciada con la Escuela de Frankfurt, supo denunciar esta situación. Mucho tuvo que ver el momento histórico en el que desarrollarían la actividad, un freno para el optimismo positivista.

³⁰⁹ http://www.bbc.co.uk/mundo/internacional/2010/09/100905_eta_cese_el_fuego_amab.shtml

³¹⁰ “Debemos informar sobre los actos terroristas con rapidez, exactitud, precisión, de forma completa y con responsabilidad. Nuestra credibilidad se ve socavada por el uso descuidado de palabras que conlleven juicios emocionales o de valor. La palabra “terrorista” en sí misma puede ser un obstáculo, más que servir de ayuda para entender lo acontecido. Deberíamos evitar este término, a no ser que se ponga en boca de alguien. Deberíamos informar sobre los hechos tal y como los conocemos y dejar las valoraciones a otras personas.” (pág. 125) Se puede consultar íntegro en http://www.bbc.co.uk/spanish/specials/150_valores/pdf/valores_bbc_todo.pdf.

Y es que además de tener una carga política y emocional muy fuerte, el adjetivo terrorista puede cambiar en distintas épocas y momentos históricos”.

Explica que grupos que antes fueron considerados terroristas finalmente fueron legalizados e incluso llegaron al poder, aunque finaliza señalando que “Por otra parte, consideramos que no hace falta subestimar a nuestros lectores y darles toda la información ya digerida, no, preferimos que la mastiquen y la digieran ustedes. En el caso específico del último comunicado de ETA, les presentamos un video en el que se ve a tres personas encapuchadas anunciando que no llevarán a cabo más acciones armadas en su lucha por la independencia del País Vasco y nosotros en el sumario aclaramos que desde su fundación hace 51 años ETA ha matado a 820 personas, yo me pregunto... ¿Hace falta agregar adjetivos?”.³¹¹ Parece que para otros muchos, el haber añadido el adjetivo “terrorista”, podría haber aclarado de mejor forma el asunto. Hernando Álvarez, otro editor, indicaba hace un tiempo que “no hay que olvidar que no hay (y ni habrá) consenso sobre lo que es terrorismo”.³¹² Reconoce que

“Esta política crea dificultades, especialmente cuando hay que informar acerca de un ataque sangriento contra la población civil. Pero hay maneras de trasladar el horror y las consecuencias de los actos de terror sin utilizar la palabra terrorista para calificar a quienes los cometen. El uso cuidadoso del término es esencial si *BBC Mundo* quiere mantener su reputación periodística. Esto no significa que disfracemos nuestras informaciones o que no describamos el horror de lo que ha ocurrido; pero hay que considerar las consecuencias que el uso del lenguaje puede tener en nuestra audiencia, *sobre todo si partimos del hecho de que nuestros lectores y oyentes tienen opiniones y contextos variados* [la cursiva es mía]. Además, vale la pena resaltar que otro de nuestros objetivos es divulgar la *pluralidad de ideas*. El mundo es demasiado diverso y si nuestra principal tarea es ser lo más objetivos posible no hay que olvidar que quienes para algunos son terroristas, para otros son paladines de la libertad”.

Podríamos inferir, de acuerdo con estos redactores, que acciones y enunciados que supongan interferir en el sujeto y en su forma de percibir la noticia son subordinantes, reductoras de libertad y alejan de la objetividad. La visión por parte de la BBC del que recibe el mensaje, del lector, es sumamente interesante para lo que nos ocupa. El lector es tratado, desde la visión de la BBC, como capaz de formular su propia opinión, sin necesidad de aportarle otra visión (como sería en este caso la adjetivación valorativa). Pero, *sensu contrario*, ¿por qué abstenerse de ofertar la opinión cuando el

³¹¹ http://www.bbc.co.uk/blogs/mundo/blog_de_los_editores/2010/09/la_bbc_y_eta.html (consultado 15-4-2011)

³¹² http://www.bbc.co.uk/blogs/mundo/blog_de_los_editores/2008/05/quien_es_terrorista.html (consultado 15-4-2011)

lector será lo suficientemente inteligente como para poder discernir lo que son hechos de lo que son opiniones? ¿O sólo es hábil para manejar hechos mientras que es torpe para tratar opiniones?

Dudo si es una manera de intentar ofertar hechos (o lo más próximo a ello) o si es una forma de no tomar postura en ninguno de los casos que giran por el mundo. Quizá se huya de una visión paternalista que se considera inútil para un hombre que no precisa de ese tutelaje. En este caso el pluralismo es defendible desde cualquier acción que se realiza, ya sea desde medios de comunicación, desde instituciones públicas o privadas: es el fin último a proteger. Quizá ésa fuera una de las razones por las que decidió ETA entregar ese comunicado a la BBC. La BBC está defendiendo que no hay diferencia entre expresiones de preferencia personal y expresiones valorativas, dentro de las que podríamos incluir las morales. Si creyeran en la objetividad de la valoración, ¿por qué no hacerla presente en las noticias que ofertan? Y si no hay posibilidad de objetivar el juicio valorativo (y/o moral) en estos casos se deriva que nos movemos en un género de desacuerdos morales contemporáneos irresoluble.

Ningún desacuerdo moral de esa especie puede resolverse nunca en ninguna época, pasada, presente o futura. Este desacuerdo, que lo podríamos presentar como un rasgo contingente de nuestra cultura, y necesitado de alguna explicación especial, quizá histórica, es un rasgo de toda cultura contemporánea occidental que posea discurso valorativo.³¹³ Se defiende una inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones rivales desde la visión pluralista o emotivista. Aquellos que debaten parten de premisas con conceptos normativos diferentes, por lo que las pretensiones que se fundan son de especie diferente. Si llegáramos a las dos premisas iniciales se daría un caso de afirmación y contra-afirmación.³¹⁴

Para los adscritos al pluralismo no respetar este enfoque supone la defensa de una posición, de raigambre intervencionista, en la que se intentaría forzar la opinión de un colectivo al que se le consideraría incapaz de tratar de la forma debida situaciones por encontrarse subordinado. Los defensores de esta visión intervencionista creerían disponer de medios cognitivos más eficaces que sus coetáneos. En este caso, la

³¹³ *After Virtue*, op. cit., pp. 11-12 (26).

³¹⁴ *After Virtue*, op. cit., p. 8 (22).

tolerancia a la frustración de estos grupos sería clave en el momento de realizar acciones para despertar al grupo que, por poseer medios cognitivos diferentes y, por tanto, no tan eficaces, no se mostrarían dóciles al cambio promulgado por esos grupos emancipadores. Si su tolerancia es nula podrían incluso defender medios violentos para imponer su visión emancipadora. ¿No sería reprochable el uso de medios violentos para imponer una cosmovisión? Puede que lo grave sea eso, sólo son reprochables los casos extremos.

La clave reside en que, tras los estudios realizados por las ciencias sociales, vemos que la idea de veracidad (tratar de verdad supondría otros aspectos que este tipo de ciencias procuran no tratar) a lo largo de la historia y de sus cambios culturales, se ha alejado de su base originaria, de la concepción objetiva de los valores que se podrían oponer frente a todos. Y el cambio en esa concepción nos arrastra a considerar que se hace presente un vacío en las motivaciones de la veracidad en el campo moral. Dicho de otra forma, no hay necesidad de que el juicio moral sea de una forma determinada que atienda a cuestiones objetivas. Lo objetivo, desde esta visión, puede y debe periodificarse (para poder comprenderse, dirán).³¹⁵ Y si se divide en períodos y se justifica por lo que el colectivo piensa se conduce a cierto constructivismo. Y como lo que el colectivo piensa es contingente según esta visión, cualquiera puede pensar de forma diferente, con los límites de la convivencia pacífica en sentido liberal.

La crítica de MacIntyre sugiere que el emotivismo, concretado entre otros por el alejamiento de una forma compartida de vida, nos lleva a vivir como islas comunicadas, átomos sociales que se comportan de forma esquizoide. La clave para entender la situación actual reside en cómo se ha asentado la Ilustración, que ha convencido de que “yo soy lo que he elegido ser”.³¹⁶ Para MacIntyre un individuo considerado aisladamente es incapaz de buscar el bien o ejercer las virtudes en cuanto que individuo. Quizá la emancipación debiera iniciarse tomando propuestas que permitan a los individuos compartir una idea trascendente de vida, sustentada por buenas razones y buenos hábitos de vida.

³¹⁵ WILLIAMS, B., *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, 2002.

³¹⁶ Puede ser interesante, a este respecto, el juego *Spore* (Will WRIGHT, Electronic Arts, 2008). El jugador es capaz incluso de gestionar la evolución biológica de su personaje. El control sobre las características del juego llegan a un punto en el que el jugador no interactúa con un rol creado por el diseñador, sino que el jugador diseña su propio rol, su carácter y su forma.

Para MacIntyre la defensa del desacuerdo se plasma en la defensa de un término: “pluralismo”. Acotar definitivamente el término pluralismo sería contradecir la propia voluntad que encubre el término, puesto que negaría la posibilidad de distintas versiones de cómo entendemos este concepto, alguna de ellas versiones rivales. Y es que en el propio término se manifiesta una voluntad de reconocimiento de estas versiones.

No debemos confundir pluralismo con escepticismo. En el escepticismo se muestra la imposibilidad, al menos por aquel que lo profesa, de considerar cualquier versión como aceptable, ya que no hay forma de verificar lo aceptable. En el pluralismo el sujeto acepta una versión, de la que se hace cargo e intenta presentarla como confiable, aunque tolera las otras. Tampoco hemos de confundir el pluralismo con el relativismo. En el relativismo cualquier cosmovisión tendría similar consideración, en cuanto que cualquier noción tendría que ser validada por teorías de la verdad cuya justificación reside en la creencia de ser cierta, aunque no es oponible ante el resto de visiones que no comparten esa creencia. En el pluralismo el hecho de que no se pueda dirimir el mayor grado de veracidad no supone ningún problema, todas las propuestas conviven siempre que acepten los *a priori* que exige el pluralismo, y que se enconan en el concepto de libertad formal. En este punto MacIntyre tratará la propuesta de los defensores de esta propuesta, “its acutest and more perceptive theorist”. Por un lado a Erving Goffman, por otro a Jean Paul Sartre.

Para MacIntyre la sociología y la filosofía se relacionan. Más allá, toda propuesta de filosofía moral acarrea una sociología.³¹⁷ Ello le lleva a pensar que la forma de englobar a los teóricos del emotivismo ha de ir más allá de una disciplina. Coincidimos con Hortal cuando indica que la descripción del yo emotivista se apoya, para MacIntyre, en la filosofía de Sartre y la sociología de Goffman.³¹⁸ El rasgo constitutivo de ese yo emotivista consiste en estar por encima de toda vinculación: se es sujeto en razón de la capacidad de decidir sobre todo sin estar vinculado por nada. Para Goffman no hay identidad sustancial que vaya más allá de las técnicas del manejo de las

³¹⁷ “A moral philosophy —and emotivism is not exception— characteristically presupposes a sociology. For every moral philosophy offers explicitly or implicitly at least a partial conceptual analysis of the relationship of an agent to his or her reasons, motives, intentions and action, and in so doing generally presupposes some claim that these concepts are embodied or at least can be in the real social world”, *After Virtue*, op. cit., p. 22.

³¹⁸ HORTAL, A., “MacIntyre y la crítica comunitarista de la modernidad”, *Prisma*, 12 (1999), pp. 9-23.

impresiones que causamos a los demás. El yo sartriano de *El ser y la nada* no es sino la formulación filosófica de esa misma capacidad para identificarse con nada.

5.3 Goffman y el teatro burgués: la vida es puro teatro³¹⁹

Miguel Ángel Rodríguez, portavoz del Gobierno del PP, llamó “nazi” al doctor Luis Montes en el programa de TVE “59 segundos” y en Telecinco “La Noria”. Rodríguez en su defensa ha señalado que, en contra de lo que se puede observar en el video, llamó “nazi” a otro tertulio, Isaías Lafuente. La segunda parte de su defensa es que, en cualquier caso, si Montes fue vilipendiado en televisión eso no tiene importancia, porque sus expresiones fueron: “Una provocación para el debate”. Ello porque “El espectador de este tipo de programas ya sabe lo que va a ver. No estaba en el auditorio Miguel de Unamuno de Salamanca. Este tipo de programas es una locura”, ha añadido. “Los debates funcionan así [...] Nos decimos lindezas”.

Cuando la defensa le increpó que existía una resolución judicial que archivaba las acciones legales emprendidas contra Montes, Rodríguez ha replicado que nunca tuvo las resoluciones y ha añadido: “Seguramente a los programas de TVE deberíamos ir más preparados, pero no es así. Tienes cinco debates a la semana y no te da tiempo”. Además, no es solo él, es una exigencia a todos: “Nos piden que seamos vivos, locuaces, agresivos”.

En enero de 2008, tras el auto de la Audiencia Provincial que ordenó quitar cualquier referencia a la mala praxis de Montes y su equipo, el caso llegó a “59 segundos”. “Si algún día caigo en manos del doctor Montes o sus secuaces, por favor llamen a la policía”, señaló Rodríguez, que en el juicio se justificó que lo dijo “para calentar el ambiente porque estos son los debates que funcionan así”. Cuando tertulios le exigieron que retirara sus palabras Rodríguez repitió “Nazi, nazi, nazi”. Agregó posteriormente que “Yo no he insultado a nadie. He dicho que Montes es un

³¹⁹ SHELDON, L. M. *et al.* “Life as Theater: Some Notes on the Dramaturgic Approach to Social Reality”, en *Sociometry*, 25:1 (1962), p. 98-110.

Nazi y eso no es un insulto, es una descripción. Aquellos que definían quiénes morían sedados eran los nazis.”

Una semana después, en “La Noria”, un programa de otro canal de televisión, Enric Sopena le pidió que lo repitiera. “Si quieres lo repito”, dijo Rodríguez. En el juicio señaló que era una forma de mantener su discurso: “Le podía haber dicho envido más”.³²⁰

La Sentencia no firme de un Juzgado de Madrid condenó a Rodríguez por “un delito continuado de injuria grave realizado con publicidad”. Rodríguez, razona el juez, tras conocer el auto, “Lejos de mostrar prudencia, su actitud fue conforme con lo que de él se esperaba en el espectáculo televisivo”, que gracias a ello “ganó atractivo como contertulio”.³²¹

La elección de este ejemplo que se centra en la “tertulias” se basa en la sinceridad con la que Rodríguez señala que su pose es una necesidad que se le impone como actuante en el teatro televisivo. El intento de eludir el reproche se centra en la necesidad impuesta desde fuera, una necesidad en la que si no eres lo suficientemente “espectacular” eres expulsado del puesto de trabajo. El propio juez, en su sentencia, reconoce que esta actuación supuso un alza en la cotización de Rodríguez como contertulio, así que podríamos decir que, a pesar de la sentencia, continúa con su actividad y con mayor caché.

Este tratamiento del valor de verdad en el ámbito público supone que la verdad o, más delimitado, el valor de verdad ha de adecuarse al interés del discurso. En este sentido podemos citar los *Oxford Dictionaries Online*, en los que se ha introducido el término “*truthiness*”³²², término que es definido como “The quality of seeming or being

³²⁰Noticia publicada en “El País”, versión digital, con fecha 5 de abril de 2011 (consultado 4/5/2011) http://www.elpais.com/articulo/espana/Miguel/Angel/Rodriguez/banquillo/Montes/llevo/coscorron/meter/se/politica/elpepuesp/20110405elpepunac_1/Tes

³²¹

http://www.elpais.com/articulo/espana/Miguel/Angel/Rodriguez/condenado/llamar/nazi/doctor/Montes/elpepuesp/20110425elpepunac_7/Tes

La imagen puede consultarse en:

http://www.youtube.com/watch?v=9GSHSiqpGjk&feature=player_embedded#at=26 (Consultado 5/5/2011)

³²² Transcribimos la notificación por la que la *American Dialect Society* votó “Truthiness” como palabra del año en 2005: “In its 16th annual words of the year vote, the American Dialect Society voted truthiness

felt to be true, even if not necessarily true”³²³. Este término tuvo su origen en el siglo XIX, y tenía el sentido de veracidad. Su sentido moderno se debe al humorista estadounidense Stephen Colbert. Católico y demócrata, ha construido un alter ego que aparece como un defensor de la ideología republicana, cuando en realidad es una parodia de esa forma de pensar, a la que lleva a un extremo que hace sátira de las posiciones más extremas. Para este *alter ego*, cuando una afirmación es favorable a los intereses republicanos, a pesar de que pueda arrastrar dudas razonables de su verificabilidad, la identifica con que su valor de verdad es “*truthiness*”. ¿Podemos aceptar que el valor de verdad depende del rol que estamos ejerciendo en ese momento o de los intereses de los que participa el grupo del que formamos parte? MacIntyre se niega a ello, y acudiremos a uno de los teóricos de esta forma de relacionarnos, el sociólogo canadiense Erving Goffman (1922-1982).

5.3.1 La búsqueda del mejor papel

Para concretar su visión acudamos a la obra de Goffman, en la que propone su modelo “dramatúrgico” de la sociedad. Esta obra aparece publicada en 1959, bajo el título de *The Presentation of Self in Everyday Life*. Lo primero que hemos de indicar, de cara al objetivo que nos ocupa, es que no hemos de confundir el modelo “dramatúrgico” de Goffman con el modelo “narrativo” de MacIntyre, ya que las diferencias se verán a lo largo de esta propuesta. En la propuesta de Goffman los individuos se relacionan

as the word of the year. Recently popularized on the Colbert Report, a satirical mock news show on the Comedy Central television channel, truthiness refers to the quality of preferring concepts or facts one wishes to be true, rather than concepts or facts known to be true. As Stephen Colbert put it, “I don't trust books. They're all fact, no heart.” Other meanings of the word date as far back as 1824. Word of the Year is interpreted in its broader sense as “vocabulary item”—not just words but phrases. The words or phrases do not have to be brand new, but they have to be newly prominent or notable in the past year, in the manner of Time magazine's Person of the Year. The election is serious, based on members' expertise in the study of words, but it is far from solemn. Presiding at the Jan. 6 nominating session was Professor Wayne Glowka of Georgia College and State University, chair of the New Words Committee of the American Dialect Society. He conducts the column “Among the New Words” in the society's quarterly journal American Speech. The number after each nomination is the number of votes it received. Voting totals are not identical because the number of voters changed for each category.

Word of the Year

WINNER truthiness: the quality of stating concepts or facts one wishes or believes to be true, rather than concepts or facts known to be true. First vote: 32. Run-off: 66

³²³ <http://oxforddictionaries.com/definition/truthiness> (Consultado 9 de junio de 2011)

como si estuvieran en un teatro. Existen actores y existe público, y lo que se representa en el escenario es tenido por real, al menos mientras dura la representación.

Parte de una concepción en la que la motivación individual que analiza las relaciones sociales debe interpretarse en clave de conflicto. Para Goffman nuestra mayor motivación sería funcionar como maximizadores racionales, en función del rol social que desempeñamos o pretendemos desempeñar. De esta forma, se asumen los roles sociales en función de nuestros intereses, intereses construidos y condicionados por unas reglas sociales y/o de educación que se autojustifican (exclusivamente) y se muestran por su uso. Esta escenografía, justificada en la búsqueda del beneficio propio, se carga de actitudes emotivistas. Si se busca el propio beneficio la responsabilidad con el colectivo se reduce a situaciones en las que no se discute la buena vida, sino las reglas mínimas de convivencia.

Este es uno de los males señalados por MacIntyre a lo largo de toda su obra en las sociedades liberales, con cultura moral emotivista. En realidad, lo que se esconde tras estas actuaciones es un adaptacionismo, una simulación, que busca egoístamente su propio interés, posición indefendible por aquellos que profesan la objetividad del mandato ético.

Bajo la investigación sociológica de Goffman se esconde cierta justificación (aunque sea exclusivamente bajo un tono descriptivo) de la forma de adjudicarse los roles en las sociedades burguesas, una caracterización por roles para poder funcionar en la sociedad burguesa. Frente a esa caracterización de roles opone una ética narrativa. La defensa de la ética narrativa no conlleva la adecuación escenográfica de los individuos a las exigencias que, por convenciones sociales de base burguesa y, por tanto, que busca el beneficio propio en relaciones sociales, se escenifican en los roles de los que habla Goffman.³²⁴ Lo analizaremos con posterioridad.

³²⁴ “When an individual enters the presence of others, they commonly seek to acquire information about him or to bring into play information about him already possessed. They will be interested in his general socio-economic status, his conception of self, his attitude toward them, his competence, his trustworthiness, etc. *Although some of this information seems to be sought almost as an end in itself, there are usually practical reasons for acquiring it.* [la cursiva es mía]” De esta forma inicia Goffman su introducción, reduciendo toda información a información interesada. GOFFMAN, E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, 1959, p. 1.

El lugar de Goffman en la teoría de la sociología es un debate abierto, aunque Giddens señala que hemos de apostar por tomarlo como uno de los grandes teóricos.³²⁵ La propuesta de Goffman siempre carecía de la pretensión de tratar la gran escala y el largo plazo, lo que le hizo carecer de la sistematicidad que un sistema teórico sociológico “serio” requeriría. Por otro lado los escritos de Goffman suelen ser acumulativos, son aglomerados de artículos, lo que resta credibilidad de *corpus* teórico inequívocamente articulado.

Goffman publica cuando el positivismo y el funcionalismo estaban vigentes. Desde esta visión Goffman aparece como un sistematizador *ligero, laxo*, y con poca solidez. Goffman no creía que este aspecto supusiera menoscabo de su obra, a la que se refirió como “microsociología”, en un intento de delimitar el marco de su investigación.

5.3.2 Críticas habituales

Las críticas que, según Giddens, se han realizado sobre Goffman se concretan en cuatro:

a) Se afirma a menudo que la obra de Goffman no es más que una serie de observaciones idiosincrásicas sobre rasgos triviales de la vida social, observaciones que, aunque brillantes, no tienen unidad intelectual.

b) Se sugiere a veces que Goffman no es sino un observador cínico³²⁶ de las costumbres de los americanos blancos de clase media. Son observaciones aplicables a las actividades egoístas de los individuos que viven en un entorno cultural competitivo e individualista.

c) Se suele considerar que los actores de Goffman son exclusivamente “performers” (es decir, actuantes).

d) La obra de Goffman es a menudo equivocadamente presentada como si fuera una etnografía.

³²⁵ GIDDENS, A., “Erving Goffman as a systematic social theorist”, en GIDDENS, A., *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford University Press, 1987, pp. 109-139.

³²⁶ *After Virtue*, op. cit., p. 116.

Giddens defiende a Goffman de estas críticas, pero podemos observar que estas claves interpretativas llevan a una teoría que supone, desde el punto de vista de MacIntyre, una enajenación del sujeto de su propia acción.³²⁷ Las críticas de MacIntyre se centrarían fundamentalmente en b) y c).

5.3.3 La situación dramática

Cuando un individuo entra en presencia de los demás, ellos buscan adquirir información sobre él o utilizar información que ya tienen. De esta forma el público buscará conocer del *performer* su nivel adquisitivo, su visión de sí mismo, su forma de relacionarse con ellos, su competencia, su fiabilidad, etc. A pesar de que esta información podría ser utilizada casi como un fin en sí misma, normalmente será adquirida por razones prácticas, ya que la información sobre el individuo ayuda a definir la situación.

5.3.4 Primer acto

Si lo que realizamos en esa representación es una asunción impuesta de un rol, el individuo queda enajenado de su acción, hasta el punto de que esa acción viene determinada por una exigencia que se impone a aquellos que representan, que serían todos los que necesitan aceptación social (que extensionalmente puede aplicarse a todo individuo contemporáneo occidental). La motivación, desde este enfoque, se reduce al interés que tengo de ser aceptado. ¿Supone esta propuesta una aceptación de un estructuralismo limítrofe con el relativismo más radical? Goffman elude esta visión apelando a la dramaturgia como un ritual, en el sentido de Durkheim.³²⁸ La representación es una realidad no efímera, la dramaturgia es un ritual. Y en la medida en que ese ritual tiene éxito crea símbolos sociales llenos de fuerza moral. Los participantes salen de un ritual creyendo en los símbolos, al menos durante cierto

³²⁷ LYMAN, S.M. y SCOTT, M.B., *A Sociology of the Absurd*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1970, citado en CABALLERO, J.J., "La interacción social en Goffman", en *REIS*, 83/98, p. 143.

³²⁸ *Presentation*, op. cit., p. 31

tiempo. La realidad social no es sólo construida, sino también reproducida y mantenida, ya que los rituales poseen un carácter coercitivo.³²⁹

De esta forma la clave interpretativa de la obra es el de la representación teatral, por lo que los principios derivados serán dramaturgicos. Goffman considera el modo cómo el individuo, en situaciones normales de trabajo, se presenta a sí mismo y presenta su actividad a los demás; los modos cómo *guía y controla* la impresión que ellos forman de él; y el tipo de cosas que puede o no que haga mientras realiza su representación delante de ellos. En el escenario, los actores se presentan como personajes a personajes representados por otros actores. La audiencia constituye una tercera parte en la interacción. En la vida real las tres partes se funden en dos: el papel que un individuo desempeña se ajusta a los papeles representados por los demás presentes, y sin embargo estos otros constituyen también la audiencia.

5.3.5 Segundo acto

El nivel comunicativo se relaciona con la expresividad del individuo, que se concreta en la capacidad que tiene el *performer* para producir expresiones. Estas expresiones se concretan en dos tipos de actividad señalizadora [*sign activity*]: la expresión que produce [*gives*] y la expresión que se le escapa [*gives off*]. La primera implica símbolos verbales o sus sustitutos, que utiliza únicamente para transmitir la información que se sabe que él y los demás conectan con estos símbolos, es la comunicación en sentido tradicional y estricto. La segunda implica una amplia gama de acción que otros pueden tratar como sintomática del actor, suponiéndose que la acción fue realizada por razones distintas de la información de este modo transmitida. Posteriormente se observará que esta distinción tiene exclusivamente validez inicial. No solamente puede mentir el *performer* transmitiendo intencionadamente información falsa a través de la mentira, también puede utilizar la segunda forma fingiendo.³³⁰

³²⁹ CABALLERO, J.J., op. cit., p. 127.

³³⁰ The expressiveness of the individual (and therefore his capacity to give impressions) appears to involve two radically different kind of sign activity: the expression that he *gives*, and the expression that he *gives off*. The first involves verbal symbols or their substitutes which he uses admittedly and solely to convey the information that he and the others are known to attach to these symbols. This is

Goffman se sentirá especialmente atraído por las segundas, las *gives off*, del tipo más teatral y contextual, del tipo no verbal, y presumiblemente no intencional, se realice o no intencionadamente esta comunicación.³³¹

Lo que resulta menos defendible desde una visión moralizadora es que a los individuos, más allá de los objetos concretos que representan en su cabeza y el motivo para que sea ese objeto y no otro, les interesará controlar la respuestas de los demás. El control se consigue fundamentalmente influenciando la definición de la situación que los otros formulan. Cuando un individuo aparece en presencia de otros habrá normalmente alguna razón para que se movilice su actividad de modo que produzca en los demás una impresión interesada, una impresión que le interesa producir.³³²

Los demás, sabiendo que el individuo que se presenta lo hará de un modo que le resulte favorable pueden dividir lo que presencian en dos partes: una parte que resulta relativamente fácil para el individuo de manipular a su capricho, que suele coincidir con sus enunciados verbales; y una parte con respecto a la cual parece tener poco interés o poco control, parte que deriva principalmente de las expresiones que se le escapan.³³³

Esta lucha por imponer expresiones suele ser condicionada porque poseemos una mayor disposición a “calar” el propósito cuando un individuo se esfuerza por parecer que no actúa intencionalmente, mientras que nuestra capacidad para manipular nuestra propia conducta para crear expresiones al otro es menor. Dicho de otra forma, normalmente el público tendrá ventaja sobre el *performer*.³³⁴

communication in the traditional and narrow sense. The second involves a wide range of action that others can treat as symptomatic of the actor, the expectation being that the action was performed for reasons other than the information conveyed in this way. As we shall have to see, this distinction has an only initial validity. The individual does of course intentionally convey misinformation by means of both of these types of communication, the first involving deceit, the second feigning”, *The Presentation*, op. cit., 2

³³¹ “... , when an individual appears in the presence of others, there will usually be some reason for him to mobilize his activity so that it will convey an impression to others which it is in his interests to convey.”, *The Presentation*, op. cit., pp. 3-4

³³² *The Presentation*, op. cit., p. 6

³³³ *The Presentation*, op. cit., p. 6

³³⁴ *The Presentation*, op. cit., p. 8

5.3.6 *La lucha por la definición de la situación*

El individuo proyecta una definición de la situación cuando aparece ante otros, y los otros proyectarán también una definición de la situación por medio de las líneas de acción que inicien hacia él. Además existe habitualmente una división de trabajo definicional, se permite al individuo que proponga una definición al resto, siempre que no trate de cuestiones inmediatamente importantes. Defiende un *modus vivendi* interaccional. Los participantes contribuyen conjuntamente a una definición de la situación única y global que implica no tanto un acuerdo real sobre lo que existe sino más bien un acuerdo real sobre qué pretensiones (de quiénes y sobre qué cuestiones) serán de momento aceptadas: Goffman lo llama “consenso operativo”.³³⁵

En situaciones en las que el “consenso operativo” no se da, y ante una proyección de una situación puede darse que surjan en la interacción hechos que contradigan, desacrediten o pongan de otro modo en duda esta proyección. En esos momentos el individuo cuya representación ha sido cuestionada puede sentirse avergonzado, mientras que los demás presentes pueden experimentar hostilidad. La situación se hace incómoda para todos al romperse el minúsculo sistema social de la interacción “cara-a-cara”. Una interacción que busca el reconocimiento, tanto del que proyecta como de los que reciben la proyección.

Para Goffman un individuo que aparece ante otros tiene motivos para tratar de controlar la impresión que ellos reciben de la situación. El trabajo de Goffman se centrará en describir algunas de las técnicas corrientes que las personas corrientes³³⁶ utilizan para mantener tales impresiones y de algunas de las contingencias usuales asociadas al empleo de estas técnicas.

Desde estas pautas la interacción puede quedar definida como la influencia recíproca de los individuos sobre las mutuas acciones cuando están en mutua presencia inmediata. Una *performance* puede ser definida como toda la actividad de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre cualquiera de los demás participantes. La pauta de acción preestablecida que se

³³⁵ *Presentation*, op. cit., p. 8-9

³³⁶ La persona corriente en Goffman se caracteriza de forma diferente a MacIntyre (“Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 66:1, (1992), pp. 3-19.)

despliega sobre una *performance* y que puede ser representada o desplegada en otras ocasiones puede ser llamada *part* o “rutina”.

En el enfoque dramaturgico de Goffman la acción es una constante representación escénica por parte del actor individual, un *performer* que presenta una acción a la audiencia, la cual reacciona con aprobación o desaprobación. Para ello es básico entender el *rol* del actuante. El rol se define por las normas socialmente prescritas para la actuación en posición de ese rol y por las expectativas sociales que se dirigen hacia esa posición. Un actuante sincero dice siempre que lo que piensa es verdadero, sin tener en cuenta las consecuencias que ello pueda tener para él o para otras personas (incluidos los miembros del público). El rol podría ser desempeñado de forma cínica en la medida en la que el *performer* no cree en su *rol*. Lo normal suele ser un compromiso entre sinceridad y cinismo. La total sinceridad suele ser peligrosa.

5.3.7 *Frontstage* y *Backstage*

Desempeñar un *rol* requiere de un *front*, de una fachada. La fachada define la situación para la actuación, indicando qué tipo de desempeño de rol tiene lugar. Cabe hablar de dos tipos de fachada. Ambos tipos participan de elementos más o menos fijos.

La fachada social es el contexto en el que se desempeña el *rol*. Consiste en los aspectos más generalizados y estandarizados del desempeño de *roles*, que el *performer* ha de aceptar como pautas establecidas.

La fachada personal es la apariencia del *performer* y su modo idiosincrásico de desempeñar su *rol*. Esta parte está más abierta a la invención del *performer*, cada actor desempeña su *rol* un tanto a su manera, siendo la relación entre el *rol* y personalidad una concreción de la relación entre lo social (*rol*) y lo individual (personalidad).

Los escenarios en los cuales se representa la *performance* son lugares físicos, reales: el mundo material es el estrato básico. El espacio físico se divide en dos áreas: los escenarios (*frontstage*) y los bastidores (*backstages*). El escenario es el lugar en el que se realiza la *performance*, y en él hay diversos accesorios que buscan causar una cierta representación y facilitar un cierto tipo de representación.

Los bastidores son lugares no visibles desde el escenario. Es el lugar donde se guardan los instrumentos materiales para preparar el escenario y para limpiarlo después de la representación y donde se esconde la basura (basura física y basura social). En los bastidores también los actores se reúnen para antes y después de la representación, tanto para ensayar y planificar antes de la actuación como para comentar y relajarse tras la misma. En ocasiones hay lugares específicos que sirven de escenarios (salones, salas de reunión, salas de exhibición comercial,...) o como bastidores (cocinas, cuartos de baño, almacenes,...). En otros casos el mismo lugar puede tener ambas funciones.³³⁷

Otros conceptos aplicados en la obra que nos ocupa serían:

La dramatización. Se trata de que el actor tiene que representar su actuación ante la audiencia de modo que quede subrayada la importancia de la acción para el público.

Idealización. Un actor que trata de ajustarse al desempeño ideal de un *rol* tiende a idealizar su desempeño de *rol*. Se trata de subrayar aquellos aspectos del desempeño del *rol* que se ajustan a la imagen ideal del *rol*. Cada señal dada de falta de conocimientos pondrá en peligro su autoridad, por lo que intentará ocultar sus ignorancias.

Mantenimiento del control expresivo. Un actor no mantiene control expresivo cuando 1) pierde accidentalmente el control físico (p.e. tiene una caída ante el auditorio) o 2) cuando muestra demasiada preocupación por una interacción o, por el contrario, demasiada poca preocupación (como puede ser la desmesura de atención ante una cuestión, ya sea en exceso o defecto).

Representación no veraz (*misrepresentation*).³³⁸ Tiene lugar cuando un actor se expresa en su desempeño de rol de modo no conforme con la realidad: miente descaradamente, guarda secretos, rehúsa revelar hechos inconvenientes. El *performer* honrado evitará usualmente estas prácticas.

Mistificación (*mystification*). Es un modo de colocar a un determinado *performer* por encima del resto al atribuirle cualidades excepcionales. Un modo

³³⁷ Seguimos a CABALLERO, op. cit., 132-135.

³³⁸ Se puede ver el desarrollo de las ideas de Goffman en *The Presentation*, op. cit., sobre representación no veraz, pp. 50-58; mistificación, pp. 58-60; realidad y engaño, pp. 61-66; equipos, pp. 67-ss; roles discrepantes, pp. 123-ss.

concreto de mistificación es el establecimiento de distancia social entre el actor y la audiencia.

Realidad y engaño (*contrivance*). Cualquier desempeño de *rol* se sitúa entre la veracidad y el engaño. Lo normal es que se dé una mezcla de ambas cosas. Un eficaz desempeño de roles necesita tal mezcla. Tanto esfuerzo requiere una representación honrada como una deshonestas.

Equipos. Un equipo es un conjunto de *roles* interrelacionados desempeñados ante una audiencia. Su eficacia se mide por su coherencia, lo que exige que sus distintos miembros desempeñen sus roles de modo mutuamente compatible.

Roles discrepantes. Los *roles* son discrepantes cuando no se ajustan a los *roles* establecidos de un equipo, sino que actúan como informadores para otros equipos y/o para la audiencia (p.e. el espía).

Comunicación fuera de carácter (*communication out of character*). Cuando distintos equipos se reúnen suelen presentarse mutuamente apareciendo como pretenden ser. Aparecen “en carácter”, juegan el juego oficial y hablan el lenguaje oficial. Sin embargo, en función de situaciones (como tensión extrema), es posible que utilicen mecanismos para indicar que no son realmente lo que parecen al jugar al juego oficial.³³⁹

Manejo de impresiones (*impression management*). Un equipo necesita, para actuar eficazmente, lealtad dramática, disciplina y una visión global de la situación. Necesita también mecanismos defensivos: control de acceso al equipo, separación entre escenario y bastidores y tacto.³⁴⁰

³³⁹ *The Presentation*, op. cit., pp. 147-ss.

³⁴⁰ *The Presentation*, op. cit., pp. 183-ss.

5.3.8 *Frame Analysis*

A pesar de que MacIntyre no la cita expresamente³⁴¹ voy a exponer esta obra, la más sistemática y conceptual de Goffman, publicada en 1974. Su tema fundamental es el estudio del sentido de realidad, subrayándose que un hecho admite distintas interpretaciones. Habrían varios marcos en los que los individuos se relacionan, habiendo marcos primarios y transformaciones. Los marcos primarios se componen a) del mundo natural de los objetos físicos en que las personas viven y b) del mundo social de las otras personas y de las relaciones sociales. La secuencia de actividad correspondiente a estos marcos primarios puede transformarse de diversos modos.

La realidad, pues, resulta algo complicado; pero las personas suelen manejar sorprendentemente bien estas múltiples realidades. Dentro de las transformaciones encontramos las “fabricaciones”. En estos casos los individuos tratan de crear falsas nociones sobre lo que está realmente sucediendo. La capacidad para definir y enmarcar una situación de modo favorable a los propios objetivos y a la identidad personal es clave del éxito en la interacción social. Ello conlleva un conflicto en el que los menos poderosos busquen confrontaciones abiertas en búsqueda de sus necesidades elementales, mientras que en casos de poder repartido cada individuo o grupo luchará por imponer su situación.³⁴²

En la obra de Goffman la estructura de la sociedad se mantiene mediante rituales, el sí mismo se maneja mediante rituales. Esta regionalización del sí mismo tiene implicaciones para las relaciones sociales, y es la adecuación del sujeto a cada situación, maleando el yo mismo a las situaciones. D. Martindale señala cómo cuando el análisis se desplaza hacia las apariencias sociales tiene lugar en términos de roles, actos, escenas e incidentes. El hombre aparece como oportunista, visualizado en el centro de la trama, relegándose su carácter moral.³⁴³

³⁴¹ En *After Virtue* cita de Goffman cuatro obras: *Interaction Ritual* (1957), *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959), *Encounters* (1961), y *Strategic Interaction* (1969).

³⁴² COLLINS, R., *Theoretical Sociology*, Harcourt Brace Jovanovic, Inc, 1988, pp. 292-293.

³⁴³ MARTINDALE, D., *American Society*, Van Nostrand, Princeton, 1960, p. 79.

5.4 Crítica de MacIntyre

MacIntyre no puede estar de acuerdo con una teoría que pretende explicar (justificando, de forma indirecta) la forma de relacionarse del individuo burgués de clase media. A pesar de que el estilo de Goffman destila cinismo, su visión de lo humano apela al estudio de actividades egoístas de los individuos en un entorno competitivo e individualista. Para MacIntyre ese sería un plano liberal y emotivista que, aunque se centre en la descripción factual, no deja de reconocer de forma indirecta que el mundo se comprende mejor desde parámetros egoístas.

La visión de Goffman de que los actores son *performers* escapa a la visión de los autores de acciones en la visión de MacIntyre. Goffman enajena de la acción a sus “*performers*”, ya que el único criterio por el que se miden las acciones en el teatro de Goffman es la acomodación de las representaciones al deseo del público, un deseo determinado por la necesidad de obtener algún bien a cambio. El hecho de que ese bien sea más o menos noble, como sería en la propuesta del autor de *After Virtue*, resulta contingente. Por esa razón podemos decir que los *performers* son enajenados de sus acciones. Más que para su propio bien o para el bien del colectivo la acción se reconduce a la aprobación del público, cuestión que, tratándose del público que se trata, no nos lleva necesariamente al bien común. El público que evaluará la acción del *performer* no tiene una visión artística de la obra, sino que espera obtener un beneficio a cambio, y ese beneficio es lo suficientemente tangible como para poder ser considerado habitualmente un bien externo³⁴⁴ para MacIntyre.

Todos tenemos experiencia de casos en los que podemos impugnar acusaciones de responsabilidad en función del rol que asumíamos en ese momento. Pero la reducción del mundo (y del aspecto moral, que forma indudablemente parte del mundo) a la asunción de roles y la adecuación del reproche a las características que nos exige el rol se ve atacada por la experiencia que se tiene de que la responsabilidad moral es exigida en ocasiones sin atender a las demandas que un rol determinado exige.³⁴⁵

“La filosofía moral moderna ha sido ciega, en general, al carácter complementario de la narración y de la teoría tanto en la investigación moral como en la propia vida moral. En la investigación moral siempre nos interesa la cuestión: ¿qué tipo de narración representada sería la

³⁴⁴ Bienes externos, en *After Virtue*, op. cit., p. 191 (237).

³⁴⁵ “Social structures and their threats to moral agency”, en *Ethics and Politics*, op. cit., p. 188.

encarnación, en las acciones y transacciones de la vida social actual, de esta teoría particular? Pues, hasta que no hayamos respondido a esta cuestión sobre una teoría moral no sabemos a qué equivale de hecho esta teoría; no la entendemos todavía de forma adecuada. Y en nuestra vida moral, cada uno de nosotros se dedica a representar su propia narración, revelando así implícita, y a veces también explícitamente, la postura teórica, no siempre coherente, presupuesta por dicha representación.”³⁴⁶

MacIntyre defenderá que la actividad moral requiere un tipo particular de escenario social. Los agentes deben juzgarse a sí mismos y a los otros como obligados a dar cuentas, lo que muestra que se conciben a sí mismos y a los otros como agentes morales. Lo distintivo de las relaciones sociales y del modo de entender que caracterizan al agente moral es que: a) rinde cuentas ante otras personas concretas, b) participa en la indagación crítica práctica y c) reconoce la individualidad tanto de los demás como de uno mismo. Desde aquí, si descartamos esas relaciones sociales y ese modo de autoconcebirse, queda un tipo de actividad seriamente atenuada, una actividad incapaz de trascender las limitaciones impuestas por su propio ordenamiento social y cultural.³⁴⁷

El autor moral es más que un *performer*. Existen distintivos de las relaciones sociales y del modo de entender que caracterizan al agente moral. En el mundo moral el agente moral rinde cuentas ante otras personas concretas, y no solo ante el público de la *performance*. Si pretendemos comprender lo humano en todas sus facetas, incluyendo lo moral, hemos de superar la visión dramaturgica de Goffman. El argumento que puede desactivar esa visión es que la actividad moral, en las condiciones que hemos indicado, sí que exige un marco social determinado, y ese marco está alejado de la propuesta de Goffman. Se dan diferentes grados de responsabilidad en la persona: podemos ser un agente, cuya responsabilidad es inexistente, podemos ser actores, que nos responsabilizamos de la acción y sus consecuencias; pero podemos ser más, podemos ser autores, que se responsabilizan de la acción y sus consecuencias porque observamos

³⁴⁶ *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, op. cit., p. 80 (113-114): “Modern moral philosophy has in general been blind to the complementary character of narrative and theory both in moral enquiry and in the moral life itself. In moral enquiry we are always concerned with the question: what *type* of enacted narrative would be the embodiment, in the actions and transactions of actual social life, of this particular theory? For until we have answered this question about a moral theory we do not know what that theory in fact amounts to; we do not as yet understand it adequately. And in our moral lives we are each engaged in enacting our own narrative, so revealing implicitly, and sometimes also explicitly, the not always coherent theoretical stance presupposed by that enactment.”

³⁴⁷ *Ética y política*, op. cit., 305-306

en su narración la intencionalidad de la misma. Para MacIntyre la diferencia entre los personajes imaginarios y los reales no reside en la forma narrativa dentro de la que actúan. Está en el grado de su autoría de esta forma y el de sus propios hechos. Los personajes imaginarios son aquellos de las narraciones de ficción (actores) o de las estructuras filosóficas (agentes). En la vida real nuestro grado de afectación con nuestras acciones reviste el grado de autoría.³⁴⁸ Los seres humanos, al realizar acciones, son autores, el resto no.³⁴⁹

Todo orden social ha de permitir el ejercicio de las potencialidades de la actividad moral, permitiendo el ejercicio de una crítica reflexiva de los criterios que se dan por sentado hasta ese momento.³⁵⁰ Y la muestra de que exigimos moralmente no atender exclusivamente a los roles del teatro de Goffman es el tratamiento valorativo positivo que tienen los términos de “integridad” y “constancia” en el colectivo. Solamente se estaría justificado a faltar a estos aspectos por cumplir un fuerte deber, ya en función de un determinado rol (pensemos en la ética de la responsabilidad de un político, en ningún caso en la actuación tal y como la presenta Goffman) o de una situación que le exige, en función de un bien mayor, actuar contra esos aspectos.³⁵¹ Algunos, buscando alguna justificación, han tratado estas situaciones como casos de renuencia moral.³⁵²

³⁴⁸ “The difference between imaginary characters and real ones is not the narrative form of what they do; it is in the degree of their authorship of that form and of their own deeds” *After Virtue*, op. cit., p. 215 (265).

³⁴⁹ “Human beings can be held to account for that of which they are the authors; others beings cannot.” *After Virtue*, op. cit., p. 209 (258).

³⁵⁰ “The necessary presupposition of such questioning is some more or less shared conception of what it is to be a good human being that focuses upon qualities which individuals possess or fail to possess qua individuals, independently of their roles, and which are exemplified in part by their capacity or their lack of capacity to stand back from and reconsider their engagement with the established role-structures.” “Structures...”, op. cit., 192.

³⁵¹ “To have integrity is to refuse to be, to have educated oneself so that one is no longer able to be, one kind of person in one social context, while quite another in other contexts. It is to have set inflexible limits to one’s adaptability to the roles that one may be called upon to play. Constancy, like integrity, sets limits to flexibility of character. Where integrity requires of those who possess it, that they exhibit the same moral character in different social contexts, constancy requires that those who possess it pursue the same goods through extended periods of time, not allowing the requirements of changing social contexts to distract them from their commitments.”, en “Structures...”, op. cit., pp. 192-193.

³⁵² SALCEDO, D., “Teoría y antiteoría en el ámbito de la ética política”, *Revista Tales*, 3 (2010), Universidad Complutense de Madrid, pp. 318-342.

5.4.1 La compartimentación de la vida

Cuenta MacIntyre que en los años 60 participó en un estudio sobre moral titulado “*dimensions of decision-making in the American electric power industry*”³⁵³. El resultado de la investigación supuso que los agentes económicos con puestos ejecutivos venían a responder de forma diferente a lo que sustancialmente eran las mismas preguntas dependiendo de si se consideraban a sí mismos como interpelados en cuanto ejecutivos de compañías eléctricas, o en cuanto padres de familia, o en cuanto ciudadanos concienciados. Es decir, sus actitudes variaban en función de sus roles sociales sin que ellos parecieran hacerse cargo: “*I take this to be a mild example of a peculiarly modern phenomenon that I will call compartmentalization*”³⁵⁴, concluye MacIntyre.

Esta compartimentación es una consecuencia derivada de la forma de entender la sociedad, y que se aproximaría peligrosamente a la propuesta de Goffman, y que aparece ya como tema de reflexión en las primeras obras de MacIntyre. Citamos a McMyllor, un autor que se ha centrado en la perspectiva sociológica de MacIntyre, que al tratar de *Marxism: An Interpretation* señala que:

“... la ansiedad acerca de la división y fragmentación en la vida diaria en relación con un gran esquema moral y una certeza absoluta distintiva es un fenómeno *bourgeois* moderno.”³⁵⁵

Para MacIntyre, aunque las virtudes y los roles se entienden de diferente manera en diferentes contextos, es preciso afirmar que en todas las áreas de la vida son precisas las mismas virtudes. Si un género determinado de acciones está prohibido por las normas morales, está prohibido como tal, no en esta o aquella área. Qua agente del gobierno tengo que ser juzgado de acuerdo con las mismas normas de veracidad y justicia que *qua* amigo o miembro de una familia.

Estos ecos de adaptación surgen en el Siglo V a.C. El requisito para una carrera social afortunada es el éxito en los foros públicos de la ciudad, en la asamblea y en los

³⁵³ Para sus resultados MacIntyre nos remite a SAYRE, K. (ed.), *Values in the Electric Power Industry*, University of Notre Dame Press, 1977.

³⁵⁴ Structures, op. cit., p. 198

³⁵⁵ “... the anxiety about the división and fragmentation of every day life in relation to a great moral scheme and an absolutely distinctive certainty that this is a modern *bourgeois* phenomenon.” MCMYLLOR, op. cit., p. 6.

tribunales. La virtud de un hombre pasó a ser su buena actuación como ciudadano, que será posible siempre y cuando se adapte a las convenciones dominantes en cada estado sobre lo justo, lo recto y lo conveniente.

Lo que traerá la modernidad es la estratificación social (al menos entre aquellos que están legitimados a poder participar en la vida pública y a exigir sus derechos), y con ello una forma de vida que será diferente en función de la clase social a la que se pertenece.³⁵⁶ Y dentro de estas cosmovisiones se imponen exigencias acordes a esa forma de vida. El éxito se corresponde, de nuevo, con la capacidad de adaptación a lo que cierta parte del colectivo espera. El actor que sale a escena debe alejarse de realizar una buena obra para amoldarse al gusto de aquellos con los que interactúa.

De esta forma nos encontramos con individuos que, en función de la esfera en la que se encuentran, responden más al-individuo-en-este-o-aquel-rol [the-individual-in-this-or-that-role] que al individuo que está ejerciendo ese rol. De esta forma el individuo se disuelve en sus distintos roles, mientras que la asistencia psiquiátrica se frota las manos en espera de brotes esquizofrénicos³⁵⁷. Pero más allá, pensemos la elasticidad en el reproche moral cuando tratamos de delimitar una mentira en función de roles. Ha habido en nuestra tradición autores que lo han denunciado, como Unamuno:

“Irlle a uno con la embajada de que se haga otro, es irle con la embajada de que deje de ser él. Cada cual defiende su personalidad, y sólo acepta un cambio en su modo de pensar o de sentir en cuanto este cambio puede entrar en la unidad de su espíritu y engarzar en la continuidad de él; en cuanto este cambio puede armonizarse e integrarse con todo el resto de su modo de ser, pensar, sentir, y puede a la vez enlazarse a sus recuerdos. Ni a un hombre, ni a un pueblo –que es, en cierto sentido, un hombre también– se le puede exigir un cambio que rompa la unidad y la continuidad de su persona. Se le puede cambiar mucho, hasta por completo casi; pero dentro de su continuidad.”³⁵⁸

Posteriormente realiza una exigencia:

“Todo lo que en mí conspire a romper la unidad y la continuidad de mi vida, conspira a destruirme, y, por lo tanto, a destruirse. Todo individuo que en un pueblo conspira a romper la unidad y la continuidad espirituales de ese pueblo, tiende a destruirlo y a destruirse como parte de ese pueblo. [...] Porque para mí, el hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy, es decir, es sencillamente dejar de ser. Y esto no: ¡Todo antes de

³⁵⁶ Para MacIntyre, esta compartimentación se inicia con la separación entre lo sagrado y lo secular, una diferencia que se observa con toda naturalidad en occidente (Marxism: An interpretation, pp. 9-10).

³⁵⁷ del griego σχίζειν ‘dividir, escindir, hendir, romper’ y φρήν, ‘entendimiento, razón, mente

³⁵⁸ UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, Madrid, 1993, p. 54

esto! ¿Qué otro llenaría tan bien o mejor el papel que lleno? ¿Qué otro cumpliría mi función social? Sí, pero no yo.”³⁵⁹

El reproche moral se diluye al tratar de la asunción de roles por una sencilla razón: la sociedad emotivista, en la que nos relacionamos, no acepta una separación relevante entre relaciones manipuladoras y relaciones no manipuladoras.³⁶⁰ La autoría se difumina de la identidad personal, algo típico de una cultura desintegrada.³⁶¹

5.4.2 La visión terapéutica

Esa forma de relación se justifica en la visión que hace de la sociedad y de sí mismo el personaje del terapeuta. El terapeuta es aquél que va a reconducir nuestra visión de nosotros mismos, pero será clave ver en qué sentido lo hace. MacIntyre observa al terapeuta como alguien con un compromiso técnico, en cuanto que pretende ser eficaz transformando los síntomas neuróticos en energía dirigida, transformando a los individuos mal integrados en otros bien integrados. Son figuras incontestables para todos, marcan su dominio reduciendo lo humano al reino de la eficacia medible. Los modismos de la terapia han invadido con éxito y por completo esferas como la educación y la religión.³⁶²

La psicología parece que trata nuestra dificultad creciente para ingresar y permanecer en relaciones sociales. Las bajas laborales producidas por razones psicológicas se incrementan en sociedades como la nuestra. En realidad la visión psicológica en clave terapéutica de lo humano, en vez de ayudarnos en esa integración en lo social, fomenta de hecho que pongamos nuestras necesidades y preferencias por encima de nuestros compromisos con los otros.

Las relaciones sociales se disuelven para adecuarse a un utilitarismo que aprueba una falta de compromiso con las instituciones sociales y legitima una identidad

³⁵⁹ Op. cit., p. 55.

³⁶⁰ *After Virtue*, op. cit., p. 23: “It is the fact that emotivism entails the obliteration of any genuine distinction between manipulative and non-manipulative social relations”.

³⁶¹ *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, op. cit., p. 199.

³⁶² *After Virtue*, op. cit., pp. 30-31 (48-49).

narcisista y superficial.³⁶³ Gracias al consumo y a la práctica terapéutica, el yo ha sido rápidamente integrado a las instituciones de la modernidad, haciendo que la cultura pierda su poder de trascendencia y de oposición a la sociedad. Nietzsche se anticipaba a la situación:

“Con más frecuencia que esta hipnotista amortiguación global de la sensibilidad, de la capacidad dolorosa, amortiguación que presupone ya fuerzas más raras, ante todo coraje, desprecio de la opinión, “estoicismo intelectual”, empléase contra los estrados de depresión un *training* distinto, que es, en todo caso, más fácil: la *actividad maquina*. Está fuera de toda duda que una existencia sufriende queda así aliviada en un grado considerable: a este hecho se le llama hoy, un poco insinceramente, “la bendición del trabajo”. El alivio consiste en que el interés del que sufre queda apartado metódicamente del sufrimiento, —en el que la conciencia es invadida de modo permanente por un hacer y de nuevo sólo por un hacer, [...] ¡pues es estrecha esa cámara de la conciencia humana! La actividad maquina y lo que con ella se relaciona —como la regularidad absoluta, la obediencia puntual e irreflexiva, la adquisición de un modo de vida de una vez para siempre, el tener colmado el tiempo, una cierta autorización, más aún, una crianza para la “impersonalidad”, para olvidarse a-sí-mismo, para la *incuria sui lei*—”.³⁶⁴

Quizá sigamos, con Nietzsche, no temiendo tanto el sufrimiento sino la propia razón del sufrimiento o, interpretado ya en clave humana, la pregunta “¿para qué sufrir?”. La falta de sentido del sufrimiento, y no este mismo, era la maldición que yacía sobre la humanidad siguiendo al autor germano.³⁶⁵ Y una vez, gracias al liberalismo, se llegó a la pluralidad de sentidos del sufrimiento, se derivó que no existía ninguno. Y si el sufrimiento no tiene razón (de ser, podemos añadir), “¿para qué sufrir?”. La visión terapéutica busca acallar cualquier sensación desagradable, entre ellas el sufrimiento. Lo que no sabe medir, como sucede en muchas ocasiones con la sociedad derivada del emotivismo, son sus consecuencias.

Siguiendo a Eva Illouz, el ascenso de la visión terapéutica del mundo ha sido señalada por algunos autores como un signo del declive de los valores. En este caso estaría incluido Philip Rieff, al que cita MacIntyre³⁶⁶, que señala el número de caminos por el que la verdad ha sido desplazada como valor y reemplazada por la eficacia psicológica. La autoabsorción terapéutica marca el declive de cualquier oposición seria a la sociedad y el agotamiento cultural de la civilización cultural. Al hacernos un

³⁶³ BELLAH, R., et al., *Habits of the heart: Individualism and commitment in American Life*, Harper and Row, New York, 1985, pp. 55-112.

³⁶⁴ NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, op.cit., p. 230-231.

³⁶⁵ *Genealogía de la moral*, op. cit., p. 274.

³⁶⁶ *After Virtue*, op. cit., pp. 30-31 (49).

llamamiento a retirarnos dentro de nosotros mismos, la doctrina terapéutica nos ha hecho abandonar las grandes visiones de la política y la ciudadanía.

No puede proporcionarnos un mundo adecuado de conectar el yo privado con la esfera pública, porque ha vaciado al yo de su contenido comunitario y político, reemplazándola por su preocupación narcisista por sí mismo.³⁶⁷

Erving Goffman representa la visión terapéutica de la sociedad.³⁶⁸ Este es el mundo que nos propone Goffman, un mundo de impostura, de gesto, de mirada interesada, en busca de una felicidad artificial, encubierta de placer o, más concretamente, de búsqueda de placer.

Por supuesto, MacIntyre no logra convencer a todos. Para Collins³⁶⁹ sorprende que MacIntyre defienda que una filosofía moral presupone una sociología, ya que posteriormente realiza un análisis simplista de las propuestas de Weber y de Goffman. Aunque MacIntyre opine que estos autores ven la sociedad moderna como maquiavélica y falta de ética, para Collins tanto Weber, como Goffman y Durkheim (al que MacIntyre no cita) proporcionan la comprensión de la transformación de virtud que MacIntyre trata de explicar. Las reflexiones de Goffman proporcionan una respuesta mejor que la que le puede proporcionar MacIntyre. Quizá la descripción que realiza Goffman sea un análisis acertado que precisa de correcciones, unas correcciones que MacIntyre debiera atender, pero desde el hecho de que las relaciones sociales son parecidas a la propuesta de Goffman. Enfadarse con alguien que describe una realidad de forma precisa sería como enfadarse con el periodista deportivo que te recuerda que tu equipo de fútbol ha perdido por cero a tres.

Continuando con Collins, los sociólogos deberían evitar la falacia romántica de MacIntyre de volver a atender a una sociedad supuestamente armoniosa e integrada del pasado, en contraste con la cual la sociedad de hoy es degenerada. Es mejor sociología reconocer que todas las formas de interacción social producen sus tipos particulares de pautas morales y las encarnan en “objetos sagrados” simbólicos, incluso en el contexto

³⁶⁷ ILLOUZ, E., *La salvación del alma moderna: Terapia, Emociones y la cultura de la autoayuda*, Katz Editores, Madrid, 2010, p. 13.

³⁶⁸ MCMYLOR, 26-27.

³⁶⁹ COLLINS, R., “For a sociological Philosophy”, *Theory and Society*, 17 (1998), p. 695.

de la vida cotidiana moderna. MacIntyre estaría acercándose a una sociología durkheimiana sin saberlo, por lo que se queda a medio camino. Y esto es demostrativo de la situación actual de la filosofía, indica Collins.

Nosotros discrepamos de Collins y pensamos que, a pesar de que la descripción de Goffman pueda ser acorde a la realidad social, da lugar a una estructuración social que MacIntyre no puede aceptar. Cuando Goffman trata de los “roles discrepantes” continúa tratando la representación como un conflicto en el que vence el que utiliza mejor sus conocimientos de carácter instrumental. Son instrumentales en cuanto que, cuando un equipo pretende sustentar la definición de la situación suscitada por la actuación, realiza un uso interesado de la información de la que dispone, implicando la sobrecomunicación de algunos hechos y la comunicación insuficiente de algunos. La búsqueda de la verdad queda relegada a un nivel inferior del que representa el logro de imponer una definición por el grupo.³⁷⁰ Podría decirse que esta imposición sería deseable cuando fuera una definición más justa o con consecuencias deseables, pero eso no dependería tanto de la intencionalidad de los agentes como de la adecuación de los intereses particulares a los estándares mejores, una relación que no vendría sustentada por la búsqueda de la verdad, sino por un azar.

De igual forma que la Filosofía depende de la Sociología en MacIntyre, una forma de hacer sociología encierra una filosofía moral.³⁷¹ Y la forma de hacer sociología de Goffman conlleva la negación de la visión aristotélica, la negación de una propuesta que no puede justificar el cerramiento narcisista de la visión terapéutica; porque parte de una antropología en la que el hombre se abre al otro, a su comunidad y a la verdad.

³⁷⁰ *The Presentation*, op. cit., 123-124.

³⁷¹ “[...]and just as Aristotle’s *Ethics* and *Politics* are as much contributions to the latter as to the former, so Goffman’s books presuppose a moral philosophy. They do so in part because they are a perceptive account of forms of behavior within a particular society which itself incorporates a moral theory in its characteristic modes of action and practice.; and in part because of the philosophical commitments presupposed by Goffman’s own theoretical stances. So Goffman’s sociology, since it claims to show us not just what human nature must be and therefore always has been, clearly makes the implicit claim that Aristotle’s moral philosophy is false”. *After Virtue*, op. cit., p. 116-117 (150).

5.4.3 La inteligibilidad narrativa

Don Draper es el personaje central de la aclamada serie *Mad Men* (Matthew Weiner, 2007-). La historia se centra en la forma de trabajar de una compañía de publicidad en los años sesenta.³⁷² Inicialmente la serie tiene dos aspectos. Para su creador la serie pretendía mostrar hasta qué punto “ser americano” es un largo proceso de asimilación en el que, para conseguirlo, sean cuales sean tu orígenes, has de convertirte en un WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*), en un hombre blanco anglosajón protestante.³⁷³ En la primera temporada de la serie se trata cómo Don Draper se ha creado una nueva identidad. El verdadero Draper murió en la guerra, y Dick Whitman, su compañero, se hace pasar por él para volver de Corea. Whitman cortó los lazos que le ligaban a su pasado, observándose las dificultades que tiene cualquiera para poder realizar una vida presentándose como alguien diferente a sí mismo.

Los intentos de Draper para vivir según el personaje que se ha creado, pero ocultando cualquier posibilidad de que le puedan sorprender y acusarlo de suplantar al verdadero Draper es parte de la trama, y un ejemplo claro de compartimentación del carácter, que da lugar a un personaje por momentos disfuncional.³⁷⁴ Cuando su hermano (que lo creía muerto) le reconoce decide simular que no le conoce, a pesar del dolor que le provoca. Lo artificial de la pose de Draper provocará un desgarramiento del anhelo de su hermano de ser reconocido como familia que llevará al desastre. Los personajes se ven fuertemente condicionados por los sucesos históricos que determinan la forma de vida, sean ellos los causantes o no. Citamos a Weiner:

“Quería centrar la atención, por ejemplo, sobre el asesinato del presidente Kennedy. Para mostrar su impacto en los personajes, pero también, y sobre todo, porque fue el punto de partida de una forma de nihilismo, particularmente entre los adultos. La gente que estaba en la flor de la vida en

³⁷² BIANCO, R., “Mad Men: You'll buy what it's selling”, en el *USA Today*, el 19 de septiembre de 2007: “On a pure visual level alone, *Mad Men* is a joy to watch — the clothes, the clocks, the furniture, it's like a mid-century night's dream. But this is no mere period piece. It's a smart, complex drama that attempts to get through the facades that have always hidden the truth.” http://www.usatoday.com/life/television/reviews/2007-07-18-mad-men_N.htm (Consultado el 15 de agosto de 2011)

³⁷³ CHAUVIN, J.S.; Tessé, J.Ph., “La identidad americana: Entrevista a Matthew Weiner”, en *Cahiers du Cinéma España*, Julio-Agosto 2011, pp. 18-21.

³⁷⁴ El cine de David Lynch podría ser otro intento de aclarar el tema de la identidad, pero desde un enfoque posmoderno. El desdoblamiento de personajes en diversas identidades es una constante en su producción fílmica.

el momento del asesinato, pudo tomarlo como excusa para cambiar de vida, para actuar de manera irresponsable o, simplemente, para resignarse a su suerte.”³⁷⁵

Las consecuencias para el *american way of life* tras el 11-S podría ser interpretado en claves parecidas. Se trata el poder de la palabra para poder crear demanda de forma artificial, cómo una buena campaña de publicidad puede conseguir que las ventas de un producto aumenten.³⁷⁶ Pero lo que pretendemos destacar al tratar sobre *Mad Men* es hasta qué punto nuestra forma de relacionarnos exige de una inteligibilidad a la que nos puede ayudar la narración, y cómo la narración es afectada por los procesos históricos. Se muestra así la relación entre narración y moral. Como afirma Montoya:

“Creo que tales semejanzas son interesantes y que su estudio puede iluminar ciertos aspectos de pensamiento moral; pero me atrevo también a afirmar que no agota los problemas que éste ofrece y, más aún, que desatiende algunos substanciales. Según pienso, tiende a desentenderse de los aspectos subjetivos y personales del pensamiento moral, aquellos aspectos que se refieren, más que al problema de cuál sea el código moral adecuado, al de por qué hemos de comportarnos moralmente, cualquiera que sea el código que adoptemos: justamente los problemas relacionados con la estructura moral (o “moral como estructura”, según la adecuada distinción de J.L. Aranguren).”³⁷⁷

A pesar de esa limitación, el análisis en clave narrativa puede darnos claves para entendernos mejor puesto que atiende a los modos reales y a los modos imaginarios cómo los hombres en sociedad realizan sus deseos y aspiraciones:

“Lo que quisiera defender es que, en una ética completa, es decir, en una ética que no se limite a sofisticados análisis lógicos del lenguaje moral, sino que se interese también por la descripción y evaluación de los modos e ideales de vida, la literatura tiene –por las razones que luego veremos– una parte indispensable. La literatura y, por otra parte, la historia: una ética que no preste atención a los modos reales y a los modos imaginarios cómo los hombres en sociedad realizan sus deseos y aspiraciones, es una ética perezosa, una ética que no se gana su paga.”³⁷⁸

MacIntyre introduce el concepto de narración, pero relacionado con otros dos: el de inteligibilidad y el de responsabilidad. La aceptación de un concepto conlleva la aceptación de los otros dos, y la aceptación de estos tres términos nos ayudaría a

³⁷⁵ Op. Cit., 19

³⁷⁶ El poder de la palabra para generar opinión favorable puede verse *Gracias por fumar* (Thank You For Smoking, 2005).

³⁷⁷ MONTOYA, J., “Ética como relato”, en AGORA, 8 (1989), Universidad de Santiago de Compostela, p. 29.

³⁷⁸ MONTOYA, J., “Ética, Sociedad y Literatura”, Instituto Femenino de Bachillerato de Lugo, Cultura y Sociedad: Actas de III Simposio de Cultura, Lugo (Provincia). Diputación Provincial, 1981, 42.

hacernos cargo del concepto de identidad personal. De esta forma, todo intento de elucidar la noción de identidad personal con independencia y aisladamente de las nociones de narración, inteligibilidad y responsabilidad está destinado al fracaso.

“Para alguien cuyo punto de vista se defina en función de alguna síntesis de las tradiciones aristotélicas y agustiniana, el concepto de identidad personal ha de tener tres dimensiones centrales. A causa de que yo *soy* –según declara Tomás de Aquino-, y no tengo meramente un cuerpo –aunque un cuerpo informado por el alma-. Parte de ser una y la misma persona a lo largo de esta vida corporal es tener uno y el mismo cuerpo. En segundo lugar, yo, como miembro de más de una comunidad, me ocupo en transacciones con otros, las cuales se prolongan a través del tiempo, ha de ser posible atribuir continua responsabilidad al obrar. Así mi identidad como una y la misma persona requiere a veces de mí que haga inteligible ante mí mismo y ante las otras personas que están dentro de mis comunidades, qué era lo que estaba haciendo al comportarme como lo hice en cierta ocasión particular, y que esté preparado en algún tiempo futuro para volver a valorar mis acciones a la luz de los juicios propuestos por otros. De este modo, parte de ser una y la misma persona a lo largo de esta vida corporal, es estar continuamente sujeto a responder de mis acciones, actitudes y creencias, ante otras personas que están dentro de mis comunidades.

En tercer lugar, puesto que mi vida ha de entenderse como una unidad ordenada de manera teleológica, como un todo cuya naturaleza y cuyo bien he de aprender a descubrir, mi vida tiene la continuidad y la unidad de una búsqueda; búsqueda cuyo objeto es descubrir esa verdad sobre mi vida como un todo que es una parte indispensable del bien de esa vida. Así, según esta concepción, mi vida tiene la unidad de una historia con un comienzo, un medio y un final, que comienza con un nacimiento y termina, por cuanto se refiere al juicio final que ha de recaer sobre ella –respecto del logro de mi bien-, con la muerte. Y este tercer aspecto de la unidad y la continuidad de una vida humana es inseparable de los otros dos, al igual que estos los son mutuamente y respecto de aquél.”³⁷⁹

Dice MacIntyre que yo no soy sólo alguien que tiene que dar cuentas, soy también alguien que puede pedir cuentas a los demás, que pone a los demás en cuestión. Soy parte de sus historias, como ellos son parte de la mía.³⁸⁰

“MacIntyre considera al ser humano como personaje principal en el drama de su propia vida y, simultáneamente, personaje secundario en los dramas que son las vidas que se entrecruzan con la suya. Pero cada persona es, además, no sólo el personaje principal en la historia de su vida, sino también el coautor de esa misma historia – nada más que coautor, en la medida en que la anhelada autoría es de hecho condicionada por la intervención en la propia de las historias de las otras personas.”³⁸¹

MacIntyre se burla de la ficción y defiende la narración.³⁸² La clave reside en cómo en la observación, la tercera persona se hace cargo del relato de nuestra vida, un

³⁷⁹ *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, op. cit., pp. 196-197 (245)

³⁸⁰ *After Virtue*, op. cit., p. 218 (269).

³⁸¹ FIGUEIREDO, L., *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, op. cit., p. 81.

³⁸² Holmes, *Anatomía del antiliberalismo*, op. cit., pp. 84-85

relato al que nosotros damos forma y contenido con nuestras acciones dando cuenta de ellas, ofreciendo razones.³⁸³

En la sociedad humana se nos otorgan unas capacidades para ajustar nuestro pensamiento a la realidad, que constituye el “espacio de razones” en el que podemos comprender qué aceptamos como una buena razón para algo.³⁸⁴ Dentro de la posibilidad de dar razones por algo se encierra una fuerte creencia. Las buenas razones podrían ser, en analogía con lo que señala Griffin³⁸⁵, aquellas que motivan acciones requeridas bajo algún concepto que generalmente se asocia con un ensalzamiento del bienestar (*life-enhancing*). En sentido contrario y a falta de una justificación más resistente por cuestiones de espacio abogamos por la necesidad, aunque sólo sea como creencia en su sentido más débil, que existe una “causalidad mental”; de esta forma defendemos la dependencia causal de nuestra conducta intencional respecto de nuestras creencias, deseos e intenciones. Jerry Fodor señala la sensación que nos invade cuando imaginamos la inexistencia de la causalidad mental:

“Si no es literalmente verdadero que mi deseo es causalmente responsable de que trate de avanzar algo, o que el prurito que siento es causalmente de que me rasque, o que mi creencia es causalmente responsable de que diga algo..., si nada de esto es literalmente verdadero, prácticamente todo lo que creo sobre cualquier cosa es falso, y es el fin del mundo.”³⁸⁶

En el mismo sentido Burge señala que la mayoría de nuestras formas y evaluaciones intelectuales y prácticas presuponen que somos agentes. Si nuestro querer o decidir hiciesen que ocurriera algo, pero su carácter de volición o decisión no fuese causalmente eficaz (de modo que la eficacia residiera en alguna propiedad neurológica subyacente), no seríamos agentes a ese efecto.³⁸⁷

Bernard Williams va más allá y se cuestiona la posibilidad de hacernos una idea de las motivaciones del agente. Al tratar sobre la creencia nos señala:

³⁸³ “It is primarily within the context of practices that good reasons have to be sharply discriminated from others types of action. It is central to initiation and education into practices that we have to learn both what counts as a good reason for acting in one way rather than another and how to be guided by good reasons.” *The Intelligibility of Action*, en J. MARGOLIS, M. KRAUS and R. M. BURIAN (eds.), *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Dordrecht, Nijhoff, 1986, p. 66.

³⁸⁴ LOVIBOND, S., *Ethical Formation*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, pp. 19-23

³⁸⁵ GRIFFIN, J., *Value Judgement*, op. cit., p. 41.

³⁸⁶ FODOR, J.A., “Making Mind Matter More”, *Philosophical Topics*, 17 (1989), 59-80.

³⁸⁷ BURGE, T., “Mind-Body Causation and Explanatory Practice”, en HEIL, J. / MELE, A., (eds.), *Mental Causation*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 97-120.

“El quinto y último elemento sobre la naturaleza de la creencia (y esto es algo que mencionaré sin más detalle) es que la creencia es en muchos sentidos una noción explicativa. En concreto, podemos explicar lo que una persona hace, diciendo lo que cree. Es importante tener en cuenta el hecho de que no podemos explicar las acciones de un hombre en términos de sus creencias sin suponer cuáles son sus proyectos, como tampoco es posible inferir sus proyectos a partir de sus acciones, sin suponer cuáles son sus creencias.”³⁸⁸

El problema viene cuando queremos definir lo que es una buena razón. ¿Es una buena razón el tiranicidio, el sacrificio de uno para salvar a dos (salvo que el uno tenga una vinculación directa; de hecho, pocos tendríamos como pareja a alguien que tratara de forma igual a sus hijos que a los hijos de desconocidos)?³⁸⁹

Una intuición se proyecta sobre lo que es una buena razón: en diferentes lugares del mundo y en diferentes épocas las buenas razones difieren. Tendríamos la posibilidad de apelar a unos principios que parecen generales, pero la aplicación de estos principios (si es que lo moral puede presentarse bajo principios, cuestión que ha sido discutida en los últimos años con bastante éxito a mi parecer desde lo que se ha dado en llamar particularismo moral y que será tratado en el capítulo VIII) resultaría problemática. Buenas razones pueden depender de lo aceptado socialmente: convenciones, mitos, tabús, religiones, cuestiones metafísicas, descripciones más o menos optimistas de lo humano y/o condiciones económicas, entre otros factores. Y en esto notamos la apreciación de MacIntyre acerca de la racionalidad que se inscribe en tradiciones. En palabras de José Montoya:

“En su modalidad moderna, la filosofía moral ha propendido en ocasiones a atribuirse las funciones de un tribunal, incluso de un tribunal supremo: fijar los criterios de evaluación moral (es decir, la evaluación más importante y más radical) de las personas y de sus acciones. Tal tarea, lo hemos visto, es imposible, y hemos de contentarnos con la mucho más limitada [...] de utilizar lo más inteligentemente posible nuestro lenguaje usual de valoración. Pero el uso inteligente de este lenguaje supone una capacidad de imaginación, de interpretación de nuestra propia vida y de la ajena, que tome preferentemente la forma de una narración...”³⁹⁰

Puede que este enfoque resulte descorazonador para algunos filósofos, aun así creo que la asimilación puede ser más costosa para aquellos que esperaban un sistema capaz de resolver los conflictos que se pueden dar (quizá sea ésta, la supuesta capacidad de resolver conflictos, por la que se reclama a filósofos morales en algunos ámbitos).

³⁸⁸ WILLIAMS, B., “Deciding to Believe”, en KIEFER, H.E. / MUNITZ, M.K. (eds.), *Language, Belief and Metaphysics*, State University of New York Press, Albany, 1970.

³⁸⁹ GRIFFIN, J., op.cit. , pp. 28-9.

³⁹⁰ MONTOYA, J., *Reivindicación de la filosofía moral*, UV, Valencia, 2007, pp. 28-29.

MacIntyre extiende la tarea de pensar (y dentro de pensar, pensar moralmente) no sea tanto de filósofos, sino de aquellos que piensan de forma seria cuestiones clave apoyándose en una realidad que nos muestra las limitaciones de lo humano y sus potencialidades, cuestiones que todos nos hemos preguntado alguna vez (por lo que, en palabras de Stanley Cavell, todos seríamos filósofos y la filosofía no debería de cerrarse en la Academia).

En el *Cuaderno azul*³⁹¹ Wittgenstein señala que “los filósofos tienen constantemente ante sus ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a hacer preguntas y a responderlas del modo que lo hace la ciencia”. Y en la ciencia los conflictos suelen resolverse con mayor éxito del que podría darse en la filosofía moral. Comparamos constantemente el lenguaje con un cálculo que procede conforme a reglas exactas, pero “la respuesta es que las confusiones que intentamos eliminar surgen siempre precisamente de esta actitud hacia el lenguaje”. Sería lo que llama en las *Investigaciones la concepción neumática del pensamiento*³⁹².

Personas, que no han oído hablar de los planteamientos teóricos de aquellos que se dedican a estudiar y promulgar lo ético, tienen respuestas morales. Y es que, cuando tratamos de la ética tratamos de expresiones carentes de sentido no por no haber hallado aún las expresiones correctas (que nos ofertan enrevesadas teorías), sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia, señalaría Wittgenstein. Expresar esos sentidos es intentar ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo.

La investigación moral haya tomado la forma de las teorías que funcionan en las ciencias naturales, ya que pretende preveer, motivar y justificar las acciones. Desde esta visión existiría el riesgo de aproximarse a cierto intelectualismo, que parecería

³⁹¹ WITTGENSTEIN, L., *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 2009.

³⁹² “Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideraciones científicas. La experiencia “de que se puede pensar esto o aquello, en contra de nuestros prejuicios” -sea lo que fuere lo que esto pueda querer decir- no podría interesarnos. (La concepción neumática del pensamiento.) Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, es decir, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: a pesar de una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje (Investigaciones filosóficas, 109)”.

insuficiente para responder a algunas intuiciones que tenemos sobre la moralidad y que parecen irrenunciables; en especial cuando tratamos casos de personas que, a pesar de no conocer teorías morales, siguen comportándose de forma moral e increpan de forma acertada a aquellos que se comportan de forma no moral.

La *concepción neumática del pensamiento* nos lleva a creer que hemos de movernos en el terreno de las teorías y las certezas (libres de prejuicios), incluso en el campo de la moral. Pero la forma de entender lo moral desde la certeza que nos proponen ciertas teorías se ve a diario replicada por una realidad que no actúa de la manera en que ciertas formas de entender lo moral han pretendido. En multitud de ocasiones vemos que personas parecidas responden en la misma situación de forma diferente, sin poder recriminar a ninguna su acción; si dos acciones parecen ser tratadas como si fueran correctas tratar de certeza, en el sentido de único camino moral correcto podría no ser adecuado³⁹³. Stuart Hampshire trata este problema en lo que ha dado en llamar la tesis post-kantiana, por la que existiría un abismo insuperable entre las sentencias que manifiestan situaciones de hecho y aquellas que expresan juicios de valor y, en especial, los juicios morales. La clave, desde la tesis post-kantiana, sería crear un artefacto teórico que pueda dar razón, justificar y/o motivar la acción (partiendo de la premisa de que esto sea posible).

El hecho de ser limitados y capaces de amar nos hace incapaces de aplicar de forma continuada la teoría, ya sea porque no podemos pensar como ella pretende o bien porque nuestras emociones nos motivan a no respetarla. De hecho, parecería que las personas que “tan sólo” actúan de forma obligada, que obedecen porque tienen que obedecer sin cuestionarse nada más, han perdido algo de su humanidad. Los casos de los que “simplemente” obedecen las normas vienen ya desde los textos sagrados (los fariseos) e, incluso hoy en día, parece que aquél que actúa por obediencia a la norma y no se vincula de forma más profunda con su acción tendría menos “densidad” moral.

En parecido sentido podría interpretarse a Arendt, cuando afirma que “Moralmente, las únicas personas dignas de confianza cuando llega la hora de la verdad,

³⁹³ Es suficiente con apelar a los casos de *moral luck*, en los que la práctica moral no coincide con lo que la teoría proclama.

son aquellas que dicen: «No puedo». El sentido de esta aserción podemos aclararla con el siguiente fragmento:

“En otras palabras, no sintieron una obligación, sino que actuaron con arreglo a algo que para ellos era evidente aunque hubiera dejado de serlo para quienes les rodeaban. Por eso su conciencia, si de eso se trataba, no tenía carácter obligatorio, decía: «Eso *no puedo* hacerlo» en lugar de: «Eso *no debo* hacerlo»”.³⁹⁴

MacIntyre coincide con la oposición ante los mandatos no justificados por la recta razón, que son obedecidos de forma acrítica. Es una de las claves de su revolución: oponerse ante una forma de entender la moral mediada por una teoría pretendidamente humana, pero que en ocasiones no atiende a lo constitutivo de lo humano.

De alguna forma en lo obligatorio estaría lo que se ha dado en llamar desde marcos procedimentalistas “leyes de la libertad”, y que se opondrían a la “leyes de la necesidad”. Para algunos autores estas expresiones conllevan contradicciones internas graves. Para Ricoeur: “El punto de partida de una ética sólo puede encontrarse en la noción de *libertad*, en una primera impresión lo opuesto a la idea de ley”.³⁹⁵ “La ética es ese trayecto que va desde la creencia desnuda y ciega de un «yo puedo» primordial a la historia real donde se atestigua ese «yo puedo»”.³⁹⁶

Al decir “no puedo” el individuo apelaría no sólo a leyes y/o obligaciones, sino que apela a algo más profundo y en ocasiones inexplicable, en cuanto que oferta una motivación irresistible para el propio individuo. Esta forma de motivación surge tan clara que no sólo me obliga, sino que me fuerza a la acción. Y todo porque tengo razones para ello. Quizá sea ésta la mejor forma de explicar la genuina razón moral, y la mejor forma de exigir responsabilidad.

Dentro del plano que otorgaría la responsabilidad individual había que lidiar con Hegel. Se le reprochaba el intento de reabsorción de la existencia dentro del concepto, lo que supone en segundo término reabsorber el individuo dentro del sistema. Ello conducía a una reducción de la libertad individual y, por consiguiente, de su responsabilidad. En 1945 surge el “marxismo existencialista”, cuyo defensor más conocido fue Sartre. Dentro de esta propuesta no había que dar razón en la acción de

³⁹⁴ ARENDT, H., *Juicio y responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 98.

³⁹⁵ RICOEUR, P., “El fundamento de la ética”, en *Amor y justicia*, op. cit., p.61.

³⁹⁶ RICOEUR, P., op. cit., p. 64.

uno, puesto que la acción debía ser incondicionada. No había marco que debiera condicionar la acción, la libertad era auténtica desde su no condicionamiento.

5.5 Sartre: La vacuidad del yo

Sartre, junto a Goffman, son los dos autores que MacIntyre toma como referentes de dar soporte teórico al pluralismo. Tras haber analizado la obra de Goffman y la crítica de MacIntyre entramos en un autor que MacIntyre ha tratado en multitud de ocasiones a lo largo de su trayectoria intelectual: Jean-Paul Sartre (1905-1980).

Sartre encuentra en el primer Marx temas existencialistas. Pretende unir el materialismo de Marx con una filosofía que pueda justificar la libertad. De esta forma conseguiría conservar lo mejor de las filosofías de la historia y las filosofías del sujeto, reconciliando el individuo con el Estado en la *Critique de la raison dialectique*. Es un hombre contemporáneo, un hombre del presente, lo que, en palabras de la escritora irlandesa Iris Murdoch, supone que comprender a Sartre es comprender el presente.³⁹⁷ Tiene el estilo del siglo, y es profunda y conscientemente contemporáneo. En su obra aparece la forma europea del pensamiento, de la metafísica o de la moral. Quizá, podríamos añadir con ironía, demasiado contemporáneo como para poder agradar a MacIntyre: un existencialista sartriano acaba defendiendo que la elección de una postura valorativa o un compromiso determinado no puede ser más racional que otra.³⁹⁸

Probablemente el pensamiento existencialista suponga si no el final, sí al menos un severo cuestionamiento del esencialismo: nuestra visión del mundo como algo uniforme se va alterando, cuando no desintegrando, a un ritmo que no es asumible para MacIntyre. Sartre rechaza la posibilidad de apelar a una tradición³⁹⁹ o a la insensatez.

³⁹⁷ MURDOCH, I., *Sartre: Un racionalista romántico*, Random House Mondadori, Barcelona, 2007, p. 15.

³⁹⁸ “[...] calls him an existentialist; for while he holds that an agent may be more or less rational in acting consistently with his values, the choice of any one particular evaluative stance or commitment can be no more rational than that of any other. All faiths and all evaluations are equally non rational”. *After Virtue*, op. cit., p. 26 (43-44).

³⁹⁹ MURDOCH, I., *Sartre*, op. cit., 128

En realidad Sartre puede entenderse como una respuesta a la ruptura con el pasado que señalan Ayer y otros al tratar el lenguaje. Siguiendo a Murdoch, la escena de esta actividad es, para los modernos empiristas británicos, una escena cotidiana de la que ciertos conflictos quedan excluidos. El “mundo” de *El concepto de lo mental* es el mundo en el que la gente juega al críquet, cocina pasteles, toma decisiones simples, recuerda su infancia y va al circo, no el mundo en el que comete pecados, se enamora, reza plegarias o se afilia al Partido Comunista, siendo este segundo mundo el de Sartre.⁴⁰⁰

Sartre quiere afirmar el valor inapreciable del individuo y la posibilidad de una sociedad que sea libre y democrática en el sentido liberal tradicional de estos términos. Ese pensamiento sigue la línea del pensamiento de tres movimientos post-hegelianos: el marxismo, el existencialismo y la fenomenología. Siendo influenciado por todos supo modificarlos hasta hacerlos suyos. Aceptó las herramientas de análisis de los marxistas y compartía su deseo de actuar, pero no pudo aceptar la visión teleológica de la dialéctica. Sigue siendo un socialdemócrata liberal. Los marxistas lo criticarán por describir al hombre como un individuo fundamentalmente asocial y ahistórico. Sus defensores apoyan que la clave reside en dotar al individuo de una importancia absoluta, no pudiendo ser devorado por el cálculo histórico.

Toma de Kierkegaard la imagen del hombre como ser solitario y angustiado que habita un mundo ambiguo, pero rechaza el subyacente Dios kierkegaardiano. Aplica los métodos que propone Husserl en su fenomenología. Intenta definir la “realidad humana” en forma de dilatadas y sutiles descripciones, que refieren a una imagen de “conciencia” en la que se enhebra vocabulario husserliano y hegeliano iluminado con visiones freudianas. Su ataque al cartesiano dualismo mente-cuerpo y la cosificación de los procesos mentales va unido a un énfasis muy cartesiano también sobre la autoridad de la conciencia para determinar su propia relevancia.

Su estilo no es el del académico que escribe obras para la Academia. Su hacer filosofía se concreta en su hacer literario, forma que le permite llegar a más público e increparlo para la acción. De esta forma podría escapar a la crítica de MacIntyre del

⁴⁰⁰ Ídem, 81.

filósofo que filosofa desde su sillón en Oxford. Acudamos a su primera novela, *La náusea*.

5.5.1 La náusea: la respuesta al mundo

En esta obra Antoine Roquentin, su protagonista, descubre que nuestra relación con el mundo es de forma discursiva, no intuitiva. La realidad viene dada por una nomenclatura, por unos nombres, que pueden ser arrancados de las cosas para hacernos presente que estamos relacionados con el mundo de una forma insuficiente, mediada. Bajo los ropajes, bajo las ideas de orden y solidez se esconde la desnudez de la existencia, del existir.

Para MacIntyre, en esta obra se trata de la sensación de absurdo en que las cosas sencillamente están, pero no existe una razón para que estas cosas deban de estar de forma necesaria. De hecho, cuando intentamos dar sentido más allá de nuestra existencia estamos falseando.

5.5.2 Los caminos de la libertad

Los caminos de la libertad se forma por cuatro novelas: *La edad de la razón*, *El aplazamiento*, *La muerte en el alma* y *La dernière chance*. Esta última no fue finalizada, apareciendo únicamente fragmentos en *Les Temps Modernes*, números 49 y 50 de 1949, bajo el título de “Drôle d’amitié”.⁴⁰¹

Dedica su estudio a aquello que, según él, constituye los tres tipos principales de conciencia: el intelectual improductivo (representado por el personaje de Mathieu), el perverso (representado por Daniel) y el comunista (representado por Brunet). Pretende exhibir a sus personajes como agentes morales más o menos reflexivos en un contexto particularmente confuso e incierto, y concentrarse en la calidad de su duda o su falta de sinceridad.

⁴⁰¹ MUÑOZ ARIAS, J.A., *Jean Paul Sartre y la Dialéctica de la cosificación*, Cincel, Madrid, 1987, pp. 45-47.

Daniel aparece como Roquentin, pero un Roquentin que ha mudado su sed metafísica en obsesión, y su frialdad filosófica en predisposición para el psicoanálisis. Está obsesionado con el deseo de cambiar el no-ser de su estado de conciencia por una plenitud existencial. Busca un testigo para gozar su vergüenza, pero Mathieu, el elegido para ello, resulta demasiado razonable y tolerante para ser un testigo adecuado (quizá como la sociedad pluralista). A pesar de ello Daniel experimenta la súbita certeza de que Dios lo está observando, y ya tendrá el testigo delante del cual sus vicios existen realmente, convertido en sujeto de mirada acusadora. Mientras Daniel, con su autocomplacencia neurótica, persigue conseguir algo cuyo contenido siempre es distinto, Brunet se identifica de forma irreflexiva con un único proyecto concreto. A lo largo de los dos primeros volúmenes, y de buena parte del tercero, Brunet es el miembro del partido, simple y dogmático. El universo es todo lo sólido y tranquilizador que el análisis marxista dice que tiene que ser (“Soy comunista porque soy comunista; eso es todo”⁴⁰² dirá el personaje).

Mathieu es un retrato del propio Sartre, y se encuentra en una encrucijada. Por un lado tiene a Daniel, un ser degenerado y perverso por decisión propia; al otro está Brunet, ingenuo, pero con la facultad de comprometerse que corresponde a una naturaleza simplista. Finalmente Mathieu se inmola en una torre dentro de la Resistencia:

“Se acercó al parapeto y comenzó a disparar de pie. Era un enorme desquite; cada disparo le vengaba de un antiguo escrúpulo [...] disparaba contra el hombre, contra la Virtud, contra el Mundo [...] La libertad es el Terror.”⁴⁰³

Mientras Mathieu está en una torre, Brunet está en una mazmorra. Mathieu era la duda personificada y acaba inmolándose sin razón alguna. Brunet, por el contrario, nunca duda y cuida muy bien de sí mismo, pensando en las tareas que le esperan, En el campo de prisioneros parece una caricatura intransigente del partido hasta que es devuelto a la vida por Schneider. Esta persona misteriosa, dulce, humana, escéptica, es crítica con la actitud que mantiene Brunet frente a sus compañeros, y con la rigidez en su interpretación de la línea del Partido. Al principio del cuarto volumen, conforme a

⁴⁰² SARTRE, J.P., *La muerte en el alma (Los caminos de la libertad)*; Losada, Buenos Aires, 1971, en *Obras*, vol. I, p. 1352.

⁴⁰³ SARTRE, J.P., *op. cit.*, p. 1263.

Iris Murdoch puesto que no fue editado⁴⁰⁴, Schneider es desenmascarado como miembro proscrito del Partido, y Brunet es desacreditado para interpretar su política. Ahora su vida se llena de dudas, una vez sus pensamientos no son guiados por el Partido. Murdoch cita fragmentos de la obra que pensaba que iba a ser publicada en breve y narra las dudas de Brunet:

“Si el partido está en lo cierto, yo estaré más solo que un loco. Si el Partido se equivoca, todos los hombres estarán solos y el mundo estará perdido sin remisión”.

Finalmente Brunet intenta escapar con Schneider, quien es abatido tras ser descubierto:

“Ninguna victoria puede borrar este sufrir absoluto: el Partido lo ha matado; aunque triunfe la URSS, los hombres están solos”.

En este punto crítico del marxismo, próximo al trotskismo,⁴⁰⁵ Sartre puede coincidir con MacIntyre, además de manifestar una moralidad extrañamente cristiana. Su herencia teológica y filosófica (Pascal por un lado y Descartes por otro) se unen en una visión de la conciencia individual como un absoluto. Sartre opina que el individuo es el centro, pero no en una posición personalista a lo Marcel. Piensa en un individuo solipsista, que sueña con una fraternidad que no podrá experimentar por la constitución de su conciencia, que mantiene a los otros a distancia. La intuición del paraíso es lo máximo a lo que puede aspirar, a *une drôle d'amitié*, el título de la cuarta parte de *Los caminos de la libertad*.

5.6 El ser, la nada y MacIntyre

La lección de *L'Être et le Néant*, su obra más “filosófica”, parecería ser que las relaciones personales son habitualmente hostiles, y en el mejor de los casos representan un precario equilibrio apuntalado la mitad de las veces por la mala fe. Es en el

⁴⁰⁴ MURDOCH, I., *Sartre*, op. cit., pp. 51-52.

⁴⁰⁵ MURDOCH, I., *Sartre*, op. cit., p. 80.

implacable retrato que hace del fracaso de la compasión, dónde observamos lo más profundo de Sartre.

Pero MacIntyre no puede estar conforme con un mundo sartreano en el que la conciencia racional es inversamente proporcional a la integración social. Tan pronto como sus personajes se ponen a reflexionar, se alejan del entorno. Los pensamientos de Roquentin, de Mathieu o de Brunet suponen dejar atrás convencionalismos. Para Sartre sólo el burgués, el irreflexivo, cuya condena es implícita, puede sentirse cómodo en la sociedad. Para MacIntyre, el burgués (a lo Goffman) se encuentra cómodo en la sociedad moderna,⁴⁰⁶ pero existiría otra sociedad.

Sartre, al mostrar este tipo de personajes, que rayan lo anormal, no busca satisfacer un deseo morboso. Más bien observa en lo anormal una exageración de lo normal. Y gracias a sus personajes se nos muestra algún aspecto de la *malaise* del espíritu humano confrontado con su propia libertad. Y esa obra es suficiente, no precisa de explicación más académica, una sola representación sirve como herramienta metafísica, moral y psicoanalítica.

5.6.1 *El festival fetichista*

Para MacIntyre esta postura es un festival permanente de interioridad fetichista.⁴⁰⁷ MacIntyre observa la justicia del intento pero no puede compartir las soluciones. Reprocha las extrañas tentativas de unificar la necesidad histórica y la libertad absoluta.⁴⁰⁸ El conocimiento del existencialismo por parte de MacIntyre debía ser amplio, porque fue en la Francia de Sartre en la que los debates acerca del

⁴⁰⁶ “the anxiety about the division and fragmentation of everyday life in relation to a great moral scheme and an absolutely distinctive certainty that this is a modern *bourgeois* phenomenon” McMyler, op. cit., 4.

⁴⁰⁷ Esta expresión la toma de LUKÁCS, G., “Existencialismo”, in *Marxism and Human Liberation: Essays on History, Culture and Revolution*, Dell Publishing, New York, 1972, pp. 252-253: “As long as the pillars of capitalist society seemed unshakable, say up to the first world war, the so-called *avant-garde* danced with the fetishes of their inner life... The gaudy carnival, often with a ghastly tone from tragic incidental music, went on uninterrupted.”

⁴⁰⁸ MACINTYRE, A., “Freedom and Revolution”, *Labour Review*, 5:1 (1960), pp. 19-24. Reemp. en Blackledge, P./Davidson, N. (eds.), *Alasdair MacIntyre’s Engagement with Marxism: Selected Writings 1953-1974*, Haymarket Books, Chicago, 2009, p. 123-134.

marxismo tomaron gran resonancia y MacIntyre, dentro de la *New Left*, debía estar al corriente.

En 1962 publica en *The Listener*, el 22 de marzo, un artículo de dos páginas (512-13) titulado “Sartre as a Social Critic”. Dos años después colabora en “A Critical History of Western Philosophy” (The Free Press of Glencoe, London, 1964), editada por D.J. O’Connor, con un artículo en el que trata el existencialismo (pp. 509-529). Tras estos textos será un autor que tomará parte en casi todas sus obras, aunque sea para criticar su forma de entender la filosofía. En *After Virtue* señala la contradicción sartriana cuando, para demostrar que no existen narraciones verdaderas, escribe una narración novelística.⁴⁰⁹

En el tomo de O’Connor trata en profundidad a tres autores: Kierkegaard, Heidegger (en su biografía dedica la mitad del espacio a resaltar su proximidad al régimen nazi, criticando de “esotérico” el uso que hace del lenguaje) y Sartre. De Kierkegaard le interesa su interpretación del cristianismo y de la ética, resaltando la relación con Hegel y cómo Jaspers lo toma. Sobre Heidegger trata la deuda que tiene este autor con la fenomenología, en especial Husserl y Brentano, y analiza *Sein und Zeit*.

Bajo el título de *Sartrian Ontology*, MacIntyre realiza una exposición crítica del pensamiento sartreano: el mundo se divide en dos especies, “être-en-soi” y “être-pour-soi”. Las primeras se refiere a las cosas, las segundas a la gente. Las cosas son simples, están completas en ellas mismas, mientras que los seres humanos somos incompletos, estamos abiertos a un futuro por realizar.

Observa una lucha que intenta unificar dos aspectos; del existencialismo se pretende una lucha de las conciencias entre lo eterno y parte de una dialéctica del individuo solitario. Esta postura no puede satisfacer el deseo colectivo de MacIntyre. Por otro lado el marxismo representa una dialéctica social e histórica en la que el trabajo es la esencia del hombre, estando esta esencia relacionada con la naturaleza del hombre, una naturaleza material que prima sobre el hombre que se relaciona con Dios. De hecho,

⁴⁰⁹ “One is to ask: what would human actions deprived of any falsifying narrative order be like? Sartre himself never answers this question; it is striking that in order to show that there are no true narratives, he himself writes a narrative, albeit a fictional one.” *After Virtue*, op. cit., p. 214(265).

MacIntyre lo primero que nombra al tratar de *L'Être et Le Néant* es: “Here it becomes clear that the lack of meaning life is connected with Satre’s atheism”.⁴¹⁰

5.6.2 *El ateísmo sartriano*

Para Sartre la noción de Dios es contradictoria. MacIntyre, al señalar el ateísmo de Sartre como primer punto a analizar deja clara su postura respecto a una revisión “crítica” (como exige el título de la obra colectiva en la que se incluye este texto). MacIntyre detalla cómo Sartre observa la noción de Dios como un imposible de intentar articular el “être-en-soi” con el “être-pour-soi”. Como alguien que toma elecciones y decisiones, Dios debe existir “for-himself”; como alguien que es completo y autosuficiente, Dios debe existir “in-himself”. Debería tener la libertad de las personas y la completud de los objetos.⁴¹¹

Esta crítica le parece insuficiente a MacIntyre, aunque es necesaria en el universo sartriano y supone retomar el viejo problema sobre la predestinación: un Dios intervencionista sería inaceptable para la libertad, además de que suponer una ilusión a la que aferrarse. MacIntyre opina que el ateísmo sartriano va más allá de mostrar la verdad del ateísmo. Lo que pretende es mostrar que el concepto de Dios conlleva un ideal imposible de autosuficiencia y absurdo contra el que oponemos la vida humana, momento en el que encontraríamos el concepto de Dios como contingente y sin sentido. La vida humana ha de producirse, para ser como tal, sin una razón suficiente, por lo que

⁴¹⁰ “Existentialism”, en O’CONNOR, D.J., *A Critical History of Western Philosophy*, The Free Press of Glencoe, London, 1964, p. 519.

⁴¹¹ Siguiendo el planteamiento por el que apostábamos la contemporaneidad de la propuesta sartriana introducimos un texto de Muñoz Arias acerca del ateísmo en Sartre: “Dos notas caracterizan el ateísmo en nuestro tiempo: su extensión y cualificación. Bajo el aspecto cuantitativo, el ateísmo es susceptible de un análisis sociológico, hasta el punto de poder concluir con Jean Marie Leblond [...] que estamos inmersos en una radical “experiencia atea”. Experiencia en la que se mira a Dios como algo inútil; más radicalmente, como algo que no tiene importancia para el hombre. [...] Sin embargo, hay otro hecho que, desde la perspectiva del presente trabajo, nos parece más interesante, y es el hecho de la “Rebelión”. Es éste un ateísmo que no se presenta como negación de Dios, sino como una respuesta al problema del hombre. Parece como si la existencia de una realidad extranatural, divina, coartara la libertad humana, libertad de acción para la realización del hombre y libertad de posesión para solucionar el problema de la nihilización del ser. Como comenta Henri de Lubac en *Le drame de l’humanisme athee* (París, 1965, p. 20), “el hombre elimina a Dios para poder entrar él mismo en posesión de la grandeza humana que le parece indebidamente mantenida por otro”. En MUÑOZ-ARIAS, op. cit., pp. 147-148.

Dios es imposible. Dios es (reducido a) lo que los hombres esperan ser, lo que los hombres aspiran a ser, lo que querrían ser.

Para MacIntyre, siguiendo a De la Torre, la religión, una vez se cree superada y a causa de la fragmentación que se ha dado en la sociedad, se llega al existencialismo manteniendo la ortodoxia a base de un voluntarista acto de fe o se reduce a psicoterapia haciéndose útil o práctica. Creer, o es útil, o es una elección:

“por eso, para MacIntyre, el existencialismo y el protestantismo reflejan la destrucción de unas formas de vida comunitarias. Ambas subrayan la autonomía y ponen la fuente de la autoridad en la voluntad y en la elección. La naturaleza del hombre la conciben como moldeable, no dada, sin fines. Describen al individuo desprovisto de metas y deseos y, separado de su contexto. Para MacIntyre reflejan la ética del burgués desenraizado que se debate entre distintos puntos de vista y que sólo tiene su experiencia interna como fuente de elección.”⁴¹²

5.6.3 *Las insuficiencias del humanismo sartriano*

Aparece el “humanismo” sartriano, para el que el hombre es absolutamente indeterminado por su constitución fisiológica. No hay esencia o naturaleza del hombre (como podría ser en el sentido aristotélico) que actúe como un objetivo ideal dado. Yo creo el valor por mis opciones según un modelo no preexistente,⁴¹³ por lo que las acciones no pueden tener causas. Si hay regularidad en los comportamientos humanos se debe a que uno de los grandes logros del comportamiento humano consiste en vivir realizando rutinas y roles, tal como hacen los burgueses de *La Nausée*. Pero el ser humano prefiere creer que debe de hacerse de esa forma, acortando su libertad. Se comporta como si estuviera determinado, da razones de sus acciones como si fueran irrebasables.⁴¹⁴ Por ello es culpable de mala fe, una mala fe que es omnipresente en el mundo de Sartre.

MacIntyre observa la dificultad de comprender lo que sería para Sartre un “*acte gratuit*”, la acción que escapa de la mala fe. Intentar resolverlo a través de los

⁴¹² TORRE, J. de la, *Alasdair MacIntyre, ¿un crítico del liberalismo?*, op. cit., p. 15

⁴¹³ “Así yo soy responsable por mí mismo y por todos, y creo una cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome a mí, elijo al hombre.” SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 2007, p.35.

⁴¹⁴ Esto sería un ataque al concepto de inteligibilidad de MacIntyre. Si no tenemos razones para actuar o comprender una acción, ¿cómo podemos entender o hacernos cargo de una acción?

personajes de sus obras supone dotar al “*acte gratuit*” de una ambigüedad que se torna necesaria cuando se delimita la propia ambigüedad del concepto. En este punto MacIntyre critica a Sartre.

Cuando no se realiza un “*acto gratuit*” se obra de mala fe. Y la mala fe aparece como algo que es contingente y debe ser rechazado, por lo que no forma parte de lo que constituiría a lo humano. Pero si la rechazamos, ¿de dónde surge este mandato?, ¿es social? No parece, pero exige una coherencia, una coherencia en cuanto que puede ser condicionante de la acción y reductora de su libertad, cuestión con la que Sartre no estaría de acuerdo. Es la necesidad de narratividad que muestran incluso aquellos que se muestran defensores de la imposibilidad de narración.

La necesidad de superar la narración tiene su origen hace cien años, en las tentativas de quienes han intentado purgarse a sí mismos de los residuos últimos de una concepción de la investigación y sus metas. Para conseguirlo, las narraciones que proponen dar explicaciones del movimiento de algunas mentes hacia la consecución de una comprensión perfeccionada, que hemos llamado fines, deben ser tratadas como actos de falsación retrospectiva, y tratadas como claves epistemológicas de tiempos sombríos. Aún así, los que han pretendido escribir acerca de estas ilusiones no han podido escapar de la tentación de construir esas propias narrativas: un signo de las extraordinarias dificultades que implica el repudio de este tipo de narrativa cuando se trata de comprender las actividades de la indagación.⁴¹⁵

Por otro lado, si ante la realidad uno ha de experimentar necesariamente la *Nausée* (o cierta forma de ansiedad) es porque situarse en la falsificación llega a ser central y característico de la constitución humana, lo que contravendría la propuesta sartriana de lo humano en la que la autenticidad de la relación con el mundo sería lo constitutivo, una propuesta que, desde esta visión, es salvadora. Este modelo de salvación, en palabras de MacIntyre aparece vagamente descrito en los escritos

⁴¹⁵ “It is only within the last hundred years that it has been recognized by those who have finally attempted to purge themselves completely of the last survivals of an Aristotelian conception of enquiry and of its goals that, in order to achieve this, narratives which purport to supply accounts of the movement of some mind or minds towards the achievement of perfected understanding must be treated as acts of retrospective falsification. But even those, such as Sartre, who have embraced this conclusion have themselves been apt to yield to the temptation to construct just such narratives, a sign of the extraordinary difficulties involved in repudiating this type of narrative understanding of the activities of enquiry.” *First Principles*, op. cit., p. 59.

sartreanos, aunque reconoce la originalidad sartriana al relacionar a Hegel y a Kierkegaard, lo que da como resultado una “*fascinating combination*”.⁴¹⁶

De Hegel toma su fenomenología de la mente por la que la autoconciencia existe en ella y para ella. Pero atiende a Hegel y a la dialéctica entre amo y esclavo, superando la soledad de Heidegger. De esta forma construye una psicología en la que las relaciones afectivas entre personas están deformadas en función de ser dominador o ser dominado.⁴¹⁷

Este enfoque se sustenta en la definición que Sartre realiza entre ser un sujeto (lo que soy necesariamente para mí mismo) y ser un objeto (lo que soy de forma necesaria para otros). De Kierkegaard toma su idea de salvación y su individualismo, aunque eliminando el aspecto religioso, quizá como superación del sadismo y del fetichismo al que conducen las relaciones sociales al tratarnos como objetos.

5.6.4 La equivocidad de la libertad sartriana

Para MacIntyre, el tratamiento sobre la libertad en *L'Être et Le Néant* sufre de equivocidad. Murdoch apoya esta crítica, al pensar que la definición de libertad en Sartre es un caso de “definición persuasiva”; pero es también un síntoma del dilema que todos tenemos.⁴¹⁸ La libertad es una carga, un gravamen: estamos condenados a ser libres. MacIntyre condiciona esa necesidad de plasmación de la libertad en la experiencia de Sartre en un campo de prisioneros alemán y su participación posterior en la resistencia francesa. En ese momento Sartre decide ser un escritor en nombre de la democracia, para lo que tendrá que articular un sistema en el que la libertad humana inherente a la naturaleza humana con la libertad política,⁴¹⁹ mientras que MacIntyre observa que la democracia (ideal) no puede construirse sobre premisas existencialistas. Un existencialismo que considera cualquier defensor de planteamientos objetivos de la

⁴¹⁶ “Existencialism”, op. cit., p. 520

⁴¹⁷ Idem, 521.

⁴¹⁸ MURDOCH, op. cit., p. 130.

⁴¹⁹ “El escritor, hombre libre que se dirige a hombres libres, no tiene más que un tema. La libertad”. Citado en MURDOCH, op. cit., p. 109.

moralidad cae en “mala fe”.⁴²⁰ Para MacIntyre si nos hacemos cargo de nuestra naturaleza, desde una visión sartriana, quizá debiéramos variar el concepto de “mala fe” por “*serialization*”. En muchos momentos Sartre discute sobre problemas de raíz sociológica, pero la tentación de introducir su vertiente metafísica le resulta demasiado atractiva: allí donde la “mala fe” se hace omnipresente el destino del hombre se traduce en “*serialization*”. El hombre pierde su individualidad y su capacidad de acción para ser reducido a un término dentro de una serie en la que cualquiera puede ser sustituido por cualquiera. Ser un miembro de una clase es estar en esa serie, una serie que imposibilita la acción, el tipo de acción capaz de cambiar el mundo. La clase trabajadora padece esa “*serialization*”.

Vamos a apostar por traducirla por “serialización”, aunque reconocemos la dificultad de trasladar esa idea. MacIntyre nos habla de que estamos *serializados* por las rutinas y rigideces de nuestra sociedad. Pensemos en una cola para acceder a un lugar, en esa cola somos una unidad en una serie. La forma de superar la *serialización* es por un grupo que cree que romperá las creencias que conllevan esa disciplina dentro de una nueva forma de sociedad (aquí tomaría al Hegel que trata sobre la alienación de la conciencia infeliz). Para Sartre, en *El existencialismo es un humanismo*, nos indica que si hacemos un ejercicio adecuado de nuestra libertad, el cual implicará que tomemos a la humanidad como un fin absoluto, tenderemos a una armonía al desearlo.⁴²¹

Finalmente MacIntyre considera que el intento de armonizar marxismo y existencialismo padece de problemas que hacen que la ambigüedad de los términos suponga que la aceptación de la propuesta dependa de razones ajenas a la coherencia de la propuesta.⁴²² Sus análisis sociológicos eluden las generalizaciones empíricas para centrarse en consideraciones conceptuales, de forma que no aclara de forma suficiente los términos con los que nos ilustra. Por ello sus ejemplos, más que como argumentos

⁴²⁰ *First principles*, op. cit., p. 59.

⁴²¹ “Los actos de los hombres de buena fe tienen como última significación la búsqueda de la libertad como tal [...] No puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de otros como fin.” SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, op. cit., p. 77.

⁴²² Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 191: “En esta imprecisión conceptual se revela que, con el desarrollo de los análisis políticos de Sartre, la formación de su teoría política nunca ha avanzado con paso firme. A lo largo de su vida, a pesar de algunos intentos, nunca pudo dar una justificación sistemática a los presupuestos normativos que deben tenerse en cuenta si los conflictos sociales se consideran bajo el ángulo de visión de la reciprocidad de las relaciones de reconocimiento”.

filosóficos, han de ser tratados como aclaraciones de aspectos en novelas y tramas más que como argumentos que caen en incoherencia.

En su artículo de 1962 MacIntyre resume:

“Lo que he diagnosticado como el corazón del pensamiento social de Sartre es una confusión continuada sobre lo necesario y lo contingente. [...] La primera es su falta de responsabilidad política. Sartre ha sido una víctima y un propagador del mito de que la actual Unión Soviética tiene algo que ver con el socialismo. Ha idealizado la clase obrera francesa sobre la que a veces parece no saber nada en absoluto. Su profunda ignorancia, y que parece ser una ignorancia casi deliberada, acerca de los hechos de la vida social y de la historia parece surgir de exactamente lo que castiga en los marxistas. Él se preocupa por la concreción de los eventos individuales y la vida sólo en la medida en que sirve a su formulación. Sartre no tiene ningún sentido real de la historia. [...] Sartre traza nociones teóricas, capaces de producir una gran cantidad de conocimiento. Pero no está lo suficientemente interesado en saber cuáles son los hechos que tenemos que entender. Al mismo tiempo, y quizás por ello, se ha negado resueltamente a dejar a un lado lo que es, o debiera ser, el problema clave de la teoría social contemporánea.”⁴²³

Desde este enfoque podemos entender la crítica de MacIntyre cuando reprocha a Sartre que, por falta de una articulación suficiente, donde debería haber tratado la “mala fe” como un importante, aunque contingente, fenómeno de la vida humana, lo trata como necesario en cualquier acción humana. Cuando debería tratar de la serialización y de sus peligros como algo necesario e inamovible de la vida social, lo presenta como contingente y variable. De la misma forma, en ocasiones relata explicaciones sociológicas en términos de psicología individual. Coincidimos con Manent cuando señala que el sujeto existencialista muestra la misma fragilidad que el sujeto liberal que tiene la responsabilidad de gestionar el portafolio de sus identidades.⁴²⁴

⁴²³ “What I have diagnosed at the heart of Sartre’s social thought is a continuing confusion over the necessary and the contingent. [...] The first is his lack of political responsibility. Sartre has been both a victim and a propagator of the myth that the present-day Soviet Union has something to do with socialism. He has romanticized the French working class about which he sometimes appears to know nothing at all. His deep ignorance, and it does appear to be almost willful ignorance, about the facts of social life and of history seems to spring from exactly What he castigates in Marxists. He cares about the concreteness of individual events and lives only in so far as that concreteness serves *his* formulae. Sartre has *no* real sense of history. The kind of sociologist whom Sartre despises, the cautions inductivist, collects facts but has no theoretical equipment to understand them. Sartre breeds theoretical notions, capable of yielding a great deal of understanding. But he is insufficiently interested in finding out what the facts are which we need to understand. At the same time, and perhaps because of this, he has resolutely refused to put aside what is, or ought to be, the key problem of contemporary social theory”.

⁴²⁴ *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, op. cit., p. 2.

5.6 MacIntyre, Goffman y Sartre

MacIntyre considera que Goffman y Sartre pueden ser considerados representantes teóricos del pluralismo, un pluralismo que desencadena la aceptación del emotivismo, la propuesta teórica que mejor puede desarrollar las necesidades que el pluralismo articula. En Goffman el individuo queda reducido a un interés que pretende imponer su visión para obtener lo que el agente considera el mayor beneficio. De esta forma los individuos entran en un conflicto en el que vence el que tiene técnicas para imponer su visión, en ningún caso el que tiene razones que debieran atenderse. Sartre presenta un enfrentamiento entre todos los hombres, que se cosifican unos a otros y son percibidos como el infierno, en cuanto que acotan la libertad constitutiva del ser.

En los dos casos se abre la puerta para una sociedad atomizada, en la que se acepta el conflicto inextinguible, reduciendo la vida humana a un enfrentamiento de unos contra otros, un enfrentamiento insuperable. Lo que no desarrolla suficientemente es la relación entre cosmovisión liberal, pluralismo y emotivismo. Observa cómo las diferentes esferas (una esfera sociológica, otra filosófica y otra antropológica) se alimentan la una a la otra. Lo que no queda suficientemente claro es hasta qué punto es suficiente la cosmovisión liberal para la aceptación del emotivismo o es suficiente la cosmovisión liberal para el pluralismo. MacIntyre actúa como el búho de Minerva hegeliano⁴²⁵ e interpreta la historia siendo un observador posterior. Refutar su visión histórica es complicado desde su mapa conceptual, en el que la cosmovisión liberal, el emotivismo y el pluralismo se alimentan recíprocamente. Desde esta visión se puede tratar a Sartre y a Goffman como liberales, clasificación que puede ser sorprendente para muchos. Para MacIntyre el hecho de que participen del pluralismo y del emotivismo los hace liberales.

Cierta interpretación de la Ilustración ha sustentado una sociedad pluralista, indica el autor escocés, una sociedad pluralista que vuelve a ser justificada cuando, en vez de criticar sus perniciosos resultados, es legitimada desde planos teóricos (Sartre o Goffman). Otro problema que plantean estas propuestas es la dificultad que tenemos

⁴²⁵ Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 61: “Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y erige en este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida de sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso.”

muchos en reconocernos conforme a los parámetros que estas teorías exigen. Cuando intentamos articular nuestra experiencia con estas propuestas entramos en una perplejidad que nos impide reconocernos. Deberíamos plantearnos la naturaleza de la persona tal y como es presentada por estos autores. Lo que ellos consideran la persona de la calle no está trabajando en una granja o en la ciudad, sino que se define en las páginas de un libro. Esto, para MacIntyre, se da desde Kierkegaard, pero toma su máxima expresión en el Sartre de finales de los cuarenta. Es el ser humano construido por la teoría filosófica existencialista, presentado como una persona corriente cuando, en realidad, esa imagen de persona corriente es en sí misma una creación filosófica.⁴²⁶ De igual forma podríamos pensar en el hombre que crea Goffman y que lucha por definir la situación.

En mi opinión el lenguaje moral, forma de dar razón y justificación de nuestras acciones, se reduce ocasionalmente a un instrumento más para imponer nuestros criterios. Evidentemente, el lenguaje moral tiene como función su imposición respecto al resto de registros. Lo que es inaceptable, al menos si pretendemos una sociedad con densidad moral en la que cada individuo pueda incoar sus razones (otra posibilidad de densidad moral sería un mundo moral impuesto sin atender a la diversidad), es reducir el lenguaje moral a su función imperativa. El lenguaje moral se impone por su función, pero también por su especial naturaleza, una naturaleza que hace que la exigencia no se reduzca al interés individual del que profesa lo moral.

El olvido de su naturaleza implica un esfuerzo de fundamentación ante aquellos que han sido seducidos por el emotivismo que debería plasmarse en una mejor delimitación de la exigencia moral. En este sentido hemos de interpretar el esfuerzo de MacIntyre, un esfuerzo que será mejor atendido por aquellos que pretenden objetivar lo moral, aquellos que rechazan que la moral se vea reducida a una exigencia interesada, sin mayor justificación que la que oferta el propio egoísmo del emisor.

⁴²⁶ “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 66:1 (1992). Utilizamos la edición en After MacIntyre, op. cit., p. 137

Capítulo 6

La inevitabilidad de la racionalidad

En los primeros capítulos hemos tratado la dificultad de poder deliberar en condiciones que permitan llegar a acuerdos. Posteriormente hemos visto las consecuencias que se derivan de esa situación, una situación que ha sido justificada por teóricos que han considerado el conflicto inevitable. Con estas premisas se perpetua una forma de entender lo humano que se sustenta en la necesidad de liberar al hombre de toda coacción externa que pueda reducir su marco de libertad, una libertad entendida como libertad formal, libertad negativa; una libertad que será mayor en función de las posibilidades de acción permitidas.

Hemos defendido la necesidad e interpretar las acciones en función a las razones que pueden ofertarse de cara a la justificación de las mismas. En el plano moral la libertad, tal y como se entiende actualmente, ha desarrollado la posibilidad de incoar multitud de razones, puesto que también extendemos el marco de libertad a la posibilidad de ofertar razones. De esta forma, y en última instancia, cuando se pretende dirimir una cuestión, nos encontramos con diferentes marcos explicativos, suficientemente justificados desde su marco conceptual, cuya diferencia radica en la imposibilidad de llegar a posiciones compartidas. El sustento para este escenario enlaza un marco filosófico/teórico con una sociología, tal y como señala MacIntyre. El resultado de ello es una forma determinada de entender lo humano, una antropología que pretende ser coherente con los conceptos teóricos que acepta.

La antropología de MacIntyre debe analizarse principalmente en *Dependent Rational Animals*. En sus inicios había defendido una antropología en clave marxiana, para posteriormente, ya desde *After Virtue*, intentar justificar una ética de la responsabilidad desde un marco aristotélico. Lo que se inició como una repulsa de la biología aristotélica finalizó con un intento de redondear su obra con una antropología (de marcado carácter metafísico) que sustenta su aparato crítico.

6.1 Una sociedad atomizada

El Estado liberal y su desarrollo jurídico se han asentado sobre bases que podrían ubicarse en el positivismo jurídico. La convivencia política moderna se asienta, desde esta visión, en un radical no-consenso.⁴²⁷ Solamente habría consenso en la necesidad de obedecer la norma, en la coerción jurídica, de los que se resignan a vivir sin estar de acuerdo en cuanto a lealtades y exigencias. Cada uno puede pensar como guste, y lograr que todos pensemos de forma parecida supone un retroceso. Esa resignación suele abrazar cierto tipo de escepticismo que acompaña el momento de relacionarnos, aunque nunca sabremos si el escepticismo y la apatía son el resultado del estado liberal o el estado liberal tuvo que surgir por la apatía y el escepticismo de los que lo iban a constituir.⁴²⁸

La forma de relacionarnos es un artificio, y en cuanto artificio es algo construido por los hombres (podemos imaginarnos otras posibilidades de convivencia).⁴²⁹ La cuestión reside en observar si el posterior desarrollo de ese artefacto fue sofisticándose teóricamente hasta el punto de olvidar lo humano o, más concretamente, lo que constituye a lo humano.

Hasta hace poco en el contexto europeo teníamos un contrapoder al sistema liberal-capitalista que eran los países que, practicando lo que dio en llamarse socialismo real, realizaban una crítica en clave marxiana al estado (y estilo) liberal. Podríamos discutir el proceso dialéctico que vivió la Europa del “telón de acero” y todo el imaginario al que dio origen esta situación, pero para el objetivo que nos ocupa diremos que en la Europa Occidental se respetaba la diversidad de formas de desarrollo

⁴²⁷ Kelsen, H., *Esencia y valor de la democracia*, Comares, Granada, 2002.

⁴²⁸ “Si pretendiera serlo no sería sino un interviniente más en las *guerras de religión* entre verdades absolutas, la única salida a las cuales no sería de nuevo sino una salida *política*, la salida construida sobre un estructural *escepticismo* respecto a toda verdad práctica absoluta. La democracia liberal (ésta es la idea de Kelsen, repetida hoy por R. Rorty de todas las maneras posibles, pero apelando a Rawls) no tiene otro fundamento que su capacidad de sostenerse políticamente a sí misma como el régimen de la no-verdad, basado en una *concepción política* de la justicia sostenida por un *overlapping consensus* de quienes se han visto en la necesidad de hecho de renunciar a recurrir a *verdades* para construir los principios de la convivencia política, consenso más allá del cual (en lo que se refiere a fundamentos) no se puede ir en el *razonamiento público*. Y si la justicia política ha de basarse en tal renuncia a verdades prácticas, sus principios han de ser contruidos, es decir, han de representar un convenio, una construcción, un artificio.” JIMÉNEZ REDONDO, M., “Introducción”, en HABERMAS, J., *Aclaraciones a la Ética del Discurso*, Trotta, Madrid, 2000.

⁴²⁹ El Leviatán de HOBBS sería un paradigma de este constructo.

individual. Al mismo tiempo, esa tolerancia se veía reducida en los países del Este, apelando al conocimiento de interpretaciones en clave histórica que delimitaban, ciertamente, las posibilidades de desarrollo de lo humano en aras a su propia libertad.

Detrás de estas posturas se escondían dos formas de entender la verdad y al hombre. En relación a la verdad, las democracias liberales presuponen cierto relativismo, al menos con lo que concierne más allá de la obediencia de las normas jurídicas.⁴³⁰ El socialismo real consideraba la verdad como lo ocultado por la ideología burguesa, que objetivaba al hombre, alejándolo de su lugar en el mundo. De esto se derivan dos antropologías o formas de entender al ser humano: desde la visión marxista se considera al hombre como alienado por ideologías burguesas, cuando en realidad es un ser compasivo y que tiende (y debiera reconocer, una vez liberado de la ideología burguesa) a la verdad. Por el contrario, en el ideario liberal al hombre le cuesta cooperar con otros y la base de su cooperación es la existencia de un sistema jurídico que frena la naturaleza de conflicto del hombre.

Tras la derrota de la propuesta socialista, la forma de entender al hombre de forma mayoritaria es la segunda, y precisamente es esa segunda forma de entender al hombre la que lleva a que valga igual la voluntad política de cualquiera, la opinión de cualquiera. El conflicto es ineliminable. Pero, dando un paso más, dentro del liberalismo se produce una “ilusión de independencia”, en la que cada uno obtiene aquello que se merece, desde el esfuerzo de su trabajo (o de su inteligencia para conocer los mecanismos del mercado). Autores como MacIntyre han sabido desactivar esa ilusión apelando a las experiencias que todos tenemos de vulnerabilidad y dependencia, y de cómo nos necesitamos unos a otros.

A pesar de ello se continúa viendo el conflicto como necesario. ¿Qué supone la creencia en un conflicto ineludible en los parámetros de nuestra sociedad? Que las energías son difíciles de orientar hacia cuestiones superadoras que converjan en una verdad, en el convencimiento de que realizar una acción en ese sentido es lo incontrovertible. Todo ello sustentado desde alguna visiones igualitaristas ingenuas que presuponen el conflicto irresoluble ya no sólo de las fronteras del estado liberal, sino que lo expanden a culturas, mundos, enclaves geográficos y tradiciones que suelen

⁴³⁰ Rawls podría ser un representante de esta postura.

concretarse en discursos del tipo: “lo que es bueno para ellos lo saben ellos”. La refutación de estos planteamientos, que han dado en llamarse relativistas ociosos⁴³¹, parte de que la inactividad no suele ser una respuesta moralmente aceptable en multitud de ocasiones, y creo que cuando tratamos de temas que agreden nuestras exigencias más auténticas no actuar debiera ser tan reprochable como cuando realizamos una acción injusta. En el lado contrario, y con ciertos aires reaccionarios, podemos encontrar posiciones rigoristas que no aceptan ninguna diferencia de creencias con la suya propia. Pensemos en cualquier fundamentalismo.⁴³²

Si lo dicho hasta ahora fuera plausible, tendríamos una clave interpretativa que nos llevaría a dos tipos de exigencias: en primer lugar, desde el pensamiento es básico cuestionarnos históricamente nuestras tradiciones para poder reflexionar de forma seria; en segundo lugar, la situación en la que nos encontramos, una vez transida por una reflexión seria, nos conduce a exigencias que superan corrientes de pensamiento imperantes que, una vez hemos observado su contingencia histórica, pierden su carácter necesario para poder ser mejoradas. Ello no supone la abolición de puntos de vista en pro de una verdad, que podría (y debería) ser tildado de autoritarismo, supone la necesidad de dialogar⁴³³ o de poner en contacto diferentes tradiciones.⁴³⁴

6.2 La ilusión emancipadora

En el DRAE “emancipación” dispone de dos asientos. En el primer caso la acción es de una sencillez casi fascinante. Acudimos al Título XI del Libro primero del Código Civil Español vigente: existe un ser, incapacitado, que por obra de concesión paterna, concesión judicial, por causa de matrimonio o por vida independiente consigue

⁴³¹ Williams, B., “Plain Truths”, *Truth and truthfulness*, op. cit., p. 52

⁴³² Tamayo, J.J., “Fundamentalismos y diálogo entre las religiones”, en NUÑEZ, P. y ESPINOSA, J. (coords.), *Filosofía y Política en el S. XXI: Europa y el nuevo orden cosmopolita*, Ediciones Akal, Madrid, 2009, p. 62.

⁴³³ La ética discursiva podría ser una propuesta que atiende a este aspecto.

⁴³⁴ MacIntyre y su propuesta de *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit.

una capacidad intermedia en el marco jurídico⁴³⁵ que le permite relacionarse de forma diferente con el resto. Pero es el segundo el caso de la definición del DRAE lo que nos ocupa. Es una acción en la que un individuo se libera de una subordinación. Dentro de la literatura filosófica acudimos a Habermas en *Conocimiento e interés*:

“Los puntos de vista específicos desde los que, de forma trascendentalmente necesaria, aprehendemos la realidad, fijan tres categorías de saber posible: informaciones que amplían nuestro poder de disposición técnica; interpretaciones que posibilitan una orientación de la acción en el contexto de tradiciones comunes y compartidas; y análisis que liberan a la conciencia de su dependencia de poderes hipostatizados, de poderes no transidos por la reflexión”⁴³⁶.

La tercera categoría señala la importancia emancipadora de un análisis serio. La diferencia entre el segundo enfoque y el tercero residirá en la justificación última de la crítica, que en el segundo caso se condiciona por la mera costumbre y por no haberse comprendido (o analizado) lo suficiente, desde un pensamiento crítico: el análisis que libera a la conciencia de poderes hipostatizados.

6.2.1 La búsqueda de la reflexión emancipada

Emanciparse, por consiguiente, exige una actitud liberadora respecto a una sujeción no deseable, normalmente impuesta, ya sea de forma coactiva manifiesta o de forma oculta. Por ello la emancipación se ha justificado habitualmente desde dos aspectos que se debieran de tener en cuenta: i) la forma de la reflexión que nos lleva a justificar la necesidad de la acción emancipadora y ii) la situación (entendida como estado de cosas deseable) a la que la acción nos permite llegar. Esta situación se verá habitualmente justificada por el escenario que provoca, una situación ya emancipada. Esta situación deseable suele ser un estado de cosas que se sustenta en una forma determinada de comprender (y, en multitud de ocasiones, desear) lo humano, ya sea desde una visión esencialista o constitutiva. De forma ingenua, incluso podríamos suponer que siempre que esta reflexión se realice en búsqueda de estados de cosas deseables debería de haber cierto consenso en la forma de conseguirlo.

⁴³⁵ LASARTE, C., *Principios de Derecho Civil, I*, Trivium, Madrid, 1995, pp. 236-239.

⁴³⁶ HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, UV, Valencia, 1995, p. 43.

El problema se complica cuando se piensa colectivamente que este consenso no sólo no es posible, sino que no es deseable, porque si se diera supondría algún tipo de coacción. De esta forma cada agente mínimamente racional se considera un agente y creador moral, capaz de discernir sobre lo que debe considerarse hipostatizado o lo que no, porque a pesar de no poseer un soporte suficiente para discernir estas cuestiones se comporta como si lo poseyera; cualquier agente puede remitirse a su propio universo moral, incluso podríamos ver que últimamente los *yoes* se identifican por su oposición contra el mundo social homogeneizador, cargándose de cierta heroicidad.⁴³⁷ Ello se concreta en la posición que el emotivismo ha tomado en esta sociedad, al conseguir reducir las expresiones con carácter moral a aserciones de preferencias individuales. Un emotivismo que otorga la posibilidad de desarrollo personal al margen de lo colectivo, puesto que el colectivo representa la tradición y lo alienante, que ha de ser superado. Una de las razones de su implementación es la imposibilidad que se ha dado de funcionar con un marco moral común, con un pensamiento moral común y, por consiguiente, con un lenguaje moral común. El sujeto, de esta forma, participa del convencimiento de que en el marco moral y político el conflicto es irresoluble y que diferentes cosmovisiones deben de tolerarse y no ser atacadas.

Cada cual puede ofrecer su visión de esta situación deseable o buscada, pero creemos que deberá defenderse una visión compleja y cambiante de esta situación, partiendo de una investigación que colabore de una perspectiva histórica. Lo contrario sería aproximarnos a una visión fixista de lo humano, cuestión que sería fácilmente refutable por la experiencia histórica que hemos tenido en Europa y sus corrientes de pensamiento, mostrable en la Historia de las Ideas.

Otros han creído dar unidad a la interpretación histórica aferrándose a un concepto de progreso que comprende la historia como un continuo acercamiento (al menos al observar desde la distancia suficiente) a la mejor situación posible. MacIntyre toma de Collingwood el progreso como una consecuencia del pensar histórico.⁴³⁸ El progreso se produce en el momento de la resolución de problemas.

⁴³⁷ *After Virtue*, op. cit., p. 32 (51).

⁴³⁸ COLLINGWOOD, R.G. , *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, 1946, pp. 321-334.

El discurso emancipador ha sufrido una variación que ha sido aceptada por las sociedades en las que convivimos: el pluralismo. Y ello causado en parte por un uso del lenguaje en el que la misma expresión está justificada para referirse en el sentido deseado por un hablante y en el sentido defendido por el otro. Porque la búsqueda se centra en un lenguaje no valorativo, justo lo contrario del juicio moral. Y esa es la meta de toda ciencia, incluso las que han dado en llamarse ciencias sociales.⁴³⁹

6.2.2 La ilusión de la autosuficiencia

Con anterioridad tratábamos la “ilusión de independencia” del sujeto liberal. La posibilidad de ser un agente autónomo que gestiona sus intereses de la mejor forma posible (acorde sus preferencias) es una clave del pluralismo. Una de las claves para pensar que en el conflicto cada uno debiera desarrollar su propio interés se cimenta en la “ilusión de autosuficiencia”. MacIntyre, en una entrevista concedida a Voorhoeve, titulada “*The Illusion of Self-Sufficiency*”⁴⁴⁰ nos aproxima a esta visión, de acuerdo a *Dependent Rational Animals*. El reconocimiento de la dependencia, al contrario de cómo se trata habitualmente, es la clave de la independencia. En ningún momento del desarrollo del individuo se deja de depender por completo de otras personas. Continuando la senda aristotélica, fuera de la sociedad se es una bestia o un Dios, porque el individuo considerado aisladamente es incapaz de ejercer las virtudes o buscar el bien.

MacIntyre piensa que suele reconocerse la dependencia de los demás, normalmente con vistas a conseguir objetivos, pero falta un reconocimiento de la magnitud de esa dependencia.⁴⁴¹ Podemos tratar de tres causas principales del olvido de la dependencia en el ser humano:⁴⁴² La creencia de que la racionalidad que distingue al

⁴³⁹ LACHENMEYER, Ch. W., *El Lenguaje de la Sociología*, Labor, Barcelona, 1976. En este libro se tratan cuestiones lingüísticas que exigiría una ciencia, y la problemática de su aplicación en las ciencias sociales.

⁴⁴⁰ VOORHOEVE, A., “The Illusion of Self-Sufficiency”, en *Conversation on Ethics*, op. cit., p. 124.

⁴⁴¹ *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 2 (17)

⁴⁴² LORENZO IZQUIERDO, D., *Comunitarismo contra individualismo: una revisión de los valores de occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*, Aranzadi, Pamplona, 2007, pp. 194-195

ser humano es independiente de su corporalidad, de su animalidad; excluir a algunos tipos de personas de la petición de consejo o deliberación conjunta; o excluir a algunos tipos de personas de la petición de consejo o deliberación conjunta.

- La creencia de que la racionalidad que distingue al ser humano es independiente de su corporalidad, de su animalidad.⁴⁴³ Para MacIntyre la diferencia crucial entre los seres humanos y otras especies animales consiste en que los segundos son capaces de reflexionar sobre las reglas que deben gobernar sus vidas, en la naturaleza de las actividades que realizan y en las experiencias que poseen; pueden preguntarse si hay una forma mejor de vivir que en la forma en la que están viviendo.⁴⁴⁴ Pero esta corrección no supone que lo humano no participe de una naturaleza animal. No debe entenderse esta naturaleza animal como una fuerza motora que, a través de deseos e instintos, nos conduce a cierto estado previo a la civilización. Tampoco hemos de pensar en la ingenua propuesta rousseauiana del buen salvaje.

El tratamiento de la condición animal de lo humano supone atender a la complejidad de lo humano, una complejidad que exige hacernos cargo de lo que nos constituye y sostiene, además de ser la clave de comprensión de nuestra vulnerabilidad. En el plano animal (físico) es en el que la dependencia brota con toda su fuerza. El deterioro o la lesión física es la más perceptible.

-Excluir a algunos tipos de personas de la petición de consejo o deliberación conjunta. En Aristóteles se excluía a mujeres, esclavos o extranjeros. En la actualidad, a pesar de haber introducido el concepto de libertad formal que teóricamente nivela a todos los miembros del colectivo, la marginación y exclusión continúan dándose de diferentes formas: ya sea por cuestiones físicas o psíquicas, ya sea por cuestiones de sexo o raza, o incluso por imposibilidad de ser absorbidos por un mercado de trabajo,

⁴⁴³ ZUBIRI, en el Cap. II de *Inteligencia Sentiente* (Alianza Editorial, Madrid, 1980) introduce lo común al animal no humano y al animal humano y hace inteligible la respuesta animal, que queda reducida posteriormente, a diferencia del animal humano, a estímulo. MacIntyre defiende la posibilidad de tratar de razones para los animales, haciendo su acción inteligible. Podemos ir más allá, como hace Mark ROWLANDS (¿Pueden ser los animales morales?, Conferencia plenaria en la 17ª SEMANA DE ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA “Nosotros y los otros”, San Sebastián, 2 de junio de 2011) al indicar que muchos mamíferos sociales son sujetos morales. La razón para ello la sustenta en que las motivaciones de estos mamíferos son apropiadamente sensibles a las características que vuelven malas o buenas las situaciones, esa sensibilidad es normativa y las emociones producidas lo son por un mecanismo confiable.

⁴⁴⁴ VOORHOEVE, *Conversations on Ethics*, op. cit., p. 119.

único camino de obtener la forma de poder subsistir y ser reconocido como “productivo” por el resto.

-La autosuficiencia entendida como modelo, que ha sido tomada como objetivo a alcanzar en diversos momentos de la filosofía occidental. El intento liberador de la ilustración pretendía emancipar (salir de la autoculpable “minoría de edad”) a la humanidad. Una vez realizada esa liberación tuvieron que suceder los grandes desastres del siglo XX para volver a pensar las consecuencias del exceso de ingenuidad por los defensores del progreso ininterrumpido y emancipador de la humanidad o, al menos, las formas en la que éste debiera darse.

MacIntyre, con vistas a analizar la autosuficiencia, analiza el *megalopsychós* griego (traducido habitualmente por magnánimo). En su *Historia de la Ética* señalaba que el hombre de alma noble “pretende mucho y merece mucho”.⁴⁴⁵ El propio Aristóteles observa que pretender menos de lo que se merece es un vicio, al igual que un exceso de pretensiones. Visto a día de hoy resultaría alguien orgulloso: desprecia lo que le oferta la gente común y es benigno con los inferiores. Para no encontrarse obligado devuelve los favores que recibe. Se expresa sin miedo, puesto que sus opiniones no deben temer las de los inferiores. Ese individuo, tan próximo a la perfección tal como lo ve Aristóteles, exige una sociedad de superiores e inferiores, en las que el magnánimo pueda mostrar su condescendencia. Camina lentamente, tiene una voz grave y sólo comete agravio intencionalmente.

MacIntyre reconoce que esta virtud sería difícilmente reconocible fuera del contexto social de Aristóteles y las preferencias de éste en ese contexto. Para MacIntyre esta idea de autosuficiencia e independencia recorre la historia, desde Sócrates hasta Adam Smith, pasando por los cínicos o los cirenaicos. Pero esta ilusión se desactiva fácilmente ante la experiencia que tiene el ser humano de que ha recibido atención y cuidado, sabiendo a su vez que se espera que preste esos servicios; y sabe que habiéndose ocupado de cuidar a otros tendrá necesidad también que los demás le cuiden.

Al tratar con Voorhoeve, MacIntyre señala que para que una persona se desarrolle debemos recibir el tipo de cuidado que necesitamos, que se justifican en las

⁴⁴⁵ *Short History of Ethics*, op. cit., 78-79 (90-91)

virtudes del dar y virtudes del recibir. Las virtudes de dar estarían conforme al concepto de autosuficiencia que acepta el *megalopsychós*, pero rechazaría las virtudes del recibir, un ejemplo de mal carácter.⁴⁴⁶ El logro del desarrollo de una persona se sustenta en dos necesidades: a) que su vida entera se organice de tal modo que pueda participar en algún grado de éxito en las actividades propias del razonador práctico independiente; y b) que a la vez reciba y tenga una expectativa razonable de recibir los cuidados y atenciones necesarios en caso de ser muy pequeño, estar viejo o enfermo o padecer alguna lesión.⁴⁴⁷

Por razonador práctico independiente MacIntyre se refiere al ejercicio de las facultades humanas de racionalidad, desarrollándose en el individuo las potencialidades para crecer de un modo específicamente humano.⁴⁴⁸ Uno no es un razonador práctico independiente con su nacimiento, y es clave la educación que reciba por parte de los adultos. Por ello, para que un niño llegue a ser razonador práctico independiente, los adultos deben enseñarle que podrá complacerles, no actuando para complacerles, sino actuando para hacer aquello que es mejor y bueno para él, incluso si no es del agrado de algunos adultos.⁴⁴⁹ Es necesario para ello la posesión del lenguaje y la capacidad para una amplia variedad de diferentes usos del mismo, y además:⁴⁵⁰

- Pasar de sólo tener razones a ser capaz de evaluarlas como buenas o malas, y en virtud de esa evaluación cambiar las razones para actuar y, por lo tanto, las acciones.

-Distanciarse en alguna medida de los deseos del momento, para así poder evaluarlos.

-Pasar de la conciencia limitada al presente a una conciencia que incluye un futuro imaginado.

Contra la ilusión de autosuficiencia surge también la necesidad de entender las relaciones de reciprocidad como lo exigen las virtudes. Desde esta exigencia hay que

⁴⁴⁶ *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 127-128 (149-150)

⁴⁴⁷ *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 155-156 (184)

⁴⁴⁸ *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 77 (95)

⁴⁴⁹ MacIntyre defiende la posibilidad de aceptar (o no) una tradición. De esta forma el ser humano no queda determinado por una tradición, aunque condiciona su forma de relacionarse con los otros, con el mundo y con la investigación.

⁴⁵⁰ *Dependent Rational Animals*, op. cit., pp. 75-76 (92)

entender que es posible que uno tenga que dar mucho más de lo que ha recibido, desproporcionalmente, y que podría ser que no recibiera nada de aquellos a quienes está obligado a dar.⁴⁵¹

6.3 Búsqueda de criterios correctores: la tradición que supera las tradiciones

Una de las claves de la ilusión emancipadora se centra en la posibilidad de aceptar la posibilidad de una razón neutral, una razón aséptica que es la única que puede garantizar la verdad, o al menos su aproximación más fiable. Desde este planteamiento no se puede aceptar aquello que puede perturbar el uso de ese tipo de razón. Y cualquier alegato a una razón situada es tildado de falaz, puesto que pretende que mi acción se restrinja a lo aceptado por el emisor.

Esta forma de observar el mundo podría imbricarse en una visión emotivista. Ayer, en uno de los mayores desafíos que ha padecido la fundamentación de la moral, reducía la aserción con carácter moral a una mera evocación de preferencias. Enunciado de otra manera, cuando alguien reclama que “Lo que has hecho es una mala acción” en realidad estaría formulando que “lo que has hecho, desde mi punto de vista, desde mi opinión, desde mis intereses, desde mis deseos, es una mala acción”. El ataque a la moral es suficientemente grave, puesto que, al proferir el juicio moral, no estaríamos más que intentando imponer nuestra visión al receptor del mensaje por estar emocionalmente afectados a favor del argumento proferido. Si el otro (o incluso yo mismo) está emocionalmente afectado en otro sentido reclamará un juicio moral diferente. De esta forma cualquier enunciado moral queda reducido a la expresión de una simpatía y, por ende, el juicio moral carece de cualquier atribución objetiva. Lo indicado podría ser una de las claves interpretativas que nos ayudará a comprender ciertas situaciones que se producen en el ámbito práctico.

⁴⁵¹ *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 108 (129). En sentido parecido podemos tratar de la lógica del *don* en Ricoeur. Son propuestas que escapan al *do ut des*, una forma de relacionarnos en la que la dación se realiza siempre con la expectativa de recibir a cambio.

Los defensores del emotivismo, cuyo intento residía en desvelar para el conocimiento las trabas que se habían incorporado a nuestra forma de conocer, jamás pudieron elucubrar las condiciones nefastas que se podían derivar en el caso de que su forma de tratar con lo moral fuera lo creído por aquellos a los que criticaban, la población que no trataba su forma de relacionarse con el mundo en clave teórica.

En el intento de lograr una *Enciclopedia para la ciencia unificada* se instaló una repulsa ante toda Metafísica.⁴⁵² La constitución formal de emotivismo como corriente filosófica podemos remitirla a 1922, cuando se constituye la Sociedad de Ernst Mach. Ya a partir de 1929 comienzan a considerarse una escuela que se proclama impulsora de los estudios sobre la filosofía de la ciencia. El intento de rechazar toda metafísica hace que los orígenes de esta corriente vayan a Hume y Comte. De uno se tomará cierto escepticismo frente a la metafísica⁴⁵³, del segundo se tomará el sistema, la posibilidad de llegar al conocimiento supremo mediante la simple descripción de fenómenos considerados sensibles.

6.3.1 Las fatales consecuencias de la tradición derrotada⁴⁵⁴

El intento de eliminación de la metafísica se plasma cuando Carnap señala que en el campo de la metafísica, el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que las pretendidas proposiciones de dicho campo carecen totalmente de sentido⁴⁵⁵. Los enunciados metafísicos clásicos quedan como estériles en el campo científico. Sólo tienen pseudoproposiciones de dos tipos:

⁴⁵² ECHEVERRÍA, J., *Introducción a la Metodología de la Ciencia*, Barcanova, Barcelona, 1989, pp. 7-21.

⁴⁵³ HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1977 pp. 7-8. "It is certain, that the easy and obvious philosophy will always, with the generality of mankind, have the preference above the accurate and abstruse; and by many will be recommended, not only as more agreeable, but more useful than the other. It enters more into common life; moulds the heart and affections; and, by touching those principles which actuate men, reforms their conduct, and brings them nearer to that model of perfection which it describes. On the contrary, the abstruse philosophy, being founded on a turn of mind, which cannot enter into business and action, vanishes when the philosopher leaves the shade, and comes into open day; nor can its principles easily retain any influence over our conduct and behavior."

⁴⁵⁴ Parafraseamos el título del capítulo VII de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*.

⁴⁵⁵ AYER, A. J., *El positivismo lógico*, FCE, México, 1965.

-Unas porque contienen palabras a las que con criterio erróneo se supone un significado.

-Otras porque están mal construidas sintácticamente.

Por otro lado, también se buscaba reducir los conceptos sociales, culturales e históricos a los conceptos del psiquismo propio, mediante reducciones sucesivas, a las que se puede aplicar el criterio de verificabilidad, criterio para distinguir la ciencia de otros tipos de saber. Los datos observacionales han de ser confrontados lógicamente con las consecuencias que se derivan de una determinada ley o teoría. Todas las proposiciones o teoremas de una teoría científica, y en particular sus predicciones, han de ser expresables en lenguaje observacional acerca de fenómenos.

Posteriormente, las aportaciones de Tarski, al revitalizar la semántica de los sistemas formales, o los resultados de Gödel, poniendo límites a las investigaciones metateóricas exclusivamente sintácticas, contribuyeron a dichas modificaciones del positivismo lógico. La crítica epistemológica, por su parte, obligó a renunciar al empirismo ingenuo del Círculo de Viena, dando lugar a otra forma de relacionarse con lo verificable.

La primera característica de la concepción heredada es que no es lo mismo cómo se llega a un resultado científico y cómo dicho resultado se expone y justifica luego ante el público. Reichenbach nos habla de Kepler; lo que motivó al desarrollo de sus investigaciones era la relación entre el sistema solar y la Santísima Trinidad. A pesar de este inicio su resultado finalizó sin hacer mención a nada sobre teología.

Las cuestiones relativas al contexto en que se verifican los descubrimientos científicos no son objeto de la Epistemología ni de la Filosofía de la Ciencia, sino de la Psicología y de la Historia. Para la concepción heredada, la elaboración de una epistemología general de la ciencia sólo podía hacerse a partir de los resultados finales de la investigación científica, investigando su estructura sintáctica, así como sus relaciones con la experiencia. El origen histórico de los conceptos, leyes y teorías científicas, y el modo en que sus descubridores habían ido llegando a ellos, era cuestión de los historiadores de la ciencia. Los epistemólogos habían de trabajar a continuación, partiendo de esas construcciones científicas como algo ya elaborado y terminado, presto a confrontarse con la experiencia.

A pesar del segundo Wittgenstein, Hanson o Toulmin, los defensores de la *concepción heredada* permanecieron fieles a que se daba una distinción estricta entre una fase del descubrimiento y la fase de la justificación científica. En la fase del descubrimiento puede haber influencias metafísicas, religiosas, políticas o de cualquier otro tipo. Posteriormente, en el momento de la justificación, en las teorías se impone la racionalidad más estricta y la dura confrontación de sus predicciones y de las consecuencias de sus teorías con la experiencia. Evidentemente, en esa confrontación se da un cambio en la teoría, que se dará reduciéndose las teorías. Entonces, mientras se dé una mayor investigación se podrán delimitar las zonas de predicción inadecuada. Además, la experiencia nos muestra que a veces teorías se colocan en otro saber. Por otro lado en ocasiones varias teorías se reducen a una. Observamos la importancia que se otorga en esta corriente a la reducción. La reducción se podrá dar por ampliación (si una teoría tiene un mayor ámbito que otra, la primera acaba absorbiendo e inutilizando a la segunda⁴⁵⁶) o por inclusión (una teoría acapara el ámbito de explicación que hasta entonces tenía varias teorías⁴⁵⁷). Así, finalmente, la ciencia sería una empresa acumulativa de lo antiguo por teorías nuevas (ya por ampliación o por reducción), que explican más y mejor un mundo que se sobreentiende fijo.

La reducción de unas ciencias a otras era el lema fundamental del Círculo de Viena. Se pretendía seguir la escuela de Russell, Frege y la escuela formalista de Hilbert. De esta forma las ciencias empíricas debían reducirse a un lenguaje fisicalista, e incluso algunas ciencias sociales a otras, como las ciencias sociales a la Psicología. Es fundamental para estos autores la noción de progreso, un progreso científico que se plasma en la reducción de teorías. Una teoría T1 reduce la teoría T2 cuando T1 contiene

⁴⁵⁶ Una teoría altamente corroborada tiende a ampliar su campo originario, reduciendo a sus términos y a su marco teórico ámbitos fenoménicos que hasta entonces habían sido investigados con técnicas muy diferentes.

⁴⁵⁷ El segundo procedimiento fundamental para la reducción de unas teorías científicas a otras tiene lugar cuando varias teorías altamente corroboradas, cada una en su dominio, siendo éstos en principio muy diversos, se incluyen o se reducen a otra teoría más amplia.

Las teorías absorbidas se tienen en cuenta. Además:

1. Los términos usados mediante reglas de uso han de ser no equívocos.
2. Se deben introducir suposiciones que relacionan menos términos que los que usaban las teorías antiguas.
3. Todas las reglas deben de ser derivables de la teoría.

los mismos datos observacionales que T2 y los presenta de manera más sencilla. La definición canónica la asentará Ángel, cuando nos dice en *The Structure of Science*, que una teoría es reducible por otra si puede ser lógicamente derivable de ella, lo cual sólo puede suceder, por supuesto, si ambas teorías son lógicamente consistentes entre sí y el vocabulario de la primera (la reducida) puede obtenerse a partir del de la segunda, tanto en lo que respecta a la componente teórica como a la observacional, mediante definiciones o leyes puente. En el campo de esta crítica se incluye también la ética:

“Vale la pena hacer notar que los términos éticos no sirven sólo para expresar sentimientos; también están destinados a suscitar sentimientos e incitar así a la acción. En realidad algunos de ellos se emplean en forma tal como para dar a la sentencia en la que se encuentran el efecto de una orden”⁴⁵⁸.

En resumen, el emotivismo defiende la imposibilidad de relacionar de alguna forma las situaciones de hecho y las que expresan juicios de valor, en particular los juicios morales. No existen sentencias o proposiciones del segundo tipo, sino expresiones de ciertas emociones de forma lingüística engañosa, utilizando el indicativo en lugar del optativo. Se equiparan las relaciones sociales manipuladoras de las que no lo son.

La moral quedaría reducida a unos mínimos que extensionalmente se equipararían a los mínimos legales o a los mínimos que permiten una convivencia entre los componentes del colectivo. La imposibilidad de tratar sobre unos criterios que nos vinculen a ir más allá de lo necesario crea individuos aislados, en cuanto que no comparten con el resto un mundo al que llegar, una forma de vida en la que desarrollar todas las potencialidades. Y el hombre, con-formado, queda reducido a su función (podemos ver en este sentido los trabajos de Richard Sennet).

6.3.2 Reivindicaciones de la tradición

En ocasiones, como hemos visto en las líneas anteriores, se justifica el sacrificio de la tradición en la búsqueda de una verdad que se define desde la necesidad de superar

⁴⁵⁸ En Ayer, A.J., *Lenguaje, verdad y lógica*, Eudeba, Buenos Aires 1971, 2ª ed., p. 130-132. Ayer, junto a Russell (*Religión y ciencia*, FCE, México 1973, p. 161-162), representan un emotivismo que defiende que los enunciados éticos no hacen sino expresar pseudoconceptos o deseos.

cualquier aspecto localista. Otros intentos, en oposición a lo anterior (cuando no por reacción, como podría desprenderse de algunos nacionalismos) se han centrado en la defensa de la tradición, entendida como la depositaria de conocimientos que debe ser defendida frente a los intentos totalizadores de una forma de entender la verdad, que se sustenta en una razón pura a la que la tradición no puede más que contaminar en su quehacer originario.

El prof. Domingo ha analizado la relación entre tradición y verdad⁴⁵⁹, ya que sobre el rechazo de la tradición se elude la toma en serio de nuestra condición histórica. Durante años ha surgido una oposición entre Ilustración y los seguidores del Romanticismo, que oponían la relación entre tradición y razón, reconducido a la oposición entre prejuicio y verdad.⁴⁶⁰ Ilustración y Romanticismo se aceptaban con forma antinómica: la tradición era planteada como lo no-verdadero, mientras que la verdad era tratado como lo no-histórico. La clave, retomando a Ricoeur, residiría en la observación de la tradición más allá de un depósito muerto. Ya en el campo moral, hemos de pensar cómo hacerse cargo del problema de la relación del agente moral con su herencia cultural, más aún en sociedades pluralistas en las que esa herencia cultural presenta delimitaciones difusas.

6.3.3 Tradicionalidad, tradiciones, tradición

Seguimos al prof. Domingo, y la clarificación que realiza Ricoeur en *Tiempo y Narración*. El adecuado tratamiento de tres términos puede iluminarnos:

-La tradicionalidad designa el encadenamiento de la sucesión histórica, hace referencia a la trasmisión de herencias recibidas. Es un trascendental para pensar la Historia, para pensar la experiencia y describe la dialéctica entre la eficiencia del pasado (que padecemos) y la recepción del pasado (que realizamos). De esta forma, antes de tratar de la tradición como depositaria de conocimientos, planteamos la tradicionalidad

⁴⁵⁹ DOMINGO, A., “Tradición y Verdad. El testimonio de Gadamer, Taylor y Ricoeur”, en *Actualidad de la Tradición Filosófica*, Ediciones Diálogo filosófico, 2010, pp. 275-286.

⁴⁶⁰ En este mismo sentido podría entenderse el concepto de tradición en *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., en especial en su primer capítulo, en el que nos expone este enfoque.

como una categoría que expresa el dinamismo del pasado interpretado y del presente interpretante.

-Con tradiciones designamos el conjunto de contenidos transmitidos en tanto que posiciones de sentido. Apreciar, despreciar o ignorar una tradición es algo que hace el intérprete, quien desempeña un papel activo ante el pasado que le llega, ante un pasado que hereda. En este aspecto MacIntyre se muestra de acuerdo. Por ello señala que una deliberación responsable exige que se cuestionen los criterios vigentes, sin atender al resultado al que pueda conducirnos la reflexión.⁴⁶¹ Los agentes morales deben ser capaces de poder cuestionar los criterios socialmente establecidos.⁴⁶² MacIntyre no aboga por una aceptación acrítica de los mandatos sociales por parte del agente moral. Aceptar la importancia de lo comunitario en la racionalidad no supone reducir lo racional (y lo que trata lo racional en la agencia moral) a la tradición aceptada acríticamente, como en muchas ocasiones se ha pretendido interpretar a MacIntyre. Cada individuo realiza una indagación práctica sobre cómo debe vivir, y dentro de esa indagación elige qué bienes perseguir preferentemente y cómo conseguirlos. De esta forma queda desactivada la crítica que se ha realizado a MacIntyre como defensor de la forma de relacionarse, en comunidades, de forma acrítica.

MacIntyre, en especial en sus últimas obras, ha atendido al tomismo como la tradición con capacidad de superar a las otras. Es otra razón para afirmar que la defensa acrítica de la tradición no es suficiente para este autor. Otra cuestión será criticar su propuesta del tomismo como marco superador de las tradiciones, pero sería centrarnos en otra cuestión que abordaremos más tarde.

-La tradición designa la pretensión de verdad de lo que hemos recibido del pasado; esta pretensión de verdad es entendida por Ricoeur como el crédito, la recepción confiante por la que respondemos, en un primer movimiento que precede toda crítica. En nuestra vida moral, las convicciones no comienzan con nosotros, son un legado que recibimos con una pretensión de verdad que continuamos, lo que no significa una aceptación o apropiación incondicional. De esta forma, tomando a

⁴⁶¹ *Ethics and Politics*, op. cit., p. 188 (301)

⁴⁶² *Ethics and Politics*, op. cit., p. 190-191 (304)

Ricoeur, tendemos un puente entre la inevitable finitud de toda comprensión y las pretensiones de validez.

6.4 MacIntyre: tradición y verdad

La tensión entre tradición y verdad debe ser atendida en función de la complejidad de esta relación. El cerramiento en cualquiera de las dos posiciones, entendidas como independientes e aisladas, sin atender a la puesta en marcha de esa dialéctica entre lo que podemos pensar y de qué se nutre nuestro pensamiento nos conduce a una simplificación que reduce la complejidad del pensar. MacIntyre ha intentado defender este tipo de relación. En realidad también es una forma de hacer inteligible su propia vida. Su nacimiento y su contacto con la cultura celta, su abrazo a la religión, y su ida y venida a la misma, pasando por el marxismo, no deja de ser una traslación a lo personal de tradiciones que se solapan sin posibilidad aparente de comunicación entre ellas. MacIntyre pudiera verse como una vida en la que los conflictos entre tradiciones han ido reconduciéndose hasta el enfoque que realmente puede superar los conflictos, de marcado carácter vital, que nuestro autor ha padecido.

Una aproximación al concepto de tradición en MacIntyre puede ser el que nos ofrecen Stephen Mulhall y Adam Swift, por el que una tradición estaría constituida por un conjunto de prácticas, siendo un modo de comprender la relación entre ellas y su valor. Es el medio por el cual esas prácticas están constituidas y son transmitidas a través de generaciones. Estas tradiciones se constituyen por aspectos religiosos o morales (como el Catolicismo), económicos (por ejemplo, en las prácticas de un profesional), estéticos (modos y movimientos pictóricos o literarios) o geográficos (observable en la historia y cultura de una casa particular, región o país).⁴⁶³ Aún con todo surge un grave problema para la aceptación de la tesis del MacIntyre maduro, a saber: la propuesta tomista es la mejor tradición posible. ¿Hasta qué punto una persona

⁴⁶³ MULHALL, S. / SWIFT, A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992, p. 90.

que carece de la creencia religiosa de MacIntyre puede aceptar que la tradición cristiana es la tradición superadora del resto?

Dentro de este enfoque se cuestiona la posibilidad, ya real, de poner en contacto formas de pensar con justificación, aunque no exclusivamente, religiosa, con otras formas de pensar que no participan de esa creencia. Con anterioridad señalábamos las dificultades de articular tradición y razón, y cómo en ocasiones los defensores de una no aceptan las razones que ofrecen los otros (cuestión que estaría próxima a los aspectos que señala MacIntyre), ya que los propios discursos suelen disponer de blindajes frente a propuestas rivales. Dos autores, de reconocido prestigio, nos pueden servir para comprender estas dificultades. Thomas Nagel y Martha Nussbaum han señalado las dificultades que aparecen en MacIntyre para poder hacer filosofía una vez que participa de la creencia religiosa. Posteriormente podremos observar críticas que se realizan desde ámbitos teológicos por no atender de forma debida a los textos tomistas, aunque esto se tratará en el capítulo VIII.

6.4.1 Crítica de Nagel

Thomas Nagel considera que la moralidad, al igual que el lenguaje, no puede ser reconducida a los estándares de una cultura concreta. Si acudimos a *Mortal Questions*, al tratar sobre el absurdo,⁴⁶⁴ podemos hacernos cargo de una de las claves de la antropología en Nagel: la necesidad de una razón trascendental que exige un orden racional, también trasladable al aspecto moral, de carácter universalizable. Desde esta visión de raíz kantiana, Nagel otorga a la racionalidad un carácter independiente universalizable y, por consiguiente, opuesto a la propuesta particularista de MacIntyre.

En primer lugar, Nagel duda del rigor histórico de MacIntyre. Opina que la forma en la que interpreta a otros autores y su contexto carece de justificación suficiente.⁴⁶⁵ Por otro lado, el tradicionalismo de MacIntyre, cuando puede llegar a

⁴⁶⁴ NAGEL, Th., *Mortal Questions*, op. cit., pp. 11-24.

⁴⁶⁵ “Accuracy in reporting what others say has never been MacIntyre’s strong point”, NAGEL, Th., “MacIntyre versus the Enlightenment” en *Times Literary Supplement* (July 8-14, 1988). Nosotros citaremos su reimp. en NAGEL, Th., *Other Minds: Critical Essays 1969-1994*, Oxford University Press, New York, 1995, p. 207. “MacIntyre’s historical examples do not even support, let alone establish, his

justificar moralmente cualquier acción tras adecuarla a los estándares de algún sistema de moralidad, carece de una justificación moral que pueda ir más allá de la aprobación particular.⁴⁶⁶ Ello nos lleva a una racionalidad perezosa, puesto que no se cuestiona de forma suficiente algunas tradiciones, al no pensar más allá de lo que las propias tradiciones proponen. Para Nagel:

"Desde el punto de vista de MacIntyre, no hay razones universales, solamente razones para este grupo o aquél. Mientras una tradición hace pretensiones de verdad, a pesar de ello puede tener que admitir la derrota en el tratamiento de los mismos problemas [en función] del mayor éxito de una tradición rival, que ni siquiera intenta defenderse con argumentos que toda persona racional debería ser capaz de aceptar: es esencialmente particular."⁴⁶⁷

MacIntyre puede estar de acuerdo con una realidad que muestra el particularismo moral, atendiendo a que diferentes personas están inscritas en diferentes tradiciones, lo que no puede aceptar es que todas las tradiciones posean, una vez pensadas (que coincidiría con la puesta en contacto, con el encuentro), el mismo poder racional. Además, MacIntyre no cierra el debate filosófico apelando a su visión particular, puesto que:

“sean cuales sean los fundamentos de nuestra certidumbre cuando respaldamos un punto de vista particular frente a los demás, esa certidumbre siempre tiene que estar atemperada por la cautela, por un gran respeto hacia aquellos de quienes hemos prendido a través de nuestros desacuerdos y por la seguridad de que en materias como estas que tratamos nadie tiene la última palabra”.⁴⁶⁸

Pero la crítica de Nagel va más allá, y es éste el aspecto que buscábamos resaltar. Nagel defiende que una de las razones para no poder aceptar la propuesta de MacIntyre es que no comparte su fe religiosa, por lo que la fundamentación última de

central tesis”, 209. Otro autor que le ha criticado su forma de entender la historia ha sido Graham (GRAHAM, G., “MacIntyre’s Fusion of History and Philosophy”, en *After MacIntyre*, op. cit., p. 171), quien le critica ver la necesidad en el desarrollo histórico, observando la racionalidad en la historia. MacIntyre, por el contrario, sugiere en su respuesta a los textos de *After MacIntyre* que no cree en un Absoluto hegeliano, desplazando la agencia a la humanidad (*After MacIntyre*, op. Cit., p. 295). Coincidimos, junto a Weinstein (*On MacIntyre*, Thompsom, London, 2003, p. 84-85), que la racionalidad en MacIntyre no se sitúa en la historia, sino en las tradiciones.

⁴⁶⁶ “We want to write and speak well within the language of our place and time, but is no *right* language. By contrast, merely to act well by the standars of some morality is not enough: one would have to be very morally lazy to be unconcerned with the possibility that the prevailing morality of one’s culture had something fundamentally wrong with it.” “MacIntyre versus the Enlightenment”, op. cit., p. 203.

⁴⁶⁷ “In MacIntyre’s view, there are no universal reasons, only reasons for this or that group. While a tradition makes claims to truth and may have to admit defeat in the face of the greater success of the greater success of a rival tradition in dealing with the same problems, it does not even attempt to defend itself by arguments that any rational individual should be able to accept: it is essentially particular.” “MacIntyre versus the Enlightenment”, op. cit., p. 205

⁴⁶⁸ *Ethics and Politics*, op. cit., 40 (76).

MacIntyre se sustenta en su fe, no en razones.⁴⁶⁹ Para Nagel es más fácil que un cristiano agustiniano, como considera al propio MacIntyre, acepte su propuesta.⁴⁷⁰ Solo alguien que posee la creencia en que Dios guía nuestros pasos puede estar conforme con que un paso más en la contingente historia puede conducirnos, a través de la aceptación de los estándares internos de una tradición, hacia la verdad. Si no se posee esa creencia, y no se pretende sucumbir ante los desafíos relativista y escéptico, lo mejor que podemos hacer es desarrollar una capacidad para criticar y evaluar tradiciones particulares, incluyendo aquella en la que nos hemos formado, de manera que no presupongamos su validez de una forma ingenua.

De esta manera MacIntyre, aunque pretenda liberarnos de nuestra ceguera, lo que consigue realmente es preguntarse por el retorno a una ceguera acerca de la moral, cuyo desvelamiento ha sido uno de los grandes logros de la reflexión ética.⁴⁷¹ Esta crítica no nos lleva a asociar a Nagel con una posición ateísta (pensemos en Richard Dawkins), sino con una posición capaz de separar la creencia religiosa de la investigación moral.⁴⁷²

6.4.2 Crítica de Nussbaum

En sentido parecido tenemos la crítica que realiza Martha C. Nussbaum. Gran conocedora de Aristóteles (y de su biología), procura trasladar las diferencias que se dan

⁴⁶⁹ “My sense is that MacIntyre’s religion is driving his philosophy. He wants to produce an argument that does not rely on religious premises to show that only something like a religious morality is possible. This cannot be done.”, “MacIntyre versus the Enlightenment”, op. cit., p. 209.

⁴⁷⁰ “MacIntyre versus the Enlightenment”, op. cit., p. 206

⁴⁷¹ “MacIntyre versus the Enlightenment”, op. cit., p. 209.

⁴⁷² NAGEL, Th., “Secular Philosophy and the Religious Temperament”, en *Secular Philosophy and the Religious Temperament*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 4: “The desire for such completion, whether or not one thinks it can be met, is a manifestation of what I am calling the religious temperament. One way in which that desire can be satisfied is through religious belief. Religion plays many roles in human life, but this in one of them.” Con todo observa que alguien libre de todo impulso religioso, como pudo presentarse Hume, “Take life as you find it, and try top lay the hand you have been dealt by the contingencies of biology, culture, and history. [...] This important outlook, probably dominant among atheists, places physical science at the top of the hierarchy of understanding for the universe as a whole, [p. 7].” Esta forma de entender lo humano y su relación con los intentos de conseguir una comprensión de totalidad, reduciendo lo tratable a lo experimentable le parece a Nagel una evasión, ya que sigue sin responder a la pregunta: “¿Qué estoy haciendo aquí?”.

entre la interpretación de Aristóteles que ella ha defendido y las conclusiones a las que llega MacIntyre. Por un lado reconoce las dificultades para resolver las tensiones entre tradición y razón crítica. Pero esto se dificulta aún más si, a diferencia de Aristóteles, se piensa que las tradiciones están incorporadas a los lenguajes y a unos esquemas conceptuales que no pueden ser trasladados de una tradición a otra.⁴⁷³

Nussbaum observa que ha habido un incremento (del que ella participa) en la investigación de la noción de virtud en la Grecia Clásica. Cree que una de las razones para este “*revival*” es debido a la insatisfacción que han producido tradiciones éticas que no atienden de forma suficiente cuestiones históricas y antropológicas, como es el caso de algunos kantianos o utilitaristas. Esta creciente insatisfacción ha llevado a varios autores a centrarse en la experiencia humana concreta. Dentro de estos autores aparece Alasdair MacIntyre.

MacIntyre defiende el acuerdo moral que existía en la antigüedad. No hacía falta un esfuerzo fundamentador de la ética, puesto que había un acuerdo gracias a la obediencia incondicionada de los componentes de la *polis* a las reglas incorporadas por la tradición. Ello nos conduce al debate señalado con anterioridad, ¿debemos atender a reglas cuyo poder de exigencia se deriva de la pertenencia a una tradición local que nos interpela, o hemos de buscar estándares de justificación racional que nos lleven a cuestionar si esa regla está cargada de suficientes razones para poder ser atendida más allá del espacio que la tradición local consigue ocupar?

Puede parecer que MacIntyre abogaría por la primera opción, lo que nos llevaría a algún tipo de relativismo cultural, pero Nussbaum, tras leer *Whose Justice Which Rationality* observa que esa lectura de MacIntyre sería un error. Él muestra su oposición al relativismo cultural y anuncia su determinación a seguir el ejemplo de Aristóteles para proveer de sentido histórico para investigar la forma en la que la gente justifica sus ideas éticas, en especial sus ideas de justicia. Y, en su desarrollo, MacIntyre defiende que las normas del Catolicismo Tomista son las más adecuadas de cara a examinar las creencias a lo largo de la historia.

⁴⁷³ NUSSBAUM, M. C., “Recoiling for Reason”, en *The New York Review of Books*, December 7, 1989, pp. 36-41.

Con ello Nussbaum observa cómo en el momento de atender a la superioridad de la visión agustiniana MacIntyre no oferta razones suficientes. MacIntyre muestra que la fuerza racional de un argumento depende de su habilidad para lograr el acuerdo entre las diferentes partes. El fallo de la Ilustración, desde este tratamiento, es haber errado al unir convicción y justificación racional. Y desde esa visión sólo una institución como la Iglesia Católica, que combina la razón con la autoridad para definir la ortodoxia y suprimir el disentimiento, puede lograr el deseado acuerdo. La visión católica, relacionando la doctrina del pecado original con la necesidad de la autoridad política de la Iglesia para mantener el orden, parece ser la visión preferible puesto que el pecado original es, en palabras de MacIntyre, la experiencia humana central.⁴⁷⁴ Desde una visión secular del aristotelismo el argumento es circular. Para MacIntyre la única alternativa a la propuesta del autor escocés es el caos, una torre de Babel moral. Para poder defender otra posibilidad añade Nussbaum:

“Pero el hecho de que podamos comprender el temor a un héroe homérico de la muerte, o compartir la perplejidad de Eurípides acerca de la belleza y el poder destructivo de la pasión erótica, o de ser sacudidos por la profundidad del antiguo pensamiento indio sobre la naturaleza de la percepción, nos muestra que no es absurdo suponer que existe un terreno común desde el que la investigación secular racional en el bien humano puede comenzar.”⁴⁷⁵

Nussbaum finaliza con un texto de tradición liberal, en el que critica la visión de MacIntyre en su búsqueda de la objetividad:

“Seguir la búsqueda aristotélica que he descrito sin atender a la piedad es un asunto difícil, pero podría ser probable que fuera, puesto que los seres humanos están por sí solos en un mundo duro y complejo. La dificultad y la soledad frecuente de tal búsqueda no necesita, ni debe hacernos recordar nostálgicamente, una unanimidad que la vida humana nunca ha tenido, ni debe hundirnos en el abrazo de una autoridad para una mayor comodidad, ya sea religiosa o secular, que cuantificará el precio de la razón.”⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ “Recoiling for Reason”, op. cit., p. 39

⁴⁷⁵ “...; but the fact that we can understand a Homeric hero’s fear of death, or share Euripides’ perplexity about the beauty and destructive power of erotic passion, or be struck by the insights of ancient Indian thought about the nature of perception, shows us that is not foolish to suppose that there is common ground from which secular rational inquiry into the human good can begin”. “Recoiling for Reason”, op. cit., p. 41.

⁴⁷⁶ “Pursuing the Aristotelian quest I have described without relying on piety is a difficult matter, but it was always likely that it would be, since human beings are on their own in a harsh and complex world. The difficulty, and the frequent loneliness, of such a search need not, and should not, cause us to long nostalgically for a unanimity that human life has never really had, or to sink for comfort into the embrace of an authority, whether religious or secular, that will give us order at the price of reason.”

6.4.3 Una respuesta a las críticas

En lugar de observar la postura religiosa de MacIntyre como un problema, podemos observarla como una oportunidad de poder relacionar tipos de filosofía de tipo más kantiano (Nagel) o liberal (Nussbaum), con posiciones que aceptan la potencia de la racionalidad, aunque no puedan excluir de esa forma de entender la racionalidad su visión religiosa. Excluir del diálogo a aquellos que profesen algún tipo de religión por considerarlos ajenos a la racionalidad (o al método de indagación filosófica, en última instancia) los aleja de ser reconocidos como interlocutores válidos (o razonadores prácticos independientes) en la deliberación; y se les posibilita para justificar cualquier acción de forma acrítica al extraerlos de la deliberación racional. Una vez se apela a la falta de rigor por pertenecer a una creencia religiosa, el diálogo corre el riesgo de quebrarse, y con esa ruptura la posible deliberación. Es un riesgo que deberíamos tratar con todo el cuidado posible.

Acallar a los que profesan una creencia religiosa y pretenden formular razones aceptables por cualquier persona racional supone eliminar de la investigación una gran parte de agentes morales. Estas exclusiones suelen acarrear consecuencias no deseables, desde la marginación del grupo excluido, pasando por la victimización, llegando hasta la oposición violenta. Intentar que nuestros argumentos pudieran ser aceptados sin haber otorgado al receptor del discurso la defensa de sus posiciones resulta negar el valor de la argumentación; pero negar la posibilidad de mejora (siempre que atienda a razones en una deliberación, podríamos añadir si pretendemos delimitar el marco de forma suficiente) de una propuesta de cualquier investigador a causa de expresar sus creencias religiosas resulta, además de lo anterior, una reducción en la investigación más que cuestionable desde el punto metodológico. Este aspecto no sólo es reducible al sector que se muestra crítico con el aspecto religioso. Algunos defensores de lo religioso se muestran igual de reticentes a dialogar con posiciones que no participan de las creencias religiosas. Esta cerrazón tiene los mismos efectos para la posibilidad de investigar en aras de la verdad que el caso anterior.

El intento de imposición de una cosmovisión sin atender a razones, incluso aunque en ocasiones se cargue de buenas intenciones, parece indefendible en nuestro marco. Pero la aceptación de la dificultad de resolver las controversias no indica que se defienda la necesidad de un conflicto inacabable.

6.4.4 La exigencia de verdad

Las controversias, una vez se han dado, pueden resultar relativamente superficiales, otras pueden derivarse de concepciones rivales de esta o aquella virtud particular; pero algunas de nuestras controversias, y entre ellas las más básicas, proceden de concepciones rivales en conflicto acerca del bien humano último, de puntos de vista rivales acerca del tipo de dirección hacia la que deberían de dirigirse nuestras vidas y del lugar que una serie de bienes deberían ocupar dentro del patrón global de nuestras vidas. Extraer puntos de vista atendiendo a su posible justificación religiosa supone una simplificación de i) la sociedad humana, que siempre ha participado de ritos religiosos y ii) de lo humano, que ha participado de lo religioso en multitud de formas.

Tenemos que recurrir a una indagación sobre la verdad acerca de tales materias, en compañía de aquellos otros que sostienen puntos de vista opuestos. De esta forma para MacIntyre aparecen dos verdades cruciales acerca del bien humano:

i) Ninguna concepción del bien humano puede ser adecuada si no es vindicada y sostenida por una indagación que considere la verdad como su fin y su bien, y

ii) la concepción de la verdad que es relevante es de raíz tomista y se identifica con la expresión “*adaequatio rei et intellectus*”: la adecuación entre entendimiento y cosa.

Para que una mente se mueva hacia la verdad así entendida ha de apartar cualquier cosa dentro de ella misma que proyecte sobre el objeto los pensamientos o esperanzas, o miedos o necesidades, o propósitos antecedentes del agente. La verdad es una relación que se ha de establecer entre un intelecto particular y algún objeto acerca del cual juzga, una relación que satisface dos condiciones:

i) El modo en el que el pensador concibe el objeto ha llegado a ser idéntica a la forma en que el objeto es.

ii) El pensador concibe el objeto como lo concibe porque, y sólo porque, así es el objeto.

Además, se precisan tres condiciones adicionales:

i) Hemos de concederle a la verdad un lugar que no permita que pueda ser sobrepasado por otros bienes. Siempre es preferible un entendimiento más adecuado a la verdad que uno menos adecuado.

ii) Para aquellos que, a causa de las controversias prácticas hemos visto necesario involucrarnos aunque sea mínimamente en la investigación teórica, la investigación debe encontrar algún lugar continuado y significativo en nuestras vidas. Como la racionalidad práctica y la teórica nos exigen evitar la incoherencia tendremos que asegurarnos de que la práctica de esas reglas y virtudes que ya aceptamos en nuestras vidas es coherente con la práctica de las reglas y las virtudes de la investigación.

iii) El compromiso con la ética de la investigación, sin la cual nuestra respuesta a las controversias sistemáticas corrientes con los demás acerca del bien humano será algo menos que racional, nos compromete a un acuerdo con esos otros, en la medida en que tanto ellos como nosotros somos racionales.

No podremos hacer ni ser lo que por esa razón nos hemos comprometido a hacer y a ser, salvo que hayamos sido capaces de volvernos parcialmente desinteresados⁴⁷⁷, es decir, de distanciarnos de esos intereses materiales y psicológicos particulares que siempre tienen tendencia a encontrar expresión en aquellos prejuicios y parcialidades que son alimentados por nuestros deseos de placer, dinero o poder. Esos prejuicios y parcialidades tienen tendencia a distorsionar nuestro pensamiento, y tanto más eficazmente cuanto que ignoramos su influencia o nos engañamos acerca de ella. Lo necesario, con vistas a tener en cuenta esa influencia, es una forma de ascetismo intelectual y moral, tanto en nuestro pensamiento como en las formas en que invitamos a otros a asentir a nuestras tesis y argumentos. Tenemos necesidad de impedir a nuestro propio pensamiento que dé expresión a nuestras preferencias y aversiones para así ser guiados por ellas, y abstenernos simultáneamente de una retórica que está diseñada para mover a los demás no por las razones aducidas, sino por las pasiones a las que la articulación de esas razones da expresión.⁴⁷⁸ No todas las pasiones pueden ser obstáculos para las razones, pero las pasiones, tal y como son entendidas en la

⁴⁷⁷ “Intractable Moral Disagreements”, op. cit., p. 22.

⁴⁷⁸ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1355b15

cosmovisión emotivista, son pulsiones individuales que, a pesar de carecer de una justificación intersubjetiva, pueden (y, de alguna manera, deben) ser atendidas. MacIntyre aboga por la posibilidad de educarlas conforme a nuestra naturaleza, conforme a los preceptos de la ley natural.

Para no atender a las parcialidades que son defendidas desde el emotivismo, la investigación ha de ser gobernada por reglas que deparen a cada participante la mejor oportunidad de considerar la tesis y los argumentos rivales que han sido presentados impersonal e imparcialmente:

i) Los preceptos por los que estamos atados, en la medida en que sean racionales, nos prohibirán siempre disponer de vidas inocente, infligir a un inocente un daño corporal y malograr la propiedad legítima de los otros

ii) Todos los participantes deben asegurarse de que podrán esperar de los otros que dirán la verdad.

Si la investigación prosigue durante periodos de tiempo prolongados, tendremos que tomar medidas para la seguridad de nuestra vida comunitaria, tanto frente a amenazas internas como externas, asignando autoridad a algún individuo o a algunos individuos apropiados para que hagan lo necesario. Cualquier posibilidad de beneficio en función de una decisión u otra suele condicionarse por aquellos que obtienen beneficio en función de una decisión u otra.

Los acuerdos morales y sociales a los que se llega por seducciones o esperanzas, amenazas o miedos, que son generados por el placer, el dinero o el poder acabarán mostrando fallos en su racionalidad práctica de un tipo a veces más peligroso que las controversias generadas por esas mismas seducciones y amenazas, esperanzas y miedos.

6.5 Estructuras sociales y políticas de bien común

MacIntyre nos muestra indicios de cómo deberían ser las políticas conforme a su visión de la humanidad. En un principio, su propuesta puede resultar utópica, puesto que supone una variación más que significativa de la forma en la que nos relacionamos.

Esa propuesta debe incorporar las relaciones de reciprocidad por medio de las cuales es posible alcanzar los bienes individuales y los bienes comunes, para lo que un orden político y social debe cumplir tres condiciones:⁴⁷⁹

a) Ser expresión de las decisiones políticas de razonadores independientes en aquellos asuntos en los que es importante que los miembros de la comunidad lleguen a una misma manera de pensar mediante la deliberación racional compartida.

b) Es una comunidad en que la justa generosidad es una de las virtudes fundamentales. Las normas de justicia establecidas deben ser coherentes con el ejercicio de esa virtud. Las normas que se aceptan entre razonadores prácticos independientes deben satisfacer el criterio de justicia planteado por Marx para una sociedad socialista: a cada uno según su contribución.

c) Las estructuras políticas deben hacer posible que, en las deliberaciones comunitarias sobre lo que requieren las normas de justicia, tengan voz tanto quienes poseen la capacidad del razonamiento práctico independiente como quienes sólo pueden ejercer un razonamiento limitado o incluso carecen de él.

La intención de MacIntyre es imaginar una sociedad política que parta del hecho de que la discapacidad y la dependencia es algo que todos los individuos experimentan en algún momento de su vida y de manera impredecible. De esta forma el interés de que las necesidades que padecen las personas dependientes sean adecuadamente expresadas y atendidas no es un interés particular, no es el interés de un grupo particular de individuos concretos y no de otros, sino que es el interés de la sociedad política entera y esencial en su concepto del bien común.

Atrás quedaría el Estado-nación moderno que se rige por una serie de acuerdos entre una diversidad de intereses económicos y sociales que se hallan más o menos en conflicto unos con otros. Para lograr la sociedad política de MacIntyre se debe atender a colectivos pequeños. Es un error comunitarista buscar infundir a la política del Estado los valores y mecanismos de participación propios de las pequeñas comunidades.⁴⁸⁰ Una

⁴⁷⁹ *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 129 (153)

⁴⁸⁰ *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 142 (167)

sociedad de esas características sería hostil hacia la sociedad de consumo, y ello casa con dificultades de base con los parabienes centralistas estatales o globalizadores.⁴⁸¹

Finalmente hemos de plantearnos las posibilidades de identificarnos con el estado moderno. MacIntyre señala que el patriotismo no puede ser lo que era porque carecemos de una patria en sentido completo. El patriotismo es o fue una virtud fundada en la vinculación primaria a la comunidad moral y política, y sólo en segundo lugar al gobierno de esa comunidad; pero se ejerce típicamente para descargar la responsabilidad para y en tal gobierno.⁴⁸² Ello se sustenta en la diferente forma de funcionar el gobierno y la comunidad moral. Algunos han reconducido el patriotismo hacia normas que se consideran como receptoras o depositarias de lo humano, como en el caso del patriotismo constitucional de Habermas.⁴⁸³ Pero estos intentos no han podido resolver la lejanía de la comunidad moral con el gobierno.

Algunos han pretendido equiparar el patriotismo con la defensa de una nación porque es la representación de una gran idea moral. Otros han exigido patriotismo, como puede ser en el caso de los Estados Unidos, porque representa la libertad frente al terrorismo internacional, mientras que con anterioridad se oponía al comunismo. Para MacIntyre estas perspectivas adolecen de dos errores si pretendemos delimitar el patriotismo.⁴⁸⁴

Lo primero que hemos de observar es que apelar a ideales supone que la primera razón para ser patriota es el ideal y no la nación. En segundo lugar, si el ideal aporta las razones para ser patriota de un país, suministra razones a todos aquellos que, aunque viviendo fuera del país, pueden compartir el ideal y ser patriotas del primero.

El patriotismo para MacIntyre se define en función de una lealtad a una nación determinada que sólo pueden mostrar quienes posean esa nacionalidad concreta. Eso no significa que tengamos que atender de forma crítica a una nación, aunque siempre se tenderá a aceptar características, méritos y logros a los que se les otorga un plus por el

⁴⁸¹ *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 145 (170)

⁴⁸² *After Virtue*, op. cit., pp. 254-255 (311-312).

⁴⁸³ HABERMAS, J., *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 94.

⁴⁸⁴ *Is Patriotism a Virtue?*, op. cit., pp. 424-426.

hecho de ser de una nación determinada. Es un logro ganar el Mundial de fútbol, pero ese logro posee un plus cuando un español analiza la historia de España.

Frente a esta visión se contraponen la de la cosmovisión liberal, que considera que para juzgar moralmente el agente moral debería dejar al margen sus intereses, afectos y posición social. Si denominamos esta visión predominante el punto de vista moral observaremos la incompatibilidad del mismo con el punto de vista patriótico. Una posible solución sería reducir lo patriótico a aspectos afectivos que no penetren en la evaluación moral. Pero esta solución supondría reducir el patriotismo a unos contenidos difícilmente justificables en el ámbito práctico.

Además, sólo en la comunidad los individuos se vuelven morales y se constituyen en personas responsables en función de lo que los otros les consideran, a lo que deben y les es debido, y gracias al modo en el que se consideran a sí mismos. Desde este marco podemos señalar que el patriotismo ha de considerarse una virtud, al menos por tres razones:

1. Sólo puedo captar las reglas de la moral en tanto que están encarnadas en una comunidad específica.

2. La justificación de la moral se ha de hacer en términos de los bienes particulares que se disfrutan viviendo en comunidades particulares.

3. Sólo llego a ser característicamente un agente moral y a mantener esa condición gracias a las formas particulares de apoyo moral que me otorga mi comunidad. *Sensu contrario*, fuera de mi comunidad difícilmente podré actuar como un agente moral.

La moral para la que el patriotismo es una virtud ofrece una forma de justificación racional de las reglas y preceptos morales defendible conforme a una estructura clara. Desde este punto de vista las reglas de la moral son justificables si y sólo si producen y en parte constituyen una forma de vida social, cuyos bienes son disfrutados directamente por quienes habitan las comunidades particulares cuya vida social es de este tipo. Frente a esta propuesta la crítica liberal es clara: se precisa de una abstracción como condición para la libertad moral, para emanciparse de la esclavitud del *status quo* social, político y económico. Es como si la aceptación no liberal supusiera el acatamiento acrítico de todo el *status quo*.

El patriotismo, que para MacIntyre resulta una virtud primordial inalterable, se diferencia de la obediencia al gobierno que casualmente mande o legisle. Y sobre esta diferencia se construye una diferencia fundamental entre la norma emanada por el gobierno y su justificación moral. La legalidad no implica la aceptación incondicionada de la norma. Por legalidad podemos entender la adecuación de una norma y su aprobación al sistema jurídico que ha aprobado el órgano soberano de un colectivo. La aceptación o no de una norma no puede reducirse exclusivamente a la adecuación de la norma con el ordenamiento jurídico, puesto que una norma que fuera injusta supondría que, a pesar de estar legalmente aprobada, no satisface los requisitos que toda ley debiera atender. Para que la norma sea tal ha de atender a unos preceptos que unen moral y Derecho, y para ello puede ayudarnos un análisis de la ley natural en MacIntyre, que se realizará en el próximo capítulo.

6.6 Hacia una biología de la dependencia

MacIntyre, tras la repulsa explícita que realiza de la biología aristotélica en AV, corrige en obras posteriores la necesidad de apelar a una antropología que cuente con la dimensión biológica de la vida humana. La antropología que toma es de matriz aristotélica.

El análisis que la modernidad ha realizado de la razón ha consistido en el intento de lograr una razón aséptica.⁴⁸⁵ Se busca una moralidad (de la civilización occidental, huelga decir) que no haya sido contaminada por la superstición o la filosofía. Ese intento emancipador se desarrolla hasta la actualidad. Se concreta en la necesidad de extraer de la tarea reflexiva cualquier indicio de prejuicio o autoridad. Ese intento ilustrado fue sofisticándose hasta llegar a la *concepción heredada* y su intento de separar hechos y valores.

De ese tipo de propuestas aparece el emotivismo, la propuesta filosófica que ha reducido el enunciado moral a la expresión de preferencias. Esa propuesta ha sido la que

⁴⁸⁵ *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, op. cit., p. 176.

ha vencido, siendo la aceptada (al menos implícitamente) por la sociedad actual. Desde este enfoque la verdad queda reducida al marco observacional y se desecha de la posibilidad de conocimiento cualquier lastre en la observación, como pueden ser la autoridad o la tradición. El campo de la moral, dentro de este paradigma, queda reducido a lo observable, que extensionalmente se equipara a la propensión de los individuos a realizar una u otra acción, desechando aspectos evaluativos.

El trabajo de la filosofía, para MacIntyre, debiera atender la continua imposibilidad de la filosofía posterior a la Ilustración de reconciliar la pretensión ilustrada de la autoridad de la razón con su imposibilidad de encontrar fundamentos racionales suficientes para aceptar una interpretación kantiana sobre una utilitarista, o una utilitarista sobre una kantiana o para, simplemente, desechar las dos.⁴⁸⁶ De esta forma la autoridad pretendida no parece suficiente para dirimir la mejor tradición posible. Otra posible elección sería anular completamente la autoridad de la razón sobre cualquier tradición, o bien desechar la autoridad de la razón para aceptar de forma acrítica una tradición, lo que simplificaría de forma dañina el pensar.

Un análisis de la dialéctica entre autoridad y tradición nos conduce a la imposibilidad de anulación de cualquiera de las dos. Una vez hemos indicado la necesidad de tomar en consideración la tradición como fuente de conocimiento de lo humano ya podemos desentrañar la antropología de MacIntyre. En *Dependent Rational Animals* se dan unos criterios que corrigen la ilusión de independencia, tanto física como en el pensamiento, que ha arrastrado el concepto de lo humano desde la Ilustración.

De esta forma, desde la experiencia de vulnerabilidad que tenemos (o hemos tenido) podemos construir una antropología en la que el ser humano necesita de otros para poder desarrollar todas sus potencialidades, para llevar a cabo su florecimiento. Desde una adecuada aceptación de lo humano podremos desarrollar una vida en común, una política, que procure el desarrollo de esas potencialidades y que, por desgracia, se aleja de la propuesta liberal y de su antropología. Por último, la propuesta liberal puede reducir la justificación de la norma a su aprobación conforme la legalidad establecida.

⁴⁸⁶ “Intractable disputes”, op. cit., p. 349.

Desde el momento en el que la comunidad moral se ha distanciado del legislador tendremos que analizar las diferentes formas de legitimación de la norma.

Capítulo 7

MacIntyre y la Ley Natural

MacIntyre, como hemos señalado con anterioridad, defiende que una tradición filosófica se muestra superior a una interpretación rival cuando es capaz de explicar cómo y por qué surgen tradiciones opuestas, señalar sus límites comprensivos, los del resto de tradiciones y mostrar su superioridad. La tradición que se proponga mostrarse superior tiene que ser capaz de acoger los bienes que se encuentran en las otras.

La ley natural, en cuanto que se presenta como una norma que aúna moral (en su sentido más amplio posible, relacionando lo social y lo individual) y Derecho (entendido como ordenamiento jurídico vigente y la reflexión sobre esa vigencia), presupone extensionalmente un campo lo suficientemente amplio como para poder presentarse como una teoría omnicomprensiva de la exigencia moral y su justificación.

En las siguientes líneas intentaremos introducir el papel de la ley natural en la actualidad. Escapa a los intereses de esta investigación entrar en profundidad en un tema tan desarrollado como la ley natural y su relación con el iusnaturalismo, por lo que aspiramos a dibujar un esbozo que nos servirá para posteriormente atender a la propuesta de MacIntyre.

Una cautela que hemos de mantener al tratar de la ley natural es cómo el pensamiento puede, en ocasiones, conducirnos a “una” ley natural, en concreto. Esta interpretación carga con dos graves reticencias. Por un lado, la ley natural que se presenta como inquebrantable, pero que desprecia la crítica apelando a su univocidad conduce a un dogmatismo que produce individuos insatisfechos e incomprensidos que amenazan la convivencia pacífica de distintas formas de comprender el mundo, una cuestión que, más allá de criticar su origen o su defensa, su existencia es un hecho. Será el azar y no la potencia reflexiva humana el que determine la deseabilidad de las pretensiones de esa concepción de ley natural. Por otro lado, un vistazo rápido a nuestro

alrededor nos muestra que, a pesar de la evidencia con la que parece mostrarse la ley natural (al menos conforme a su teorización más extendida), algo debe fallar cuando nos encontramos con diferentes teorías éticas que participan de diferentes grados de divergencia.

Por último, hemos pretendido (el acierto o desatino será contrastado en las conclusiones) no entrar en cuestiones de justificación teológica en profundidad. Lo que se pretende a lo largo de la investigación es presentar a MacIntyre como un autor válido para los debates contemporáneos en función de su forma de hacer filosofía. El propio MacIntyre parece practicar esta escisión en función del relato que realiza, sólo deberíamos contar las ocasiones en las que realiza argumentos teológicos en *Dependent Rational Animals*. Este aspecto en relación con la ley natural supondrá para algunos un error metodológico. Estoy persuadido de que la tarea del pensar debe apelar a la historia del concepto, pero su justificación debe darse con el asentimiento de la razón, de la recta razón que posee el investigador que busca la verdad. Su relación con el tomismo será atendido en el próximo capítulo.

7.1 Una reivindicación provocativa

Tratar de la “ley natural” en la actualidad aparece para muchos como un anhelo nostálgico y falto de una justificación suficiente, al menos para los criterios que podrían dar razón suficiente de unas “pretensiones de objetivación tan elevadas”. Desde diferentes esferas, de forma más o menos interesada, se trata de eludir exigencias que se sustentan desde aspectos constitutivos de lo humano. Aceptar estas exigencias supondría quedar preso de un reproche severo que actualmente parece ser rechazado, asociando el reproche severo con posiciones dogmáticas, a lo que puede añadirse incluso críticas como poco democráticas y de mentalidad cerrada. Jean-Pierre Wils ha

señalado los elementos más importantes de la crítica al derecho natural, un lenguaje que se encuentra bajo una múltiple reserva ideológica:⁴⁸⁷

1. El carácter *invariable* de ciertos principios jurídicos fundamentales que se asocia al derecho natural contrasta con la experiencia de la *mutabilidad* fundamental del derecho bajo las condiciones de la Modernidad.

2. Una variación de esta tensión es la *lentitud* o la vigencia permanente propias del derecho natural, que lo hacen un instrumento inapropiado para encarar y superar moral y jurídicamente los problemas que se suscitan en una sociedad *acelerada*.

3. El *elevado grado de abstracción* del derecho natural contradice la concepción de que el derecho tiene que permitir la extracción de las consecuencias *concretas*.

4. En el concepto de derecho natural se establece de forma duradera la *confusión* entre hechos y normas permanentes, mientras que, por razones tanto éticas como jurídicas, se hace necesario *corregir* su distorsión.

5. Frente a la continuidad del desarrollo y la diferenciación del derecho natural en tiempos de la Ilustración se agrega una ulterior complicación: la *equiparación* de razón y naturaleza se encuentra en violento contraste con el establecimiento de la naturaleza como *objeto* de una racionalidad intervencionista.

6. Derecho natural implica un *universalismo* incompatible con la pluriformidad de culturas y la multiplicidad de sistemas morales y jurídicos regionales, es decir, con la exigencia de un *particularismo*.

7. En el concepto de derecho natural se trazan de forma demasiado imprecisa los *límites entre derecho y moral* como para que puedan ser capaces de funcionar en una sociedad compleja y diferenciada.

8. El derecho natural tiene como presupuesto una concepción *teleológica* de la naturaleza humana, concepción que no puede reivindicar posición especial alguna bajo las condiciones de una concepción radicalmente *des-teleologizada* de la naturaleza en general.

⁴⁸⁷ WILLS, J.P., “¿Tiene futuro aún el pensar iusnaturalista? Una propuesta hermenéutica”, *Concilium*, 336 (2010), pp. 449-450.

9. El derecho natural pretende –por lo menos en el llamado “derecho natural inmutable”– ser de alguna manera un *a priori*. En realidad, el derecho natural es un *a posteriori*: es el resultado de una prolongada lucha por parámetros cuya validez ha sido demostrada en numerosas situaciones de conflicto moral.

A pesar de estas resistencias, podemos señalar que se da en la filosofía una reivindicación de propuestas que apelan a una “ley natural”, dentro de las que se puede incluir a MacIntyre. Detrás quedan teorías que defendían la ruptura entre la Edad Media y la Modernidad, haciendo coincidir esa ruptura con la aparición de la doctrina de los derechos humanos. Sería más acertado, a nuestro parecer, defender que la doctrina de esos derechos puede haberse inspirado en las anteriores teorías del derecho natural, aunque se trate de una creación moderna con el nuevo énfasis que pone decisivamente en las reivindicaciones del individuo.⁴⁸⁸ El éxito y el calado de las mismas se conocerán en los próximos años, con el desarrollo de investigaciones que puedan desarrollar estas propuestas en un marco como el actual.

La ley natural, en palabras del profesor Conill, es un concepto que intenta responder a la necesidad de un orden moral firme y seguro, fundamentador de la vida moral en todos sus aspectos, personales e institucionales (políticos y jurídicos).⁴⁸⁹ Esta exigencia de justificación parece necesitarse, ya que es palpable la aparente indiferencia con la que los individuos tratan el reproche moral, quizá por no disponer del orden moral seguro que esta propuesta parecería exigir. Esta apariencia de indiferencia se torna en indiferencia demostrable cuando se trata de la relación de los individuos con los marcos legislativos a los que pertenecen. A pesar de intentos teóricos que buscan la identificación de los individuos con sistemas legales que pueden dar razón ante un cuestionamiento crítico⁴⁹⁰ la ley ha quedado como un intento de gestión de conflictos. Sobre esta idea MacIntyre aboga para que el análisis de una sociedad no se realice atendiendo exclusivamente a sus leyes, sino a éstas entendidas como índice de sus conflictos. Y analiza el patriotismo como una virtud que no puede relacionarse con ordenamientos jurídicos que esgrimen su adecuación a la justicia porque se han

⁴⁸⁸ PORTER, J., *Nature as Reason: A Thomistic Theory of Natural Law*, William E. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2005, pp. 342-356.

⁴⁸⁹ CONILL, J., “De la ley natural al universalismo hermenéutico”, *Pensamiento*, 66:248 (2010), p. 227.

⁴⁹⁰ HABERMAS, J., *Identidades nacionales y postnacionales*, op. cit., p. 94.

cumplimentado las exigencias normativas para su aprobación y sanción, sino que exigen algo más, una justificación más profunda.⁴⁹¹

Si reducimos la legitimidad de una norma a su validez toda norma sancionada por los cauces que exige la propia norma sería justa. Analizar de forma detenida algunos ordenamientos jurídicos nos lleva a cuestionarnos si toda ley promulgada conforme al propio ordenamiento debe calificarse como justa. Conocemos normas a lo largo de la historia que, a pesar de ser promulgadas conforme a las exigencias jurídicas del propio marco sancionador, son difícilmente defendibles desde criterios mínimos de justicia. De esta forma, surge el problema de si una “ley” puede ser “natural”, o si, algo que es convencional (como la ley) puede ser justificado en función a su necesidad de adecuación con un orden superior (naturaleza); en el caso de que esto fuera cierto, habría unos criterios de corrección de cualquier norma conforme a esos estándares “naturales” que serían exigibles por cualquier individuo que pudiera incoarlos.

7.2 Orígenes de la Ley Natural: lo legal y lo natural

Este debate se produce ya en la antigüedad, cuando los sofistas, en un intento de clarificación del mundo en el que vivían pergeñaron la separación entre *nómos* y *physis*. Los sofistas, partícipes de una concepción socialmente utilitaria, decidieron oponer la naturaleza (*physis*) a la ley convencional (*nómos*). Esta visión muestra una influencia notable en Herodoto o Tucídides (en el marco de la ciencia histórica), en los tratados médicos hipocráticos, en Filolao (en la matemática) o en Eurípides.

Desde este enfoque, en un intento de comprender la realidad que se daba en la *polis*, desdeñaban los intentos platónicos de llegar a una verdad infranqueable. En ocasiones atendían al relativismo, como el caso de Protágoras,⁴⁹² para el que el hombre

⁴⁹¹ *After Virtue*, op. cit., p. 254 (311).

⁴⁹² “Pero yo conozco muchas que son nocivas a los hombres: alimentos bebidas, fármacos y mil y mil cosas más, y otras útiles. Y ciertas cosas son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos. Y unas sólo para los bovinos, y otras para los perros. Y algunas para ninguno de esos, sino para los árboles. Unas cosas son buenas para las raíces del árbol, pero malas para los tallos, como el estiércol, que es bueno al depositarse junto a las raíces de cualquier planta, pero que si quieres echárselos a las ramas o a

es la medida de todas las cosas, y para el que el bien o la bondad aparecerían como un concepto relativo. Otros sofistas apelaban a un orden natural injusto (al menos desde la visión contemporánea), como el caso de Trasímaco o Calicles⁴⁹³, en el que el fuerte somete al débil.

Una visión próxima a la que podría defenderse en la actualidad podría ser el texto clásico de Sófocles, que en *Antígona* trata del tema de la norma no escrita, la norma en la naturaleza que puede oponerse a la norma convencional, y al que se le otorga un origen divino:

“CREONTE.- [...] Y tú dime sin extenderte, sino brevemente, ¿sabías que había sido decretado por un edicto que no se podía hacer esto?

ANTÍGONA.- Lo sabía. ¿Cómo no iba a saberlo? Era manifiesto.

CREONTE.- ¿Y, a pesar de ello, te atreviste a transgredir estos decretos?

ANTÍGONA.- No fue Zeus el que lo ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son ni de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno.”⁴⁹⁴

De esta forma queda presentada una controversia que llega a nuestros días, y que se concreta, al menos en su forma menos académica, en la posibilidad de poder oponernos a una norma sancionada debidamente pero que se opone a un criterio de justicia que es considerado superior. Pensemos en los casos de objeción de conciencia en la actualidad: jueces, médicos o padres se oponen a normas que consideran injustas a

los jóvenes tallos, todos mueren. Además, por ejemplo, el aceite es malo para todas las plantas y lo más dañino para el pelaje de todos los animales en general, y en cambio resulta protector para los del hombre y para su cuerpo. Así el bien es algo tan variado y tan multiforme, que aun aquí lo que es bueno para las partes externas del hombre, eso mismo es lo más dañino para las internas. Y, por eso, todos los médicos prohíben a los enfermos el uso del aceite, a no ser una pequeñísima cantidad en lo que vayan a comer, la precisa para mitigar la repugnancia de las sensaciones del olfato en algunas comida y platos.” PLATÓN, *Protágoras*, Gredos, 2000, 334a-334d.

⁴⁹³ “Pues en realidad tú, Sócrates, diciendo que buscas la verdad llevas a extremos enojosos y propios de un orador demagógico la conversación sobre lo que no es bello por naturaleza y sí por ley. [...] Por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llaman cometer injusticia. Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más.” PLATÓN, *Gorgias*, Gredos, 2000, 483c-483d.

⁴⁹⁴ SÓFOCLES, *Antígona*, Gredos, 2000, vv. 445-460.

pesar de que han sido legalmente promulgadas.⁴⁹⁵ Oponen lo legal a un concepto de justicia superior, que ha sido denominado “natural”, que surge de un sentimiento de indignación natural ante lo que consideran injusto.

7.2.1 La justicia natural y su dinamismo

Es Aristóteles el que en su *Ética a Nicómaco* realiza la división entre justicia legal y justicia natural:

“La justicia política puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez ha sido establecida, por ejemplo, que el rescate sea de una mina o que deba sacrificarse una cabra y no dos ovejas, y todas las leyes para casos particulares, como ofrecer sacrificios en honor de Brásidas, o las decisiones en forma de decretos. Algunos creen que toda justicia es de esta clase, pues lo que existe por naturaleza es inamovible y en todas partes tiene la misma fuerza, como el fuego que quema tanto aquí como en Persia, mientras que las cosas justas observan ellos que cambian. Esto no es así, aunque lo es en un sentido. Quizá entre los dioses no lo sea de ninguna manera, pero entre los hombres hay una justicia natural y, sin embargo, toda justicia es variable, aunque hay una justicia natural y otra no natural. Ahora, de las cosas que pueden ser de otra manera, está claro cuál es natural y cuál es no natural, sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables.”⁴⁹⁶

Es clave atender al carácter variable de la justicia natural.⁴⁹⁷ De esta forma se elude la crítica de inmovilismo de las posiciones naturalistas o/e iusnaturalistas. Apelar a cuestiones objetivas o sustantivas no debiera suponer una cerrazón a aceptar las diferentes formas en las que se han tratado estos aspectos a lo largo de la historia. Y aunque fuera sólo por las diferentes formas en las que se han abordado estos temas, resulta clarificador de cara a comprender las diferencias de resultados. Este pensamiento se sustenta con posterioridad en la Roma de Cicerón, quien defiende que:

“La verdadera ley es una recta razón, congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones.”⁴⁹⁸

Señala el profesor Conill que esta ley, según los estoicos siguiendo a Heráclito, se identifica con el *logos* divino inmanente que anima la evolución cósmica. En cuanto

⁴⁹⁵ Sumemos movimientos civiles como el 15M, *Occupy Wall Street* y otros.

⁴⁹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 7, Gredos, Madrid, 2000.

⁴⁹⁷ CONILL, op. cit., 228-229.

⁴⁹⁸ CICERÓN, *Sobre la República*, Gredos, 2000, III, p. 22.

el hombre participa de ese *logos* universal tiene acceso a esta ley. Por ello hay un acuerdo entre los hombres sobre lo que es lo bueno. Con todo, Conill se muestra interesado en observar si la defensa de la ley natural ha de adscribirse necesariamente a una confesión religiosa determinada, y para ello trata la relación entre ley natural y cristianismo.

La idea de ley natural, tal y como hemos señalado, es de origen griego, no bíblico. Pero es San Pablo quien retoma el tema de la ley natural, como aquella que llevan tanto los paganos como los hebreos, y ese origen religioso puede conducirnos a reducir su exigencia a parámetros religiosos. Esta reducción supondría olvidar su origen griego y estoico, un naturalismo que puede convivir perfectamente con el cristianismo, pero cuyo origen y supervivencia pueden quedar al margen del mismo.

7.2.3 La ley natural en la modernidad

Con posterioridad a esta separación de la religiosidad se dio el “giro moderno”, con el que se pretende fundamentar la ley natural sin recurrir a la religión, conectándola con la racionalidad y con ciertos derechos naturales. Desde esta visión, continuando con el profesor Conill, aparece una doble visión de la ley natural: por un lado, la visión facticista, inspirada en Hobbes, que despoja a la ley natural de su función de medida superior e intraspasable por parte del poder político, llevando a un contractualismo basado en una razón calculadora; por otro lado, tendríamos la visión iusracionalista, que revaloriza la función crítica de la ley natural frente a las leyes positivas, aunque de una ley natural universalizable e inamovible asentada en la razón.

La oposición entre ley natural y ley positiva forma parte de una dialéctica que ha sido necesaria. Señalábamos el papel de la ley positiva como algo lejano de lo natural, con la separación *Nomos/Fisis*. A pesar de esta diferencia, y de sus problemas de estricta definición,⁴⁹⁹ es innegable la utilidad del Derecho para obtener algunos objetivos, intereses o fines, al menos los de seguridad en las relaciones y sobre todo, en no pocos casos, los de libertad e igualdad. Dejar de enumerar usos del Derecho en este

⁴⁹⁹ Vid. ATIENZA, M., *Introducción al Derecho*, Barcelona, Barcanova, 1985; Atienza, M., *El sentido del Derecho*, Ariel, Barcelona, 2012.

punto nos haría olvidar otros usos del mismo. Todos conocemos casos en los que el Derecho no ha sido tan deseable como el caso anterior. El Derecho ha servido para subyugar a personas, para limitar su libertad o para reducirlos a medios en función de los intereses de una minoría.

Será necesario encontrar una forma en la que poder discernir cuándo un sistema jurídico es capaz de ofrecer unos mínimos de justicia, unos contenidos mínimos que conducen a la aceptación de una norma desde unos preceptos irrenunciables. Conocer que una norma es válida no supone gran problema, puesto que podemos analizar si ha cumplido todos los requisitos que el propio sistema jurídico exige. La clave residirá en analizar las diferentes formas que existen de justificar la posibilidad de aceptación del sujeto de una norma jurídica o, más allá de lo subjetivo, conferir a la investigación la posibilidad de discernir cuando una norma es deseable o no, si aunque sea sancionada de forma válida no debería de ser, o si, a pesar de ser válida, no tiene legitimidad. Esta tensión es necesaria, y debe ser atendida desde diferentes aspectos:

“La tensión entre planteamientos normativista, que siempre corren el riesgo de perder el contacto con la realidad social, planteamientos objetivistas que eliminan todos los aspectos normativos, puede servir como una advertencia para no empecinarse en ninguna orientación ligada a una disciplina, sino mantenerse abiertos a distintos a distintos puntos de vista metodológicos (participante vs. Observador), a diversos objetivos teóricos (reconstrucción efectuada en términos de comprensión y de análisis conceptual vs. descripción y explicación empíricas), a las diversas perspectivas que abren distintos roles sociales (juez, político, legislador, cliente de las burocracias estatales, y ciudadano) y a distintas actitudes en lo que se refiere a la pragmática de la investigación (hermenéutica, crítica, analítica, etc.)”⁵⁰⁰

7.3 La justificación del Derecho

Con anterioridad señalábamos las dificultades para poder atender a una justificación suficiente de un sistema jurídico. Diferentes posiciones, en función de su tradición jurídica y su práctica, pueden ser enunciadas. El sistema jurídico español tiene diferencias, por ejemplo, con el anglosajón. A modo de esquema trataremos de tres

⁵⁰⁰ HABERMAS, J., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 2001, p. 68.

concepciones de atender a la justificación del Derecho tomando la clasificación de Rodríguez Paniagua:⁵⁰¹

a) La concepción estatal-formalista posee como substrato ideológico el valor de seguridad. Desde este punto de vista se pone de relieve la necesidad que tiene el jurista de determinar, con la mayor precisión y certeza posible, qué es lo que realmente puede ser calificado como Derecho. Para alcanzar este objetivo la codificación resultará un instrumento altamente eficaz. Esto supone eliminar aspectos ajenos a esa codificación, como puede ser la costumbre.

La búsqueda de seguridad jurídica conducirá a eliminar radicalmente el ámbito de libertad en la aplicación de la norma, y con él la facultad de crear Derecho, del que pudieran disfrutar los jueces. El Derecho se equipara a un sistema de normas que pertenecen a un ordenamiento jurídico conforme a las exigencias del propio ordenamiento, y elaboradas tal y como ese ordenamiento señala. La justicia suele equipararse a la adecuación de la resolución de justicia al sistema normativo.

b) La concepción sociológico-realista destaca con énfasis el vínculo existente entre el Derecho y la sociedad. El primero, para ser realmente tal, debe ser efectivo, debe regir la vida en una determinada sociedad. Lo fundamental es que el Derecho se acomode realmente al sentir de la sociedad y que, por ello, asuma de modo efectivo sus necesidades y aspiraciones. Este aspecto abre el Derecho a los componentes de la sociedad, a los jueces. Oliver Wendell Holmes o Jerome Frank pueden ser algunos de sus defensores teóricos.

Esta forma de considerar el Derecho se da principalmente en el mundo anglosajón, tomando un modelo empírico, próximo al que utilizan las ciencias sociales. De esta forma el Derecho pretende ser un hecho, llegando incluso a negar el carácter normativo del mismo. Los jueces adquieren gran relevancia. Para Carrió⁵⁰² el grito de batalla del realismo jurídico norteamericano no será “los jueces crean Derecho”, sino la expresión, mucho más fuerte “sólo los jueces crean Derecho” o “Todo el Derecho es creado por los jueces”. El criterio de eficacia, pues resulta fundamental. El Derecho

⁵⁰¹ RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., *Hacia una concepción amplia del Derecho natural*, Tecnos, Madrid, 1970, pp. 13-25; *Derecho y Ética*, Tecnos, Madrid, 1977, pp. 21-31.

⁵⁰² CARRIÓ, G.R., *Notas sobre Derecho y lenguaje*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1979. pp. 105 y ss.

válido será aquel conjunto de normas que real y efectivamente rigen la vida de una colectividad en un momento histórico determinado. Antes de la sentencia solamente hay predicciones. La sentencia es la que ha de ser considerada Derecho, y en el estudio del Derecho y su práctica judicial el estudio de las sentencias es clave, puesto que pueden oponerse ante los propios tribunales.

c) La concepción óntico valorativa persigue la consecución del valor justicia. Este será el principal ideal a alcanzar, hasta el punto de entender que el Derecho, para ser tal, entre otros requisitos debe contener un cierto grado de justicia: un “mínimo contenido ético” que exige más allá de la legitimidad que puede tener una norma por ser aprobada conforme a las exigencias del propio ordenamiento jurídico validador. En este sentido podemos recordar el debate de Fuller con Hart, cuando el primero escribe:

“El profesor Hart parece asumir que los fines malos pueden tener tanta coherencia y lógica interna como los buenos. Por lo menos yo, me niego a aceptar esta presunción [...] Tendré que apoyarme en la afirmación de una creencia que puede parecer ingenua, a saber, que la coherencia y el bien tienen más afinidad que aquélla y el mal. Aceptando esta creencia, también creo que cuando los hombres son compelidos a explicar y justificar sus decisiones, el efecto será el de arrastrar esas decisiones hacia el bien”.⁵⁰³

La concepción óntico-valorativa trata de poner de manifiesto que si al definir el concepto de Derecho se omite la referencia a la justicia se corre el peligro de eliminar de él un aspecto esencial. Opone el Derecho positivo, el Derecho “puesto” o establecido convencionalmente por los seres humanos, frente a lo “justo natural”, que conduce a un Derecho natural. Dentro de este posicionamiento, con sus matices, podemos incorporar a MacIntyre.

7.4 La Ley Natural en la actualidad

En las siguientes líneas tendremos que atender a lo que supone esta concepción de la justificación del Derecho y de la moral. Para ello entraremos a definirla y a oponerla a su versión rival, el positivismo.

⁵⁰³ FULLER, L., “Positivism and Fidelity to Law- A reply to profesor Hart”, *Harvard Law Review*, 71 (1958), p. 636.

A modo de aproximación podríamos entender el Derecho natural como una suma de ideales intrínsecamente válidos -derivados de unos valores con inherente validez objetiva- deducidos a partir de la idea de naturaleza, capaces de ordenar las relaciones entre los seres humanos y las estructuras de la sociedad.

La idea de “naturaleza” implicaría que los valores, fuente de inspiración para la conducta humana, se hallarían condicionados por ciertas estructuras de la realidad, por determinados datos que vendrían dados al hombre y no elaborados por él. Por ello, estos principios no dependerían del arbitrio de las personas y poseerían validez con independencia de que los hombres los respetaran.⁵⁰⁴ Y ello porque si al definir el concepto de Derecho omitimos la referencia a la justicia se está eliminando un aspecto constitutivo del término, algo sin lo que el Derecho no puede llamarse tal.

7.4.1 La controversia sobre la ley natural: positivismo e iusnaturalismo

La cuestión clave que definirá las dos corrientes que permiten tratar la relación del Derecho “aprobado” por el legislador o Derecho positivo y el Derecho que pretende adecuarse a la naturaleza o Derecho natural será la supremacía de uno u otro, dando lugar al positivismo jurídico y al iusnaturalismo. En función de la relevancia que se otorgue a cada uno de estos ordenamientos se puede incorporar una propuesta a una u otra opción. En el caso de suponer la prevalencia del Derecho positivo (cuando no de la reducción de todo el Derecho a esa esfera) podemos tratar de positivismo jurídico; en el caso contrario, considerar la prevalencia del Derecho natural frente al Derecho positivo, trataremos de iusnaturalismo. Estas consideraciones suponen variaciones metodológicas, descripciones ideológicas y diferentes concepciones del Derecho.

a) El positivismo

El positivismo parte de un intento de científicidad, de alejarse de lo valorativo. Para ello la ciencia jurídica, para ser considerada “verdadera” ciencia, debe abstenerse de toda valoración, puesto que ese es el sello que distingue el conocimiento de otras

⁵⁰⁴ Vid. RECASENS SICHES, L., *Introducción al estudio del Derecho*, Porrúa, México, 1974.

clases de manifestaciones o expresiones del lenguaje. Para ello será clave la distinción entre lo que “es” y lo que “debe ser”. Esta distinción ya fue señalada por Hume, y fue posteriormente desarrollada por los defensores del emotivismo ético.⁵⁰⁵ De esta forma la validez o fuerza obligatoria de una norma es independiente de su posible justicia o injusticia. El Derecho será el ordenamiento jurídico vigente, reduciéndose las demandas de otras posibles fuentes, como la costumbre, la jurisprudencia o la moral. Aparece como un sistema completo en el que los jueces se ven reducidos a una función lógico-deductiva.

El Derecho, desde el positivismo jurídico, es obedecido por su poder coercitivo, y la reducción al poder coercitivo lo inmuniza ante cualquier alegato moral. Con todo, el positivismo ha sufrido tres fuertes críticas: desde el iusnaturalismo se considera que existe un Derecho superior; desde el realismo jurídico se demanda una mayor actuación de la sociedad; y desde el reconocimiento de principios y directrices en el Derecho la separación entre Derecho y moral sería imposible.

b) El iusnaturalismo

El iusnaturalismo admite la existencia de un Derecho natural que, además de existir, es superior sobre el Derecho positivo. En consecuencia, en caso de divergencia entre preceptos de los dos órdenes que posean el mismo espacio de aplicación debe considerarse el primero, puesto que cualquier norma que entre en conflicto con el primero no sería Derecho.

Podemos tratar de dos variantes de la doctrina iusnaturalista. El modelo clásico entendía el Derecho natural como la raíz misma de lo jurídico, que se desarrolla formalmente en el del Derecho positivo. Muchas veces este tipo de Derecho se asocia a una visión fixista. Conill recuerda que en Aristóteles la justicia natural es dinámica, no fija. Recordemos que la inmutabilidad en Aristóteles corresponde exclusivamente a la esencia divina. Pero la mutabilidad de las prescripciones legales no es igual que la mutabilidad de la naturaleza. Las normas positivas son absolutamente variables y arbitrarias, mientras que lo natural, aunque puede variar en su manifestación concreta,

⁵⁰⁵ Interpretación de Hume que MacIntyre intenta corregir.

no cambia de forma arbitraria. En los siglos XVII y XVIII cobra auge el iusnaturalismo racionalista, que Conill asocia con el “giro práctico”. En la Europa continental sus autores más tratados son Grocio, Pufendorf o Tomasio. En el pensamiento liberal inglés sus representantes son Locke, Sidney o Milton. Estos autores rechazan todo presupuesto objetivo, explicando el Derecho natural desde la razón, suficiente en sí misma para conocer los principios rectores del Derecho natural.

c) A modo de estado de la cuestión

Tras los constructos teóricos enunciados se expresan dos exigencias del pensamiento: por un lado, la constatación de que precisamos de una seguridad que es ofertada, al menos parcialmente, por un ordenamiento jurídico validado que debe ser obedecido sin atender a los problemas que se derivan de individuos que se muestran contrarios a su obediencia por razones que consideran más fuertes. Por otro lado, nuestra experiencia histórica ha dado muestras de ordenamiento jurídicos que, a pesar de haber sido validados legalmente, no atendían a unos mínimos de justicia. Y en este conflicto surge la importancia de reflexionar entre los dos ámbitos.

Juristas como Encarnación Fernández, Elías Díaz o Rodríguez Paniagua han enfatizado el papel de la conciencia moral en relación con el Derecho. La conciencia moral es la manifestación más radical y decisiva de la moral, a partir de la cual cabe en ocasiones y por parte de algunas personas la posibilidad de crítica racional de las estructuras vigentes y, en particular, de la moral social o positiva. Pero aunque la conciencia moral sea capaz de criticar una moral social que se manifiesta en el Derecho no hemos de equiparar las parcelas de los dos órdenes. El orden jurídico atiende a las acciones humanas desde su perspectiva social, desde el punto de vista de su relevancia o trascendencia social. La moral las contempla principalmente atendiendo a su dimensión personal, a su valor y a su significación personal. Pero estos campos están conectados, de forma que el Derecho, en ocasiones, se cree obligado a atender a razones personales (pensemos en la presunción *ex bona fide*), mientras que la moral atiende a la perspectiva social (tiene en cuenta las consecuencias).

Tal como se ha entendido en la Filosofía del Derecho la mayor diferencia entre las dos propuestas sería, tomando a Kant⁵⁰⁶ (aunque con ecos de Tomás de Aquino), que al Derecho le preocuparía la corrección externa de la acción, dejando en segundo plano la intención. Dicho de otra forma, al Derecho no le importa la motivación por la que la acción se enlaza con lo exigido, mientras que para la moral la intención es relevante. El Derecho, generalmente, puede ser cumplido con cualquier ánimo, mientras que la moral considera relevante la motivación del agente.

El Derecho posee una coacción externa para su cumplimiento, mientras que la Moral suele devenir en sanciones internas (como la culpa o el remordimiento). Pero estas sanciones son tipificadas, por lo que se refiere a la persona en cuanto que ocupa determinadas posiciones jurídicas reguladas por el Derecho. El Derecho no trata sólo a la persona como tal, sino a la persona como ser-en-relación, como administrado, arrendatario, acreedor, propietario o contribuyente.

7.4.2 Relación entre la Ley Natural y el Ordenamiento Jurídico

Los iusnaturalistas creen que, para que el Derecho sea tal y cumpla con su atributo de justicia, debe adecuarse a ciertas exigencias éticas. Estas exigencias éticas no se consideran inmutables y universales (como pretendía el iusnaturalismo racionalista que surge en los siglos XVII y XVIII). Hoy se considera que existen unos principios que, aunque necesarios, son al mismo tiempo flexibles.⁵⁰⁷ Este era el sentido del iusnaturalismo clásico representado por Aristóteles o Santo Tomás.

El problema surge ante la posibilidad de incoar razones que pretenden derogar una norma positiva. Este tema tiene especial impacto en la objeción de conciencia, sustentada desde el desarrollo de una libertad de conciencia. Pero la objeción de conciencia, siempre que se practique en búsqueda de un cambio en el ordenamiento

⁵⁰⁶ KANT, I, *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 37 y ss.

⁵⁰⁷ SUMMER, L., *The Moral Foundation of Rights*, Oxford, 1987. En sentido parecido, pero atribuyendo a MacIntyre esta postura tenemos la propuesta de Bill Bowring “Misunderstanding MacIntyre on Human Rights”, en *Analyse & Kritik* 30 (2008), Lucius&Lucius, Stuttgart, pp. 209 y ss.

jurídico en búsqueda de una situación más justa, presupone un cuestionamiento del mismo que, por su propia naturaleza, el ordenamiento jurídico no debería permitir.

En realidad esta cuestión debe dirimirse respondiendo si una norma que no atienda a ciertas exigencias morales debe ser atendida. Para un defensor del positivismo jurídico existe una separación entre lo que el Derecho “es” y lo que el Derecho “debe ser”. Austin, uno de sus mayores defensores, diferencia la existencia de la norma de su mérito o demérito.⁵⁰⁸ Esta expresión no deja de ser una actualización del planteamiento hobbesiano por el que aquello que ordena el soberano es siempre justo. Desde esta visión, como señala Ihering, una persona tiene un deber simplemente por su sujeción al poder coactivo del Estado.

Aún con todo, desde el positivismo jurídico han aparecido posiciones más moderadas. Encarnación Fernández enuncia cómo desde la propia concepción positivista se ha atendido a relacionar Derecho y moral.⁵⁰⁹ Hart mantiene lo que él llama un concepto amplio de Derecho, que se identifica con la vigencia formal, y por tanto rechaza el “concepto más restringido”, que exigiría la adecuación a criterios morales.⁵¹⁰ Para Hart el Derecho formalmente vigente es válido, es Derecho, aunque sea injusto o contrario a la moral. A pesar de ello Hart admite la crítica del Derecho desde el punto de vista de la moral e incluso la desobediencia al mismo por razones morales. Reconoce la influencia de la Moral sobre el Derecho. Unas influencias que penetran en el Derecho abruptamente y en forma ostensible por vía legislativa, ya en forma silenciosa y poco a poco a través del proceso judicial.⁵¹¹

Hart, finalmente, admite “un contenido mínimo de derecho natural” compuesto por ciertas reglas que, como mínimo, tiene que contener todo Derecho y toda moral social o convencional, pues sin ellas la vida social no sería viable. Este “contenido

⁵⁰⁸ “the existence of the law is on thing; its merit or demerit is another”, AUSTIN, J., *The Province of Jurisprudence Determined and the Uses of the Study of Jurisprudence*, Weindenfeld&Nicolson, Londres, 1968, p. 184.

⁵⁰⁹ FERNÁNDEZ, E., “Derecho y otros órdenes normativos”, en LUCAS, J. de (Ed.), *Introducción a la Teoría del Derecho*, Tirant lo blanch, Valencia, 1994, pp. 60-61.

⁵¹⁰ HART, H.L.A., *El concepto de Derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1968; BAYON, Juan. *El Contenido Mínimo del Positivismo Jurídico*. En línea, Disponible en: www.enj.org. [Consultado 23 de septiembre de 2012]

⁵¹¹ Pensar en las presiones que ha realizado la sociedad para variar la ley en relación a los desahucios y al alzamiento de bienes inmobiliarios.

mínimo de derecho natural” se basa en ciertas “verdades elementales referentes a los seres humanos, su circunstancia natural y a sus propósitos”. Consiste básicamente en la prohibición de la violencia sobre las personas y las cosas, en la exigencia del respeto a las promesas y en la necesidad de sanciones. Con ello Hart se opone a la tesis según la cual el Derecho puede tener cualquier contenido.

En la posición extrema tendríamos un naturalismo que se considera como único intérprete válido de una ley superior a la que debe adecuarse el resto del ordenamiento jurídico. Este planteamiento deviene en un dogmatismo de cierta interpretación que se muestra blindada a la reflexión. De esta forma, surge un problema al tratar del poder de intermediación del Derecho Natural. Pensemos en la poca tolerancia de alguien convencido de sus postulados, al ser adecuados al derecho natural, y su actitud ante otras propuestas. Puede llegar a asociarse cualquier discrepancia con el propio sistema “natural” con un relativismo. Esta forma de pensar deviene en una pureza⁵¹² que reduce toda discrepancia con la propia propuesta a ser inaceptable, en aras de una pureza conceptual difícilmente defendible más allá de los creyentes en el rigorismo del propio sistema. La apelación a la “simple naturaleza” como garante de una determinada exigencia debe respaldarse por una reflexión seria con resistencia a la crítica de los demás dentro de un marco argumentativo, como veremos que propone MacIntyre. Lo contrario supone una creencia ciega en un sistema que carece de la justificación suficiente, en cuanto que no es oponible ante otras posiciones.

7.4.3 Reivindicaciones de la Ley Natural

Uno de los intelectuales que han dado un nuevo impulso al concepto de naturaleza humana ha sido el Papa Benedicto XVI. En diferentes lugares ha defendido una revitalización de la ley natural, frente a la dictadura del relativismo.⁵¹³ En realidad

⁵¹² Recogemos parcialmente el argumento de Williams en WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, London, 1985, p. 195

⁵¹³ RATZINGER, J., *Homilía en la misa de apertura del cónclave*, 18-04-05; discurso en la audiencia a la Comisión Teológica Internacional (5 de octubre de 2007); en el Congreso sobre la Ley Natural, en la

ante estos argumentos emerge una revisión de la moral moderna y su pretensión de vacía universalidad. Ha sido imposible ponernos de acuerdo sobre los contenidos del orden moral universal, y ante esta situación quedamos sin un orden moral fundamental. Aparecen éticas que no precisan de la religión, la metafísica o la moral. Y ante esta situación resuena el dilema de MacIntyre: o Nietzsche o Aristóteles.

Para el profesor Conill podemos atender alternativas filosóficas que, haciendo frente al relativismo ético y a la arbitrariedad del poder, son capaces de no identificarse con la versión tradicional de la ley natural y su adscripción a posturas estrictamente religiosas. Autores como Fukuyama, Nussbaum, Habermas, Jonas o MacIntyre; o, a nivel nacional, Zubiri, Pedro Laín Entralgo, Jorge Riechman, Francisco Ayala o Camilo José Cela Conde, pueden ayudarnos a reactivar la noción de “naturaleza humana”, sustento de una “ley natural”. La solución reside en, desde las exigencias del pensamiento contemporáneo, repensar las categorías con las que se ha concebido la ley natural. Desde este concepto se han sustentado nociones como naturaleza humana, dignidad, racionalidad, evidencia o conciencia moral. Hemos de ir más allá del horizonte griego, del aristotélico y estoico, para tratarlo desde nuevas vías, como el pensamiento hermenéutico (Gadamer, Apel, Habermas, Ricoeur o Taylor) o el universalismo liberal de Sen y Nussbaum.⁵¹⁴ Conill señala la necesidad de hermeneutizar⁵¹⁵ y cordializar⁵¹⁶ el enfoque moderno para superar su formalismo y procedimentalismo:

“Para que los principios sean incondicionados y universalizables no es necesario que se deriven de la razón pura. La validez de esos principios sería establecida por sus funciones en el modo racional de vida histórica, puesto que esta razón encarnada (incrustada) en la historia es capaz de elevarse hasta la universalidad racional y moral. Pues la condicionalidad histórica que incorpora el universalismo hermenéutico cuenta con una concepción de la experiencia cuyo vigor crítico – debido a su negatividad y apertura– posibilita la universalizabilidad histórica y práctica, es decir, un auténtico universalismo hermenéutico.”⁵¹⁷

Universidad Lateranense de Roma (12 de febrero de 2007); el discurso ante el Parlamento Alemán (22 de septiembre de 2011).

⁵¹⁴ CONILL, op. cit., pp. 234 y ss.

⁵¹⁵ CONILL, J., *Ética hermenéutica, Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.

⁵¹⁶ CORTINA, A., *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007.

⁵¹⁷ CONILL, J., *Ética hermenéutica*, op. cit., p. 239.

Tendríamos que preguntarnos: ¿qué pensaría MacIntyre de este planteamiento? Cualquier pretensión de universalidad se encuentra lastrada por las limitaciones que el pensar desde una tradición impone. Será la autoridad, la aceptación incuestionada la que conseguirá incorporar la vertiente de aceptación intersubjetiva. Lo contrario conduce a la apatía, puesto que se admite la imposibilidad de atender a argumentos aceptables por todos los que intervienen en la discusión. Será clave aceptar una autoridad externa como garante de la validez de las exigencias morales, en contra del principio de autolegislación kantiano. Esta asepsia de la razón pura, criticada ya por Hegel, es criticada también por autores contemporáneos.⁵¹⁸

Es necesaria una razón situada, que atiende de forma dinámica a la ley natural, pero que se sustenta en una forma de pensar que depende de los demás, la única forma de poder florecer (desarrollarnos) *qua* seres humanos. Las posturas formalistas o racionalistas no son suficientes.

7.5 Ley Natural y MacIntyre

En las próximas líneas intentaremos ubicar a MacIntyre dentro de cierta forma de atender al iusnaturalismo. Para ello seguiremos sus publicaciones más relevantes en lo que se refiere a su posicionamiento. En el próximo capítulo caracterizaremos debidamente la propuesta de MacIntyre. Los artículos trabajados a continuación se datan a partir de 1980. Es desde esta fecha, cuando MacIntyre está finalizando *After Virtue* y su pensamiento se perfila hacia lo que será su propuesta final. La forma de escribir MacIntyre sobre Derecho le hará ser criticado por varios juristas del Derecho.

⁵¹⁸ ANSCOMBE, E., “Modern Moral Philosophy”, en *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, III, Religion and Politics*. Basil Blackwell, Oxford, 1981, p. 27.

7.5.1 MacIntyre y la Filosofía del Derecho

En el año 1983 MacIntyre presenta “*Are There Any Natural Rights?*”.⁵¹⁹ En esta conferencia MacIntyre critica las posiciones consecuencialistas o deontológicas. MacIntyre se cuestiona si podemos tratar de Derechos Humanos en un sentido fuerte.⁵²⁰ Para el autor escocés sólo existen dos formas de justificarlos: o bien existe una ley divina irrebalsable⁵²¹ o bien la aceptación de una ley natural que debe ser atendida por todo ser racional. Pone como ejemplo la abolición de la esclavitud, algo que se consiguió de las dos vías que hemos indicado. Lo importante es que estas dos formas no son excluyentes.⁵²²

En esta conferencia dialoga con Rawls, Hart, Dworkin, Nozick o Hare. Los teóricos del Derecho le podrían criticar la imposibilidad de entrar a debatir sus argumentos desde términos de justificación tal y como hace la disciplina de la Filosofía de Derecho. MacIntyre continua con su estilo persuasivo más que demostrativo, haciendo hincapié en la historia, y su reivindicación de un Derecho natural de fundamentación fuerte se justifica en un desarrollo histórico (y de las ideas) que él considera plausible.

En 1991 MacIntyre intenta salir de un debate estrictamente jurídico, puesto que ese lenguaje arrastra un sistema que nos lleva a pensar conforme a sus premisas, una de las ideas que recorren toda su obra. La concepción de los derechos tal y como se representan dentro de la disciplina jurídica difícilmente puede ser criticada desde sus propios términos, puesto que se nutre de la tradición liberal y su autoblandaje. Esta retórica de los derechos no sirve para la investigación racional, deberemos ser precavidos con su retórica y, mucho más importante, sería deseable no atender a

⁵¹⁹ MACINTYRE, A., “*Are There Any Natural Rights?*”, *Charles F. Adams Lecture*, Bowdoin College, Brunswick, 1983.

⁵²⁰ Tratado también por GEWIRTH, A., “*Rights and Virtues*”, *Analise&Kritik*, 6, pp. 8-27; MacIntyre responde en “*Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics*”.

⁵²¹ MacIntyre considera que un tratamiento de los derechos humanos en términos exclusivamente teológicos será insuficiente desde el punto de vista práctico o teórico, se precisa de algo más (*Intractable Disputes*, op. Cit., p. 346).

⁵²² “*Are There Any Natural Rights?*”, op. cit., p. 4

argumentos políticos o morales en términos derivados de esa retórica.⁵²³ MacIntyre critica las consecuencias de la forma de entender el Derecho la tradición liberal.

7.5.2 La paradoja del derecho en la tradición liberal

MacIntyre observa una paradoja en el pensamiento liberal. Por un lado se observa una fuerte crítica ante los abusos que se producen desde los poderes políticos cuando legislan en aras de imponer un comportamiento moral. Pero para evitar ello se ha dado un aumento de las normas jurídicas y de su afectación en las vidas corrientes. Se pretendía que el Derecho no impusiera una moral, pero se ha autodenominado como el disolvente de cualquier conflicto (inevitable en nuestras vidas), por lo que ante cualquier controversia, se debe acudir al Derecho. Ello ha conducido a una casta jurídica que resulta imprescindible para nuestras vidas, con consecuencias claras en el campo de la moralidad, en el que ha penetrado el Derecho de forma invasiva.⁵²⁴ Ricoeur denuncia la “inflación” de cierta forma de entender la responsabilidad, por la que cualquier daño requiere una indemnización o reparación, puesto que para cada daño debe existir un responsable que debe reparar ese daño.⁵²⁵ De esta forma la ley sufre una distorsión, puesto que acaba favoreciendo la defensa del propio interés. Se considera que la resolución de un conflicto deviene en cuantificar económicamente el daño acaecido.

Esta idea aparece en MacIntyre en 1980, cuando observaba una forma de relacionarse con la ley no deseable:

“Por desgracia, hay consecuencias perjudiciales derivadas de esta falta de coherencia cultural sistemática en nuestra manera de pensar acerca de la ley. Cuando la ley se piensa de la primera forma, la razón principal para el apoyo e identificación con la ley es que la ley es parte de la vida

⁵²³ MACINTYRE, A., “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, en *Listening: Journal of Religion and Culture*, 26 (1991), p. 96: “My central thesis is that both the conception of rights characteristically invoked by those engaged in this type of conflict over rights embodying this conception, are such that to invoke them or employ them as already to have entangled oneself in error. The dominant contemporary idiom and rethoric of rights cannot serve genuinely rational purposes, and we ought not to conduct or moral and political arguments in terms derived form that idiom and rhetoric.”

⁵²⁴ “Social Structures and Their Threads to Moral Agency”, *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 74:289 (1999), pp. 311-329.

⁵²⁵ RICOEUR, P., “El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico”, en *Lo Justo*, Caparrós Editores, Madrid, 1999, p. 67.

de la comunidad a la que pertenecemos. Si se desea, en términos de republicanismo del siglo XVIII, el motivo para obedecer la ley es la virtud civil. Pero cuando la ley se piensa de la segunda manera, como un mecanismo para la protección de uno contra otro, el miedo o el interés propio se convierten en los motivos dominantes. Obedecemos la ley, ya sea a causa de lo que la ley dictará contra nosotros si lo desobedecemos, u obedecemos la ley por el propio interés. Aquí quiero adelantar una tesis empírica defendible por un análisis histórico, pero controvertida, según creo. La ley tiende a ser eficaz sólo en la medida y mientras una parte sustancial de la comunidad piensa de la ley en la primera forma; piensa en ella en términos de la identificación con los bienes de la comunidad entera. Cuando la ley se encuentra en buen estado de funcionamiento, no es porque todo el mundo está obedeciendo la ley por miedo, o cuando todo el mundo está obedeciendo la ley cálculo del propio interés. Es cuando la obediencia a la ley expresa una genuina lealtad a la ley. Por lo tanto, es precisamente cuando la ley menos se necesita, cuando menos invocada, cuando está en el mejor estado de funcionamiento. Cuando, por el contrario, hay un recurso continuado a la ley, es generalmente una señal de que las relaciones morales tienen en algún grado elevado de ruptura. Es una señal de que los motivos que nos hacen invocar la ley son las de miedo y el egoísmo. Y cuando el miedo y el egoísmo han de ponerse en juego, la ley en sí tiende a ser moralmente desacreditada.”⁵²⁶

Probablemente porque la separación entre Derecho y moral que se pretendía no era tan fácil de lograr. García de Madariaga nos indica que:

“La justificación teórica de la separación entre moral y derecho es parte de una tradición que no puede comprenderse a partir de vínculos de verdadera comunidad. Es a la vez, en parte, causa y consecuencia de esa evolución social, cuando se ha llegado a eliminar las comunidades donde puede prender un concepto de bien común compartido, y donde las virtudes morales informan todas las actividades de las comunitarias, desde las prácticas más básicas hasta la práctica del gobierno político. El error en la comprensión de la unidad de la virtud, da paso a la desvinculación entre poder político y moral. Una de las consecuencias inmediatas es la creación de un ámbito moral peculiar para el poder político: estamos ante la razón de Estado, verdadera justificación teórica de una corrupción práctica. Es una manifestación de la separación entre moral y derecho, de la cual las teorías del positivismo jurídico serán un corolario.”⁵²⁷

⁵²⁶ “Unfortunately, there are harmful consequences deriving from this systematic cultural inconsistency in our thinking about the law. When law is thought of in the first way, the primary reason for supporting and indentifying with the law is that the law is part of life of the community to which we belong. If you like, in terms of eighteenth-century republicanism the motive for obeying law is civil virtue. But when the law is thought of in the second way, as a device for the protection of one against another, then fear or self-interest become the dominant motives. We obey the law either because of what the law will do to us if we disobey it, or we obey the law from self-interest. Here I want to advance an empirical thesis, controversial but, so I believe, defensible by an historical analysis. It is that law tends to be effective only insofar and so long as a substantial portion of the community thinks of law in the first way, thinks of it in terms of an identification with the goods of the whole community. When the law is in good working order it is not when everyone is obeying the law from fear, or when everyone is obeying the law from calculated self-interest. It is when obedience to law expresses a genuine allegiance to law. Thus it is precisely when the law is least needed, when it is least invoked, that it is in the best working order. When by contrast there is continuous resort to the law, generally a sign that moral relations have to some large degree broken down. It is a sign that the motives which make us invoke the law are those of fear and self-interest. And when fear and self-interest have to be brought into play, law itself tends to be morally discredited”. MACINTYRE, A., (1980), “Regulation: A Substitute for Morality”, *Hastings Center Report*, 10(1980), p. 31-33.

⁵²⁷ GARCÍA DE MADARIAGA, M., *Crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*, Tesis Doctoral, UCM, Madrid, 2002, p. 647.

7.5.3 Una investigación sobre la ley natural

Será en un artículo posterior, “*Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity*” cuando enumere las características para que una investigación sobre derecho natural sea plausible: a) deberá explicar cómo las personas corrientes son capaces de atenderlo y b) deberá atender a la importancia del derecho natural para resolver desacuerdos morales.⁵²⁸ Añade características que el derecho natural ha de tener en sus contenidos: como seres racionales debemos atender a aquellos preceptos que logran nuestro bien o nuestros bienes, a través de un conocimiento que se da primeramente en nuestras prácticas, para posteriormente concretarse en la formulación que realizamos sobre cuáles preceptos han de ser atendidos. MacIntyre entrará en diálogo con diversos autores, pero nos centraremos en la relación que tiene con tres de los autores que han significado el resurgir de una revisión de la ley natural en su versión tomista. Según Ramis Barceló:

“MacIntyre mira con simpatía a Grisez y a Finnis y valora especialmente su esfuerzo para resolver el problema de la captación de los bienes básicos, tal y como puede percibirse en diferentes obras anteriores. También MacIntyre había dedicado en su momento una reseña laudatoria al libro *Moral Absolutes* de Finnis, en la que valora especialmente la atención al problema epistemológico del conocimiento de los bienes básicos inconmensurables.

El disenso con ambos proviene de tres puntos concretos: a) la crítica a los derechos humanos que hace MacIntyre, frente al respaldo teórico que les da Finnis, b) las dificultades que tienen las personas corrientes para la captación de los bienes básicos y c) la incapacidad que tienen tanto Grisez como Finnis para resolver, con su teoría deontológica de los bienes básicos, los desacuerdos morales. [...]”⁵²⁹

MacIntyre, por lo tanto, critica a aquellos tomistas que se han centrado en una caracterización de los bienes básicos de la naturaleza humana, sin explicar las prácticas que dan lugar a esos bienes. Finnis y Grisez ignoran el proceso social de aprendizaje progresivo y los factores sociales. Estos autores, por lo tanto, tienen tres puntos débiles en su argumentación: 1) no tienen en cuenta el bien común como parte integrante de una caracterización de la ley natural, 2) no son capaces de llegar a una jerarquización de los bienes, pues piden una aproximación total y global a todos ellos y 3) su teoría no explica satisfactoriamente por qué la ley natural no es reconocida por la inmensa

⁵²⁸ “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en MCLEAN, E.B., (ed.), *Common Truths: New Perspectives on Natural Law* (ISI Books, 2000), pp. 91-115.

⁵²⁹ RAMIS BARCELÓ, R., *Derecho natural, historia y razones para actuar La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*, Editorial Dykinson, Madrid, 2012, p. 289.

mayoría, si de hecho el reconocimiento de los bienes básicos es tan fácil como ellos lo presentan.⁵³⁰

Continúa Ramis Barceló señalando la proximidad de MacIntyre con Maritain. Maritain, de familia protestante, abrazó el catolicismo en la edad adulta (parecido a MacIntyre). Su definición de hombre es acorde al que se defiende desde la posición neo-tomista de MacIntyre. El hombre en Maritain podría ser un buen antecedente para MacIntyre:

“El hombre es un animal dotado de razón cuya suprema dignidad está en la inteligencia; el hombre es un individuo libre en relación personal con Dios, y cuya suprema justicia o rectitud consiste en obedecer voluntariamente la ley de Dios; el hombre es una criatura pecadora y herida, llamada a la vida divina y a la libertad de gracia, y cuya suprema perfección consiste en el amor”.⁵³¹

La clave reside en que el derecho natural es obedecido por la persona sin una formulación explícita. La doctrina de la “normalidad de funcionamiento” de la naturaleza humana expuesta por Maritain satisface a MacIntyre porque contiene la explicación antropológica que MacIntyre busca:

“Los preceptos de la ley natural son aquellas reglas de la razón que obedece un ser humano, característicamente sin formulación expresa de los mismos, cuando el ser humano actúa normalmente”.⁵³²

Añadido a lo anterior, MacIntyre observa que los preceptos del Derecho natural consiguen enlazar con el bien común. El bien propio sólo puede realizarse en función del bien común, aquél hacia el que el ser humano se dirige cuando funciona como tal.⁵³³ El ser humano actúa y muestra su finalidad. No precisa de un uso de la razón que lo conduciría, al contrario de su vida corriente, a un saber moral teórico (fuera de la práctica) que lo aproximaría a la ley natural.

⁵³⁰ RAMIS BARCELÓ, op. cit., p. 291

⁵³¹ MARITAIN, J., *La Educación en la encrucijada*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1993, p. 19.

⁵³² “The precepts of natural law are those rules of reason which a human being obeys, characteristically without explicitly formulating them, when that human being is functioning normally”, en “Theories of Natural Law”, op. cit., p. 108.

⁵³³ “Theories of Natural Law”, op. cit., pp. 108-109.

De esta forma MacIntyre se acerca a Maritain, corrigiendo a Finnis⁵³⁴ y Grisez, cuyas propuestas considera interesantes pero insuficientes. Los esfuerzos metodológicos que exigen estos autores para llegar a la fundamentación le parecen artefactos filosóficos a MacIntyre, entendidos como construcciones filosóficas alejadas de la vida corriente. MacIntyre observa a diario (ya desde que los pescadores le narraban historias cuando era niño) que las personas muestran en sus acciones un conocimiento de esos principios o, si se prefiere, se comportan como si hubieran fundamentado aspectos morales básicos, a pesar de que muchos no lo han hecho. En términos de Wittgenstein, muestran que aplican unas reglas aprendidas que no pueden explicar. A modo de resumen:

“No hay que negar las similitudes que tienen las doctrinas de Finnis y Grisez con la de Maritain. La diferencia entre unos y otros es que si los primeros tienen una aproximación deontológica a partir de la captación de los bienes básicos, el filósofo francés tiene un enfoque fenomenológico que explica cómo los preceptos de la ley natural se ejercitan a partir de las prácticas. El aprendizaje, según MacIntyre, se produce a partir de una comunidad y todas las respuestas a las preguntas que se hace una persona humana tanto sobre su bien individual como sobre el bien común tan sólo se pueden responder a partir de ese aprendizaje.”⁵³⁵

De esta forma podemos atender al posicionamiento de MacIntyre dentro del mapa conceptual del iusnaturalismo. Maritain ofrece un sistema que otorga a la cultura una importancia capital para entender al hombre. El hombre no es el “hombre natural” de la visión liberal, sino que es un hombre que se arraiga en su cultura. Una cultura en la que aparece la “edificación orgánica”, por la que las prácticas de grupos pequeños afectan a otros de mayor tamaño, en constante renovación. La importancia de Maritain

⁵³⁴ Observemos la importancia que otorga Finnis al método en los puntos (ii) y (iii): “The sense that the phrase “natural law” has in this book can be indicated in the following rather bald assertions, formulations which will seem perhaps empty or question-begging until explicated in Part Two: There is (i) a set of basic practical principles which indicate the basic forms of human flourishing as goods to be pursued and realized, and which are in one way or another used by everyone who considers what to do, however unsound his conclusions; and (ii) a set of methodological requirements of practical reasonableness (itself one of the basic forms of human flourishing) which distinguish sound from unsound practical thinking and which, when all brought to bear, provide the criteria for distinguishing between acts that (always or in particular circumstances) are reasonable-all-things-considered (and not merely relative-to-a-particular purpose) and acts that are unreasonable-all-things-considered, i.e. between ways of acting that are morally right or morally wrong-thus enabling one to formulate (iii) a set of general moral standards.” Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p. 22.

⁵³⁵ RAMIS BARCELÓ, op. cit., 292.

en MacIntyre y su influencia es latente (por designios del destino, Maritain fue uno de los impulsores de los derechos humanos,⁵³⁶ célebremente criticados por MacIntyre).

La clave y el intento de MacIntyre, una vez ha desenmascarado la intromisión del Derecho en la moral, será encontrar una forma de investigar que nos conduzca hacia lo mejor que podemos ser. Se posiciona como autor tomista en *Whose Justice? Which Rationality?*, desarrollando sus intenciones en *Final Principles*. Para ello tendremos que caracterizar su propuesta de ley natural y ver cómo se adecúa con su antropología. Las críticas que se le han realizado nos ayudarán a aclarar su propuesta.

⁵³⁶ Fue redactor de la Declaración de los Derechos Humanos y embajador de Francia en Naciones Unidas tras la Segunda Guerra Mundial.

Capítulo 8

La investigación: dependencia y ley natural

Para MacIntyre el trabajo duro de la moralidad consiste en la transformación de los deseos y su orientación hacia el bien, respetando los preceptos de la ley natural.⁵³⁷ Toda su interpretación de la historia de la moral finaliza en una reivindicación de un estado de cosas mejor, de una forma de entender la moral mejor, de una forma de entender al hombre mejor y, por ende, de entender la justificación de la moral mejor. Y para ello marca la ley natural como límite de cualquier reflexión.

Multitud de resistencias encuentra MacIntyre en su defensa de la ley natural. Inicialmente se le puede recriminar que su propuesta carece del aspecto sistemático que desearía la mayor parte de la comunidad académica, empezando por los filósofos del Derecho. Pero el problema que, al menos para MacIntyre, surge con virulencia en el momento de tratar de la ley natural, es la posibilidad de tratar de una vinculación humana respecto a una forma de vida genuinamente humana. Y tratar de “genuina forma humana” presupone actualmente muchos problemas, y puede que su explicitación, tal y como al entiende MacIntyre, sólo pueda darse en la forma en la que la presenta; de esta forma logra cerrar una propuesta integral del ser humano.

8.1 El liberalismo y la(s) naturaleza(s) humana(s)

MacIntyre muestra que las normas morales no pueden ser invocadas más allá o ser independientes de una concepción determinada del bien humano. Al tratar hoy en día de la naturaleza del ser humano y qué se esconde tras él aparecen multitud de

⁵³⁷ CORNWELL, J., “MacIntyre on money”, *Prospect Magazine*, 20th October 2010 – issue 176.

desacuerdos. No obstante podemos hablar de que existen unas normas que en la práctica se presentan como morales, a pesar de que en el plano individual pudiera darse que algunos individuos no las comparten. Este divorcio entre las normas que definen la acción correcta y las concepciones del bien humano es uno de los aspectos deseados en las sociedades que se llaman liberales. Desde esta perspectiva, a la que podemos llamar moral y teoría política liberal, es básico que las instituciones públicas, en especial las gubernamentales, sean neutrales entre concepciones rivales de lo que es el bien humano, ante las diferentes pretensiones de naturaleza humana, ante las diferentes naturalezas humanas.

Desde esta visión, aceptar una concepción particular del bien humano es un acto privado de preferencia y elección, y es contrario a la racionalidad requerir la superación de las diferentes preferencias o elecciones por una que las pueda aunar. Este es un tipo de norma moral que privatiza el bien, como señala MacIntyre.⁵³⁸ Y un bien privatizado y diferente al otro es contrario a la posibilidad de objetividad del bien, al menos desde el plano teórico, mapa conceptual o tradición liberal

Es un logro fundamental del liberalismo, como hemos señalado en otros apartados, la convivencia pacífica de diferentes formas de entender lo humano, por lo que explicitar un intento de lograr objetividad moral no será bien atendida (salvo que esa objetividad justificase la posibilidad diferenciadora liberal). De esta forma el liberalismo se autoconcibe como productor de paz y de progreso. Reivindicar un iusnaturalismo, entendido como una concepción anterior a la modernidad (porque toda propuesta natural tiene pretensiones extemporales, que no eternas), conlleva sorpresa en aquellos que consideran que el progreso es imparable, acudiendo de una etapa inferior (peor evaluada como estado de cosas en relación con lo posterior) hacia una etapa superior (evaluada mejor como estado de cosas en relación con las anteriores). MacIntyre ha caracterizado este aspecto como “concepción de la superioridad racional” propia de esta tradición:

“ Sidgwick entendió sus propios hallazgos sobre la moralidad como el resultado de una larga historia de investigación en la que, al igual que la moralidad misma, ha habido progreso. [...] No sólo la moralidad se había convertido en un fenómeno distinto y se había percibido como tal, sino que la filosofía moral se había hecho, a su vez, de modo independiente de vínculos externos cuando, tras la Reforma, «personas reflexivas» fueron «llevadas a buscar un método ético que –

⁵³⁸ MACINTYRE, A., “The Privatization of Good”, en *The Review of Politics*, 42:3 (1990); pp. 344-361.

fiándose sólo de la razón común y de la experiencia común de la humanidad- pudiera pretender una aceptación universal por parte de todas las sectas» (*Outlines*, p. 157). [...] [Este método] Reveló, ante todo, el «deber» moral característico, el «deber» de la obligación, no reducible a conceptos no morales ni parafaseable en función de dichos conceptos, pues es una «noción elemental», y, de esta manera, también desde el comienzo lo característico de la moralidad. Así pues, el progreso de la filosofía moral y la moralidad misma coinciden. Además, puede haber consenso racional en amplias áreas: aquellas en las que el civilizado está de acuerdo respecto de lo que constituye la justicia, la prudencia y la benevolencia, sobre la base de principios que ninguna persona racional puede negar, principios que hacen explícitos los requerimientos del «deber» moral. Lo que no proporciona es razón alguna, sea la que sea, para otorgar a este «deber» característico un lugar central en nuestras vidas prácticas.⁵³⁹

Estos autores, tan alejados de la “superstición y la mala filosofía”, al otorgar a la teleología histórica la idea de progreso desarrollan un misticismo del que ellos proclaman haber huido, viéndose la determinación de algún Absoluto en el desarrollo de la humanidad (que MacIntyre rechaza en su forma marxista). Desde esta visión se tacha a MacIntyre de nostálgico de un tiempo que no volverá. Intentaremos defender que una reivindicación de Tomás de Aquino en la actualidad, al menos tal y como la realiza MacIntyre, no supone una renuncia de los logros que se han obtenido en los últimos siglos.

MacIntyre, si procura algo (y aquí tendría mucho de Nietzsche), es desenmascarar un discurso que se ha mostrado insuficiente para conseguir la situación que pretendía obtener (una razón que condujera a acuerdos), pero que a pesar de ello se muestra intocable por las críticas. Cualquier apelación a lo objetivo deriva en ser tildado de dogmático. La razón de presenta como algo capaz de alcanzar por sí misma los fundamentos de la moral. Recordemos la proclama kantiana citada por MacIntyre por la que la moral no requiere por sí misma de ningún modo de la religión, sino que en virtud de la razón pura práctica ella es por sí misma suficiente.

⁵³⁹ “Sidwick understood his own findings about morality as the outcome of a long history of enquiry in which, just as in morality itself, progress had been made.[...] Not only had morality become and been perceived as a distinct phenomenon but moral philosophy had similarly made itself independent of external ties when after the Reformation “reflective persons” were “led to seek for an ethical method that –relying solely on the common reason and common moral experience of making- might claim universal acceptance from all sects” (*Outlines*, 157). [...] [This Method] disclosed first of all the distinctive moral «ought», the «ought» of duty and obligation, not reducible to, no paraphaseable in terms of, any nonmoral concept, an «elementary notion», [...] and so also from the outset the distinctness of morality. The progress of moral philosophy and of morality itself thus coincides. Moreover there can be rational consensus in large areas, those in which civilized agree as to what constitutes justice, prudence, and benevolence on the basis of principles not to be denied by any rational person, principles which make explicit the requirements of the moral «ought». What is not supplied is any reason whatsoever for giving to this distinctive «ought» a central place in our practical lives.” *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, op. cit., pp. 177-178 (223-224)

Lo que a un lector desprevenido le puede parecer en esa posición de Kant una típica conquista de la filosofía de la Ilustración no es, considerado exactamente, nada nuevo.⁵⁴⁰ Ya Platón había llamado la atención en su diálogo Eutifrón⁵⁴¹ sobre las contradicciones internas de una doctrina moral teonómica y para Aristóteles se sigue ya de su diferenciación entre filosofía teórica y filosofía práctica que la ética no puede ser derivada de la Metafísica especulativa o de la Teología.⁵⁴²

El mismo Tomás de Aquino se separa, con su distinción entre “lex aeterna” y “lex naturalis”, de los representantes de la ética estoica, así como también del concepto de filosofía moral de Agustín, cuyas concepciones se ganaban en un orden cósmico divino. El Aquinate apunta más bien a una ética fundada únicamente en la visión racional del hombre.⁵⁴³

Aquí reside una de las claves interpretativas que tomará y que lo hará distanciarse de posiciones de justificación exclusivamente teológica, puesto que lo que pretende es dotar de un discurso razonado a su forma de comprender el mundo y de justificar razonadamente su propuesta.

Observa dos tipos de presunciones a tener en cuenta al tratar el papel de la autoridad en la ley natural. Por un lado, algunas tratan de la naturaleza de la racionalidad y de lo que hace, conforme a ella, que un argumento sea racional. Por otro lado, otras tienen que ver con la noción de *fin*, que MacIntyre ha intentado mostrar comentando el papel del deseo con el juicio práctico y con las acciones. Para que esas consideraciones puedan darse se precisa de una antropología que sea el sustento material en el que darse esa teoría.

⁵⁴⁰ LUTZ-BACHMANN, M., “La Comunidad Ética y la idea de una República Mundial”, en HOYOS, L. E., *Immanuel Kant: la vigencia de la filosofía crítica*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, p. 584.

⁵⁴¹ “Con que serían lo mismo, querido Eutifrón, lo agradable a los dioses y lo pío, si lo pío fuera amado por ser pío y lo agradable a los dioses fuera amado por ser agradable a los dioses, pero, si lo agradable a los dioses fuera agradable a los dioses por ser amado por los dioses, también lo pío sería pío por ser amado. Tú ves que la realidad es que están en posición opuesta porque son completamente distintos unos de otros. Lo uno es amado porque se lo ama, a lo otro se lo ama porque es amado. Es probable, Eutifrón, que al ser preguntado qué es realmente lo pío, tú no has querido manifestar su esencia, en cambio hablas de un accidente que ha sufrido, el de ser amado por todos los dioses, pero no dices todavía lo que es. Así pues, si quieres, no me lo ocultes, sino que, de nuevo, dime dede el principio qué es realmente lo pío, ya sea amado por los dioses ya sufra otro accidente cualquiera” Platón, *Eutifrón*, Gredos, Madrid, 2000, 10c-11b.

⁵⁴² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1-2, 1138b16-1139b13

⁵⁴³ *Summa Theologica*, op. cit., I-II, q. 91, a. 2.

8.3 La antropología de la dependencia

Con anterioridad hemos señalado cómo Kant supo plantear la moral de forma que, en función del principio de no contradicción, presentó un sistema que elude la mala acción.⁵⁴⁴ El criterio último para no obrar mal es de raíz socrática, y consiste en no contradecirme a mí mismo o, mejor enmarcado, al imperativo categórico que el sujeto trascendental se impone. Y una de las claves para entender la falta de exigencia de la sociedad pluralista es cómo, desde la moral socrática que desarrolla como moral secular Kant, lo moral se reduce a evitar el mal.

En forma distinta, la ética cristiana, asentada en la voluntad, pone el acento en actuar, en hacer el bien. Esta diferencia resulta clave para hacernos cargo del nivel de exigencia de una propuesta moral y/o la otra. La exigencia de actuar haciendo el bien es superior a la actuación que evita el mal (salvo que se equiparara la evitación del mal con la buena acción, cuestión que supondría equiparar la práctica totalidad de propuesta morales).

La capacidad de discernimiento del hombre considerado desde la vertiente kantiana se desarrolla en un momento histórico en el que el hombre ha salido de “su autoinculpable minoría de edad”. Se fundamenta en la razón, que no es contemplación o ver con los ojos de la mente una verdad revelada (como en el caso de Aristóteles o Agustín de Hipona), sino que surge como una actividad de pensar, un pensar de uno consigo mismo. La propia actividad de pensar conduce, en su formalismo, a la obligación moral.

El control desde esa forma de entender la moral escapa del castigo religioso, para tornarse culpa, una emoción moral radicalmente heterónoma.⁵⁴⁵ Si, por el contrario, esta emoción fuera autónoma o consciente, quedaría sometida al arbitrio del agente moral y falsaría el control que esa emoción realiza tras la acción moral. Dicho de otra forma, la culpa precisa aparecer incluso en los casos en los que el propio agente moral prefiriera que no apareciera. La emoción moral de culpa (a la que podríamos

⁵⁴⁴ ARENDT, H., *Algunas cuestiones de filosofía moral*, op. cit., pp. 132-133

⁵⁴⁵ WOLLHEIM, R., *Sobre las emociones*. A. Machado libros, Madrid, 2006. En el caso que no fuera radicalmente heterónoma no serviría a los efectos de constituir un sistema moral que defienda una sociedad. Aquél que puede gestionar a arbitrio la culpa puede ser tratado como sociópata o un enfermo que debe ser recluso.

añadir la vergüenza, aunque la vergüenza requiere de un aspecto social, más próximo a MacIntyre) se reduce a una forma de entender la moral, que se centra en la no realización del mal. Arendt expresa este enfoque al señalar que:

“... el criterio último de la moral socrática para disuadir de obrar mal era el yo y el trato de mí conmigo mismo: en otras palabras, el mismo axioma de no contradicción en el que se basa nuestra lógica y que desempeña todavía un papel destacado en la fundamentación de una moral secular, no cristiana, en Kant. El criterio último para hacer positivamente el bien, por otro lado, lo encontramos en el desapego de uno mismo, en la pérdida de interés por el propio yo. Vimos que una de las razones de este sorprendente desplazamiento podría no ser la mera inclinación amorosa hacia el prójimo aun cuando sea enemigo, sino el simple hecho de que nadie puede hacer el bien y saber lo que está haciendo. «No sepa tu izquierda lo que hace la derecha.» Por eso la escisión en dos, el dos-en-uno de la actividad pensante, no es posible aquí. Por decirlo de una manera un tanto extremada: si deseo hacer el bien, no debo pensar en lo que estoy haciendo.”⁵⁴⁶

Desde esta visión Arendt desarrolla la diferente motivación del agente cuando muestra diferentes razones para actuar. La razón desde la moral de raigambre socrática se concreta en “estar obligado a”. A esta obligación se contraponen la exigencia que fuerza a la acción cuando se pierde el interés por el propio yo, que se concreta en “no puedo realizar la acción de otra forma”. La exigencia del primer tipo se da en un soliloquio, mientras que en el segundo caso se precisa al otro, en cuanto es necesario para realizar el bien, puesto que la acción se deposita en alguien. Pero Arendt va más allá y considera que nuestras decisiones acerca de lo correcto y lo incorrecto dependen de la compañía que elijamos. Es importante con quien decidimos vivir:

“Pero es mucho mayor, me temo, la probabilidad de que alguien venga y nos diga que le da igual y que cualquier compañía sería buena para él. Moral e incluso políticamente hablando, esa indiferencia, aunque bastante común, es el mayor peligro. Y en relación con esto, sólo un poco menos peligroso, está otro fenómeno moderno muy común: la difundida tendencia a negarse a juzgar sin más. De la reticencia o incapacidad para elegir los ejemplos y la compañía de uno, y de la reticencia o incapacidad para relacionarse con los demás mediante el juicio, nacen los verdaderos *skándala*,⁵⁴⁷ las auténticas causas de tropiezo que los poderes humanos no pueden eliminar porque no se deben a motivaciones humanas y humanamente comprensibles. Ahí radica el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal.”⁵⁴⁸

Pensar al individuo como enajenado de la influencia externa supone un error de partida que conduce a posiciones disparatadas. Christakis y Fowler han mostrado (empíricamente, si se quiere añadir) el “contagio” que padecemos al relacionarnos con

⁵⁴⁶ ARENDT, H., *Algunas cuestiones de filosofía moral*, op. cit., p. 133

⁵⁴⁷ En Arendt este término se contraponen a la culpa, en cuanto que el *skándalon* supone un ataque al orden natural, en ningún caso no atender a un mandato de la razón (entendida en clave kantiana). Es un daño que se realiza a toda la comunidad.

⁵⁴⁸ ARENDT, *Algunas cuestiones de filosofía moral*, op. cit., p. 150.

los otros, una afectación ineludible y cuantificable según metodología científica.⁵⁴⁹ Las críticas que desde posiciones filosóficas se han realizado a estas propuestas pretendidamente científicas se centran en su reducción al determinismo, buscando una pureza en la que la acción o es puramente externa o puramente interna. Defienden que las actitudes de los que te rodean incrementan la posibilidad de que tengas acciones determinadas. Estos enfoques no deberían alarmar al filósofo moral. Abogamos por realizar una exigencia moral acorde con este planteamiento. Si nuestros amigos nos afectan, nosotros podemos afectarles, y ellos pueden afectar potencialmente incluso a otros que no conocemos. De esta forma nuestra acción, si tiene densidad moral, supera a las personas que nos rodean para llegar incluso a los que no conocemos. Siguiendo a Ricoeur, entraríamos en una lógica de sobreabundancia de lo moral. En términos de MacIntyre, al movernos por bienes internos escapamos a los juegos de suma cero (en los que suelen caer las luchas por bienes externos) para realizar un incremento de lo moral. De esta forma puede corregirse la propuesta que deriva en individuos aislados. Pero, ¿podemos estar seguros de que la afectación se ha dado de la forma adecuada?

8.3.1 La posibilidad de captación del bien

El siguiente paso, con vistas a poder tratar de una objetividad de la moral, sería la posibilidad de acceder a una forma verdadera, una visión que supera la visión subjetiva. MacIntyre cree que las personas tienen una capacidad innata para descubrir y formular preceptos que guíen la acción, unos preceptos que Tomás de Aquino atribuye a la ley natural. Estos preceptos son reconocidos desde la capacidad innata que todo ser humano posee, aunque esta capacidad puede verse reducida por una mala educación y la adquisición de malos hábitos.⁵⁵⁰

La capacidad del ser humano para evaluar se justifica observando cómo son y comparándolos con las descripciones empíricas de la especie a la que pertenecen: juzgar que un individuo tiene una vida buena sería juzgar una valoración global de su

⁵⁴⁹ CHRISTAKIS, N. / FOWLER, J., *Connected: The Amazing Power of Social Networks and How They Change Our Lives*, Harper Press, London, 2010.

⁵⁵⁰ D'ANDREA, op. cit., p. 311.

condición.⁵⁵¹ Cuando evaluamos como buena la vida de una persona estamos evaluando los diversos aspectos que conforman su vida, y para que ello pueda darse no debe darse ninguna anomalía que pudiera eximir de esa evaluación. De esta forma, al realizar una evaluación moral, estamos dando por sentado una función que realiza el que pertenece a una especie, y hacer un juicio sobre la bondad de la vida de un individuo sólo tiene sentido por referencia al conjunto de las funciones que constituyen la forma de vida, al evaluar unas características de su especie.⁵⁵²

El conjunto de descripciones acerca de cómo los individuos de una determinada especie logran los objetivos relativos a su forma de vida permite establecer un conjunto de estándares o de normas, tanto a nivel individual como social, para los miembros pertenecientes a esa especie. MacIntyre reconoce que en un principio no otorgó la importancia necesaria al aspecto biológico:

“En *Tras la virtud* procuré ofrecer una explicación del lugar que ocupan las virtudes, entendidas en el sentido aristotélico, situándolas en el marco de las prácticas sociales, de la vida de los individuos y la vida de las comunidades, al mismo tiempo que independizaba esa explicación de lo que denominé la “biología metafísica” de Aristóteles. No obstante, aunque hay buenas razones para rechazar algunos aspectos importantes de la biología de Aristóteles, ahora considero que me equivoqué al suponer que era posible una ética independiente de la biología, por lo que agradezco a aquellos críticos que defendieron esta idea en contra de mi opinión. Ello se debe a dos razones distintas, aunque relacionadas entre sí. La primera es que ninguna explicación de los bienes, las normas y las virtudes que definen la vida moral será satisfactoria si no logra explicar (o apuntar al menos hacia una explicación) cómo es posible la vida moral ofreciendo una explicación del desarrollo humano hacia esa forma de vida y dentro de ella. Ese desarrollo tiene como punto de partida la condición animal originaria del ser humano. En segundo lugar, la incapacidad para entender dicha condición y para entender cómo puede ser iluminada por la comparación entre el ser humano y otras especies animales inteligentes, dejará en la penumbra aspectos fundamentales de ese desarrollo. Una de las limitaciones que resultan de ello, de enorme importancia en sí misma, es la incapacidad para comprender la naturaleza y el grado de vulnerabilidad y discapacidad del ser humano. El no reconocer adecuadamente este aspecto central de la vida humana me impidió percatarme de otros aspectos relevantes del papel que desempeñan las virtudes en la vida del ser humano.”⁵⁵³

⁵⁵¹ CÁZARES, R., “Las concepciones aristotélicas de la vida buena y la falacia naturalista”; *Diánoia*, LV:65 (2010), pp. 67–90.

⁵⁵² CÁZARES, op. cit., p. 80.

⁵⁵³ *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. x (10-11): “In *After Virtue* I had attempted to give an account of the place of the virtues, understood as Aristotle had understood them, within social practices, the lives of individuals and the lives of communities, while making that account independent of what I called Aristotle’s “metaphysical biology.” Although there is indeed good reason to repudiate important elements in Aristotle’s biology, I now judge that I was in error in supposing an ethics independent of biology to be possible –and I am grateful to those critics who argued this case against me– and this for two distinct, but related reasons. The first is that no account of the goods, rules and virtues that are definitive of our moral life can be adequate that does not explain –or at least point us towards an explanation– how that form of life is possible for beings who are biologically constituted as we a, by providing us with a account of our

En esta cita se toman los dos aspectos clave de la biología de MacIntyre. Por un lado la necesidad, para poder justificar de forma suficiente su propuesta, de sustentar el papel de la virtud que él defiende sobre un sustrato material que se oriente en el sentido señalado. En segundo lugar, la necesidad de justificar el lazo de dependencia entre los seres humanos apelando a cuestiones constitutivas de lo humano, el ser humano para ser razonador práctico independiente precisa del resto.⁵⁵⁴ De esta forma MacIntyre consigue dotar de una justificación antropológica al desarrollo de su obra y materializar su propuesta en una teoría que abarca los aspectos más relevantes de lo humano con vistas a una fundamentación.

La racionalidad requiere que nos preguntemos qué buenas razones son las que interpelan la concepción de un desarrollo natural humano que se concreta en nuestras acciones y nuestras relaciones con los demás.⁵⁵⁵ Los seres humanos son seres racionales y las potencialidades que necesita desarrollar y ejercitar son dos: de naturaleza animal y racional. Para ello deben encontrar un lugar en el que se puedan dar la variedad de los bienes de su vida. Lo que hace que un bien sea realmente un bien es que su consecución conduce total o parcialmente al ser humano a su florecimiento, un florecimiento *qua* ser humano, que lo dirige hacia su fin específico.⁵⁵⁶

Por otro lado, muchas de las propuestas filosóficas crean formas de entender lo humano que padecen de graves problemas cuando se quieren concretar en el hombre corriente. Todas estas teorías, como el hombre sartriano o el *homo economicus* no son capaces de atender a lo humano, una humanidad sustentada en la fatal necesidad de los otros, y que se comporta habitualmente de forma diferente a lo que estos modelos predicen.

La filosofía, desde la visión del autor escocés, es algo que se ha constreñido a normas especializadas, profesionalizadas y académicas. Para que algo se reconozca

development towards and into that form of life. That development has as its starting point our initial animal condition. Secondly, a failure to comparison between humans and members of other intelligent animal species will obscure crucial features of that development. One such failure, of immense importance on its own account, is the nature and extent of human vulnerability and disability. And by not reckoning adequately with this central feature of human life I had necessarily failed to notice some other important aspects of the part that the virtues play in human life.”

⁵⁵⁴ *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 99 (119)

⁵⁵⁵ “Intractable Moral Disagreements”, op. cit., p. 13.

⁵⁵⁶ “Intractable Moral Disagreements”, op. cit., p. 46.

como filosófico debe ser entendido como una continuación del empeño de Platón (recordemos la célebre cita que reduce toda la historia de la filosofía a una nota al pie de página de Platón). Y la conclusión de Platón era que la actividad filosófica suponía necesariamente una crítica de las relaciones sociales ordinarias.⁵⁵⁷ La sociedad se encuentra mirando las sombras en la caverna, una cuestión que sólo puede ser iluminada por el teórico. Se desprecia la forma corriente de relacionarse con el mundo, desprecio injustificado para MacIntyre. Para explicar este aspecto atenderemos a su antropología.

8.3.2 *El cuerpo corriente*

Para entender la antropología del autor escocés podemos acudir a su artículo de 2006, titulado “What is a human body?”⁵⁵⁸. El propio MacIntyre indica que lo que busca en este artículo es mostrar como todos tenemos una forma pre-filosófica de entender el cuerpo humano incompatible con las explicaciones que reducen el funcionamiento del mismo a términos científicos (o teóricos, como la crítica que realizaba al existencialismo). Dentro de aquel entendimiento presuponemos prácticas que hacen posible para nosotros entender y responder a lo que otros hacen y dicen.⁵⁵⁹

MacIntyre observa que cuando se usa el “yo” estamos tratando de nosotros mismos como agente y paciente, como alguien que actúa, sufre y da cuenta de sus acciones. Nos referimos a nosotros como alguien responsable que ofrece razones para que sus acciones sean entendidas (al menos en el caso de pretender justificarse, algo que es característico de nuestra especie). Sin embargo, cuando nos referimos al “cuerpo” nos referimos a una parte de nosotros que no oferta razones y de cuyas acciones no somos responsables. A pesar de ello podemos decir que el cuerpo humano lo percibimos como el centro de nuestras acciones o, dicho de otra forma, la actividad es ejercida continuamente por nuestro cuerpo. De nada serviría saber la parte del cerebro que desencadena la mala acción cuando no podemos penalizar exclusivamente esa parte. De

⁵⁵⁷ *Edith Stein*, op. cit., pp. 2-3.

⁵⁵⁸ “What is a Human Body?” en *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 104-122.

⁵⁵⁹ “What is a human body?”, op. cit., p. 95

ello podemos afirmar con MacIntyre que los cuerpos humanos son inteligibles, potencialmente y de hecho, en relación con otros, otros a los que reconocemos y son reconocidos como poseedores del mismo tipo de facultades. Una conclusión de fuerte eco aristotélico: los cuerpos son esencialmente sociales.⁵⁶⁰

Con todo lo dicho con anterioridad es complicado realizar una definición del cuerpo humano. La acción moral precisa de unas capacidades físicas y mentales cuya integración exhibe la unidad de la actuación. Los cuerpos humanos, desde esta visión, exhiben en su actividad una organización teleológica en función de sus estructuras y capacidades, un fin común a cuya consecución se muestran orientados. Pensemos en los proyectos de consecución de conocimiento y cómo se comportan los cuerpos, mostrando una forma teleológica de la actividad de los cuerpos (un *telos* que podría equipararse al conocimiento). No sólo este tipo de actividad supone una muestra de la naturaleza teleológica de los cuerpos, pero es un ejemplo paradigmático.

Si intentamos entender (reducir) nuestro cuerpo humano a un objeto físico, será imposible atender a cuestiones teleológicas. La teleología que se muestra en el cuerpo humano es una totalidad compleja que para autocomprenderse no puede explicarse exclusivamente en términos de composición fisiológica o física. Los filósofos medievales no pudieron dilucidar esta cuestión al carecer de suficiente información sobre los materiales que componen el cuerpo humano. Los filósofos modernos no han atendido a esta cuestión porque consideran que los modernos descubrimientos en neurofisiología o bioquímica nos permitirán conocer de forma suficiente los materiales que componen el cuerpo humano, lo que provocara la disolución o superación de conceptos teleológicos. A pesar de estos avances, propuestas teleológicas continúen apareciendo en el ámbito filosófico con más fuerza si cabe y, si se me permite, creo que con pocas ansias de revancha y con el objetivo de pensar seriamente.

Dentro de esta antropología resulta de capital importancia la deliberación, una deliberación que precisa de los otros, y para lo que se precisa cumplir una serie de virtudes. En el caso de que no se aplicaran las virtudes y las normas que son esenciales para su práctica se dejaría de atender a dos aspectos básicos para la obtención del bien común: en primer lugar, sería deficiente en el desempeño de cualquier responsabilidad,

⁵⁶⁰ “What is a human body?”, op. cit., p. 100-101

la responsabilidad precisa de los otros; en segundo lugar, no se podría deliberar adecuadamente en relación a esas responsabilidades. Viviríamos con un vacío moral que no nos permitiría relacionarnos con nuestra propia estructura moral (en lenguaje zubiriano), siendo incapaces de conocer cómo hemos de relacionarnos y sin herramientas para poder exigir en las relaciones humanas lo mejor del otro.⁵⁶¹

Las virtudes que son exigidas de los seres humanos son ordenadas por los preceptos de la ley natural. Y estas virtudes son realizables por los seres humanos, porque Dios (que, conforme a MacIntyre, es equiparado a la Verdad y la Justicia) nos impone leyes que podemos realizar conforme a nuestra naturaleza y a los fines que esa naturaleza persigue.⁵⁶²

Este aspecto normativo de las virtudes es tratado por Tomás de Aquino, quien incluye esas normas dentro de la ley natural. Una ley sería un precepto de la razón orientado hacia un bien común y promulgado en una comunidad por alguien que cuente con la autoridad necesaria. Según MacIntyre:

“Los preceptos de la ley natural son los preceptos que Dios promulga a través de la razón, cuya obediencia es indispensable para que los seres humanos puedan alcanzar el bien común”.⁵⁶³

8.4 Un desafío a la racionalidad: el dilema

A pesar de defender la posibilidad en el acceso a la ley natural es evidente la cantidad de conflictos que se dan en nuestras sociedades. Tomás de Aquino señalaba como la razón humana flaquea en asuntos concernientes a Dios, no pudiendo los hombres ponerse de acuerdo. Una prueba de ello es el conflicto continuado entre filósofos para determinar el papel de la ley natural.⁵⁶⁴ Una posibilidad para el fideísta

⁵⁶¹ *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 111 (132)

⁵⁶² “[...] the law which God utters to us is entirely congruent with the nature that he created in us and with the ends which that nature pursues.” MacIntyre, A., “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, 53 (1982), p. 305.

⁵⁶³ *Ibid.*: “The precepts of the natural law are those precepts promulgated by God through reason without conformity to which human beings cannot achieve their common good.”

⁵⁶⁴ *Summa Theologica*, op. cit., IIa-IIae 2,4

sería cómo Dios incorpora el conocimiento verdadero al hombre como un don. Para MacIntyre esta opción es insuficiente, precisamos preguntarnos lo que la racionalidad práctica requiere de nosotros en orden a resolver el conflicto, y para ello debemos centrarnos en el atributo que le otorgamos a nuestra racionalidad *práctica*.

Si el hombre tiene esa capacidad para acceder a esos preceptos, unos preceptos que no pueden ser negados sin caer en contradicción con uno mismo, ¿cómo puede ser que podamos actuar mal sabiendo que no es la acción adecuada o, de forma mucho más descorazonadora, cómo pueden darse casos en los que, ante dos cursos de acción, no sepamos cómo actuar?

8.4.1 La debilidad de la voluntad

Donald Davidson se preguntaba en un artículo de 1970: “¿Cómo es posible la debilidad de la voluntad?”.⁵⁶⁵ Inicia su artículo con una definición de la debilidad de la voluntad: la voluntad de un agente es débil si actúa, y actúa intencionalmente, en contra de su propio mejor juicio; en tales casos decimos, en ocasiones, que no posee la fuerza para realizar lo que sabe, o al menos cree, que sería lo mejor una vez realizadas todas las consideraciones que considera oportunas. Según su “principio de continencia” cualquier persona ha de realizar la acción que juzga mejor sobre la base de todas las razones relevantes disponibles.⁵⁶⁶ En conclusión, Davidson, en cuanto que el agente no realiza la acción tal y como el considera que debiera, lo denomina incontinente.

Lllamarlo incontinente presupone que está impedido, en alguna forma, de adecuar su acción a como el agente “realmente” la ejecutaría. Es una creencia de la que se participa de forma pre-teórica, y que ha sido tratada y defendida en la historia de la filosofía. Aristóteles trataba del *akratés* en su *Ética a Nicómaco*, Santo Tomás trataba cómo la pasión impedía razonar a la luz del universal⁵⁶⁷ y Davidson arrastra esa

⁵⁶⁵ DAVIDSON, D., *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Crítica, Barcelona, 1995, pp 37-62.

⁵⁶⁶ Para una relación entre estos dos autores: MAS TORRES, S., “Relativismo y traducibilidad: A. MacIntyre y D. Davidson”, en *ISEGORIA*/16(1997), 213-227.

⁵⁶⁷ A quien tiene el conocimiento en universal, la pasión le impide poder deducir de esa universal y llegar a la conclusión; sino que deduce de otra universal, sugerida por la inclinación de la pasión, y bajo ella concluye. [...] La pasión, pues encadena la razón para que no asuma la primera y concluya por medio de

creencia hasta pensar que el incontinente no es capaz de entenderse a sí mismo. Reconoce en su conducta intencional algo esencialmente irracional. MacIntyre se pregunta el tema del dilema en la filosofía contemporánea e intenta reconducirlo al tomismo en “Moral Dilemmas”.⁵⁶⁸ MacIntyre recuerda que los pecados para Santo Tomás son “transgresiones de la razón”,⁵⁶⁹ lo que llevaría a cierta coincidencia con la crítica de irracionalidad davidsoniana al agente que realiza la acción a sabiendas de su error.

Con todo, existen casos mucho más desalentadores para la filosofía moral que busca la conformidad de la acción del agente con la mejor justificada. Son los casos de debilidad de la moral. A pesar de saber cómo debería realizar la acción, el agente decide realizarla de otra forma. Pensemos en el vicio de la pereza, alguien sabe que tiene que levantarse a una hora pero no se levanta porque está muy cómodo. En estos casos, el agente contempla la posibilidad acertada, aunque por una limitación realiza la otra.

El problema se torna trágico cuando ante dos cursos de acción el que realiza la acción es incapaz de decidir el camino correcto a realizar. Si defendiéramos posiciones normativas o consecuencialistas de lo moral el problema se agrava, puesto que dudar la acción que debemos realizar muestra la incompletud de la teoría moral, la imposibilidad de comprensión plena (y su consecuente puesta en funcionamiento) de la teoría (en el caso de que el sistema fuera completo) por parte del agente o una interrelación de ambas.

Otros han visto en el dilema un conflicto de valores, que debería escapar al planteamiento de resolución que se plantea desde el normativismo o consecuencialismo. Diego Gracia defiende una resolución ética:

“El que los valores resulten en la práctica conflictivos ha planteado siempre el problema de cómo resolver estos conflictos. Las soluciones pueden venir por un doble lado. De una parte, pueden venir dadas por ciertas propiedades inherentes a los valores. Por otra, los conflictos de valores pueden resolverse desde fuera de ellos mismos, atendiendo a la ponderación de las circunstancias y las consecuencias de las decisiones y, por tanto, a propiedades o características al propio mundo del valor. Hay, pues, dos posibles maneras de resolver los conflictos de valores, unas que cabe llamar internas y otra externas. Estas últimas ya no son axiológicas, sino éticas, dado que

ella; y por tanto, perdurando aquélla, asume la segunda y concluye bajo su influjo. *Summa Theologica*, op. cit., II, C.77,2

⁵⁶⁸ Publicado originalmente en *Philosophy and Phenomenological Research*, Supplement to vol. L, Fall, 1990, pp 369-82.

⁵⁶⁹ “Aquinas and the extent of moral disagreement”, op. cit., p. 81-82.

tienen que ver con el modo de determinar o definir nuestros deberes. [...] Los juicios de deber están siempre por necesidad situados, y por tanto han de tener en cuenta las circunstancias y consecuencias de las decisiones. Esto es lo propio de la racionalidad práctica, la específica de la ética.”⁵⁷⁰

8.4.2 Dilema en MacIntyre

El tratamiento de los dilemas ha sido uno de los objetivos de la filosofía de los últimos años y las propuestas para dilucidar su existencia y, en su caso, su posibilidad de resolución o no, son numerosas.⁵⁷¹ MacIntyre considera que el tratamiento de los dilemas depende de la concepción teórica (o tradición) que se defiende, y que la teoría determina el tratamiento que se oferta.

El dilema, siendo posible como experiencia (la posibilidad de experimentarlo no conduce a la imposibilidad de resolución, como observaremos con posterioridad), es considerado una muestra de la vulnerabilidad humana. Nos hace creer, para MacIntyre de forma errónea, que somos incapaces de resolver la situación. Estaríamos, en ese caso, *perplexus secundum quid*, perplejos de hecho, pero no estaríamos *perplexus simpliciter*. Una persona puede creer que ante dos cursos de acción realice el que realice obraría mal: es una persona que cree estar *perplexa*.⁵⁷² Para MacIntyre la experiencia de dilema la tenemos, pero tenemos la posibilidad de salir de esa situación. La experiencia de dilema está mediada por nuestra sociedad emotivista, que carece (probablemente porque no le interesa) de una orientación clara para el reproche moral.

Un análisis de esta situación nos conduce a que la consideración de encontrarse en una situación de dilema, *perplexus simpliciter*, es superior en los tiempos del pluralismo que con anterioridad.⁵⁷³ Pensemos en el caso de Antígona, y la certeza que cree tener en sus acciones. El autor escocés ya señalaba en *After Virtue* las diferencias entre un dilema posterior a la Ilustración y los anteriores:

⁵⁷⁰ GRACIA, D., *La cuestión del valor*, Real Academia de Ciencia Morales y Políticas, Madrid, 2010, p. 149

⁵⁷¹ Tal y como señala MacIntyre en el inicio de “Moral Dilemmas”, op. cit.

⁵⁷² “Moral Dilemmas”, op. cit., pp. 97-100.

⁵⁷³ “Moral Dilemmas”, op. cit., p. 85.

“La elección entre bienes rivales en una situación trágica difiere de la elección moderna entre premisas morales inconmensurables por varias maneras, una de las cuales es que en *ambos* cursos alternativos de acción a los que el individuo se enfrenta hay que reconocer que conducen a un bien auténtico y substancial. Al escoger uno de ellos, no hago nada que derogue o disminuya la pretensión que el otro tiene sobre mí; y haga lo que haga, omitiré algo que habría decidido hacer. El protagonista trágico, al contrario que el agente moral descrito por Sartre o Hare, no elige entre la fidelidad moral o un principio u otro, no establece prioridad entre los principios morales. De aquí que el “debe” conlleve significado y fuerza diferentes de los del “debe” de los principios morales entendidos al modo moderno. El protagonista trágico no puede hacer lo que debe hacer. Se “debe” al contrario que el de Kant, no implica el “puede”. Además, cualquier intento de elucidar la lógica del tal “debe” por medio de un cálculo modal para producir una versión de lógica deóntica está condenado al fracaso”⁵⁷⁴

En la actualidad, la imposibilidad de aferrarse a unas creencias inmovibles nos conduce a comportamientos, acciones y narraciones vitales dubitativas. Ello provoca un uso no justificado del término dilema, un término que puede instrumentalizarse para conseguir hacer más laxo el reproche moral.

Otra consecuencia no deseada es cómo, sobre la base de extender intencionalmente el término, apelar a situaciones dilemáticas busca la defensa del propio interés. Se trata de susceptibilidades individuales que se creen menospreciadas por la práctica mayoritaria. Esto puede desencadenar un conflicto interesado que busque la imposición del punto de vista individual sobre el bien común. Sería un caso de intento de imposición de la descripción de la situación, como suponía Goffman. Aferrarse a susceptibilidades individuales para incoar situaciones dilemáticas solamente dará origen a un victimismo reductor del espacio de libertad. Cualquier acción se realizará con el recelo de poder ser tachada de inaceptable por cualquier miembro del colectivo que, aprovechándose del interés grupal de reconocer las diferencias, impone

⁵⁷⁴ “One way in which the choice between rival goods in a tragic situation differs from the modern choice between incommensurable moral premises is that *both* of the alternative courses of action which confront the individual have to be recognized as leading to some authentic and substantial good. By choosing one I do nothing to diminish or derogate from the claim upon me of the other; and therefore, whatever I do, I shall have left undone what I ought to have done. The tragic protagonist, unlike the moral agent as depicted by Sartre or Hare, is not choosing between allegiance to one moral principle rather than another, nor is he or she deciding upon some principle of priority between moral principles. Hence the 'ought' involved has a different meaning and force from that of the 'ought' in moral principles understood in a modern way. For the tragic protagonist cannot do everything that he or she ought to do. This 'ought', unlike Kant's, does not imply 'can'. Moreover any attempt to map the logic of such 'ought' assertions on to some modal calculus so as to produce a version of deontic logic has to fail.”, *After Virtue*, op. cit., 224 (276)

su cosmovisión de máximos, hiriendo a su vez la susceptibilidades de otros. De esta forma el círculo vicioso se cierra, provocando un conflicto irresoluble racionalmente.⁵⁷⁵

El uso del término “dilema” actualmente en nuestro marco no sólo se trata desde un marco interesado. La disposición a aceptar el dilema se sustenta en la aceptación de un pluralismo que es acatado por el agente, al que le hace creer que la opción verdadera no es tal. Dicho de otra forma, desde el pluralismo se apoya una teoría de la verdad en la que la posibilidad del agente para discernir la opción correcta se enajena del propio agente. Un agente, que observa que la forma de relacionarse con lo verdadero depende de las circunstancias de cada agente, puede verse desorientado en el momento de realizar una acción que él mismo considere con verdadera densidad moral.

MacIntyre, ante estas situaciones de inconmensurabilidad, defiende unos principios, con pretensiones de evidencia para todo ser racional, que posibilitan la deliberación racional. Decir que el hombre tiene unos preceptos que son increpados por su razón y que no necesitan investigación podría conducirnos a pensar que MacIntyre sufre de fuerte incoherencia al tratar el conflicto entre tradiciones. Podría pensarse que sería más coherente, conociendo esos preceptos, señalar que ninguna tradición estaría legitimada para entrar en conflicto con otra; el tratamiento de otra tradición debiera darse desde la no aceptación de la otra, puesto que la verdadera posición (tomista, en el caso de MacIntyre) debe imponerse de forma evidente. Argumentos de este tipo han sido aplicados en la historia con resultados lo suficientemente graves como para cuestionarnos su plausibilidad. MacIntyre es conocedor de ello y exige un procedimiento en el que la evidencia se confirma de forma racional, huyendo de un intuicionismo, que considera uno de los términos filosóficos que señalan el fracaso de la actividad misma del pensar:

“Los defensores filosóficos dieciochescos de los derechos naturales a veces sugieren que las afirmaciones que plantean que el hombre los posee son verdades axiomáticas; pero sabemos que las verdades axiomáticas no existen. Los filósofos morales del siglo XX han apelado en ocasiones a sus intuiciones o las nuestras; pero una de las cosas que deberíamos haber aprendido

⁵⁷⁵ Algunas de estas cuestiones las he tratado más extensamente en: “Lealtades vs. Obediencia: Algunas cuestiones sobre dilemas trágicos con instituciones públicas”, *Revista Tales*, 3 (2010), pp. 300-317; “Dilema moral y colectivo”, en *Filosofía Política en el S.XXI*, NÚÑEZ, P. / Espinosa, J. (Eds.), Akal, Madrid, 2009, pp. 293-394.

de la filosofía moral es que la introducción de la palabra «intuición» por parte de un filósofo moral es siempre señal de que algo funciona bastante mal en una argumentación.⁵⁷⁶

Otros filósofos modernos creyeron encontrar la forma de superar las tradiciones anteriores, sin atender a dialogar con las mismas. Hobbes señalaba la inexistencia de un *Finis ultimus* o de un *Summum Bonum*, tal y como señalaban los antiguos filósofos morales. Para lograr esa superación, los filósofos modernos se encontraban con una nueva misión con dos etapas: primero construir una justificación de la moral desde un primer sistema heredado de normas, quizá con necesidad de ulterior revisión, en ocasiones de forma radical; segundo, un tratamiento psicológico de los seres humanos, como movidos por sus pasiones e inclinaciones. Olvidaron que se enfrentaban a dos formas incompatibles en la forma de tratar el tema, lo que condujo a graves problemas a largo plazo. Ni las reglas morales pueden ser entendidas más allá de las inclinaciones y las pasiones ni viceversa.

8.5 La investigación, en la comunidad

Los desacuerdos fundamentales en moral se encuentran enquistados en función de sistemas teóricos, de investigación filosófica, que presuponen una visión de la naturaleza humana y de su relación con la verdad, de una forma de relacionar bienes y deseos. Para superar el desacuerdo moral, y social, en nuestras sociedades, se precisa de la confección de una gramática del disenso y elaborar un proyecto de potenciación de sus recursos. El papel de las universidades, en vista de su historia, es el lugar donde ello debería producirse.⁵⁷⁷

Es en la comunidad en la que se da una investigación racional en la que los componentes deben confiar que buscan la verdad, al menos tal y como ellos la entienden. No debe existir de forma consciente un origen de malentendidos, debe haber una “ética argumentativa”, si se me permite la expresión. De esta forma, y retomando el manido ejemplo de la promesa, no deberíamos realizar promesas salvo que tuviéramos

⁵⁷⁶ *After Virtue*, op. cit., p. 69 (96).

⁵⁷⁷ FIGUEIREDO, L., *La Filosofía Narrativa de Alasdair MacIntyre*, op. cit., p. 137

buenas razones para pensar que las podemos cumplir, y una vez realizadas, deberíamos vernos fuertemente vinculados a cumplirlas.

Una clave metodológica en el momento de la investigación es ser conscientes cómo una investigación puede extenderse en nuestra comunidad durante largos intervalos de tiempo. Y exige la responsabilidad investigadora, que se concreta en:

“Ser responsable en la investigación y por ella es estar abierto a tener que dar una explicación de lo que uno ha dicho o hecho y, por tanto, a tener que ampliar, explicar, defender y, si es necesario, modificar o abandonar dicha explicación y, en este último caso, comenzar la tarea de proporcionar una nueva”.⁵⁷⁸

La investigación, desde estas exigencias, se torna un proceso de perfeccionamiento intelectual y moral a nivel individual y, por ende y conforme al pensamiento de MacIntyre, de perfeccionamiento intelectual y moral a nivel colectivo. Para ello tenemos que tener vulnerabilidad a la interrogación y la verdad como medida y fin de la investigación,⁵⁷⁹ porque el fin teórico de la actividad práctica de la investigación es el conocimiento perfecto.⁵⁸⁰ Es una labor que MacIntyre carga de espiritualidad, retomando el concepto de búsqueda medieval, incorporando el *telos* de la verdad como orientador de lo humano, como lo que busca la investigación que es nuestra vida.⁵⁸¹ Las virtudes, en su aspecto motivador no se reducen exclusivamente a disposiciones hacia los bienes internos, sino que nos sostienen en la búsqueda de lo bueno, “ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontraremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien”.⁵⁸²

⁵⁷⁸ “To be accountable in and for enquiry is to be open to having to give an account of what one has either said or done, and then to having to amplify, explain, defend, and, if necessary, either modify or abandon that account, and in this latter case to begin the work of supplying a new one”. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, op. cit., p. 201 (250)

⁵⁷⁹ *After Virtue*, op. cit., p. 219 (270).

⁵⁸⁰ “Achieved understanding is the *theoretical* goal of the practical activity of enquiry”, FP, 27 (32) La traducción española de Bayer traduce “El entendimiento logrado es la meta teórica de la actividad práctica de la indagación”. Nosotros preferimos la traducción de Figueiredo: “El entendimiento perfecto es el fin *teórico* de la actividad práctica de la investigación”, en Figueiredo, op. cit., 94, nota 49.

⁵⁸¹ *Final Principles*, op. cit., p. 40 (42)

⁵⁸² *Final Principles*, op. cit., p. 40 (42)

8.5.1 Las exigencias en la investigación

El hombre que comparte el individualismo moderno no puede incorporar el carácter colectivo de esta búsqueda. No percibe la imposibilidad de buscar el bien en tanto que individuo. Para MacIntyre se precisa a los otros, tanto para la investigación como para lograr mi particularidad moral. Y para poder llevar a cabo esta investigación se deberá atender a unos preceptos mínimos, que regulen la convivencia, y que sean aceptados por todos los participantes, unos preceptos conformadores de los que enunciamos cuatro características que son:

1ª universales en su planteamiento;

2ª inexcusables, son condiciones necesarias para cualquier investigación de tipo racional, y para poder realizar una excepción debe atenderse de forma justificada a una amenaza en la posibilidad investigadora;

3ª los mismos para todos;

4ª precondiciones de la investigación racional, y por ello no pueden justificarse desde la propia investigación. No pueden ser presupuestos y son el necesario punto de partida para cualquier investigación que busque la verdad sobre el bien. Son, en este sentido, los primeros principios para el razonamiento práctico. Y estos principios, que posibilitan la investigación práctica, son los preceptos de la ley natural.

8.5.2 Resistencias en la investigación

La posibilidad de que, a pesar de poder atender a los preceptos de la ley natural, ello no se produzca, tiene que ver con la falibilidad humana, ya sea por su falta de voluntad o por su error de juicio.

Además, no podremos hacer ni ser lo que por esa razón nos hemos comprometido a hacer y a ser, salvo que hayamos sido capaces de volvernos desinteresados, es decir, de distanciarnos de esos intereses materiales y psicológicos particulares que siempre tienen tendencia a encontrar expresión en aquellos prejuicios y parcialidades que son alimentados por nuestros deseos de placer, dinero o poder. Estos prejuicios distorsionarán de forma más eficaz nuestra reflexión en la medida en la que

ignoremos su influencia.⁵⁸³ La investigación argumentativa ha de ser gobernada por normas que deparen a cada participante la mejor oportunidad de considerar la tesis y los argumentos rivales que han sido presentados impersonal e imparcialmente.

Los preceptos por los que estamos atados, en la medida en que sean racionales, nos prohibirán siempre disponer de vidas inocentes, infligir a un inocente un daño corporal o malograr la propiedad legítima de los otros.⁵⁸⁴

Por último, los acuerdos morales y sociales a los que se llega por seducciones o esperanzas, amenazas o miedos, que son generados por el placer, el dinero o el poder acabarán mostrando fallos en su racionalidad práctica de un tipo a veces más peligroso que las controversias generadas por esas mismas seducciones y amenazas, esperanzas y miedos.

MacIntyre reconoce todos estos problemas en la investigación hacia el bien, y considera los considera constitutivos en lo humano. Lo que resulta inaceptable no es describir esa naturaleza, sino que esa naturaleza falible de lo humano nos conduzca a justificar esa acción errónea. Para evitarlo la investigación ha de darse en los términos que hemos enunciado con anterioridad. En caso opuesto podemos encontrarnos con problemas que pueden conducirnos a que la razón se vea impedida en la resolución. Las razones pueden ser:

-Por no preguntarnos quién obra rectamente en nuestra controversia inicial acerca de qué se tiene que hacer aquí y ahora, simplemente dando por sentado complacientemente que somos nosotros, y desplegando toda nuestra argumentación ulterior para apoyar esa argumentación.

-Podemos preguntarnos quién obra rectamente, pero suponer irreflexivamente que los recursos que cada individuo posee dentro de sí para responder racionalmente a esas cuestiones son suficientes y así no detenernos a considerar las dimensiones sociales de la investigación deliberativa o de otro tipo.

-Podemos reconocer esas dimensiones y, a pesar de ello, ser movidos de tal forma que violemos una o más de los prerequisites de la indagación racional efectiva.

⁵⁸³ “Aquinas and the extent of moral disagreement”, op. cit., p. 78 (132)

⁵⁸⁴ “Aquinas and the extent of moral disagreement”, op. cit., p. 79 (133)

-Cada uno de estos fallos tenderá no sólo a perpetuar la controversia inicial, sino también a generar controversias adicionales.⁵⁸⁵

De esta forma, la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la buena vida para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena es para el hombre.⁵⁸⁶ Una vida buena que necesariamente se logra en comunidad, atendiendo a los preceptos de la ley natural y procurando no sucumbir ante las resistencias que aparecen en el momento de la deliberación. La concepción de ley natural de Tomás de Aquino según MacIntyre, lejos de ser incompatible con las controversias morales, es el mejor punto de partida para explicar estos casos.⁵⁸⁷

8.5.3 El camino investigador, la comunidad y la deliberación

Una vez que hemos otorgado a la racionalidad su dependencia de los demás, tendremos que atender a las consecuencias que se derivan de ello en vistas a una investigación sobre la ley natural, que es una investigación hacia la verdad. Este tipo de exigencias se dan, de hecho, en aquellos que investigan hacia la verdad, aunque habrá que hacerlas explícitas:

-Será básico variar el debate, desplazándose desde los argumentos que han conseguido hacer avanzar la propia posición hasta los argumentos que se han presentado en desacuerdo con los primeros.

-Debemos atender no sólo a los oponentes académicos que usan sus propios mapas conceptuales, puesto que en la época en la que nos situamos [post-Enlightenment culture] individuos no adscritos al ámbito filosófico tienen réplicas a esos conceptos. Estos últimos tratan sobre qué es la razón, cómo se reconocen los agentes racionales, qué se presupone a la razón o cómo diferenciar un deseo racional de otro irracional. Con un carácter menos académico o culto y más coloquial, esos mismos individuos tratan de

⁵⁸⁵ “Aquinas and the extent of moral disagreement”, op. cit., pp. 80-81(136)

⁵⁸⁶ *After Virtue*, op. cit., p. 220 (271).

⁵⁸⁷ *After Virtue*, op. cit., pp. 81-82 (137).

felicidad, placer, satisfacción del deseo o frustración, depravación, tristeza o ansiedad.⁵⁸⁸ Y deben ser atendidos dentro de la investigación, y enlaza con el siguiente punto.

-Para MacIntyre cualquier investigación del bien humano es inadecuada e incompleta, al menos hasta que nos muestre cómo las personas corrientes, incluidos él mismo o ella misma, son capaces de dirigirse hacia sus bienes particulares.⁵⁸⁹ Todos distinguimos entre lo que es bueno hacer o lograr y lo que deseamos casualmente ahora. Nuestras razones para obrar, siempre que sean buenas razones, siempre incluyen una referencia implícita, si no explícita, a algún bien o conjunto de bienes que se pueden alcanzar obrando de esta manera particular mejor que aquella otra. Esta distinción entre bienes y objetos de deseo es una distinción que se da en nuestra praxis cotidiana, incluyendo nuestro discurso práctico. Sólo de forma secundaria aparecen en reflexiones teóricas sobre nuestra praxis, pero si el ámbito teórico pretende dar razón de la práctica deberá explicar debidamente aquellos aspectos.⁵⁹⁰

8.6 Tomismo y Ley Natural

El trabajo de Tomás de Aquino tiene una alta complejidad de comprensión, en parte, por su extensión, en parte por las numerosas generalizaciones que se han producido acerca de la obra del Aquinate. Con todo, MacIntyre observa en Tomás de Aquino un trabajo ejemplar para el pensamiento católico, en cuanto que propone una teología que pueda responder a las cuestiones que presenta la razón natural, investigando hasta donde ella pueda, atendiendo a sus limitaciones:

“Lo que hace del trabajo un ejemplo para el pensamiento católico es la insistencia del Aquinate en realizar una teología que pueda responder al cuestionamiento de la razón natural, situando la investigación filosófica tan lejos como pueda ser llevada, tal y como la razón natural permite,

⁵⁸⁸ *Intractable Disputes About the Natural Law*, op. cit., p. 348.

⁵⁸⁹ “Plain Persons”, op. cit., p. 137.

⁵⁹⁰ “Aquinas and the extent of moral disagreement”, op. cit., p. 70 (120).

reconociendo los límites que ella misma se otorga y necesitando ser conducida por la revelación divina.”⁵⁹¹

La ley natural se concreta en el precepto “hay que hacer y perseguir el bien y evitar el mal”. Los bienes que se obtienen son de tres tipos:

-El bien de nuestra naturaleza física: el bien de la preservación de nuestras vidas y nuestra salud de los peligros que amenazan la continuación de nuestra existencia.

-Los bienes que pertenecen a nuestra naturaleza animal: el bien de la sexualidad, el bien de la educación y el cuidado de nuestros hijos.

-Los bienes que pertenecen a nuestra naturaleza de animales racionales: el bien del conocimiento de la naturaleza, el bien del conocimiento de Dios y los bienes de una vida social informada por los preceptos de la razón.

Un precepto de la razón significa que violarlo me comprometería a afirmar “lo bueno y lo mejor para mí aquí y ahora es actuar de tal y tal forma; pero voy a actuar de tal otra manera”.⁵⁹² Mis acciones, si violo a sabiendas los preceptos de la ley natural, es una incoherencia comparable a alguien que dijera “resulta que las cosas son así, pero voy a creer que son de otra forma”. Los preceptos de la razón están dirigidos hacia el bien común: son bienes para cada uno de nosotros, en cuanto que miembros de esta familia o de este grupo familiar, en cuanto que participe de la vida de este lugar de trabajo, en cuanto que participe de la vida de esta comunidad política particular y, necesitamos incluso a aquellos otros con los que interactuamos de forma menos estructurada. Son bienes que sólo podemos alcanzar en compañía de varios otros.

8.6.1 Los preceptos primarios

Existen, a su vez, varios principios distintos a la ley natural, siendo cada uno de ellos un precepto de la razón dirigido hacia nuestro bien común que ordena el logro de

⁵⁹¹ “What makes that work an exemplar for Catholic thinking is Aquina’s insistence on making theology answerable to be questioning of natural reason, by taking philosophical enquiry as far as it can be taken, yet doing so in order that natural reasoning should recognize its limits and that of those limits it points beyond itself to and needs to be instructed by God’s self-revelation.” *God Still Matters*, op. cit., “Foreword” Vii,

⁵⁹² “Aquinas and the extent of moral disagreement”, op. cit., pp. 64-65 (112).

uno o más de esos bienes humanos compartidos o que prohíbe lo que pone en peligro ese logro.⁵⁹³ Estos preceptos que expresan de esta forma el primer principio de la razón práctica son preceptos primarios de la ley natural. No se derivan de ningún precepto remoto y, por tanto, no se conocen por inferencia. Además:

-Son idénticos para todos

-Son inalterables e inmutables

-Todos los seres humanos saben que lo son en la medida en que son racionales.

-Su conocimiento no pueden ser proscritos del corazón humano.⁵⁹⁴

8.6.2 Excepciones

Existirían dos excepciones: 1) el amén, excepción o falta; el ser humano que tiene algún defecto o desorden mental. Carece del uso de razón *per accidens*, que se concreta en algún impedimento corporal que ha impedido la actualización de sus potencialidades racionales. 2) Para cada precepto primario se darán casos relativamente raros, en que su aplicación a situaciones particulares suscite cuestiones difíciles, de complicada elucidación.⁵⁹⁵

Lo bien que se realice esa tarea de elucidación y complementación variará de individuo a individuo, dependiendo de su sabiduría práctica. Tomás de Aquino afirma que cada ser racional sabe de hecho lo que son los preceptos de la ley natural y que tienen que ser obedecidos, pero no afirma que cada uno sepa cómo aplicarlos en detalle o cómo traducirlos a un conjunto de preceptos secundarios.

Sí existen casos raros y excepcionales, que sólo se dan “en contados casos” en los que se da un error en la aprehensión de un precepto particular de la ley natural. Cualquiera de nosotros podría permitir que un impulso de deseo nos cegara ante lo que nos exigen los preceptos primarios aquí y ahora. Estos fracasos son endémicos de una

⁵⁹³ “Aquinas and the extent of moral disagreement”, op. cit., p. 65 (112).

⁵⁹⁴ “Aquinas and the extent of moral disagreement”, op. cit., p. 64-65 (112-113).

⁵⁹⁵ “Aquinas and the extent of moral disagreement”, op. cit., p. 66 (113).

vida habituada a las malas acciones (MacIntyre la denomina “llena de pecado”), pero no implican negar la autoridad de los preceptos relevantes.⁵⁹⁶

En conclusión, el acuerdo en el reconocimiento de lo que ordenan y prohíben los preceptos de la ley natural y de la autoridad que tienen es, si no universal, tan general que disentir de él se puede considerar un fenómeno ocasional y excepcional, que requiere siempre una explicación especial. Ello porque, como hemos indicado, su conocimiento no puede ser proscrito en el corazón humano.

8.6.3 Los preceptos secundarios

Existen preceptos secundarios de la ley natural, aquellos mediante los cuales encuentran su aplicación los preceptos primarios en y para las circunstancias particulares. La aplicación de un precepto primario se dará a menudo en y a través de instituciones legal, social y culturalmente ordenadas que llevan a término ese precepto a través de mandatos secundarios.

Desde el momento en el que MacIntyre defiende la adecuación de los principios primarios a cuestiones particulares podríamos tratarlo como particularista, tal y como intentaremos matizar con posterioridad, pero derivar que su particularismo lo separa del tomismo debiera tomarse con las debidas precauciones. Si su interpretación de Tomás de Aquino fuera aceptable encontraríamos que su particularismo se justificaría en la posibilidad de adecuación de los principios primarios a situaciones particulares. No se derivaría de ello que su particularismo condujera necesariamente a un relativismo, puesto que todo precepto secundario, que atiende a la situación particular, debe ser acorde a los preceptos primarios. La relación entre los preceptos primarios y los preceptos secundarios requiere un tipo de explicación especial, y esa traslación puede dar problemas. Pero ello no conlleva que exista un relativismo en la propuesta. En todos los casos de controversia se apela a algún conjunto de primeros principios que proporcionan una justificación para sus pretensiones morales particulares.

⁵⁹⁶ “Aquinas and the extent of moral disagreement”, op. cit., p. 66-67 (114-115).

Actualmente, la consideración otorgada a las apelaciones de los principios primarios de la ley natural es, al parecer, sólo la expresión de una más de las opiniones contendientes.⁵⁹⁷ Y ello puede ser una crítica a su propuesta: si la concepción de Tomás de Aquino acerca de los preceptos de la ley natural fuera cierta deberíamos esperar un grado de uniformidad de las creencias y juicios morales mucho mayor que el que de hecho encontramos: ¿no deberíamos esperar que la superioridad de esos preceptos se hiciera evidente, sin mucha dificultad, en la indagación y debates racionales?⁵⁹⁸

8.6.4 Requisitos en la deliberación

MacIntyre considera que eso supondría dar un salto en el desarrollo de la resolución del conflicto, imponiendo una visión por la fuerza, no por la fuerza de la deliberación. La concepción de los preceptos de la ley natural de Tomás de Aquino, más que ser incoherente con las controversias morales concretas, proporciona el mejor punto de partida para explicar esos hechos. Para ello se exige una investigación práctica entendida en los términos en los que los trata MacIntyre:

- Lo que exige una iniciación exitosa en cualquier práctica particular es que uno llegue a reconocer los bienes inherentes a esa práctica y los criterios de excelencia para alcanzarlos.

- En el transcurso de nuestra educación de los deseos tenemos que aprender que nunca es suficiente, para explicar o justificar nuestras acciones, citar algún deseo. Pues la cuestión que se suscita siempre es la relativa a si es bueno para mí aquí y ahora actuar según este deseo o mejor según aquel otro, y lo que tiene que ser explicado o justificado es por qué yo decido o decidí, en esa situación particular, obrar según este deseo y no según aquel otro.

-Distinguimos entre los que es bueno hacer o lograr y lo que deseamos causalmente ahora, y nuestras razones (respondere) para obrar, si son buenas razones, siempre incluyen una referencia implícita, si no explícita, a algún bien o conjunto de

⁵⁹⁷ “Aquinas and the extent of moral disagreement”, op. cit., p. 69 (118).

⁵⁹⁸ “Aquinas and the extent of moral disagreement”, op. cit., p. 69 (119).

bienes que se pueden alcanzar obrando de esta manera particular mejor que de aquella otra.

-Cada uno de nosotros, viviendo como vive, expresa (y en este aspecto se presenta la virtud como explicación, no sólo como motivación), habitualmente de forma implícita e irreflexiva, alguna concepción de cuál es, con nuestras características particulares en nuestras circunstancias particulares y con nuestras dificultades particulares, la mejor forma de vivir para nosotros.

-Lo que exige de nosotros la racionalidad es que nos preguntemos si hay buenas razones, y cuáles son, para considerar el concepto de la felicidad humana encarnado hasta este momento en nuestras acciones y relaciones el más adecuado de entre los que disponemos.

-De esta manera los preceptos de la ley natural son los que posibilitan la investigación práctica.⁵⁹⁹ Estos preceptos no pueden ser justificados, no pueden ser inferidos como conclusiones que parten de premisas, no pueden sustentarse en ningún argumento teórico. A lo que puede aspirar el argumento teórico es mostrar que ya están presupuestos y que la práctica que no los presupone falla en su racionalidad. Los desacuerdos morales no poseen la fuerza para refutar la autoridad de estos preceptos, al menos tal y como MacIntyre los considera. Ante un desacuerdo, la razón nos requiere a cuestionarnos qué es lo correcto, y si pretendemos investigar quién está en lo cierto debemos, siempre que las razones del otro sean tolerables,⁶⁰⁰ investigar de forma conjunta.

MacIntyre, al menos desde nuestra interpretación, no considera que los preceptos primarios deban ser aceptados *a priori*, sino que esos preceptos se manifiestan en una circunstancia de deliberación encaminada hacia el bien común. Posteriormente ya se podrá atender a la naturaleza de los preceptos y a su contenido.

⁵⁹⁹ “Intractable Moral Disagreements”, op. cit., p. 25

⁶⁰⁰ “Toleration and the goods of conflict”, op. cit.

8.7 Críticas

Una vez hemos caracterizado la reivindicación que MacIntyre realiza de la ley natural y hemos analizado la antropología que requiere intentaremos caracterizar cómo ha sido percibida la propuesta de MacIntyre. De esta forma podremos concretar su propuesta ante las críticas que se le han realizado, lo que supondrá una mejor caracterización de su teoría de la ley natural.

Cuando MacIntyre publica *After Virtue* en 1980 su trabajo fue recibido como un tratado de ética. Las opiniones y críticas que recibió el texto, de las que hemos esbozado algunas, supusieron aceptar el original enfoque del autor, aunque podemos afirmar que su recepción fue más bien como un texto secular. Su estudio fue en clave de consistencia y resistencia a la crítica desde las diferentes visiones a las que aquel que escribe puede adscribirse, ya sea de forma más o menos explícita. Se intentaba apelar a las estrategias argumentativas que tradicionalmente se han adscrito a la tarea filosófica.

Muchos de los comentarios variaron posteriormente, con la publicación de *Whose Justice? Which Rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. En *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre se autodefine como un filósofo tomista⁶⁰¹, mientras que en *Three Rival Versions* defiende lo que él considera que es el auténtico proyecto de la *Aeterni Patris*. De esta forma MacIntyre quedaba expuesto, al manifestar de forma expresa la vinculación a una tradición determinada, la tradición que considera superadora del resto, al menos en los términos que hemos expuesto.

Una vez que este posicionamiento se declaró hubo que atender a nuevos planteamientos y tratamientos de su obra. Por un lado, desde la filosofía secular se observó un fideísmo que podía “nublar” su exigencia crítica, como hemos podido observar al estudiar las críticas de Nussbaum y Nagel. Por otro lado, y desde una visión teológica, su trabajo se abrió a un nuevo tipo de cuestionamiento, que consistía en la observación de la adecuación o no de la obra de MacIntyre con la ortodoxia tomista.

Un cuestionamiento que nos puede ser de utilidad es el de Janet Coleman. En su artículo “MacIntyre and Aquinas”⁶⁰² Coleman introduce el pensamiento del Aquinate

⁶⁰¹ *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., pp. 402-403.

⁶⁰² COLEMAN, J., “MacIntyre and Aquinas”, en *After MacIntyre*, op. cit., pp. 65-90.

para, posteriormente, observar si las propuestas de MacIntyre son suficientes para aceptar su afirmación de que es un católico tomista. Este tipo de artículos suponen multitud de problemas interpretativos, puesto que definir la ortodoxia suele ser una tarea complicada, mucho más será definirla en función con otra función, como sería en este caso ser tomista. No obstante consideramos que precisamos de mayor justificación que la autoproclamación del autor como tomista.

Desde esta visión analizamos el artículo de Coleman. En primer lugar realiza una exposición histórica del tomismo y su relación con Aristóteles. Trata de justificar el realismo tomista y una antropología en la que los humanos son seres compuestos con las particularidades del universo tomista: una de las claves para Coleman es cuando Tomás de Aquino indica que los seres humanos no sólo actúan por instinto natural, sino por deliberación y enjuiciando cómo deben actuar. El Aquinate deja claro que, en el caso de vivir en una sociedad con costumbres y tradiciones no acordes con lo que la naturaleza racional considerara apropiado, entonces la persona que estuviera acostumbrada a algo podría, gracias a su reflexión, actuar contra la costumbre y la tradición.⁶⁰³ Si esto fuera así, habría que cuestionar continuamente la tradición, y en muchas ocasiones ha sido la interpretación de AV aquella que aboga por anular la crítica de la tradición, para aceptarla. Citamos:

“Parece que ésta es una de las muchas cosas que MacIntyre ha alterado en su relato de Aristóteles y Tomás de Aquino, con el fin de centrarse en una multiplicidad de prácticas y tradiciones con una multiplicidad de fines o bienes que ve en el desarrollo de la historia”⁶⁰⁴

En palabras de Kutz⁶⁰⁵ (y a pesar de que se muestra crítico con el desarrollo histórico del tomismo de Coleman), Coleman nos recuerda que Aristóteles y Tomás de Aquino definieron la virtud en términos del bien de la naturaleza, en la forma universal de las especies, y no en términos de convenciones contingentes. El Aquinate defendería que las personas virtuosas pueden desatender las costumbres y tradiciones de una sociedad cuando esas costumbres y tradiciones se oponen a lo bueno. El tratamiento de MacIntyre de la virtud parece contradictorio, porque tenemos citas en las que muestra

⁶⁰³ AQUINO, T. de, *De Malo*, Q. 6 r. 22.

⁶⁰⁴ It seems to me that this is one of many things MacIntyre has altered in his account of both Aristotle and Aquinas in order to focus on a multiplicity of practices and traditions with a multiplicity of ends or goods that he sees as developing historically.” COLEMAN, *After MacIntyre*, op. cit., p. 80.

⁶⁰⁵ LUTZ, op. cit., p. 116

un fuerte énfasis en la autoridad de la cultura para establecer los estándares de la virtud. Pero este énfasis en la tradición y su condicionamiento del pensar del sujeto no conduce a una dependencia del sujeto en relación con su tradición. Este malentendido puede deberse a la confusión que puede conducir la interpretación mayoritaria del concepto de tradición, que suele adscribirse a Gadamer. Para Gadamer “tradición” denota algo unitario y cultural. MacIntyre considera a Gadamer como uno de los grandes autores del S. XX,⁶⁰⁶ pero no puede coincidir con la visión de Gadamer, puesto que considera la tradición como algo plural, siendo a la vez práctica y teórica.⁶⁰⁷

Tomás de Aquino y Aristóteles nos llaman la atención para obedecer un bien fijo, atemporal y universal, al contrario que MacIntyre. Coleman opina que un tomista no debería definir la virtud en términos de prácticas. Para los tomistas, las prácticas, en cuanto realizaciones de la virtud, han de asentarse desde los estándares promovidos por la definición de ser humano que oferta el Aquinate, una definición de base metafísica justificadora última de la práctica.

Para Coleman, *After Virtue* trata las virtudes en términos de prácticas desde una visión no metafísica. Como algunos tomistas, Coleman coloca a MacIntyre como un crítico de la biología metafísica de Aristóteles, lo que implica que *After Virtue* es antimetafísica. Si se rechaza la metafísica y, por ende, parte de la estructura aristotélica, ¿cómo se puede preservar la teleología del Estagirita? En el mismo sentido Montoya⁶⁰⁸ supo ver que, sin atender a la metafísica aristotélica, es más fácil falsear el pensamiento del estagirita.

Ante esta cuestión deberíamos preguntarnos si la negación parcial de la metafísica supone que no se puede aceptar ni tan siquiera una parte o, en otras palabras, si se puede ser aristotélico a pesar de criticar una parte del pensamiento aristotélico. Para Lutz el proyecto de MacIntyre no es reducible a una rehabilitación de la teleología aristotélica:

“Ha llegado el momento de hacer la pregunta de hasta qué punto esta interpretación parcial de una concepción esencial de las virtudes –y tengo que insistir en que todo lo que he ofrecido hasta

⁶⁰⁶ MACINTYRE, A., “On Not Having the Last Word: Thoughts on Our Debts to Gadamer”, en Malpas, J., et al. (eds.), *Gadamer’s Century: Essays in Honor of Hans-Gerog Gadamer*, MIT Press, 2002, p. 157.

⁶⁰⁷ KNIGHT, K., *Aristotelian Philosophy*, op. cit., 2007, p. 102-ss

⁶⁰⁸ MONTOYA, J., “A propósito de *After Virtue*”, *Revista de filosofía*, 6 (1983), p. 316.

ahora es la primera etapa de dicha interpretación– es fiel a la tradición que yo he esbozado. ¿Hasta qué punto, por ejemplo, y de qué manera es aristotélica? No es –felizmente– aristotélica de dos maneras en que una buena parte del resto de la tradición también disiente de Aristóteles. En primer lugar, a pesar de que esta interpretación de las virtudes es teleológica, no requiere ningún tipo de lealtad a la biología metafísica de Aristóteles. Y en segundo lugar, sólo por la multiplicidad de las prácticas humanas y la multiplicidad consecuente de los bienes en la búsqueda de las virtudes que pueden ser ejercidas, bienes que a menudo serán contingentemente incompatibles y que, por lo tanto, realizan afirmaciones rivales de nuestra lealtad, los conflictos no surgirán exclusivamente de los defectos de carácter individual. Pero fue sólo en estos dos asuntos en los que la descripción de Aristóteles de las virtudes parecía más vulnerable, por lo que si resulta ser el caso de que esta interpretación puede apoyar socialmente el núcleo teleológico de Aristóteles de las virtudes, así como lo hace su propio núcleo teleológico en biología, estas diferencias desde el mismo Aristóteles bien puede considerarse como refuerzo en lugar de debilitar el caso de un punto de vista general aristotélica.”⁶⁰⁹

En realidad hemos de ver que su ortodoxia (o no) con el tomismo no se sustenta en el convencimiento de haber sido persuadido por el argumento tomista. Más bien y conforme ha señalado el propio MacIntyre, fue él mismo el que se fue viendo como un tomista. Es su trayectoria intelectual la que le conduce al aristotelismo y al tomismo.⁶¹⁰ No es un concedor del tomismo que busca adecuarse a las directrices que se imponen desde la versión ortodoxa, es una camino del entendimiento que le lleva al encuentro con el aristotelismo y con el tomismo (no sabemos hasta qué punto esto puede tomarse como una iluminación, y hasta qué punto esta forma de entender la aceptación del tomismo le conduce a la misión de trabajar en Notre Dame para dar a conocer la Iglesia Católica). No obstante el propio MacIntyre puede ayudarnos a comprender su relación con la biología aristotélica:

“En *After Virtue* había tratado de presentar la investigación conforme a una interpretación aristotélica de las virtudes, sin hacer uso de o apelación a lo que he llamado biología metafísica de Aristóteles. Y estaba, por supuesto, en lo correcto al rechazar la mayoría de la biología. Pero había aprendido de Tomás de Aquino que mi intento de dar razón del bien humano puramente en

⁶⁰⁹ The time has come to ask the question of how far this partial account of a core conception of the virtues –and I need to emphasize that all that I have offered so far is the first stage of such an account- is faithful to the tradition which I delineated. How far, for example, and in what ways is it Aristotelian? It is –happily- not Aristotelian in two ways in which a good deal of the rest of the tradition also dissents from Aristotle. First, although this account of the virtues is teleological, it does not require any allegiance to Aristotle’s metaphysical biology. And secondly, just because of the multiplicity of human practices and the consequent multiplicity of goods in the pursuit of which the virtues may be exercised –goods which will often be contingently incompatible and which will therefore make rival claims upon our allegiance – conflict will not spring solely from flaws in individual character. But it was just on these two matters than Aristotle’s account of the virtues seemed most vulnerable; hence if it turns out to be the case that this socially teleological account can support Aristotle’s general account of the virtues as well as does his own biologically teleological account, these differences from Aristotle himself may well be regarded as strengthening rather than weakening the case for a generally Aristotelian standpoint.” LUTZ, op. cit., pp. 135-136

⁶¹⁰ VOORHOEVEN, op. cit., p. 117

términos sociales, en términos de prácticas, tradiciones, y la unidad narrativa de la vida humana, tenía que ser inadecuada hasta que yo lo hubiera dotado de un sostén metafísico.”⁶¹¹

MacIntyre considera la base metafísica que buscaba se encuentra en la Quinta Parte de la *Summa Theologiae*. En ese texto MacIntyre cree encontrar que los seres humanos poseen un fin que es dirigido por la razón de su naturaleza específica. Pero también reconoce que su concepto del hombre precisa de algo más que una base metafísica, precisa de una base biológica, que no necesariamente ha de ser la aristotélica. En *Dependent Rational Animals* MacIntyre defiende la relevancia moral de la parte animal de los seres humanos. De esta forma la racionalidad humana solamente puede ser comprendida sobre nuestro parentesco con animales no racionales (al menos tal y como se consideran todavía), como los delfines. El desarrollo de esta investigación nos conduce a las virtudes que reconocen la dependencia.

8.8 A modo de propuesta: el particularismo de MacIntyre

Otro autor que critica la recepción tomista de MacIntyre es Robert George.⁶¹² Este autor se pregunta si el particularismo de MacIntyre es incompatible con el universalismo del tomismo. Si MacIntyre niega la posibilidad de una verdad moral universal y niega la posibilidad de una investigación independiente de la tradición, ¿cómo puede autodenominarse tomista?

La primera cuestión que debemos de hacernos es si MacIntyre es enmarcable en el pensamiento particularista, puesto que si no fuera particularista esta crítica quedaría desactivada. Citamos al propio autor, que parece simpatizar con cierta forma de particularismo:

⁶¹¹ “In *After Virtue*, I had tried to present the case for a broadly Aristotelian account of the virtues without making use of or appeal to what I called Aristotle’s metaphysical biology. And I was of course right in rejecting most of that biology. But I had now learned from Aquinas that my attempt to provide an account of the human good purely in social terms, in terms of practices, traditions, and the narrative unity of human lives, was bound to be inadequate until I had provided it with a metaphysical grounding.” *After Virtue after a Quarter of Century*, x-xi; *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. x

⁶¹² GEORGE, R.P., “Moral Particularism, Thomism, and Traditions”, en *The Review of Mataphysics* 42 (March 1989), 593-605.

“Yo no soy capaz de buscar el bien o de ejercer las virtudes en tanto que individuo. En parte esto ocurre así porque lo que concretamente sea vivir la vida buena varía con las circunstancias, incluso aunque no cambie la concepción de la vida buena y permanezca igual el conjunto de virtudes encarnado en la vida humana. La vida buena para un ateniense del siglo V no será, por lo general, lo mismo que para una monja medieval o un granjero del siglo XVII. Pero no porque esos individuos diferentes vivan en circunstancias sociales diferentes; todos nosotros nos relacionamos con nuestras circunstancias en tanto que portadores de una identidad social concreta. Soy hijo o hija de alguien, primo o tío de alguien más, ciudadano de esta o aquella ciudad, miembro de este o aquel gremio o profesión; pertenezco a este clan, esta tribu, esta nación- De ahí que lo que sea bueno para mí debe ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. Confieren en parte a mi vida su propia particularidad moral”.⁶¹³

Según lo indicado por MacIntyre podríamos deducir que se encuentra dentro del particularismo moral. No obstante, quizá debamos concretar algo más en qué consiste lo que ha dado en llamarse particularismo moral y avanzar en su aproximación al pensamiento de MacIntyre. Mucho a nuestro pesar, y como ya sucedió anteriormente con el comunitarismo, carecemos de una definición unívoca que pueda constatar si MacIntyre pertenece o no a este movimiento.

8.8.1 El particularismo moral

El particularismo moral básicamente se centra en una crítica a la tesis de que justificar moralmente una acción moral consiste en observar si esa acción puede adecuarse a una norma moral que es coherente con un sistema superior de entender la moralidad. Una vez que hemos introducido el concepto de adecuación a una norma surgen dos visiones que han sido habitualmente sus defensoras: el kantismo y algunas formas de utilitarismo. Estas visiones suponen tres premisas. En primer lugar podemos tener conocimiento adecuado de los principios correctos; en segundo lugar, somos capaces de conocer la relación que se da entre esos principios y tenemos la posibilidad de resolver sus conflictos; en tercer lugar, es posible conocer si una acción concreta se adecúa o no a esos principios y a su relación y, por tanto, podemos dar evaluación moral a esa acción.

⁶¹³ *After Virtue*, op. cit., p. 220 (271).

Este modelo de relación entre la acción y la norma para explicar los comportamientos moralmente justificados es un fenómeno moderno de la filosofía moderna. En la filosofía moral antigua y medieval la acción moral aceptada era la que llevaba a cabo una persona dotada de un carácter excelente. Las personas que evaluaban las acciones morales participaban de una relación con lo moral que no precisaba de estructuras normativas jerarquizadas (eso en el caso de que alguna vez el juicio moral se haya realizado realmente de esta forma más allá de la academia).

Un autor que ha tratado la complejidad de realizar dificultosas teorías que pretenden comprender y justificar (y, de forma indubitable, motivar) la acción moral ha sido Bernard Williams, al que MacIntyre lo ubica entre los anti-realistas. Williams se presenta entre aquellos autores que han renovado el mensaje aristotélico. Critica la búsqueda del conocimiento moral a través de complicadas construcciones que, irremediablemente, pretenden imitar el funcionamiento de las ciencias y su garantía de verificación suficiente. De hecho, Williams muestra como en periodos anteriores a los intentos ilustrados de construir costosos artefactos teóricos morales las personas se comportaban con razones morales.⁶¹⁴

Sorprende la proclama por la que en el pasado hubo mayor conocimiento ético, cuando se era menos reflexivo, al menos tal y como lo entendemos hoy, que suele asociarse a distanciarse de la tradición. Y esta es la idea fuerte de Williams: poseemos ese conocimiento ético antes de reflexionar sobre ética. Y si el reflexionar conlleva en algunas propuestas construir una teoría, ¿puede esa teoría dar razón de lo ético desde su estructura determinada por una reflexión que puede menoscabar, en cuanto que encasilla en una forma que no es familiar al pensar ético, el propio conocimiento ético?

Si pretendemos cuestionar (que no debe de ser necesariamente para destruir) el estado de la filosofía moral en la actualidad y apelar a aspectos constitutivos para exigir respuestas éticas este autor nos puede servir. Para Williams la filosofía moral tiene cosas que decir, y lo proclama frente aquellos que exigen de la ética una forma que la inutiliza, ya por aplicar un método que no es suficiente para dar razón del mundo moral

⁶¹⁴ “There would be a radical difference between ethics and science, even if ethics were objective in the only way in which it intelligibly could be. However, this does not mean that there is a clear distinction between (any) fact and (any) value; nor does it mean that there is not ethical knowledge. There is some, and in the less reflective pass there has been more”. WILLIAMS, B., *Ethics and the limits of the philosophy*, Fontana Books, London, 1985, p. 155.

o bien porque intenta que la filosofía moral se comporte en analogía con el sistema científico.

Hume indicaba cómo la mayoría de los filósofos morales modernos se inclinaban por adoptar un modelo jurídico, que se desarrollaría desde los principios abstractos del entendimiento.⁶¹⁵ Esta forma de entender la filosofía moral como un sistema de normas, paralelo en alguna medida al del derecho, se considera más originario y funcional que éste. En realidad esta forma de entender la filosofía moral estaría caracterizado por aquel deber primario e insuperable que, por así decirlo, vence todas las instituciones y normas sociales menores; y esta forma de entender la reflexión filosófica se ha constituido como un eje de la filosofía moral moderna. Esta visión de la filosofía moral presenta una visión del carácter del actor humano francamente empobrecida⁶¹⁶: desde el punto de vista moral, lo único importante es su aceptación y el cumplimiento de las normas.⁶¹⁷ Esta reducción de una bondad o no a acatar o no una norma produce un enajenamiento del individuo que realiza la acción.

Desde una perspectiva contractualista, los actos que se van a realizar se encuentran en el futuro, mientras que las razones que me justificarán se encuentran en que me he comprometido, he aceptado un trabajo determinado o me encuentro en una determinada posición. Es decir, el cuestionamiento ético se realiza sobre un sistema reglado aceptado con anterioridad a la situación presente que se ha de evaluar.⁶¹⁸ La

⁶¹⁵ “Aunque los antiguos filósofos, afirmaron a menudo que la virtud no consiste en otra cosa que en la conformidad con la razón, parece que, no obstante, consideran en general, que la moral deriva su existencia del gusto y del sentimiento. Por otra parte, nuestros investigadores modernos, pese a que hablan mucho de la belleza de la virtud y de la deformidad del vicio, se han esforzado, sin embargo en explicar esas distinciones mediante razonamientos metafísicos y deducciones, partiendo de los principios más abstractos del entendimiento. Reina tal confusión en esos temas, que ha llegado a imponerse, entre uno y otro sistema, incluso entre las partes de casi cada sistema individual, una oposición de la mayor trascendencia; mas, la verdad es, que hasta hace muy poco, casi nadie se ha percatado de ello. Hume, D., *De la Moral y otros escritos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, 5.

⁶¹⁶ SANDEL, M.J., *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982.

⁶¹⁷ MONTOYA, “El particularismo moral”, op. cit., p. 66. Me parece interesante analizar las intuiciones que tenemos cuando atendemos a una mera obediencia de la norma. Recordemos al conversación de K. con el alcalde en la obra de Kafka “El Castillo”, en la que el alcalde queda vinculado a un artefacto legislativo que le imposibilita resolver la situación, acatando la norma de forma acrítica. Por otro lado, el medio televisivo no oferta opciones más radicales de acatamiento a la norma sin cuestionamiento (o, al menos, no el cuestionamiento que se requiere desde una motivación crítica). La serie televisiva *Dexter* (James Manos, Jr; 2006-) nos presenta un personaje guiado por un artefacto reglado que le permite satisfacer sus deseos más ocultos siempre que sus acciones se adecúen a las normas que le impuso su padre adoptivo.

⁶¹⁸ Williams cita a T.M. Scanlon (“Contractualism and utilitarianism”, en SEN, A. y WILLIAMS, B., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 110) para referirse a la

cuestión reside en que un sistema reglado, para ser eficiente, ha de ser no contradictorio, lo que conlleva que en muchas ocasiones puede resultar muy costoso incorporarlo a todas las situaciones.⁶¹⁹ La única manera sería que ese sistema fuera lo suficientemente extenso como para poder tipificar todas las posibles acciones de todos los posibles agentes. Creemos que este sistema sería harto complicado de incorporar (y comprender) en una vida con las limitaciones que el ser humano posee.

Desde una perspectiva consecuencialista se atiende a los resultados de los actos como posibilidades que se proyectan ante mí. La única forma de cumplir esos requisitos supone convertirse en un optimizador continuo para que mi acción suponga una agregación a la suma de bienestar. Este aspecto, tan seductor en el inicio ha de verse frenado por las propias limitaciones del agente. El agente necesita dormir, descansar, trabajar,... actividades todas ellas que pueden impedir ser un optimizador continuado. Pero esta resistencia es superada desde el planteamiento de que una persona descansada y realizada puede ser mejor optimizador. El problema grave reside en cuanto esa optimización se contrapone a las lealtades del agente. ¿Qué debe hacer esa persona en esa situación? Más que decir lo que deba hacer lo que sí aceptaremos es que se encuentra en una situación trágica.

Estas dos construcciones se alejan del momento presente, del momento en el que se realiza la acción, bien sea por pensar que mi acción se debe adecuar a algo que me vincula y que estaba presente antes de la acción (contractualismo⁶²⁰) o bien porque, pensando en los resultados de mi acción debo de optimizarla dentro de una cadena causal que puede alejar de todo aquello a lo que se le debe lealtad en el momento

idea central del contractualismo: “Act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any system of rules for the general regulation of behavior which no-one could reasonably reject as a basis for informed, unforced, general agreement.”

⁶¹⁹ En este sentido sería interesante relacionar los sistemas axiológicos morales con el primer teorema de incompletud de Gödel, por el que toda teoría aritmética recursiva que sea consistente es incompleta. La riqueza de la caracterización aristotélica del silogismo práctico puede resolver esa controversia.

⁶²⁰ Pensemos en corrientes filosóficas que abogan por “contratos implícitos” en el ámbito empresarial entre la empresa y los afectados por su actividad, en clara analogía con el mundo legal. Estas teorías creen que se puede exigir un contrato cuya aceptación se deriva del hecho de ser racionales (que se resume en una forma de capacitación a la forma occidental, podríamos añadir). Obras citadas como referencia al respecto en el ámbito empresarial son la de VELASQUEZ, M.G. (*Business Ethics. Concepts and Cases*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1992) o la de WEISS, J.W. (*Business Ethics. A managerial Stakeholder Approach*, Belmont, California, Wadsworth Publishing Company, 1994).

presente (consecuencialismo). Lo que los diferenciaría, siguiendo a Taylor⁶²¹, sería que el consecuencialismo se motivaría desde el deseo de felicidad, mientras que el contractualismo, de acuerdo con Kant y con bases rousseauianas, se sustentaría en el respeto a la ley moral.

8.8.2 MacIntyre y el situacionismo

En ambos casos el agente está realizando la acción en función de motivaciones externas, en ningún caso el agente puede apropiarse profundamente de la acción, diciendo que es suya. Será suya en cuanto se adecúe al sistema que debe haber aceptado. Ahora ya podemos ofertar una idea de lo que podría ser el particularismo moral. El particularismo moral opina que los principios morales son en el mejor de los casos inútiles, y en el peor un impedimento, cuando intentamos descubrir cuál es la acción correcta. Lo que se necesita, por el contrario, es la noción correcta del caso particular que tenemos delante, con su conjunto único de propiedades.⁶²² Esta definición puede aproximarse a la visión de MacIntyre, que se opone a lo que ha llamado *el punto de vista moral*, señalando algunas características del mismo:⁶²³

1. La moral se compone por normas que admitiría toda persona racionales en condiciones ideales.

2. Estas reglas imponen obligaciones y son neutrales entre intereses rivales y en conflicto.

3. Esas reglas son neutrales igualmente entre grupos de creencias rivales y en conflicto sobre cuál forma de vida es la mejor para los seres humanos.

4. Los seres humanos individuales son los que suministran el contenido a la moral, siendo también sus agentes.

⁶²¹ TAYLOR, Ch., "A most peculiar institution", en *World, Mind, and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 136.

⁶²² MC NAUGHTON, D., *Moral Vision: An introduction to Ethics*, Blackwell, Oxford, 2004, p. 190.

⁶²³ *Is Patriotism a Virtue?*, op. cit., p. 427-428

5. El punto de vista de todo agente moral esta constituido por esas reglas, independiente de toda particularidad social.

Conforme a esta caracterización MacIntyre tendría características particularistas, pero hemos de considerar más aspectos. Si MacIntyre fuera particularista, debería rechazar los principios morales. La cuestión es, tomando la crítica de George, si al rechazar los principios morales debería rechazar la construcción tomista de la ley natural, que precisamente se sustenta en principios. Para responder bastaría con introducimos en su tratamiento de la ley natural, que exige una estructura normativa. No obstante, podemos anticipar que su tratamiento de los principios tomistas concede una posibilidad de adaptación al caso concreto, y ello colisiona con la idea de unos principios morales caracterizados por una razón pura y, por ende, invariables. De esta forma, desde unos preceptos primarios, que atienden a exigencias universalizables, se concreta la norma en preceptos secundarios.

Será difícil (o más bien, imposible) conocer si el que realiza la acción está motivado por esos preceptos. Lo que se consigue atendiendo a esos preceptos, y la aceptación de la antropología que los justifica y refuerza, es la inteligibilidad de la acción por parte del observador que comparte esa tradición.

A lo añadido con anterioridad cabría repensar la naturaleza dinámica de la justicia natural en Aristóteles. Si relacionamos ese aspecto con los preceptos secundarios tomistas nos encontramos un concepto de la ley natural flexible, que se incorpora a la vida humana en prácticas virtuosas, que precisan de una adecuación entre la acción y las posibilidades del agente. Se precisa de la prudencia que escapa a las concepciones más rigoristas de normatividad moral y que son capaces de situar el pensar y la justificación tanto del agente moral como de su observador.

MacIntyre considera que nuestras expresiones de lo que alguien debe realizar se justifican en las características del ser humano concreto, pero dadas unas circunstancias que nos ayudan a hacernos cargo de lo que consistiría para nosotros su desarrollo, en el sentido en el que le asignamos unos bienes a cumplir a lo largo de su vida (al igual que a nosotros).⁶²⁴

⁶²⁴ “Intractable Moral Disagreements”, op. cit., p. 13

MacIntyre apela a la experiencia que todo ser humano posee de haber adquirido la moral gracias a la forma de vida de una comunidad y gracias a ella. Las reglas morales de algunas comunidades se parecerán o serán idénticas a las de otra comunidad con la que tienen historia en común o apelan a los mismos textos canónicos. Pero en otros casos tendrán rasgos que mostrarán diferencias entre ellas, y esas diferencias, en ocasiones, se deberán a la forma en la que los miembros de una comunidad respondieron ante situaciones anteriores, en las que las características de los casos difíciles hicieron que se reconsideraran o se variaran una o más reglas y se aceptaran en un nuevo sentido. De esa forma MacIntyre considera que mi forma de entender la moral se sustenta en aceptar unas normas que son encontradas en la comunidad.

Está apelando a una racionalidad situada, pero que debe mostrar que acepta los preceptos primarios de la ley natural. Esta interpretación no debe suponer que la demanda de MacIntyre se reduce al cumplimiento de unos mínimos éticos que enmarcan esos preceptos, al estilo de la cosmovisión liberal. La propuesta del autor escocés tiene un carácter perfeccionista en cuanto, conforme a su antropología, exige llegar a nuestra mejor versión *qua* humanos. En realidad, todas estas problemáticas nominalistas se derivan del intento de encasillamiento de un autor cuya producción se muestra reacia a ello.

En este capítulo hemos mostrado la defensa que realiza MacIntyre de la ley natural dentro de la interpretación que realiza del tomismo. Tratamos de defensa de la ley natural porque cuesta encontrar una enumeración completa de la ley natural, cuestión que probablemente entraría en contradicción con el sistema del propio autor, que le lleva a dudar de que su verdad sea aquella que más se aproxima al bien, puesto que tendrá que ser en compañía con otros como se logra investigar el bien. Recordemos un texto del propio autor:

“¿Pretendo decir entonces que hay, o que podría haber, argumentos concluyentes que pudieran zanjar las cuestiones disputadas a favor de mi punto de vista y en contra de los puntos de vista rivales? Como los demás intérpretes, a menudo escribo como si tal fuera el caso. Como los demás intérpretes, a menudo incluso deseo que tal fuera el caso. Pero no es así en gran parte. El texto de Aristóteles no determina del todo su interpretación.”⁶²⁵

⁶²⁵ Am I then suggesting that there are or could be inclusive arguments that might settle disputed questions in favor of my view and against rival views? Like others interpreters, I often write as if it were so. Like other interpreters, I even more often wish that it were so. But it is for the most part not so.

Podemos excluir, escribe MacIntyre, algunas interpretaciones sobre Aristóteles de forma concluyente, pero las posibilidades que permanecen abiertas son demasiado numerosas, demasiado diversas, y cada una de ellas demasiado bien sustentada. Incluso teniendo intereses comunes, podemos encontrarnos con versiones rivales suficientemente bien argumentadas como para tener que realizar un esfuerzo investigador en aras a delimitar la interpretación más plausible.

Por esa razón podemos tratar en el autor escocés de una forma de resolución de conflictos acorde a su antropología, una antropología de la dependencia que precisa de los otros para cumplir la finalidad a la que se dirige el ser humano. MacIntyre esboza una antropología de la que deriva cuestiones políticas, pero la clave reside en la naturaleza deliberativa del ser humano.

Para que esta deliberación se lleve a cabo deben producirse unas condiciones, que MacIntyre equipara con los preceptos de la ley natural. Posteriormente MacIntyre detecta unas resistencias que, añadidas a la cultura emotivista, provocan distorsiones en la deliberación.

MacIntyre enuncia unos bienes a los que el hombre tiende, pero es incapaz de darnos un sistema normativo que nos pueda conducir. Más bien enmarca nuestras exigencias morales dentro de unos preceptos primarios, de difícil discusión por un ser racional. Un tema más complejo será cuestionarnos la forma en la que los preceptos primarios toman forma en los preceptos secundarios, los preceptos que se adecúan a la situación de cada individuo y comunidad. Incluso en los casos en los que parece resolver situaciones aparentemente dilemáticas conforme a su método no deja de evaluar de forma externa,⁶²⁶ tomando la figura de observador tomista que, conforme a su propia naturaleza, podría ser refutado por una versión rival.

El gran logro de MacIntyre, a nuestro parecer, es realizar una propuesta que atiende a una resolución de conflictos situados. En un momento en el que los puentes de entendimiento parecen dinamitarse, esta propuesta puede ofertar nuevas formas de entendimiento, superando las versiones rivales y atendiendo a la búsqueda de la verdad.

Aristotle's text underdetermines its interpretation", en "Aristotle against some modern Aristotelians", *Brian O'Neil Memorial Lectures*, 1997/98. Nosotros utilizamos al edición de *Ethics and Politics*, op. cit, p. 75 (40).

⁶²⁶ "Moral Dilemmas", op. cit., pp. 99-100 (162-163)

Las resistencias que tendrá la investigación probablemente superen las enumeradas por MacIntyre. Esto no debe suponer ningún problema de cara a la reflexión, siempre que el impulso investigador sea honesto. En peor situación nos inscriben propuestas que tratan de seres humanos puros, capaces de escapar de sus propios deseos o cultura. En el otro extremo tendríamos aquellas propuestas que intentan demostrar la imposibilidad de comunicación entre personas atendiendo a la incorregibilidad de nuestras perspectivas. El proyecto está por hacer.

Capítulo 9

Conclusiones

Atendiendo a esta tensión podemos incluir unas propuestas finales, a las que llamaremos conclusiones por cuestiones de organización, que pretenden esbozar el resumen de la investigación, sus limitaciones y sus posibles aplicaciones y continuidades. Algunas conclusiones de nuestro trabajo podrían ser las siguientes

1. Creemos haber mostrado que MacIntyre no se opone a la Modernidad, sino a una forma de entender la moralidad que se da en la Modernidad. Decir, como se presentaba en el prólogo de Victoria Camps, que MacIntyre trata igual a Kant que a Marx supone desdeñar sus análisis. Creemos haber mostrado que la influencia de Marx es defendible, y que su pensamiento tiene claves heredadas del marxismo en clave humanista. Por otro lado fue su formación en filosofía analítica la que le permitió tratarla críticamente. No la desdeña tanto como delimita su campo de acción, un campo que se reduce al marco descriptivo. Más que un autor postmodernista, MacIntyre es un autor postilustrado, entendido este atributo como el de un autor que trabaja con la literatura ilustrada para corregirla en cierto sentido.

2. En segundo lugar, reducir el pensamiento de MacIntyre a un relativismo próximo a la filosofía postmoderna produce cierta sorpresa cuando se tratan sus últimos trabajos, obras en las que rechaza el relativismo de forma expresa. Su interés por la fundamentación se establece desde 1971, y la fundamentación o su intento es la búsqueda de lo incorregible, o lo opuesto al relativismo. Si esta búsqueda, que podría criticarse como pretenciosa o dogmática, se presenta como relativismo, cuesta imaginar la propuesta normativa y su fuerza vinculante de algunos de los que realizan esa crítica.

3. Ante algunas posiciones que señalan que MacIntyre elude la fundamentación de los primeros principios, oponemos la propuesta neotomista que expresamente defiende, especialmente en sus últimos trabajos. Puede ser que los principios defendidos

se diferencien de los principios a los que se arriba desde sistemas teóricos de raíz ilustrada y menos contextualistas, pero la apelación a principios irrebasables es común en MacIntyre y en propuestas deontologistas.

4. La crítica al conservadurismo de MacIntyre creemos haberla desactivado parcialmente. El conservadurismo crítico de MacIntyre tiene especificidades que hemos señalado y que lo alejan de una visión a lo Burke, o más tradicionalista acrítica. MacIntyre no cree en una fundamentación no racional, por ello considera que apelar al sentimiento o a la intuición (entendida como sabiduría innata) no es una forma de conservadurismo defendible.

5. MacIntyre se aleja de reivindicaciones localistas en clave de exigencia de derechos. La trayectoria de MacIntyre muestra el desinterés creciente en cuestiones políticas. Pero su apelación a los preceptos primarios de la ley natural supone la negación de cualquier condicionamiento de éstos por cuestiones locales. Otro asunto será cuando esos preceptos primarios pueden encarnarse en preceptos secundarios, que pueden atender a cuestiones particulares, pero siempre en armonía con los preceptos primarios, que sí podrán ser universalizables.

6. Creemos haber defendido que una aproximación a la vida del autor tratado, enfatizando su trayectoria intelectual, puede ayudarnos a hacernos cargo de posibles razones para comprender de forma más profunda su obra. Un autor que despierta posiciones tan encontradas debería levantar suspicacias en el momento de realizar primeras lecturas del mismo, quedando el lector de iniciación sin el aparato crítico que le permita hacerse de una opinión veraz (otra cuestión será su grado de satisfacción con el mensaje del autor escocés). Este punto es común a la gran mayoría de pensadores, pero hemos abogado por una interpretación de MacIntyre atendiendo a toda su obra, tal y como el autor escocés exige para tratar a Tomás de Aquino.

7. No le preocupa el carácter ortodoxo o heterodoxo de su relación con el tomismo. Su pensamiento exige una libertad investigadora en su búsqueda que le hace considerar cualquier ortodoxia como coerción en la investigación. Eso conduce a que pueda ser atendido de muchas formas. Algunos autores, como Knight, se aferran a su versión revolucionaria y otros, como Lutz, se aferran a su tomismo heterodoxo. Su heterodoxia nos conduce a una obra inagotable en su interpretación, con dudas

razonables de que en el futuro pueda conseguirse una acotación que pueda predeterminar la interpretación de la misma.

A pesar de lo anterior, sorprende el ímpetu de libertad en la búsqueda cuando está tratando de delimitar la reflexión a la tradición en la que uno vive. Puede considerarse una paradoja en su pensamiento si reducimos las exigencias del pensar a la coherencia en sus escritos. Si esas exigencias se reconducen hacia la búsqueda de lo objetivo, y analizamos los escritos como medios para ello, observaremos una mayor coherencia en su esfuerzo fundamentador, aunque quizá resulte demasiado pretencioso e infructuoso.

8. Desde este autor puede defenderse una tercera vía que logre una comunicación más fluida entre creyentes (que en el ámbito europeo se circunscriben al cristianismo mayoritariamente) y no creyentes.⁶²⁷ Muchas críticas a MacIntyre se sustentan en que alguien que no participe de la fe cristiana de MacIntyre tendrá mayores problemas para aceptar sus propuestas. Cuando hemos tratado las críticas de Nagel y Nussbaum hemos podido constatar que, al igual que la justificación de MacIntyre puede apelar a cuestiones de fe religiosa, Nagel profesa una fe ciega en el poder de la razón y Nussbaum no puede imaginar un mundo que no acepte los principios liberales. Ello no conlleva menospreciar o desdeñar los argumentos que se ofertan, simplemente es un intento de mostrar que las claves interpretativas de los autores suelen atender a su biografía y a su forma de entender al ser humano y sus potencialidades para poder reflexionar. MacIntyre, en cuanto participa de las dos posiciones, la del creyente y la del racionalista (entiéndase lo forzado de esta contraposición), ha intentado articular estas dos esferas de lo humano. Desde este posicionamiento se ha servido tanto de la

⁶²⁷ “What I want to suggest is that the mistake at the heart of most teleological doctrines lies in understanding the true end for man as a state of affairs. Christian teleology, as in Augustine and Aquinas, begins to approach nearer to the truth with its recognition that in this life we are always *in via*. But it retains the notion of a state of affairs in some other world as constituting man’s true end; and it bequeaths this notion to Kant. Yet perhaps this too both can and ought to be expelled from our moral teleology. Perhaps we are *in via* in a more radical sense than even Christianity supposes. Consider the following possibility: that a crucial part of moral progress consists in learning how to transform our notion of moral progress, that the meaning of a particular life does not lie in attaining any particular state of affairs but in the agent’s having traversed a course which is part of a larger moral history in which death and suffering are not merely negative deprivations. Indeed, it is at those moments at which risking death is morally required that an individual life is most clearly seen to have significance in the larger context of history.” “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?”, in H. Tristram Engelhardt Jr. & Daniel Callahan eds., *Knowledge, Value and Belief*, Hastings Center, 1977, p. 39.

genealogía como de la filosofía analítica y el marxismo para poder relacionar esas dos esferas. Conforme a lo anterior, puede representar la *via media*;⁶²⁸ metodológicamente entre el relativismo radical al que nos conduce la genealogía y el racionalismo universalista de la enciclopedia; y en cuanto creyente que busca una fundamentación racional la *via media* consistiría en el diálogo entre un posicionamiento religioso y una posición crítica frente al mismo.

9. La noción misma de pauta social en la postura de MacIntyre implica la de ser aceptada, no pasivamente recibida. La aceptación, al menos en el caso de la persona adulta, de una pauta social lleva consigo la posibilidad del examen crítico, del reconocimiento o rechazo de la legitimidad, conveniencia, etc., de la pauta en cuestión. Pero a su vez, ese examen crítico se fundamenta en la aceptación de otras pautas culturales, más básicas, que a su vez pueden ser objeto de examen crítico. De esa forma el ser humano se constituye en tradiciones que le afectan, pero cuyo acatamiento se desarrolla desde la individualidad.

Se trata de una concepción dialéctica de la persona: la persona como un proceso infinito entre los polos del conformismo y de la rebeldía, de la heteronomía y de la autonomía. Es un proceso inacabable, pero no por ello carente de dirección y de sentido: el sentido de una búsqueda de sí mismo (de lo mejor que puede ser *qua* humano), que, por un lado, se realiza a través de la crítica de lo establecido, y por otro, en constante relación con otras personas. Pese a las apariencias y a las declamaciones, no se da el rebelde solitario: aunque se critiquen y rechacen determinados valores sociales, la crítica se realiza en nombre de otros valores, compartidos por otras personas, que nos confirman (y a las que confirmamos) en la creencia en ellos. Incluso el intento más radical de autonomía es un camino que recorreremos con otros y en intercambio con ellos.

10. La controversia en la vida moral tiene una función positiva, al estimularnos a reflexionar sobre nuestras prácticas inmediatas, identificando las premisas de las que proceden estas controversias y la cadena ulterior de razonamientos que nos llevó a argumentar desde esas premisas acerca de esa situación particular.

⁶²⁸ After MacIntyre, op. cit., pp. 103-ss

11. Existe un riesgo. Las sociedades pluralistas pueden llegar a pensar que esa reflexión es imposible, desdeñando el estímulo del conflicto en la reflexión moral para reducirlo a la resolución judicial.

12. Tenemos que recurrir a una indagación sobre la verdad acerca de tales materias, en compañía de aquellos otros que sostienen puntos de vista opuestos. De esta forma aparecen dos verdades cruciales acerca del bien humano: i) Ninguna concepción del bien humano puede ser adecuada si no es vindicada y sostenida por una indagación que considere la verdad como su fin y su bien y ii) la concepción de la verdad que es relevante es de matriz tomista y que se identifica con la expresión “*adaequatio rei et intellectus*”.

13. Su estudio sobre la virtud se inscribe en un movimiento que surge en los años ochenta del siglo pasado. En este movimiento se articula la virtud desde dos perspectivas: desde su potencia explicativa (cómo funcionamos/narración) y desde su potencia justificativa o fundamentadora (antropología/por qué funcionamos así).

14. En la investigación hemos de ser conscientes que el pluralismo no es reprochable *per se*. Lo es por sus consecuencias, mientras que esas mismas consecuencias siguen articulando el pluralismo. Sería excederse en la interpretación de MacIntyre si se pensara que se opone a cualquier diversidad. En realidad, en cuanto considera que las diferentes tradiciones tienen posibilidad de complementarse podríamos señalar que exige y observa la necesidad de la diversidad. La forma en que una tradición llega a su mejor forma ha de sustentarse en el diálogo con otras tradiciones, que han sabido cómo resolver cuestiones que desde la propia tradición se han resuelto de forma diferente y menos beneficiosa para el colectivo.

15. En *Dependent Rational Animals* supera el especismo para centrarse en la *familia humana*. Se pasa del “nosotros”, tal y como puede haberse entendido en este trabajo (dirigido a personas racionales con capacidad lingüística), para acudir más allá, y atender no sólo a personas racionales, autónomas y en posesión de todas sus facultades. De esta forma se incluye a las personas con discapacidad, atendiendo a una consideración de lo humano que reconoce el valor inherente a los seres vivos, introduce una cierta graduación del valor de los vivientes no basada en la especie y que no rompa la igual dignidad de todos los seres humanos. Sobre la base fenomenológica de que todo ser humano ha padecido en algún momento de su vida la vulnerabilidad y/o alguna

forma de discapacidad (cuando se es un niño, una persona mayor o se está enfermo o impedido temporalmente) se construye un lazo entre todos los seres humanos que escapa del solipsismo al que nos conducía la cosmovisión liberal, ya que todos se necesitan, aunque en periodos de mayor o menor extensión temporal e intensidad.

16. En los últimos años se ha renovado la creencia en la importancia de la comunidad. Movimientos por todo el mundo se sustentan en la convicción de que pequeñas comunidades pueden obtener objetivos que uno solo no conseguiría por los cauces habituales. Un ejemplo de ello pueden ser las reivindicaciones de ciertos colectivos de lograr una mayor participación (15M u *occupy wall street*). Pero el movimiento debe ser atendido en la complejidad que supone el acceso a las nuevas tecnologías. Botsman y Rogers tratan del consumo colaborativo.⁶²⁹ La revista *Time* señaló en 2011 que esta sería una de las diez ideas que cambiarían el mundo. El planteamiento es sencillo. Actualmente el acceso al producto que cubre nuestra necesidad o satisfacción es mejor que la propiedad. De esta forma se plantea el uso de estrategias cooperativas que buscan ese acceso: un mercado de redistribución, un estilo de vida cooperativo o comerciar con el servicio del producto. La propiedad no es la meta a conseguir, y de esta forma se corrige el hiperconsumismo que hemos padecido. Olvidar estas resistencias con las que se topa la cosmovisión liberal es olvidar una de las razones de emergencia de la obra de MacIntyre.

17. Su crítica a la ilusión de independencia sirve para política, pero también para reflexión de las llamadas “éticas aplicadas”. En el marco de la bioética tiene multitud de escritos que pueden orientar la reflexión en este cambio. Lo que no podemos esperar de su obra es un sistema de normas que puedan servir de autoayuda o de indicador de la acción de los destinatarios de sus obras. La exigencia para pensar moralmente elude acciones de tutelaje injustificados en el pensar en MacIntyre. Esta forma de entender la ética puede ser un freno para los que esperan las respuestas a sus interrogantes, negro sobre blanco, en códigos deontológicos. Pero puede ser una motivación para aquellos que pretendan una capacitación en su forma de relacionarse con el lenguaje y pensamiento éticos.

⁶²⁹ Botsman, R.; Rogers, R., *What's Mine is Yours: The Rise of Collaborative Consumption*, Harper Business, 2010.

18. Su tratamiento de la ley natural es complejo y requiere completar las reflexiones abiertas en esta investigación. Parece haber dado contenido exclusivamente a los preceptos primarios, considerando que su desarrollo es un “proyecto” que debe realizarse en un futuro.⁶³⁰ Agradece el diálogo con luteranos y protestantes e increpa a todos a continuar con la tarea reflexiva.

19. MacIntyre se enfrenta al *mainstream*. Es una tarea por realizar analizar el impacto que su pensamiento puede tener en una sociedad global harta del mensaje dominante de la cosmovisión liberal. La divulgación de su filosofía entendida en clave secular y no excluyente (en sentido contrario de cómo es criticado en ocasiones) puede abrir nuevas formas de entendimiento y deliberación.

20. La recepción de una obra tan difícil de encasillar conduce a variadas posibilidades de interpretación, con las que él no parece mostrar disgusto. El trabajo en esta investigación parte de un enfoque que busca principalmente fundamentar la necesidad de su propuesta de ley natural en base a su antropología. Cuesta pensar que ese logro se haya cumplido de forma irreprochable. Quedan muchas cuestiones pendientes de tratar. Cualquier aclaración o mejora de la propuesta nos embarcaría en el “proyecto” al que nos desafía. Parece una buena razón para ello.

⁶³⁰ El párrafo final de “From Answers to Questions” (*Intractable Disputes About the Natural Law*, op. cit., pp. 350-351) es: “We can perhaps derive some limited confidence from the convergence of views that is already evident in quite a number of essays in this book. But even that confidence must be limited by our awareness of the range of rival and alternative standpoints with regard to the natural law which we have simply ignored, at least in these essays. Notable among them are the kind of account of the natural law that has been developed by Germaine Grisez and John Finnis, the very different views taken by a range of Catholic philosophers from Gabriel Marcel to Jean-Luc Marion, and the critique of Catholic conceptions of natural law by some Reformed and Lutheran thinkers. How far we have been justified in restricting the scope of our discussions turns on what progress we have made so far and what continuing progress we will be able to make in the future. We hope that others will be encouraged to join with us in carrying forward this project”.

Bibliografía

1. Fuentes

a) Libros

Marxism: An Interpretation, SCM Press, London, 1953.

New Essays in Philosophical Theology (Editor con A. FLEW), SCM Press, London, 1955.

The Unconscious: A Conceptual Analysis Routledge & Kegan Paul, London, 1958.

Difficulties in Christian Belief, London, SCM Press, 1959.

Hume's Ethical Writings (ed.), Collier, New York, 1965.

A Short History of Ethics, Macmillan, New York, 1966.

Secularization and Moral Change, The Riddell Memorial Lectures, Oxford University Press, London, 1967.

The Religious Significance of Atheism (con Paul RICOEUR), Columbia University Press, New York, 1969.

Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic, The Viking Press, New York, 1970.

Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy, Duckworth, London, 1971.

After Virtue, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981.

Whose Justice? Which Rationality?, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988.

Three Rival Versions of Moral Enquiry, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990.

Marxism and Christianity, Duckworth, London, 2nd ed., 1995.

Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues, Open Court, Chicago, 1999.

The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume 1, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913-1922, Rowman & Littlefield, Maryland, 2006.

Blackledge, P. & Davidson, N. (eds.), *Alasdair MacIntyre's Early Marxist Writings: Essays and Articles 1953-1974*, Leiden, Brill, Leiden, 2008.

God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition, Rowman&Littlefield Publishers, Maryland, 2009.

b) Artículos y capítulos

“A Society Without a Metaphysics”, *Listener*, 13 (1956), pp. 375-376.

“Determinism”, *Mind*, 66 (1957), pp. 28-41.

“What Morality is Not”, *Philosophy*, 32 (1957), pp. 325-35. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit., pp. 96-108.

“On Not Misrepresenting Philosophy”, *Universities and Left Review*, 4 (1958), pp. 72-73.

“Notes from the Moral Wilderness I”, *New Reasoner*, 7-8 (1958-9), pp. 90-100. Reimpreso en *The MacIntyre Reader*, op. cit, pp. 31-49.

“Notes from the Moral Wilderness II”, *New Reasoner*, 8 (1959), pp. 89-98.

“Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, *Philosophical Review*, 68 (1959), pp. 451-468. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit, pp. 109-124.

“The ‘New Left’”, *Labour Review*, 4 (1959), pp. 98-100.

“Marcuse, Marxism and the Monolith” [Recensión de *Soviet Marxism: A Critical Analysis de Herbert Marcuse*], *New Reasoner*, 9 (1959), pp. 139-140.

“Purpose and Intelligent Action”, *Aristotelian Society*, Supplementary volume 34 (1960), pp. 79-96.

“Breaking the Chains of Reason” en E. P. THOMPSON, (ed.) *Out of Apathy* (Stevens and Sons, London, 1960), pp. 195-240.

“Freedom and Revolution”, *Labour Review*, Feb. / Mar. 1960, pp. 19-24.

“Marxists and Christians”, *Twentieth Century*, 170 (1961), pp. 28-37.

“Marx” en M. CRANSTON, (ed.), *Western Political Philosophers: A Background Book*, Bodley Head, London, 1964, pp. 99-108.

“Against Utilitarianism” en T. H. B. HOLLINS (ed.), *Aims in Education: The Philosophic Approach*, Manchester University Press, Manchester, 1964, pp. 1-23.

“Pascal and Marx: On Lucien Goldmann’s Hidden God”, *Encounter*, 23(4) (Oct. 1964), pp. 69-76. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit., pp. 76-87.

“The Socialism of R. H. Tawney” [Recensión de *The Radical Tradition*, de R. H. TAWNEY] *New York Review of Books*, July 30 1964, pp. 21-22. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit., pp. 38-42.

“Visions”, en FLEW, A.; MACINTYRE, A., *New Essays in Philosophical Theology*, MacMillan, New York, 1964,

“Imperatives, Reasons for Action, and Morals”, *Journal of Philosophy*, 62 (1965), pp. 513-23. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit., pp. 125-35.

“Marxist Mask & Romantic Face: Lukács on Thomas Mann” [Recensión de *Essays on Thomas Mann* de Georg Lukács] *Encounter*, 24:4 (1965), pp. 64-72. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, pp. 60-69.

“Pleasure as a Reason for Action”, *Monist*, 49 (1965), pp. 215-33. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit., pp. 173-190.

“The Antecedents of Action” en B. WILLIAMS y A. MONTEFIORE, (eds.), *British Analytic Philosophy* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), pp. 205-225. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit., pp. 191-210.

“The Idea of a Social Science”, *Aristotelian Society*, Supplementary volume 41 (1967), 95-114. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit., pp. 211-229.

“The Strange Death of Social Democratic England”, *Listener*, July 4 1968, pp. 7-8. Reimpreso en D. WIDGERY, (ed.), *The Left in Britain 1956- 68*, Penguin, Harmondsworth, 1976.

“How to Write About Lenin - and How Not To” [Recensión de *Lenin: The Man, The Theorist, The Leader*, L. SHAPIRO y P. REDDAWAY, eds.], *Encounter*, 30:5 (1968), pp. 71-74. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit., pp. 43-47.

“On Marcuse”, *New York Review of Books*, Oct. 23 1969, pp. 37-38.

“The End of Ideology and the End of the End of Ideology” en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit., pp. 3-11.

“Philosophy and Ideology” en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit., pp. 91-105.

“Ought”, *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit., pp. 136-156.

“Some More about ‘Ought’” en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit., pp. 157-172.

“Rationality and the Explanation of Action,” en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit., pp. 244-259.

“Is a Science of Comparative Politics Possible?” en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, op. cit., pp. 260-279.

“Irish Conflicts and British Illusions”, *New Statesman*, July 19 1974, pp. 75-76.

“Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science”, *The Monist*, 60 (1977), pp. 453-72.

“Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?” *Hastings Center Report*, 9:4 (1979), pp. 16-22.

“Corporate Modernity and Moral Judgment: Are They Mutually Exclusive” in K. M. SAYRE y E. GOODPASTER (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1979, pp. 122-135.

«Regulation: A Substitute for Morality», *Hastings Center Report*, 10:1 (1980), pp. 31-33.

“Pluralistic Philosophy” [Recensión de *Philosophical Explanations* de R. NOZICK], *New York Times Book Review*, Sept. 20, 1981, 7, p. 34.

“How Moral Agents Became Ghosts or Why the History of Ethics Divided from that of the Philosophy of Mind”, *Synthese*, 53 (1982), pp. 295-312.

“Philosophy and its History”, *Analyse & Kritik*, 4 (1982), pp. 102-113.

“Intelligibility, Goods, and Rules”, *Journal of Philosophy*, 79 (1982), pp. 663-665.

“Contemporary Moral Culture”, *Catholic Commission on Intellectual and Cultural Affairs Annual 1982*, Catholic Commission on Intellectual and Cultural Affairs, Notre Dame, 1982. pp. 26-34.

“Good for Nothing” [Recensión de Iris Murdoch: *Work for the Spirit* de Elizabeth Dipple], *London Review of Books*, (June 3-16 1982), pp. 15-16.

“Moral Rationality, Tradition, and Authority: A Reply to O’Neill, Gaita and Clark”, *Inquiry*, 26 (1983), pp. 447-466.

“The Magic in the Pronoun ‘My’” [Critical notice of *Moral Luck* de Bernard Williams], *Ethics*, 94 (1983), pp. 113-125.

Recensión de *Sartre* de Peter Caws, *Journal of Philosophy*, 80 (1983), pp. 813-817.

“Are There Any Natural Rights?” *The Charles F. Adams Lecture*, Bowdoin College, February 28, Anthoensen Press, Portland 1983, pp. 3-22.

“The Relationship of Philosophy to its Past” en R. RORTY, J. B. SCHNEEWIND and Q. SKINNER, (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 31-48.

“Does Applied Ethics Rest on a Mistake?”, *Monist*, 67 (1984), pp. 498-513.

“The Claims of After Virtue”, *Analyse & Kritik*, 6 (1984), pp. 3-7.

“Is Patriotism a Virtue?”, *The Lindley Lecture*, University of Kansas, 1984.

“Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse & Kritik*, 7 (1985), pp. 234-248.

“Relativism, Power and Philosophy”, *Proceedings of the American Philosophical Association*, 59:2 (1985), pp. 5-22.

“Which God Ought We to Obey, and Why?”, *Faith and Philosophy*, 3 (1986), pp. 359-371.

“The Intelligibility of Action” en J. MARGOLIS, M. KRAUS and R. M. BURIAN, (eds.), *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Nijhoff, Dordrecht, 1986, pp. 63-80.

“The Humanities and the Conflicts of and With Traditions” en *Interpreting the Humanities 1986*, Princeton, 1986, pp. 17-33.

“Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, *Irish Journal of Philosophy*, 4 (1987), pp. 3-19.

“Traditions and Conflicts”, *Liberal Education*, 73:5 (1987), pp. 6-13.

“Sophrosune: How a Virtue Can Become Socially Disruptive” en P. A. FRENCH, T. E. UEHLING and H. K. WETTSTEIN, (eds.), *Ethical Theory: Character and Virtue, Midwest Studies in Philosophy, vol. 13*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, pp. 1-11.

“Poetry as Political Philosophy: Notes on Burke and Yeats” en V. BELL and L. LERNER, (eds.), *On Modern Poetry: Essays Presented to Donald Davie*, Vanderbilt University Press, 1988, pp. 145-57.

“Moral Dilemmas”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 Supp. (1990), pp. 367-382.

“The Privatization of Good: An Inaugural Lecture”, *Review of Politics*, 52 (1990), pp. 344-361.

“Rejoinder to My Critics, Especially Solomon”, *Review of Politics*, 52 (1990), pp. 375-377.

“The Form of the Good, Tradition and Enquiry”, en R. GAITA, (ed.), *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, Routledge, London, 1990, pp. 242-262.

“The Return to Virtue Ethics” en R. E. Smith (ed.), *The Twenty-Fifth Anniversary of Vatican II: A Look Back and a Look Ahead*, The Pope John Centre, Braintree, 1990) pp. 239-249.

“Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, *Listening: Journal of Religion and Culture*, 26 (1991), pp. 96-110.

“Reply to Roque”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 51 (1991), pp. 619-620.

“I’m Not a Communitarian, But...,” *The Responsive Community*, 1:3 (1991), pp. 91-92.

«Nietzsche or Aristotle?» en G. BORRADORI, *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, pp. 137-152.

“An Interview with Alasdair MacIntyre”, *Cogito*, 5 (1991), 67-73.

“Colors, Cultures, and Practices” en VVAA., *The Wittgenstein Legacy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1992, pp. 1-23.

“Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 66 (1992), pp. 3-19.

“What Has Not Happened in Moral Philosophy”, *Yale Journal of Criticism*, 5 (1992), pp. 193-199.

“Virtue Ethics” en L. C. Becker and C. B. Becker, (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, New York, Garland Publishers, New York, 1992, pp. 1276-1282.

“The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken” en C. C. GOULD and R. S. COHEN (eds.), *Artifacts, Representations and Social Practice*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1993, pp. 277-290. Reemp. en *The MacIntyre Reader*, op. cit., pp. 223-234.

“Some Sceptical Doubts” en S. M. CAHN, (ed.), *Affirmative Action and the University*, Temple University Press, Philadelphia, 1993, pp. 264-268.

“How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?”, *Thomist*, 58 (1994), pp. 171-195.

“A Partial Response to My Critics,” en J. HORTON and S. MENDUS, (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1994, pp. 283-304.

“Moral Relativism, Truth and Justification” en L. Gormally (ed.), *Moral Truth and Moral Tradition: Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Four Courts Press, Dublin, 1994.

“Interview With Alasdair MacIntyre,” [Interview with Thomas D. Pearson] *Kinesis*, 20 (1994), pp. 34-47.

“Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant” in G. B. PETERSON, (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, 16, University of Utah Press, Salt Lake City, 1995, pp. 307-361.

“Histories of Moral Philosophy” en T. Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 356-360.

“A Philosophical Self-portrait” en Th. MAUTNER (ed.), *A Dictionary of Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1995, p. 252.

“Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26 (1996), pp. 61-83.

“Natural Law Reconsidered” [Recensión de *Aquinas’s Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, de Anthony J. Lisska] *International Philosophical Quarterly*, 37 (1997), pp. 95-99.

“Politics, Philosophy and the Common Good”, publicada primeramente en italiano en *Studi Perugini*, 3. En inglés en *The MacIntyre Reader*, op. cit., pp. 235-252.

“Aquinas’s Critique of Education: Against His Own Age, Against Ours” en A. OKSENBERG RORTY, (ed.), *Philosophers on Education: Historical Perspectives*, Routledge, London, 1998, pp. 95-108.

“What has Christianity to say to the moral philosopher?”, John Coffin Memorial Lecture delivered at the University of London, May 21, 1998.

“Social Structures and their Threat to Moral Agency”, *Philosophy*, 74 (1999), pp. 311-329.

“Moral Pluralism without Moral Relativism” en *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Volume 1: Ethics*, Philosophy- Doc-Ctr, Bowling Green, 1999.

“Some Enlightenment Projects Reconsidered” en R. KEARNEY and M. DOOLEY (eds.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, Routledge, London, 1999, pp. 245-257.

“Toleration and the goods of conflict” en S. MENDUS, (ed.), *The Politics of Toleration*, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1999, pp. 133-155.

“The Recovery of Moral Agency?-The Duddleian Lecture”, *Harvard Divinity Bulletin*, April 16, 1999.

“Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en E. B. MCLEAN, (ed.), *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, ISI Books, 2000, pp. 91-115.

“Once More on Kierkegaard” en J. J. DAVENPORT, (ed.), *Kierkegaard after MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, Open Court, Chicago, 2001, pp. 339-355.

“What is a Human Body?” en *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, op. cit., 2006, pp. 86-103.

“The Ends of Life, the Ends of Philosophical Writing” en *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, op. cit., pp. 125-142.

“Philosophy Recalled to its Tasks: a Thomistic Reading of ‘Fides et Ratio’, en *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, op. cit., 2006, pp. 179-196.

“Aquinas and the Extend of Moral Disagreement” en *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, op. cit., pp. 64-82.

‘Human Nature and Human Dependence: What Might a Thomist Learn from Reading Løgstrup?’, en S. ANDERSEN, K. VAN and K. NIEKERK (eds.), *Concern for the Other: Perspectives in the Ethics of K. E. Løgstrup*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007, pp. 147-166.

2. Bibliografía utilizada

a) Libros

ADORNO, T.W., *Minima Moralia*, Taurus, Madrid, 1987, trad. Joaquín Chamorro.

ANDERS, G., *Hombre sin mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2007, trad. Josep Monter Pérez.

ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1957.

ANSCOMBE, G. E. M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, III, Religion and Politics*, Basil Blackwell, Oxford, 1981.

AQUINO, Tomás de, *Summa Theologica*, BAC, Madrid, 1964, trad. de Raimundo Suárez, Francisco Barbado Viejo *et al.*

ARCHER, R., et al., *Out of Apathy. Voices of the New Left Thirty Years On*, Verso, Londres, 1989

ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo 2. Imperialismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, trad. de Guillermo Solana.

ARENDT, H., *Juicio y responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 2007, trad. de Miguel Candel.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 2000, trad. Julio Pallí.

ARISTÓTELES, *Retórica*, Gredos, Madrid, 2000, trad. Quintin Racionero.

ARISTÓTELES, *Poética*, Istmo, Madrid, 2002, Antonio López Eire.

ATIENZA, M., *Introducción al Derecho*, Barcelona, Baracanova, 1985

- ATIENZA, M., *El sentido del Derecho*, Ariel, Barcelona, 2012.
- AUSTIN, J., *The Province of Jurisprudence Determined and the Uses of the Study of Jurisprudence*, Weindenfeld&Nicolson, Londres, 1968.
- AYER, A. J., *El positivismo lógico*, FCE, México, 1965, trad. L. Aldama *et al.*
- AYER, A.J., *Lenguaje, verdad y lógica*, Eudeba, Barcelona, 1971, trad. L. Aldama *et al.*
- BADILLO O'FARRELL (Coord.), *Pluralismo, Tolerancia, Multiculturalismo: Reflexiones para un mundo moral*, Akal, Madrid, 2003
- BAEZA, V., *2¹⁰ Casos Prácticos de Derecho Penal, parte general*, Punto y Coma, Valencia, 1992
- BELL, D., *Communitarism and Its Critics*, Oxford University Press, Oxford, 1993
- BELLAH, R. et al., *Habits of the heart: Individualism and commitment in American Life*, Harper and Row, New York, 1985.
- BENTHAM, J., *A Fragment on Government and a Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Blackwell, Oxford, 1948
- BENTLEY, A.F., *The process of government: a study of social pressures*, Principia Press of Illinois, 1949.
- BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad*, Edicions 62, Barcelona, 1992, trad. José Manuel Álvarez.
- BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, trad. de Belén Urrutia, Julio Bayon y Natalia Rodríguez.

BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM-Itaca, México, 2000.

BILGRAMI, A., *Belief and Meaning*, Blackwell, Oxford, 1992.

BINMORE, K., *Essays on the Foundations of Game Theory*, Blackwell, Oxford, 1989.

BLACKLEDGE, P. / DAVIDSON, N. (eds.), *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writings 1953-1974*, Haymarket Books, Chicago, 2009.

BLUHM, W., *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, Labor, Barcelona, 1985, trad. Juan San Miguel.

BOBBIO, N., *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

BOBBIO, N. / Matteuci, N., (Eds.), *Diccionario de Política*, Siglo XXI, México, 1982.

BORRADORI, G., *The American Philosopher*, University of Chicago, Chicago, 1994.

BOTSMAN, R.; ROGERS, R., *What's Mine is Yours: The Rise of Collaborative Consumption*, Harper Business, 2010.

BRAITHWAITE, R.B., *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, University Press, Cambridge, 1969.

CALO, J.R. (Coord.), *Topografías del mundo contemporáneo*, Argentinaria, 1998.

CARNAP, R. et al, *Matemáticas en las ciencias del comportamiento*, Alianza, Madrid, 1992, trad. Jesús Hernández.

CARRIÓ, G.R., *Notas sobre Derecho y lenguaje*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1979.

CAVELL, S., *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, 1979.

CHRISTAKIS, N.; FOWLER, J., *Connected: The Amazing Power of Social Networks and How They Change Our Lives*, Harper Press, London, 2010.

CICERÓN, *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 2000, trad. de Álvaro D'Ors.

COLLINGWOOD, R.G., *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, 1946.

COLLINS, R., *Theoretical Sociology*, Harcourt Brace Jovanovic, Inc, 1988.

CONILL, J., *Ética hermenéutica, Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.

CORTINA, A., *La ética de la sociedad civil*, Anaya/Alauda, Madrid, 1994.

CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997.

CORTINA, A. / GARCÍA-MARZÁ, D., *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón pública en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003.

CORTINA, A., *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007.

CORTINA, A., *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009.

CUNNINGHAM, L. (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2009.

D'ANDREA, Th., *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate, Hampshire, 2006.

DAHL, Robert A., *Pluralist Democracy in the United States. Conflict and Consent*, McNally, Chicago, 1967.

DAVIDSON, D., *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Crítica, Barcelona, 1995, trad. de Olbeth Hansberg, José Antonio Robles y Margarita Valdés.

DAWSON, Ch., *El espíritu del Movimiento de Oxford*, Ediciones Rialp, Madrid, 2000, trad. de José Morales.

LUCAS, J. de (Ed.), *Introducción a la Teoría del Derecho*, Tirant lo blanch, Valencia, 1994.

DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1979.

ECHVERRÍA, J., *Introducción a la Metodología de la Ciencia*, Barcanova, Barcelona, 1989.

FIGUEIREDO, L., *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, Eunsa, Pamplona, 1999.

FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

FINNIS, J. M., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

FROMM, E. (Ed), *Socialist Humanism: An International Symposium*, Doubleday, New York, 1965.

GADAMER, H. G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977, trad. Manuel Olasagasti.

GARCÍA DE MADARIAGA, M., *Crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*, Tesis Doctoral, UCM, Madrid, 2002.

GELLNER, E., *The Devil in Modern Philosophy*, Routledge, Londres, 1974.

GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, trad. Javier Seto.

GELLNER, E., *Lenguaje y soledad*, Síntesis, Madrid, 1998, trad. de Carmen Ors.

GEORGE, S., *Informe Lugano*, Icaria Editorial, Barcelona, 2001, trad. Berna Wang.

GIDDENS, A., *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford University Press, 1987.

GOFFMAN, E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, 1959.

GRACIA, D., *La cuestión del valor*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2010.

GRAY, J., *Liberalismo*, Alianza, Madrid, 1994, trad. M. T. de Mucha.

GRIFFIN, J., *Value judgement: Improving our ethical beliefs*, Clarendon, Oxford, 1997.

GUTIÉRREZ, D. (cord.), *Multiculturalismo: Perspectivas y desafíos*, Siglo XXI, Madrid, 2006.

GUTMANN, A., y THOMPSON, D., *Democracy and Disagreement*, Belknap Press, Cambridge, 1996.

HABERMAS, J., *Aclaraciones a la Ética del Discurso*, Trotta, Madrid, 2000, trad J. Mardomingo.

HABERMAS, J., *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982, trad. Manuel Jiménez.

HABERMAS, J., *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989. Trad. Manuel Jiménez.

HABERMAS, J. / RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, trad. G. Vilar Roca.

HABERMAS, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 2001, trad. de Manuel Jiménez.

HARE, R. H., *Moral thinking*, Oxford University Press, Oxford, 1981.

HART, H. L. A., *El concepto de Derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1968.

HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, trad. Juan Luis Vermal.

HEIL, J. y MELE, A. (eds), *Mental Causation*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

HEMPEL, C. G., *Filosofía de la Ciencia Natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1976.

HOBBS, Th., *Leviathan*, Penguin Classic, 1982.

HOBSBAWN, E., *Naciones y nacionalismo*, Crítica, Barcelona, 2000, trad. de Jordi Beltrán.

HOLMES, S., *Anatomía del antiliberalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, trad. Gonzalo del Puerto.

HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997, trad. Manuel Ballester.

HORKHEIMER, M. / ADORNO, T.H., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2006, trad. de Juan José Sánchez.

HORTON, J., / MENDUS, S., *After MacIntyre*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1994.

HOYOS, L. E., *Immanuel Kant: la vigencia de la filosofía crítica*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2007.

HUME, D., *Hume's Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1975, Ed. de L.A. Selby-Bigge.

HUME, D., *Hume's Ethical Writings*, Notre Dame, London, 1965.

ILLOUZ, E., *La salvación del alma moderna: Terapia, Emociones y la cultura de la autoayuda*, Katz Editores, Madrid, 2010, trad. de Santiago Llach.

ISAAC, G., *Manual de Derecho Comunitario General*, Ariel Derecho, Barcelona, 1995.

JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, Libreria Editrice Vaticana, 1993.

KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill.

KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, trad. José Gaos.

KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia*, Comares, Granada, 2002, trad. Rafael Luengo y Luis Legaz.

KLEIN, N., *No Logo*, Paidós, Barcelona, 2001, trad. Alejandro Jockl.

KNIGHT, K., *Aristotelian Philosophy, Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity Press, Cambridge, 2007.

KNIGHT, K.(ed.), *The MacIntyre Reader*, Polity Press, Cornwall, 1988.

KUHN, Th. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, trad. Agustín Contín.

KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, trad. Carme Castells Auleda.

LACHENMEYER, Ch. W., *El lenguaje de la Sociología*, Labor, Barcelona, 1976, trad. Eduardo Bustos.

LACLAU, E.; MOUFFE, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1982.

LASARTE, C., *Principios de Derecho Civil, 1*, Trivium, Madrid, 1995.

LIPPMANN, W., *Public Opinion*, The Free Press, 1922.

LIPSEY, R.G. / HARBURY, C., *Principios de Economía*, Vicens Vives, BCN, 1989.

LORENZO IZQUIERDO, D., *Comunitarismo contra individualismo: una revisión de los valores de occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*, Aranzadi, Pamplona, 2007.

LOVIBOND, S., *Ethical Formation*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

LUKÁCS, G., *Marxism and Human Liberation: Essays on History, Culture and Revolution*, Dell Publishing, New York, 1972.

LUTZ, Ch., *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lexington Books, 2009.

LYMAN , S.M. y Scott, M.B., *A Sociology of the Absurd*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1970.

MACPHERSON, C.B., *Burke*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

MARITAIN, J., *La Educación en la encrucijada*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1993.

MARTINDALE, D., *American Society*, Van Nostrand, Princeton, 1960.

MCCABE, H., *God Still Matters*, CONTINUUM, London, 2002.

MCMYLOR, P., *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge, London, 1994.

MENDUS, S. (ed.), *The Politics of Toleration*, Edinburgh University Press, 1999.

MILL, J.S., *Utilitarianism*, Collins, London, 1962.

MONTOYA, J., *Reivindicación de la filosofía moral*, UV, Valencia, 2007.

MOORE, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, London, 1962.

MORATALLA, A., *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Cincel, Madrid, 1985.

MORIN, E., *El Método 3: El conocimiento del conocimiento*, Cátedra, Madrid, 1988, trad. Ana Sánchez.

MORIN, *El Método 6: Ética*, Cátedra, Madrid, 2008, trad. de Ana Sánchez.

MOUFFE, Ch., *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999, trad. Marco Aurelio Galmarini.

MOYA, C., *Filosofía de la Mente*, PUV, Valencia, 2004.

MULHALL, S./ SWIFT, A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992.

MUÑOZ ARIAS, J.A., *Jean Paul Sartre y la Dialéctica de la cosificación*, Cincel, Madrid, 1987.

MURDOCH, I., *Sartre: Un racionalista romántico*, Random House Mondadori, Barcelona, 2007, trad. de Ernesto Bottini y Nicole Laffay.

MURPHY, M. (ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

NAGEL, Th., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

NAGEL, Th., *Other Minds: Critical Essays 1969-1994* Oxford University Press, New York, 1995.

NAGEL, Th., *Secular Philosophy and the Religious Temperament*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

NAIRN, T., *The Break-Up of Britain*, New Left Books, Londres, 1977.

NEWMAN, J.H., *La Fe y la Razón: Sermones Universitarios*, Ediciones Encuentro, 1993, trad. Aureli Boix.

NEWMAN, J., H., *Apologia pro vita sua*, Penguin Books, London, 1994.

NEWMAN, J.H., *Cartas y diarios*, Ediciones Rialp, Madrid, 1996, trad. Víctor García y José Morales.

NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, trad. Andrés Sánchez Pascual.

NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford, 1975.

NUÑEZ, P. y ESPINOSA, J. (coords.), *Filosofía y Política en el S. XXI: Europa y el nuevo orden cosmopolita*, Ediciones Akal, Madrid, 2009.

PECES-BARBA, G., *Los valores superiores*, Tecnos, Madrid, 1984.

PERREAU-SAUSSINE, E., *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle. Introduction aux critiques contemporaines du libéralisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.

PLATÓN, *Eutifrón*, Gredos, Madrid, 2000, trad. J. Calonge.

PLATÓN, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 2000, trad. J. Calonge.

PLATÓN, *Protágoras*, Gredos, Madrid, 2000, trad. García Gual.

RAMIS BARCELÓ, R., *Derecho natural, historia y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*, Editorial Dykinson, Madrid, 2012.

RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.

RAWLS, J., *Political liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996.

RECASENS SICHES, L., *Introducción al estudio del Derecho*, Porrúa, México, 1974.

RICOEUR, P., “El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico”, en *Lo Justo*, Caparrós Editores, Madrid, 1999, trad. Agustín Domingo.

RICOEUR, P., *Amor y Justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, trad. Tomás Domingo.

RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005, trad. de Agustín Neira.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., *Hacia una concepción amplia del Derecho natural*, Tecnos, Madrid, 1970.

RODRIGUEZ PANIAGUA, J.M., *Derecho y Ética*, Tecnos, Madrid, 1977.

RORTY, R., *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Sígueme, Salamanca, 1978.

RUSSELL, B., *Religión y ciencia*, FCE, México, 1973, trad. Samuel Ramos.

SANDEL, M., *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

SARTORI, G., *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001, trad. Miguel Ángel Ruíz.

SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 2007, trad. Victoria Praci.

SARTRE, J.P., *La muerte en el alma (Los caminos de la libertad III)*, Losada, Buenos Aires, 1971, trad. Miguel de Hernani.

SARTRE, J.P., *La Náusea*, Losada, Madrid, 2003, trad. Aurora Bernández.

SAYRE, K. (ed.), *Values in the Electric Power Industry*, University of Notre Dame Press, 1977.

SCHUMPETER, J., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, Madrid, 1968, trad. José Díaz García.

SEN, A. y WILLIAMS, B., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

SENNET, R., *El artesano*, Anagrama, Barcelona, 2009, trad. Marco Aurelio Galmarini.

SIMMEL, G., *La ley individual y otros escritos*, Paidós, Barcelona, 2003, trad. Jordi Riba.

SIMMEL, G., *Sociología, estudios sobre las formas de socialización*, Alianza, Madrid, 1986, trad. J. Pérez Bances.

SMITH, A., *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, trad. Carlos García Braun.

SÓFOCLES, *Antígona*, Gredos, Madrid, 2000, trad. Assela Alamillo.

SUMMER, L., *The Moral Foundation of Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

TARIQ, A., *The Coming British Revolution*, Jonathan Cape, London, 1972.

THOMPSON, E., *The Poverty of Theory and Other Essays*, Merlin Press, London, 1978.

TORRE, F.J. de la, *El modelo de diálogo intercultural en Alasdair MacIntyre*, Dykinson, Madrid, 2001, p. 57.

TORRE, F.J. de la, *Alasdair MacIntyre ¿Un crítico del liberalismo? Creencias y virtudes entre las fracturas de la modernidad*, Dykinson, Madrid, 2005.

UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, Madrid, 1993.

VAN PARIJS, Ph., *¿Qué es una sociedad justa?*, Ariel, Barcelona, 1998, trad. Digo Mauricio Zapata.

VATTIMO, G. y ROVATTI, P. A., *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1995, trad. Luis de Santiago.

VELASQUEZ, M.G., *Business Ethics. Concepts and Cases*, Prentice Hall, New Jersey, 1992.

VOORHOEVE, A., *Conversations on Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

WEINSTEIN, J.R., *On MacIntyre*, Thomsom, London, 2003.

WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, London, 1985.

WILLIAMS, B., *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

WILLIAMS, B., *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton University Press, Princeton, 2006.

WILLIAMS, B., *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, 2002.

WITTGENSTEIN, L., *Conferencia sobre ética*, Paidós, Barcelona, 2008, trad. Fina Birulés.

WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones Filosóficas*, Gredos, Madrid, 2009, trad. de Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Gredos, Madrid, 2009, trad. Jacobo Muñoz e Isidro Reguera.

WITTGENSTEIN, L., *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 2009, trad. Francisco García.

WOLLHEIM, R., *Sobre las emociones*. A. Machado libros, Madrid, 2006, trad. Gema Facal Lozano

WOLF, M., *Los efectos sociales de los media*, Instrumentos Paidós, Barcelona, 1992, trad. Lamberto Chiti.

YTURBE, C., *Pensar la democracia*, UNAM, México, 2007.

ZUBIRI, X., *Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

b) Artículos y capítulos

ALTHUSSER, L., «Marxisme et humanisme», *Cahiers de l ' I.S.E.A.*, junio de 1964, reimpreso en «Pour Marx», Paris, Maspero, 1965, pp. 225-49.

ANNAS, J., 'MacIntyre on Traditions', *Philosophy and Public Affairs*, 18:4 (1989), pp. 388-404.

BERLIN, I., "El Juicio Político", en *Revista de Economía Institucional*, 5 (2001), pp. 109-122.

BIANCO, R., "Mad Men!: You'll buy what it's selling", en el *USA Today*, el 19 de septiembre de 2007.

BLACKLEDGE, P., "Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre's Early Marxist Ethics", *History of Political Thought*, 26:4 (2005), pp. 696-721.

BLACKLEDGE, P., "Morality and Revolution: Ethical Debates in the British New Left" *Critique*, 35 (2007), pp. 211-228.

BOWRING, B., "Misunderstanding MacIntyre on Human Rights", en *Analyse & Kritik*, 30 (2008), Lucius&Lucius, Stuttgart. pp. 205-214

CABALLERO, J.J., "La interacción social en Goffman", en *REIS*, 83/98, pp. 121-149.

CANOVAN, M., "Economy of Truth. Some Liberal Reflections", *Political Studies*, 38 (1990), pp 11-12

CÁZARES, R., "Las concepciones aristotélicas de la vida buena y la falacia naturalista"; *Diánoia*, LV:65 (2010), pp. 67-90.

CHAUVIN, J.S.; Tessé, J.Ph., "La identidad americana: Entrevista a Matthew Weiner", en *Cahiers du Cinéma España*, Julio-Agosto 2011, pp. 18-21.

Church, R.W., *The Oxford Movement: Twelve Years 1833-1845*, MacMillan & Co. 1894, Transcribed by The Revd. R. D. Hacking, AD 2003, Ch. I. (consultado en <http://anglicanhistory.org/england/church/om/1.html> el 14 de junio de 2011)

COLBY, M., "Moral Traditions, MacIntyre, and Historicist Practical Reason", *Philosophy and Social Criticism* 21:3 (1995), pp. 53-78.

COLEMAN, J., "MacIntyre and Aquinas", en *After MacIntyre*, op. cit, pp.65-90.

COLLINS, R., "For a sociological Philosophy", *Theory and Society*, 17 (1998), pp. 669-702.

CONILL, J., “De la ley natural al universalismo hermenéutico”, *Pensamiento* 66:248 (2010), pp. 227-244.

CORNWELL, J., “MacIntyre on money”, *Prospect Magazine*, 20th October 2010 – issue 176.

Entrevista a MacIntyre por Thomas D. Person, *Kinesis. Graduate Journal in Philosophy*, vol. 20:2 (1994), p. 44.

FERNÁNDEZ-LLEBREZ, F., “La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre: El problema de las etiquetas en el debate liberalismo/comunitarismo”, *Revista de estudios políticos*, 104 (1999), pp. 213-231.

FERNÁNDEZ-LLEBREZ, F., “Una lectura interpretativa de “Tras la virtud”, de Alasdair MacIntyre”, *Foro interno: anuario de teoría política*, 10 (2010), pp. 29-49.

FIELDMAN, S., “Objectivity, Pluralism, and Relativism: A critique of MacIntyre’s Theory of Virtue”, *Southern Journal of Philosophy* 24:3 (1986), 307-319

FODOR, J.A., “Making Mind Matter More”, *Philosophical Topics*, 17 (1989), pp. 59-80.

FRANKENA, W. K., “MacIntyre and Modern Morality”, *Ethics*, 93 (1983), pp. 579-587.

FULLER, L., “Positivism and Fidelity to Law- A reply to profesor Hart”, *Harvard Law Review*, 71 (1958), p. 630-672.

GARCÍA MARTÍNEZ, José L., “Lealtades vs. Obediencia: Algunas cuestiones sobre dilemas trágicos con instituciones públicas”, *Revista Tales*, 3 (2010), pp. 300-317.

GARCÍA MARTÍNEZ, José. L., “Dilema moral y colectivo”, en *Filosofía Política en el S.XXI*, Núñez, P.; Espinosa, J. (Eds.), Akal, Madrid, 2009, pp. 293-394.

GEORGE, R.P., "Moral Particularism, Thomism, and Traditions", en *The Review of Metaphysics* 42 (1989), pp. 593-605.

GEWIRTH, A., "Rights and Virtues", *Analise&Kritik*, 6 (1984), pp. 8-27.

GINER, S., "La urdimbre moral de la modernidad", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, N° 36 (2002), pp. 63-100.

GRAHAM, G., "MacIntyre on History and Philosophy" en M. Murphy, C., *Alasdair MacIntyre*, op. cit..., pp. 10-37.

GREIFF, P. de, "MacIntyre: narrativa y tradición", *Sistema*, 92 (1989). 99-116.

HART, H. L. A., "Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review*, 64 (1955), pp. 175-191.

HORTAL, A., "MacIntyre y la crítica comunitarista de la modernidad", *Prisma*, N° 12, 1999, pp. 9-23.

IGNATIEFF, M., "L'etica della televisione", en *Comunità*, n 189-190 (1988), pp. 287-232.

MARCOS, A., "Hacia una filosofía práctica de la ciencia: especie biológica y deliberación ética", *Revista Latinoamericana de Bioética*, 10:2, (2010), pp. 108-123.

MARTY, E.M., "Fundamentalism as a social phenomenon", *Bulletin, The American Academy of Arts and Sciences*, 42:2 (1988), pp. 15-29.

MAS TORRES, S. , "Relativismo y traducibilidad: A. MacIntyre y D. Davidson", en *Isegoria*, 16 (1997), pp. 213-227.

MONTOYA, J., "A propósito de After Virtue", *Revista de filosofía*, 1983 (6), pp. 315-322.

MONTOYA, J., “Ética como relato”, en *Agora*, 8 (1989), Universidad de Santiago de Compostela, pp. 29-36.

MONTOYA, J., “Ética, Sociedad y Literatura”, Instituto Femenino de Bachillerato de Lugo, *Cultura y Sociedad: Actas de III Simposio de Cultura*, Lugo (Provincia). Diputación Provincial, 1981, pp. 41-54.

MONTOYA, J., “Temas wittgenstenianos en Filosofía Moral”, *Telos*, XV/2 (2009), pp. 33-43.

DOMINGO, A., “Tradición y Verdad. El testimonio de Gadamer, Taylor y Ricoeur”, en *Actualidad de la Tradición Filosófica*, Ediciones Diálogo filosófico, 2010, pp. 275-286.

MOUFFE, Ch., “Entrevista con Chantal Mouffe”, *Metropolis*, Otoño 2010. <http://www.barcelonametropolis.cat/es/page.asp?id=21&ui=438> [Consultado 13 enero 2012]

NAGEL, Th., “MacIntyre versus the Enlightenment” en *Times Literary Supplement*, July 8-14, 1988, pp 747-748.

NUSSBAUM, M. C., “Recoiling for Reason”, en *The New York Review of Books*, December 7, 1989, pp. 36-41.

O'NEILL, O., “Kant After Virtue”, *Inquiry* 26:4 (1987), pp. 387–405.

PORTER, J., “Nature as Reason: A Thomistic Theory of Natural Law”, William E. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2005, pp. 342-356.

RICOEUR, P., “Approches de la personne”, *Esprit*, 160 (1990), pp. 115-130.

ROQUE, A. J., “Language Competence and Tradition-Constituted Rationality”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 51(1991) pp. 611-617.

SALCEDO, D., “Teoría y antiteoría en el ámbito de la ética política”, *Revista Tales*, 3 (2010), Universidad Complutense de Madrid, pp. 318-342.

SARTRE, J.P., “Pour tout vous dire...”, *Les Temps modernes*, 82 (1952), pp. 354-383.

SAVULESCU, J. / PERSSON, I., “Moral Enhancement”, *Philosophy Now*, 2012, en prensa.

SEDGWICK, P., “The Ethical Dance: a Review of Alasdair MacIntyre’s *After Virtue*”, en *The Socialist Register*, 1982, pp. 259-67.

SHELDON L. M. et al.”Life as Theater: Some Notes on the Dramaturgic Approach to Social Reality”, en *Sociometry*, 25:1 (1962), pp. 98-110.

TAYLOR, C., “Marxism and socialist humanism”, en Archer et al., *Out of Apathy. Voices of the New Left Thirty Years On*, Verso, Londres, 1989, pp. 59-70.

TAYLOR, Ch., “Identidad y reconocimiento”, en *RIFP*, 7 (1996), pp. 10-19.

TAYLOR, Ch., “Justice After Virtue”, en *After MacIntyre*, op. cit., pp. 16-43.

WILLS, J.P., “¿Tiene futuro aún el pensar iusnaturalista? Una propuesta hermenéutica”, *Concilium*, 336 (2010), pp. 449-450.