

Derecho natural,  
*La contribución de*  
historia y razones  
*Alasdair MacIntyre*  
para actuar  
*al pensamiento jurídico*

Rafael Ramis Barceló



**Derecho natural, historia y  
razones para actuar**



Derecho natural, historia y  
razones para actuar

La contribución de Alasdair MacIntyre  
al pensamiento jurídico

Rafael Ramis Barceló

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

2012

© 2012 Rafael Ramis Barceló

**Venta:** Editorial Dykinson  
c/ Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid  
Tlf. (+34) 91 544 28 46  
E-mail: [info@dykinson.com](mailto:info@dykinson.com)  
<http://www.dykinson.com>

**Diseño:** TALLERONCE

ISBN: 978-84-15455-56-1

Depósito Legal: M

Versión electrónica disponible en e-Archivo  
<http://hdl.handle.net/10016/13983>

*A mis padres*





## ÍNDICE

Prefacio .....	13
<b>1. ETAPAS, MÉTODO Y PROBLEMAS .....</b>	<b>23</b>
1.1. <i>Periodificación del pensamiento de MacIntyre</i> .....	23
1.1.1. <i>La primera etapa (1951-1971)</i> .....	26
1.1.2. <i>La etapa de revisión (1971-1978)</i> .....	35
1.1.3. <i>El pensamiento actual (1978-)</i> .....	37
1.2. <i>El diálogo con las tendencias filosóficas</i> .....	41
1.2.1. <i>El marxismo y el psicoanálisis</i> .....	42
1.2.2. <i>La filosofía analítica</i> .....	45
1.2.3. <i>Postmodernidad y hermenéutica</i> .....	47
1.2.4. <i>Neokantismo, pragmatismo y liberalismo</i> .....	48
1.2.5. <i>El aristotelismo y el tomismo</i> .....	50
1.3. <i>MacIntyre y los problemas metodológicos</i> .....	51
1.3.1. <i>Métodos analíticos</i> .....	53
1.3.2. <i>Métodos históricos</i> .....	54
1.4. <i>La práctica intelectual de MacIntyre</i> .....	56
1.5. <i>La interpretación de la filosofía de MacIntyre</i> .....	58
1.6. <i>Conclusiones</i> .....	60
<b>2. LAS RAZONES PARA LA ACCIÓN (1955-1970) .....</b>	<b>63</b>
2.1. <i>Las esferas del debate intelectual</i> .....	65
2.1.1. <i>La ética analítica emotivista</i> .....	65
2.1.2. <i>El prescriptivismo</i> .....	68
2.1.3. <i>La filosofía de la acción</i> .....	71
2.1.4. <i>El marxismo británico</i> .....	75
2.2. <i>Las preguntas de MacIntyre</i> .....	78

2.3. <i>Las respuestas y los debates</i> . . . . .	82
2.3.1. <i>El debate is-ought</i> . . . . .	83
2.3.2. <i>Las razones para actuar</i> . . . . .	88
2.3.3. <i>La acción y la ideología</i> . . . . .	100
2.4. <i>Conclusiones</i> . . . . .	109
3. LA ÉTICA: ENTRE LA HISTORIA, LA POLÍTICA Y LA CIENCIA . . . . .	113
3.1. <i>A Short History of Ethics</i> . . . . .	114
3.2. <i>Ética y política: la acción y la justicia</i> . . . . .	122
3.3. <i>Metodología de la historia, narratividad y tradición</i> . . . . .	130
3.4. <i>Conclusiones</i> . . . . .	152
4. EL DERECHO, TRAS LA VIRTUD Y LA JUSTICIA . . . . .	157
4.1. <i>After virtue</i> . . . . .	159
4.1.1. <i>El fracaso del proyecto ilustrado y sus consecuencias ético-políticas</i> . . . . .	159
4.1.2. <i>La ética aristotélica</i> . . . . .	163
4.1.3. <i>De la teoría de la justicia al derecho natural</i> . . . . .	170
4.1.4. <i>Recapitulación: el derecho natural y los desacuerdos morales</i> . . . . .	181
4.2. <i>Bienes y derechos naturales</i> . . . . .	182
4.2.1. <i>“Are There Any Natural Rights?”</i> . . . . .	185
4.2.3. <i>“Which God Ought We To Obey and Why?”</i> . . . . .	190
4.2.4. <i>Del aristotelismo al tomismo</i> . . . . .	194
4.3. <i>Whose Justice? Which rationality?</i> . . . . .	195
4.3.1. <i>El liberalismo como tradición</i> . . . . .	196
4.3.2. <i>La justicia en la tradición aristotélico-tomista</i> . . . . .	198
4.3.3. <i>La justicia en el conflicto de tradiciones</i> . . . . .	204
4.4. <i>Three Rival Versions of Moral Enquiry</i> . . . . .	208
4.5. <i>Revisión y algunas críticas recibidas</i> . . . . .	212
4.6. <i>Conclusiones</i> . . . . .	214
5. RAZONES PARA ACTUAR Y DERECHO NATURAL . . . . .	219
5.1. <i>Razones para la acción, dilemas morales y derecho natural</i> . . . . .	221
5.1.1. <i>Moral Dilemmas</i> . . . . .	224
5.1.2. <i>Narrative Ethics, Virtue Ethics and Natural Law</i> . . . . .	229

5.1.3. <i>Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods</i> . . . . .	231
5.1.4. <i>Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights</i> . . . . .	235
5.2. <i>Respuesta a los críticos</i> . . . . .	238
5.2.1. <i>La (débil) conexión con la filosofía política y la teoría del Estado</i> . . . . .	239
5.2.2. <i>Desacuerdos morales</i> . . . . .	242
5.3. <i>El giro biológico y el naturalismo</i> . . . . .	243
5.3.1. <i>Dependent Rational Animals</i> . . . . .	243
5.3.2. <i>Una breve consideración sobre Dependent Rational Animals</i> . . . . .	257
5.4. <i>Las teorías contemporáneas del derecho natural</i> . . . . .	260
5.4.1. <i>El iusnaturalismo tomista contemporáneo</i> . . . . .	262
5.4.2. <i>“Natural Law Reconsidered”</i> . . . . .	269
5.4.3. <i>“Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”</i> . . . . .	273
5.5. <i>Conclusiones</i> . . . . .	297
6. LA HISTORIA DEL DERECHO NATURAL: TEOLOGÍA, FILOSOFÍA, DERECHO E HISTORIA . . . . .	301
6.1. <i>“How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?”</i> . . . . .	302
6.2. <i>“Laws, Goods, and Virtues: Medieval Resources for Modern Conflicts”</i> . . . . .	308
6.2.1. <i>“Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”</i> . . . . .	309
6.2.2. <i>“Natural Law against the nation-state: or the possibility of the common good against the actuality of the public interest”</i> . . . . .	316
6.2.3. <i>“The Virtues of Practice Against the Efficiency of Institutions”</i> . . . . .	325
6.3. <i>God, Philosophy, Universities</i> . . . . .	329
6.3.1. <i>Tomás de Aquino como centro de la tradición católica</i> . . . . .	330
6.3.2. <i>La tradición tomista</i> . . . . .	342

6.4. <i>Intractable disputes about the Natural Law</i> .....	352
6.4.1. <i>Intractable moral disagreements</i> .....	353
6.4.2. <i>From answers to questions</i> .....	362
6.5. <i>“Danish Ethical Demands and French Common Goods: Two Moral Philosophies”</i> .....	373
6.6. <i>Conclusiones</i> .....	374
UN DIÁLOGO CON LAS TESIS DE MACINTYRE .....	381
CONCLUSIONES .....	427
BIBLIOGRAFÍA .....	449

## PREFACIO

Alasdair MacIntyre es un autor conocido y reconocido en el ámbito de la Filosofía, en particular entre los cultivadores de la Filosofía moral y política. Su dominio del derecho, a diferencia de otras disciplinas, es más bien tangencial, aunque no puede decirse lo mismo de los fundamentos históricos, filosóficos, sociológicos y politológicos del derecho.

De hecho, esta es, tal vez, la mayor riqueza de la obra del profesor escocés, pero también su mayor dificultad, pues exige del jurista variados conocimientos interdisciplinarios y no pocas nociones de metodología de las ciencias sociales. MacIntyre puede resultar inasible para muchos lectores que, por lo general, bien acaban por plegarse a sus juicios, o bien los tachan de cambiantes y desordenados.

Cabe decir, como rasgo general, que Alasdair MacIntyre es un filósofo muy singular, si se le compara con otros miembros de su generación: en su biografía conviven –y a veces, coexisten– los rasgos más sobresalientes de las tradiciones analítica, marxista y continental que, salvando las distancias, definen los intereses filosóficos del siglo XX. En MacIntyre se puede ver, en toda su riqueza y también en su crudeza, los avatares de la filosofía del siglo XX, así como también la falta de diálogo entre tres tradiciones que, con contadas excepciones, se han ido encerrando en un ámbito cada vez más dogmático e hiperespecializado.

Creo que el profesor escocés tiene casi siempre las mismas preocupaciones, pero su vasto repertorio de métodos y disciplinas hace que se encuentren en un proceso continuo de cambio: es un *motto perpetuo*, una continua indagación en las mismas cuestiones, desde ángulos distintos y haciendo frente a las respuestas de sus amigos, compañeros y detractores.

Su evolución filosófica puede resumirse mostrando que desde joven ha sido un autor protoaristotélico, aunque primero lo fue de manera

más inconsciente, y después de forma más deliberada. Su transición hacia el tomismo no es sino un modo particular de avanzar en su visión protoaristotélica y de enriquecer unas ideas que ya estaban *in nuce* en los años sesenta y setenta, tal y como podrá verse en los capítulos siguientes.

El libro intenta mostrar que MacIntyre no puede tratar temas jurídicos hasta que consigue resolver el problema de las razones para actuar. Parte de un respeto escrupuloso hacia la metodología analítica y hacia la filosofía de Kant, que separa conocimiento y decisión, ser y deber ser, razón teórica y razón práctica. Toda la obra de juventud está destinada a mostrar que dicha escisión puede superarse desde los presupuestos de la tradición filosófica prekantiana (de Sócrates a Hume) o bien desde la postkantiana (Hegel y Marx).

Descartada la última por su reduccionismo explicativo, sólo queda la primera. MacIntyre se dedica a mostrar como (casi) todos los autores desde Sócrates hasta Hume piensan sobre el hombre de carne y hueso, sujeto a deliberaciones, pasiones o afectos, que constituyen un antecedente explicativo de su acción. Para el escocés, todos estos filósofos defienden que la razón humana delibera, razona o siente y que es capaz de explicar sus actuaciones a través de estos antecedentes.

Desde Kant, todos estos antecedentes existen, pero no deben tomarse en cuenta a la hora de explicar la actuación. El sujeto debe ser totalmente libre de cualquier antecedente que pueda influir en su decisión y ésta debe tomarse en base a criterios meramente formales, tales como el imperativo categórico o las máximas de la experiencia que, en su caso, lo desarrollan.

MacIntyre se opone a esta filosofía de cuño subjetivista, porque considera que a partir de Kant y de Reid (hacia 1780) el discurso filosófico empieza a perder como referente al ser humano de carne y hueso y toma como punto de discusión al sujeto trascendental, de manera que la antropología y la psicología no versan sobre un ser humano real y existente, sino sobre un sujeto inexistente.

De ahí que es necesario entender el problema de las razones para la acción como una cuestión que debe tratarse desde un punto de vista analítico e histórico a la vez. En los capítulos 1 y 2 de este libro se analiza la cuestión de las razones para la acción como la pregunta principal que MacIntyre intenta contestar a lo largo de su juventud. El análisis de la obra de Hume, de Marx y de los filósofos analíticos del siglo XX permite

encontrar una serie de antecedentes que cristalizan en su formulación de la ética y del derecho natural.

En concreto, las obras de Anscombe, Von Wright y Hart permiten a MacIntyre una aproximación a una *tertia via* entre Wittgenstein y Aristóteles que acaba siendo el centro de su filosofía de la acción y la clave para encontrar finalmente unas razones para actuar en la búsqueda de los “bienes internos a las prácticas”, tal y como puede verse en los capítulos 3 y 4.

Mientras tanto, MacIntyre historiza el problema de las razones para actuar y busca en él la respuesta a la pregunta de por qué ha desaparecido la virtud. El segundo capítulo de este libro da cuenta de esa búsqueda y de la identificación del liberalismo como el culpable de la pérdida de una ética material, sustituyéndola por una concepción formalista. De la ética formalista surge una justicia también formalista, meramente política y que no alcanza a resolver los desacuerdos morales, sino a través de la proliferación legislativa.

*After virtue*, su obra más conocida, acaba sosteniendo estas ideas elaboradas durante los años setenta y mostrando que si la combinación entre el proceso ilustrado y el liberalismo ha sido un fracaso, cabe volver al aristotelismo como ética de la virtud. En ella la justicia es una virtud ética y exige la presencia de un derecho natural que ponga las bases normativas de una justicia que opera conforme a los “bienes internos” de las prácticas.

MacIntyre rápidamente deja esta visión aristotélica basada en la excelencia, para dar paso a una concepción más amplia de la ética, de la justicia y del derecho natural, fundamentada en Santo Tomás. Para el Aquinate, el catálogo de las virtudes no sólo está pensado para la excelencia, sino para abarcar también muchos aspectos más de la vida de las personas, entre ellos, su debilidad, fragilidad... Así, la justicia pasa a descomponerse en una gran multitud de virtudes como la humildad, la fidelidad, la misericordia, etc.

Esta visión, asociada a la idea wittgensteiniana de las prácticas, da lugar a una concepción del derecho natural en la que, en vez de seguir el intelectualismo aristotélico-tomista, busca un naturalismo menos cognoscitivista, fundamentado en las costumbres y en el sentido común. Estas ideas de Wittgenstein, asociadas a otras de Hart, hacen que MacIntyre no siga la senda típica del tomismo analítico, sino que se sitúe muy cerca de Maritain.

En los capítulos 5 y 6 del libro se examinan con detalle sus argumentos y al final, en un diálogo con las tesis del autor, se plantean una serie de problemas que tiene la tensión entre Wittgenstein y la tradición aristotélico-tomista. Si MacIntyre es un crítico perspicaz de los demás filósofos, su concepción del derecho natural resulta problemática, aunque presenta un conjunto de ideas interesantes que tal vez puedan ser desarrolladas por él mismo (o por sus discípulos) en el futuro.

MacIntyre descuella tanto como filósofo moral como historiador de las ideas jurídicas y políticas. De ahí que esta obra, pese a su clara orientación filosófica, muestre las facetas del escocés como filósofo moral, filósofo del derecho e historiador de las ideas jurídicas. El historicismo, cada vez más acusado en su obra, sirve para perfilar con gran agudeza algunos temas candentes para el filósofo y para el historiador del derecho: la génesis del Estado moderno, los problemas del “Estado-Nación”, los “derechos humanos” y su relación con el derecho natural...

De ahí que los destinatarios de este libro sean preferentemente tres: los especialistas en filosofía moral, en filosofía del derecho y en historia del derecho. Asimismo, por sus conexiones y ramificaciones, los politólogos y sociólogos pueden encontrar en esta obra abundantes reflexiones sobre la génesis política y social del derecho y del Estado de nuestros días.

Los seis capítulos de este libro pretenden ser la reconstrucción del pensamiento jurídico de MacIntyre. En ellos se encuentra una exposición ordenada de las ideas que se hallan diseminadas en sus trabajos. He procurado separar la presentación de su obra y la crítica a la misma, que se encuentra en el diálogo final.

Este diálogo representa una reconsideración crítica de algunas ideas de MacIntyre. Si a lo largo de los seis capítulos intento ser muy descriptivo y no insertar mis propios comentarios más que cuando es imprescindible hacerlo, el diálogo intenta conversar constructivamente con MacIntyre apuntando algunas ideas que considero insuficientemente argumentadas, así como también destacando los puntos fuertes de su discurso.

Como podrá verse en el diálogo final y en las conclusiones, creo que MacIntyre tiene una visión global sobre el derecho natural, pero no está totalmente cerrada ni es completamente coherente, sino que deviene un conjunto de propuestas de interés, que tienen que matizarse, revisarse



y concretarse más. Creo, con todo, que en ellas apunta hacia sendas que van a cobrar relevancia en las próximas décadas, en las que se tendrá que repensar la importancia del derecho natural, el valor material de la justicia y la manera de resolver materialmente los desacuerdos morales en sociedades cada vez más heterogéneas y multiculturales.

Entre los aspectos más estilísticos cabe decir que, para evitar posibles interpretaciones erróneas, he preferido una lectura diacrónica de sus obras, tal y como se explica en el capítulo 1. Soy consciente de que resulta más monótona para el lector, pero también que permite una aproximación progresiva hacia las ideas jurídicas de MacIntyre, y que le ayuda a formarse una visión completa de las fuentes que maneja y de los debates en los que participa. He dejado las citas literales en inglés, extremo que puede facilitar la lectura del libro a personas no procedentes del área hispanohablante. En muy contados casos (en general, cuando la cita no era suficientemente extensa) he traducido algunas frases al español.

Cabe decir, por último, que no utilizo las abreviaturas *idem* o *ibidem*, pues, habida cuenta de la gran cantidad de notas, he visto que puede resultar liosa para el lector. En los pocos casos en los que ya he citado la obra y sólo quiero recordarla sin referirme a ninguna página en concreto, uso *cit. ibidem*. Salvo esta excepción, cito *in extenso* y en cada caso el título de las obras (libros, artículos o recensiones) que comento.

Si este libro tuviese un título ajustado a la realidad de lo que el lector va a encontrar en los capítulos siguientes, debería titularse “materiales para la reconstrucción y para el debate de las ideas de MacIntyre sobre la teoría de la acción, la justicia y el derecho natural”, un título más propio del siglo XVII que del siglo XXI.

El escocés es un autor que cada vez se ha ido aproximando más a la idea de derecho natural, pero sus escritos más elaborados sobre el tema se han desarrollado en la última década. Es, por lo tanto, un libro escrito desde la inmediatez y entendido, siempre precaria y provisionalmente, como “a work in progress”, calificativo en el que MacIntyre y yo hemos convenido.

Cierro mi estudio en 2010, consciente de que éste es un libro “pour provision”, en el sentido más cartesiano de la expresión. Estoy convencido de que a medida que transcurra el tiempo, muchas interpretaciones que aquí he sostenido tendrán que matizarse y corregirse. Sin duda, tendrá

que ser revisada a la luz de los escritos que MacIntyre sigue elaborando y de la distancia hermenéutica que requiere todo trabajo de esta envergadura.

\*

En el apartado de los agradecimientos procuraré ser deliberadamente muy breve, pues en caso contrario correría el peligro de que se convirtiera en un capítulo más largo que cualquiera de los siguientes.

Este libro es el fruto principal de mi tesis doctoral, dirigida por el profesor Josep Maria Vilajosana, y defendida en la Facultad de Derecho de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona el día 10 de octubre de 2011 ante un tribunal formado por los profesores Ernesto Garzón Valdés, Alfonso Ruiz Miguel y José Juan Moreso.

Josep Maria Vilajosana tuvo el acierto de indicarme el interés que le suscitaba la obra de MacIntyre, pues había leído algunos trabajos de este autor y le parecía que debía estudiarse a fondo la conexión de su obra moral con el derecho. El primer agradecimiento, por lo tanto, corresponde a mi director de tesis, pues con su amistad y afecto me ha apoyado y ayudado de mil maneras desde el primer día en que nos conocimos. Sus propuestas siempre han sido constructivas y me dio desde el principio una libertad investigadora que pocos me hubiesen permitido. Por todas estas razones, no hubiera podido tener un director mejor.

El profesor José Juan Moreso me mostró desde el primer momento su predisposición para incorporarme al Departamento de Derecho y al grupo de investigación de filosofía jurídica de la Universitat Pompeu Fabra. Ambas cosas, y también su comprensión en momentos decisivos son detalles que siempre agradeceré.

Estoy también en deuda con mis compañeros del área de Filosofía del Derecho de la Universitat Pompeu Fabra, que –de maneras diversas– han contribuido a mi aprendizaje: Ricardo Caracciolo, Alberto Carrio, Paula Casal, Ricardo Cueva, Marisa Iglesias, Alfred Font, Jorge Malem, Josep Lluís Martí, David Martínez Zorrilla, Leticia Morales, José Ezequiel Páez, Diego M. Papayannis, José Luis Pérez Triviño, Jahel Queralt, Lorena Ramírez, Laura Roth, Hugo Seleme y Neus Torbisco. En particular, quisiera agradecer los buenos consejos que me dieron los profesores Jorge Malem y José Luis Pérez Triviño en el acto de la lectura del trabajo de Master. Asimismo en la comisión de doctorado de la UPF recibí de nuevo

los valiosos consejos de los profesores Malem, Antoni Rubí y Aida Torres.

Los seminarios del profesor Ernesto Garzón –un raro lujo– permitieron robustecer mi contacto con las fuentes clásicas y contemporáneas de la filosofía jurídica. Tengo que mencionar la deuda contraída con el profesor Tomàs de Montagut, quien, a partir de sus enseñanzas sobre “Historia del pensamiento jurídico”, supo atraer mi atención hasta la línea de trabajo interdisciplinar entre la historia, la filosofía y el derecho. Por sus atenciones también merecen una mención los compañeros del área de Historia del Derecho de la UPF: Montserrat Bajet, Josep Capdeferro, Elena Roselló y Alfons Aragoneses, así como los otros integrantes del Seminario Josep M. Font i Rius. Los profesores de la Universidad de Girona –en particular los visitantes en la UPF– me han ayudado con su amabilidad y buenos consejos.

También los profesores de la Universidad de Barcelona me han estimulado siempre. Agradezco de corazón la ayuda que me ha brindado incesantemente el profesor Víctor Méndez Baiges, cuyo magisterio –desde el primer día en la Facultad de Derecho– ha sido tan cercano y riguroso como constante y dadivoso. Mención especial merecen los profesores Ricardo García Manrique, Carmelo Gómez y Xavier Pedrol, así como Héctor Silveira, de la Universitat de Lleida, que guiaron con acierto y con afecto mis primeros pasos en la Academia.

El profesor Juan Valero me enseñó todo el griego que sé y me ayudó a desentrañar muchos textos que MacIntyre comenta. Sus consejos sobrepasan lo que un maestro suele dar a un discípulo. Estoy en deuda con el profesor Alfonso Ruiz Miguel, que me ha dispensado siempre un trato cordial y familiar y ha leído muchos escritos que le he mandado. Sus observaciones, y en particular las que hizo en la lectura de tesis, me han resultado de gran provecho. Asimismo muestro mi gratitud hacia el profesor Josep-Ignasi Saranyana, quien me ha aconsejado con sabiduría.

Agradezco también a mis compañeros de la Universitat de les Illes Balears su apoyo, y en particular su ayuda para obtener una licencia de estudios para desplazarme a la London Metropolitan University. El profesor Antonio Planas Rosselló, con su discreto y elegante *savoir faire*, me dio todo tipo de facilidades para concluir la tesis, sin dejar de pensar y trabajar conjuntamente en nuevos horizontes. Su generosidad y apoyo constituyen una deuda impagable.

El Dr. David Lorenzo me ayudó mucho en la recopilación de escri-

tos macintyerianos. La profesora Margarita Mauri y su discípulo Ignasi Llobera me facilitaron algunos escritos en la fase final de redacción de la tesis. El profesor Manuel Fraijó, que guió sabiamente mis estudios sobre filosofía de la religión, supervisó mis estudios sobre ética y religión en el joven MacIntyre y, posteriormente, el examen de su relación con Grisez. El profesor Carlos Gómez orientó y revisó con su habitual elegancia mis incipientes trabajos sobre MacIntyre y el psicoanálisis, y la profesora Amelia Valcárcel me hizo algunas útiles indicaciones sobre la concepción ética y política del joven MacIntyre. A todos ellos, mi cordial gratitud.

Agradezco, ahora más que nunca la ayuda que, desde Cambridge, me dispensó en un primer momento el Dr. Émile Perreau-Saussine, a quien se llevó una cruel e inesperada enfermedad en 2010, contando sólo con treinta y siete años. Con el infausto suceso se truncaron algunos proyectos comunes a medio plazo que, tal vez, algún día me anime a emprender individualmente. La casualidad, en forma de petición de comentario bibliográfico, me dio a conocer *The Development of Ethics* del profesor Terence Irwin. Dicha obra supuso una *alethéia* en mi interpretación de la historia de la ética y su influencia en la tesis es notoria. La amabilidad con la que este profesor oxioniense ha ido respondiendo a mis preguntas es digna del mayor encomio. Agradezco también los consejos y las críticas de la Dra. Maris Köpcke, de la Universidad de Oxford.

Estoy en deuda con el Dr. Kelvin Knight, director del CASEP de la Facultad de Derecho de la London Metropolitan University. Me facilitó no sólo la posibilidad de intercambiar opiniones con distinguidos profesores británicos a través de mi estadía en el centro como *Visiting Research Scholar*, sino que me aconsejó doctamente en muchas cuestiones. Mustafa Ongun y Kim Redgrave me acogieron cálidamente en la *London Met* y me dieron valiosos consejos, no sólo académicos.

Un apartado muy especial merece el profesor MacIntyre, a quien debo agradecerle la lectura minuciosa y detallada de todos los materiales que le envié y la paciencia que tuvo cuando mi depauperado inglés no alcanzaba a ilustrar las ideas que quería transmitirle. Espero que haya perdonado que un jovencito inexperto como yo acudiese a verle, en contra las buenas costumbres, con tantas pegas y observaciones. La juventud es atrevida, pero las críticas no están reñidas con el afecto y con la admiración intelectual.

Tuve la oportunidad de exponer algunas de las ideas que se contienen en este libro en el Congreso Mundial de Filosofía del Derecho, celebrado en Frankfurt durante el mes de Agosto de 2011. Participé en el workshop sobre derecho natural gracias a la invitación del profesor Francisco J. Contreras, cuya confianza y amistad debo agradecer siempre. En Frankfurt pude recibir consejos e intercambiar impresiones con los profesores Fernando Llano, Ana Marcos del Cano, Oscar Pérez de la Fuente, Marta Albert, Javier Blázquez, José Manuel Cabra, María Elósegui, Andrés Ollero, Aurelio de Prada, Ignacio Sánchez, Raúl Sanz, José A. Santos, José A. Seoane y Caridad Velarde.

Estoy en deuda muy especialmente con los profesores Manuel Atienza, Jesús Vega y Victoria Roca. Me dieron la oportunidad de exponer mis ideas en el afamado seminario iusfilosófico de la Universidad de Alicante. Allí recibí recomendaciones y sugerencias de gran valor por parte de los concurrentes, entre los que cabe destacar también a los profesores Juan Ruiz Manero, Josep Aguiló, Ángeles Ródenas e Isabel Lifante.

La tesis fue escrita entre Barcelona, Mallorca y Londres. El jovial bullicio del Colegio Mayor Penyafort, unos pocos lugares retirados en la *Illa de la Calma* y algunas conversaciones londinenses –entre sandwiches y tazas de té– permitieron una gestación lenta y entrecortada, pero también provechosa por lo mucho que he ido aprendiendo (y sigo aprendiendo) durante este caminar a la vera de MacIntyre.

Del Colegio Mayor debo agradecer el apoyo de la Dirección y de tantos colegiales y amigos que no puedo nombrar aquí. Con todo, quede constancia de mi agradecimiento a José M. Bermudo, Montse Lavado, Oscar Flores y Alejandro González, con los que compartí –codo con codo– mucha responsabilidad, pero también momentos francamente inolvidables.

El profesor Manuel Martínez Neira –director de la colección que alberga el presente libro– merece un agradecimiento muy especial. Desde que nos conocimos ha ido depositando una confianza –casi ciega– en mis trabajos: entre otras muchas cosas, son impagables las facilidades que me ha proporcionado para publicar tanto éste como otros escritos.

Aunque tal vez no todos los que lo merecen hayan sido mencionados con los adjetivos adecuados, agradezco sinceramente la ayuda de quienes, con sus palabras o con sus silencios, me ayudaron en todos los

lugares que he indicado antes. En este sentido, cómo no, mis padres son –desde siempre– por su abnegada ayuda y su cariño, los que merecen la más afectuosa dedicatoria de éste y de todos los trabajos que voy escribiendo.

Ca Na Mira, Pòrtol,  
28 de Enero de 2012.

Este primer capítulo está centrado en la exposición del pensamiento de MacIntyre al hilo de su biografía. Pretende ser una visión general de su obra, con independencia del tema de la filosofía del derecho. Salvo algunos casos específicos (filosofía analítica, marxismo, iusnaturalismo analítico...), no me detendré en una exposición de conjunto de cada corriente ideológica en la que participa MacIntyre, sino que creo que es suficiente con lo apuntado en éste.

En primer lugar, intentaré estudiar la periodificación de su obra y apuntar la tesis de que no existen grandes diferencias entre las conclusiones de la juventud y de la madurez en su obra. Pese al testimonio que ofrece en los últimos años, MacIntyre es un pensador que se encuentra siempre más cómodo en los referentes de la Antigüedad que de la Modernidad, y en su obra aparece un acuerdo permanente con las líneas básicas del pensamiento griego de Sócrates a Aristóteles.

Seguidamente, pasaré a mencionar brevemente las influencias que MacIntyre recibe durante toda su carrera, aludiendo a su búsqueda incesante de fuentes, autores y corrientes para responder a sus interrogantes. Por último, me referiré a la metodología de estudio a lo largo de toda la tesis.

### 1.1. *Periodificación del pensamiento de MacIntyre*

En una publicación de la década de los noventa, MacIntyre resumió su trayectoria biográfica<sup>1</sup> e intelectual de la siguiente forma:

1 La mayoría de estudios biográficos sobre MacIntyre se centran en tres entre-

“My ancestry is Scots and Irish. I have taught in British universities and, from 1970, in American ones, most recently at Notre Dame 1988-94, and from 1995 at Duke University. My philosophical development has had three stages. Until 1970 my work had an eclectic quality, sometimes fruitfully, sometimes less so. My interest in questions about the truth of the tenets of orthodox Christianity and of Marxism was in tension with what I had learned –often inadequately– from Frege and Wittgenstein. I thought it philosophically important to study concepts in context as socially and historically embodied in activities and practices. My work in this period was published in *A Short History of Ethics* 1966 and the essays in *Against the Self-images of the Age* 1971.

In an interim period I became aware of the defects of the Short History, while also working out further the critique which had underpinned his rejection of Marxism. This rejection did not entail any change in my negative view of late twentieth-century bureaucratized consumer capitalism and the liberal individualism which is its dominant ideology. What did change was my view of how the moral philosophy which informs that ideology had been generated of the fragmentation of an older moral tradition concerning human goods, virtues and the social relationships in and through which goods can be pursued, of which the classical expression is the ethics of Aristotle. I also returned to the problems of rational theology, both in metaphysics and in discussion of the relation between Christian theism and modern secular societies.

The first of these lines of enquiry resulted in *After Virtue* 1981 (2nd edn 1984). The two lines of enquiry together resulted in a recognition that it is from the standpoint of a Thomistic Aristotelianism which is able to learn from the central debates of recent philosophy, that the issues confronting contemporary moral philosophy can best be understood. I have continued the project initiated in *After Virtue* of considering how one particular tradition of moral enquiry may succeed or fail in vindicating its claims to rational superiority over its rivals, both in *Whose Justice? Which Rationality?* 1988 and in *Three Rival Versions of Moral Enquiry* 1990. This made it necessary for me to pay particular attention to the adequacy or otherwise of different conceptions of rationality, incommensurability and, especially, truth. My work in progress focuses on these issues in two very

vistas que el filósofo concedió en los años noventa: “An interview with Alasdair MacIntyre”, *Cogito*, 5 (1991), pp. 67-73, y “Nietzsche or Aristotle?” en *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, entrevistado por G. Borradori Chicago (University of Chicago Press, 1994), pp. 137-52, reproducida también en K. Knight, *The MacIntyre reader* (Indiana, University of Notre Dame, 1998) por la que citaré, y la entrevista con D. Nikulin, “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), pp. 671-683, que citaré por una traducción inglesa.



different contexts: that of Aquinas's treatment of truthfulness; and that provided of a study of Edith Stein and Heidegger<sup>2</sup>".

Estas palabras explican, según su testimonio personal, las tres etapas de su pensamiento filosófico. Antes de conocerlas y explicar detenidamente cada una de ellas, conviene hacer un somero apunte biográfico de los primeros años del autor, de modo que puedan entenderse mejor sus orígenes familiares y su formación intelectual.

Alasdair Chalmers MacIntyre nace el 12 de Enero de 1929 en Glasgow en el seno de una familia acomodada, de tradición presbiteriana. Su enseñanza primaria discurre en Irlanda del Norte, donde recibió mucho influjo de la cultura gaélica, el cual se le transmite fundamentalmente a través de historias épicas tradicionales<sup>3</sup>. Estas historias tienen, como explica el propio MacIntyre, un importante contrapunto en la mentalidad burguesa, que acentúa los rasgos individualistas. La bicefalia entre dos mundos es un importante precedente que permanecerá durante buena parte de su vida. Éste es el testimonio autobiográfico que ha querido transmitir en su madurez intelectual. Asimismo, el autor destaca su admiración y añoranza por la comunidad rural y la tradición local, en la que se compartían una serie de valores arraigados:

"Long before I was old enough to study philosophy I had the philosophical good fortune to be educated in two antagonistic systems of belief and attitude. On the one hand, my early imagination was engrossed by a Gaelic oral culture of farmers and fishermen, poets and storytellers, a culture that was in large part already lost, but to which some of the older people I knew still belonged with pan of themselves. What mattered in this culture were particular loyalties and ties to kinship and land. To be just was to play one's assigned role in the life of one's local community. Each person's identity derived from the person's place in their community and in the conflicts and arguments that constituted its ongoing (or of

2 Véase T. Mautner (ed.) [A Philosophical Self-portrait], *A Dictionary of Philosophy* by (Oxford, Blackwell, 1995) p. 252.

3 Algunos resúmenes interesantes sobre la formación intelectual de MacIntyre son: "A short history of Alasdair MacIntyre" en C. S. Lutz, *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy* (Lexington Books, 2004) y T. D. D'Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue, The Thought of Alasdair MacIntyre* (London, Ashgate Publishing, 2006), pp. xvi y ss. En español, puede verse F. J. de la Torre Díaz, *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre* (Dykinson, Madrid, 2001), pp. 16-19.

the time of my childhood no longer ongoing) history. Its concepts were conveyed through its histories. On the other hand, I was taught of other older people that learning to speak or to read Gaelic was an idle, antiquarian pastime, a waste of time for someone whose education was designed to enable him to pass those examinations that are the threshold of bourgeois life in the modern world"<sup>4</sup>.

MacIntyre cursa los estudios universitarios en el *Queen Mary College* de Londres, lugar en el que perfecciona mucho el estudio de las Lenguas clásicas y las humanidades –principalmente, Filosofía, Historia y Literatura. A partir del año 1948 se vincula progresivamente a diferentes corrientes dentro del marxismo, con las que compartió su crítica al liberalismo. MacIntyre confiesa que por influencia de George Thompson, su profesor de Griego<sup>5</sup>, acaba afiliándose al Partido Comunista británico, adscribiéndose al ala trotskista. Su breve –pero intensa– singladura comunista está marcada por su creciente enfrentamiento con el oficialismo estalinista, hasta que, finalmente, es expulsado y pasa a formar parte de un grupo crítico en torno a la revista *The New Reasoner*. En 1949 acaba los estudios de cultura clásica y en el año 1951 obtiene el doctorado en Filosofía en la Universidad de Manchester<sup>6</sup>.

La formación de MacIntyre abarca, por tanto, Filosofía, Historia y Cultura clásica. Estos son –en toda su obra– los bastiones de su argumentación, que se complementan con profundos –y a veces sistemáticos– conocimientos de Sociología, Psicología, Ciencias Políticas y Teología. La variedad de estos estudios permiten que la obra intelectual de MacIntyre sea, desde el primer momento, muy compleja e interdisciplinar.

### 1.1.1. *La primera etapa (1951-1971)*<sup>7</sup>

El propio MacIntyre considera que su primera etapa abarca veinte años, y da comienzo en 1951, al recibir su doctorado en Filosofía. En esta época está fuertemente interesado en cuestiones de Filosofía práctica. Su único interés que enlaza con lo “teorético” serían las cuestiones de “Filosofía de la religión”.

4 “Nietzsche or Aristotle?”, *cit.*, p. 255.

5 “Nietzsche or Aristotle?”, *cit.*, p. 256.

6 T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality, and Virtue*, *cit.* p. xvii.

7 Por de pronto, intentaré resumir la visión que MacIntyre tiene de su propia obra. En los capítulos siguientes intentaré matizarla.

Los primeros trabajos de MacIntyre son el fruto de una conciliación de cuatro corrientes intelectuales difícilmente compaginables: el marxismo, el psicoanálisis, la filosofía analítica y el cristianismo. Puede decirse, sin temor a exagerar, que todos los estudios que MacIntyre publica en esa época son un intento de combinar dos de esas tradiciones en los campos de la ética, la política y la religión. Por ello, los libros publicados en este período tienen sólo un interés relativo de cara a la Filosofía jurídica, pues el Derecho no es nunca un interés principal, sino un tema accesorio con respecto a otras cuestiones.

a) Un marxismo heterodoxo

A los 23 años MacIntyre escribe *Marxism: An Interpretation*, una obra brillante y atrevida que intenta conciliar el cristianismo con el marxismo. En ella, el autor muestra las tensiones que existen entre la tradición recibida (cristianismo reformado) y su formación universitaria (marxismo). El resultado es una síntesis que pone un énfasis especial en las semejanzas entre ambos horizontes (sentido de comunidad, antiliberalismo...) que anticipan, en buena parte, su obra posterior. Por otra parte, los principales artículos de esta época se centran en algunos de los problemas del marxismo y su incapacidad para asumir coherentemente sus propios planteamientos<sup>8</sup>.

MacIntyre considera que el marxismo, opuesto a los principios liberales, en aquel momento adopta en cuestiones morales posiciones parecidas a las de los liberales, y cae muchas veces en el utilitarismo y en el relativismo. El marxismo del joven MacIntyre es siempre más vehemente que profundo, y no tarda en entrar en crisis. En este sentido, en la década de los años cincuenta –el período álgido del marxismo en el pensamiento y en la obra de MacIntyre– se encuentran algunos artículos de carácter crítico<sup>9</sup>.

MacIntyre intenta combinar su marxismo con un cristianismo<sup>10</sup>

8 Algunos elementos del contexto “marxista” en la obra de MacIntyre pueden verse en “Politique: des existences appauvries” en E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle* (Paris, PUF, 2005).

9 Sobre esta cuestión puede verse R. Ramis Barceló, “Humanismo, historia y revolución en el joven MacIntyre”, *Revista internacional de pensamiento político*, Vol. 6 (2011), pp. 375-393.

10 Como frutos de esta unión deben destacarse los siguientes trabajos: *Marxism: An Interpretation* (SCM Press, London, 1953), cuya segunda edición revisada es:

bastante apegado a la teología de Bultmann, con la teoría psicoanalítica –estudiando, entre otros, la Filosofía de Marcuse– y con la teoría y praxis leninista y estalinista. En cuanto al marxismo moral y psicoanalítico, el autor pretende elaborar una síntesis crítica, que, como se verá más abajo, termina aborreciendo.

El marxismo del joven MacIntyre se balancea entre la necesidad de la reflexión teórica y el compromiso político<sup>11</sup>. No queda tan claro si en él las ideas marxistas tienen una mayor importancia que las cristianas. Lo que sí se puede palpar de forma clara durante este primer período es que ambas doctrinas se oponen al liberalismo. El marxismo sigue teniendo una especial relevancia por su crítica a las formas de dominación y a la falta de moralidad colectiva. Asimismo se caracteriza por la búsqueda de unos fines en un determinado contexto y, en definitiva, por su crítica a la disolución de los rasgos culturales y comunitarios.

Los cambios en la afiliación marxista de MacIntyre se agigantan gracias a dos circunstancias: el progresivo desencantamiento del marxismo, por una parte, como respuesta teórica al liberalismo y, por otra, como una praxis difícil y –en muchos casos– errónea<sup>12</sup>. Los dos problemas más importantes del socialismo “práctico” son, según MacIntyre, el determinismo mecanicista y la carencia de ideales humanistas. Su compleja evolución podría entenderse como el tránsito del trotskismo a un socialismo heterodoxo y marginal, cercano en muchos aspectos al movimiento “Socialismo o barbarie”<sup>13</sup>.

MacIntyre, a finales de los años cincuenta, y desde una postura más hermenéutica, insiste en que si el núcleo moral de la teoría política marxista debe ser recuperado y reconstruido a partir de los fragmentos que Marx había escrito sobre el tema, entonces también debería produ-

*Marxism and Christianity* (New York, Duckworth, 1968) “Marxists and Christians” *Twentieth Century*, 170 (Autumn 1961), pp. 28-37, y también “Pascal and Marx: On Lucien Goldmann’s Hidden God” *Encounter*, 23/4 (Oct. 1964), pp. 69-76.

11 Como no examinaré detenidamente la síntesis marxismo-cristianismo, y marxismo-psicoanálisis a lo largo de este trabajo, quizás lo mejor sea destacar los rasgos generales de su particular marxismo leninista, una de las modas más arraigadas en el Reino Unido durante los años cincuenta.

12 Véase P. Blackledge, “Morality and Revolution: Ethical Debates in the British New Left”, *Critique*, 35/2 (2007), p. 225.

13 Véase P. Blackledge, “Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre’s Early Marxist Ethics”, *History of Political Thought*, 26/4, (2005), pp. 696-721.

cirse una reconstrucción similar de la teoría marxiana (que no marxista) de la historia. MacIntyre considera en los años cincuenta que el error de los estalinistas radica en que mediante una visión teleológica del progreso histórico se confunde el deber con el ser, en una variante de falacia naturalista. El socialismo real incurre en este error identificando “lo que es moralmente correcto” con “lo que realmente van a ser los resultados del desarrollo histórico”. Esta es una primera contribución al marxismo.

“The ex-Communist turned moral critic of Communism is often a figure of genuine pathos... They repudiate Stalinist crimes in the name of moral principle; but the fragility of their appeal to moral principles lies in the apparently arbitrary nature of that appeal”<sup>14</sup>.

La otra contribución de MacIntyre es la de considerar que, siguiendo la vertiente humanista de la crítica del estalinismo, no era necesario llegar al rechazo total del marxismo, sino a una revisión del mismo<sup>15</sup>. MacIntyre elabora una de las más poderosas contribuciones a la *New Left* mediante una profundización y superación de los argumentos de E. P. Thompson, para lograr una articulación más potente del marxismo clásico.

Sin embargo, como recuerda Perreau-Saussine, en los años sesenta el freudismo sustituye al existencialismo como ortodoxia del momento<sup>16</sup>. MacIntyre, cada vez más crítico con el marxismo “oficial”, se acercó a Freud y a las teorías que lo vinculaban con el marxismo. En el próximo apartado me ocuparé del freudismo y del curioso maridaje con las doctrinas marxistas.

#### b) El psicoanálisis

El “freudomarxismo” nunca llega a interesar a MacIntyre. Su preocupación por el marxismo y por la teoría psicoanalítica no le acaban llevando a una teoría revolucionaria y emancipatoria en lo sexual y en lo cultural, sino que precisamente critica acerbamente este anudamiento

14 “Notes from the Moral Wilderness” [1958-1959] in Kelvin Knight (ed.), *The MacIntyre Reader* (Cambridge, Polity, 1998), pp. 31-32.

15 P. McMylor, *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity* (Routledge, London, 1994), p. 12.

16 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. p. 42.

teórico por considerarlo erróneo. De ahí su profunda crítica a Marcuse, en tanto que marxista y freudiano. El interés de MacIntyre por el psicoanálisis no es la columna más trascendental de su obra, aunque sus estudios son renovadores y sugestivos. El itinerario del autor comienza en la investigación de las obras de Freud, para pasar posteriormente a lo que se ha denominado la crítica de la “síntesis” freudiano-marxista<sup>17</sup>.

De hecho, puede decirse que la época freudiana de MacIntyre empieza poco antes de *The Unconscious: A Conceptual Analysis* (1958) y concluye con la publicación de su ensayo crítico sobre la Filosofía de Marcuse –*Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic* (1970)– y la recopilación de artículos recogida en *Against the Self-images of the Age* (1971). Con todo, el escrito más eminentemente freudiano de MacIntyre es *The Unconscious: A Conceptual Analysis*.

No me detendré excesivamente en esta influencia concreta, que tiene poca incidencia en el aspecto iusfilosófico. Merece, sin embargo, recalcar que para Freud el psicoanálisis es –al igual que el marxismo– una teoría de liberación de la alienación personal que se basa en el reconocimiento de los propios deseos y propósitos, para alcanzar la libertad. MacIntyre lee a Freud, curiosamente, desde unas coordenadas muy aristotélicas y marxistas: aristotélicas, porque el hombre freudiano está siempre pendiente de unos límites y de una teleología, y marxistas porque la identidad narrativa es la identidad de una historia común.

El marxismo es un campo fundamental de intersección con el psicoanálisis, pues MacIntyre considera que ambas teorías explican el desarrollo de la historia. He aquí la importancia de la racionalidad de las narraciones y de los mitos, así como la influencia del pasado –que reside en el inconsciente<sup>18</sup>. MacIntyre ha sido siempre un admirador de Freud, un autor que revela como pocos los detalles del funcionamiento de la mente humana. Lo que ocurre es que Freud estaba equivocado al entender los motivos como causas, por lo que no supo ver que el psicoanálisis es más una hermenéutica que una ciencia<sup>19</sup>.

17 Sobre estas cuestiones puede verse R. Ramis Barceló, “Alasdair MacIntyre, joven lector de Freud”, *Isegoría*, 42 (2010), pp. 231-245.

18 Véase F. J. de la Torre Díaz, *Alasdair MacIntyre, ¿Un crítico del liberalismo?* (Madrid, Dykinson, 2005), pp. 89 y ss.

19 En este sentido, S. P. Turner, “MacIntyre and the Philosophy of the Social sciences”, en M. C. Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), pp. 72-73.

El autor escocés cree en los años cincuenta que los conceptos del psicoanálisis quedan siempre en un ámbito puramente descriptivo, y que su explicación –siguiendo a Popper– no podía ser falsable<sup>20</sup>. Se trata, así pues, de una descripción muy ajustada, e incluso “práctica” y “real”, pero que comete errores cuando intenta establecer una teoría. Del mismo modo, MacIntyre critica profundamente el conductismo implícito, pues vinculando necesariamente la emoción con el comportamiento considera que se está estableciendo una pseudociencia, no falsable.

Estas cuestiones tienen un gran interés para el capítulo 2 de este libro, en el que se examinan las razones para actuar. De hecho, el psicoanálisis, estudiado por MacIntyre, tiene su vertiente marxista (que acaba en la obra de Marcuse) y su vertiente analítica, en la que establece un fructífero diálogo con el segundo Wittgenstein y con la obra de Gilbert Ryle<sup>21</sup>. Por eso, antes de seguir, conviene examinar cuáles son los rasgos propios de la Filosofía analítica en MacIntyre.

### c) La Filosofía analítica

La tendencia a un método analítico es, en los autores de habla inglesa, una constante. MacIntyre ha sido siempre un filósofo analítico, por su educación británica y por su firme voluntad de medir sus propias doctrinas y las de los demás a partir del análisis racional de argumentos. De ahí que exija siempre la falsabilidad de cualquier discurso filosófico, como muestra de su racionalidad.

MacIntyre no deja de ser analítico, sino que explica precisamente de una forma muy analítica (en un diálogo con la filosofía de la ciencia norteamericana), determinados casos en los que el análisis lingüístico y conceptual derivado del positivismo se revela insuficiente (problemas de inconmensurabilidad, etc.) En los capítulos 2 y 3, referentes a los años cincuenta, sesenta y setenta se detecta una mayor presencia de esta filosofía, que nunca abandona.

El autor escocés, con todo, es un autor interdisciplinar, que tiene un interés constante en temas de Filosofía de la religión, moral y política.

<sup>20</sup> Sobre el concepto de verdad y la falsación puede verse J. de la Torre, *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, cit. pp. 180 y ss.

<sup>21</sup> Una reconstrucción del concepto de inconsciente en relación con la acción en Freud y Ryle es “Freud and Ryle on Conscience” en D. C. Langston, *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to MacIntyre* (University Park, Penn State Press, 2008).

Sus contribuciones al estudio de la Filosofía analítica no tratan cuestiones de metalógica o de Filosofía de la ciencia, sino problemas lógicos, lingüísticos y metodológicos para su aplicación a la Historia de la Filosofía moral.

En MacIntyre se debería distinguir entre una tendencia analítica desde un punto de vista metodológico y desde un prisma ideológico. En estos años, MacIntyre es siempre un analítico metodológico, y en algún momento, también lo fue ideológico, si es que puede sostenerse aún esta división. Como se verá más abajo, el segundo período no es sino una refutación de la concepción analítica ideológica, con todos sus límites, transgredidos paradigmáticamente por Wittgenstein. Eso, sin embargo, lo percibe con mayor nitidez cuando han pasado unos años.

“During the first twenty years of my philosophical –career from 1951 to 1971 when I had just emigrated to the United States– a good deal of what I did and thought was in the style of analytic philosophy. Analytic philosophy’s strengths and weaknesses both derive from its exclusive focus on a rigorous treatment of detail, one that results in a piecemeal approach to philosophy, the isolable problem”<sup>22</sup>.

Visto desde un punto de vista retrospectivo, MacIntyre sólo acepta la “filosofía analítica” como método. De hecho, puede decirse que algunas de sus obras más relevantes del primer período, tales como *The Unconscious*, *Short History of Ethics* o también la obra colectiva *New Essays in Philosophical Theology* utilizan sólo el método analítico para tratar cuestiones de Psicoanálisis, de Filosofía moral, o de Filosofía de la religión.

“What analytic philosophy gains in clarity and rigor, it loses in being unable to provide decisive answers to substantive philosophical questions. It enables us –at least it enabled me– to rule out certain possibilities. But while it can identify, for each alternative view that remains, what commitments one will be making of way of entailments and presuppositions, it is not capable in itself of producing any reason for asserting any one thing over any other. When analytic philosophers do reach substantive conclusions, as they often do, those conclusions only derive in pan from analytic philosophy. There is always some other agenda in the background, sometimes concealed, sometimes obvious. In moral philosophy it is usually a liberal political agenda”<sup>23</sup>.

22 “Nietzsche or Aristotle”, *cit*, p. 259.

23 “Nietzsche or Aristotle”, *cit*. pp. 259-260.



La Filosofía analítica de MacIntyre toca, por lo tanto, diferentes temas, y en pocas ocasiones es un medio en sí mismo (como a veces pasa con otros autores partidarios del método analítico proveniente del Círculo de Viena). Antes de examinar de qué forma MacIntyre pone límites a la concepción analítica de la Filosofía, es conveniente analizar, por último, un gran tema de interés de MacIntyre, que recorre toda su obra, casi sin altibajos: el cristianismo.

#### d) El cristianismo y los estudios clásicos

MacIntyre fue educado en un cristianismo presbiteriano, que quiso seguir de forma vehemente, pese a las críticas marxistas, psicoanalíticas y de la Filosofía analítica. Durante los años cincuenta, tal y como expone en *Marxism and Christianity*, entiende el marxismo como una secularización del cristianismo:

“Marxism is of first-class theological significance as a secularism formed the gospel which is committed to the problem of power and justice and therefore to themes of redemption and renewal which its history can but illuminate.”<sup>24</sup>

MacIntyre abandona el cristianismo a finales de los años cincuenta, viendo que no podía seguir haciendo frente a las dificultades teóricas que le suponía dicha creencia. MacIntyre, por tanto, permanece unos veinte años alejado –en mayor o menor medida– del cristianismo, hasta que a finales de los años setenta –curiosamente, la única década en la que no ha escrito sobre religión–, vuelve a replantearse el tema y, finalmente, se convierte al catolicismo romano en el año 1983.

Durante ese período de increencia, MacIntyre intenta enlazar el cristianismo con el marxismo más sociológico<sup>25</sup>. Con respecto al tema que nos ocupa en este trabajo, las conexiones entre la Filosofía de la religión de estos años y la esfera jurídica en él son muy escasas. Es importante sin embargo no perderlas de vista, pues el tema de la Filosofía de la religión es nuevamente importante en la tercera etapa, y tiene relevantes vínculos

<sup>24</sup> *Marxism: An Interpretation* (London, SCM Press, 1953), p. 18.

<sup>25</sup> *Difficulties in Christian Belief* (London, SCM Press, 1959); *Secularization and Moral Change, The Riddell Memorial Lectures* (London, Oxford University Press, 1967); *The Religious Significance of Atheism* (con Paul Ricoeur) (New York, Columbia University Press, 1969).

con el Derecho, tal y como remarca, de forma muy sagaz, Perreau-Saus-sine<sup>26</sup>.

e) Los rasgos de la *Historia de la Ética*

En *A Short History of Ethics*, publicada en 1966, MacIntyre reproduce los cursos que había dictado en Oxford, y puede servir para conocer cuál es su valoración de la Historia de la Filosofía moral en aquel momento, tal y como se verá en el capítulo 3. Si se examinan con cierto detenimiento los capítulos de esta obra se puede llegar a conclusiones relevantes sobre su visión de la Filosofía moral: la importancia perenne de la Filosofía griega, la ausencia de una tradición clara desde la que enfocar la Filosofía y la progresiva relevancia de la virtud y de la excelencia. En efecto, en esta sistematización de la Filosofía moral se comprende con bastante exactitud la metodología y los pilares del desarrollo diacrónico de la Filosofía moral.

Destacan, como he dicho, los capítulos dedicados a la Filosofía griega: los valores en la Grecia homérica, el análisis de diferentes diálogos platónicos, la búsqueda de la virtud, el concepto de “bueno” –respondiendo a la profusión de estudios analíticos sobre este tema. El peso, aunque MacIntyre lo matiza en el epílogo a la segunda edición<sup>27</sup> posteriormente no se encuentra en Aristóteles, sino en el mundo homérico y en Platón. Según ha escrito posteriormente MacIntyre, en esa época no había dado respuestas adecuadas a las preguntas que se estaba formulando.

“In *A Short History of Ethics* (1966) I attempted to give an account of just such a universally human, culturally neutral grounds, in order to distinguish between that which in Aristotle’s theory of the virtues is permanently valuable and that which I then took merely to reflect the ideological and cultural biases of Aristotle and his *milieu*<sup>28</sup>”.

26 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. pp. 78-79.

27 Véase *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, 2<sup>nd</sup> ed. (Indiana, University of Notre Dame Press, 1998).

28 “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en E. Deutsch (ed.), *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives* (University of Hawaii Press, Honolulu, 1991), p. 104.

Asimismo, es fundamental reconocer que en 1966 el autor escocés está ya desencantado de la Filosofía analítica ideológica, aunque en absoluto de la metodología. Por otra parte, el enfoque historicista tampoco es marxista, aunque los aspectos de la moral son enjuiciados desde un prisma valorativo –la Historia como progreso– y se hilvanan algunos temas clásicos del marxismo (igualdad, reparto de bienes, clases sociales). El marxismo, muy heterodoxo, se plantea siempre desde la perspectiva de un Marx deudor y crítico de Hegel.

Aunque se puedan apreciar “vetas” de Filosofía analítica y de marxismo, cabe afirmarse que esta obra es ya un escrito en el que MacIntyre se halla en un terreno de nadie, alejado de las diferentes corrientes del momento<sup>29</sup>. En *A Short History of Ethics* se encuentra también el MacIntyre menos cristiano. Su valoración del cristianismo y de la Edad Media merece en esta obra unas pocas páginas, escasísimas en relación al estudio pormenorizado de la Filosofía griega y de la Ilustración. En esta obra, MacIntyre sigue los esquemas hegelianos de la Historia, considerando el cristianismo como una mera escisión de la Filosofía griega. En *After Virtue* –y en el epílogo a la segunda edición– recalca la importancia de la Filosofía medieval y de los ligámenes que unen la Antigüedad con el Medievo.

### 1.1.2. La etapa de revisión (1971-1978)

El inicio de la que MacIntyre denomina “etapa de revisión” tiene dos rasgos definitorios: la publicación del libro recopilatorio *Against the Self-Images of the Age* y el traslado a los Estados Unidos de América. La novedad más importante, con todo, es la incorporación de las teorías más críticas en filosofía de la ciencia a su discurso filosófico.

En *Against the Self-Images of the Age*, MacIntyre muestra su distanciamiento del marxismo y de la Filosofía analítica: los artículos que allí aparecen no son sino duros ataques al marxismo y a las formas políticas que estaban detentando el poder en su nombre. La crítica a la filosofía analítica, aún siendo menor, se deja translucir, sobre todo, en críticas agudas los filósofos del lenguaje, en la segunda parte de la obra.

Por otra parte, el paso de MacIntyre al otro lado del Atlántico hizo que sus dudas, lejos de incrementarse, fueran resolviéndose paulatina-

29 Véase P. McMylor, *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, cit. p. 24.

mente. En Estados Unidos vio como el “melting pot” no era sino la coexistencia democrática de una serie de comunidades unidas en torno a unos valores.

[...] “One of the great advantages of North America is that it is a place where different cultures meet and different histories intersect. It is the place where, in perspectives afforded the a variety of European pasts, of African and Asian pasts, and of course of native American ones, the conflicts between tradition and liberal modernity have had to be recognized as inescapable. The issues in moral philosophy that I am most concerned with necessarily have a kind of importance for the cultures of North America that they are not always accorded elsewhere. I have learned a good deal about the importance they have only because of living and working here”<sup>30</sup>.

El desarrollo de esta fase de revisión está marcado por la reflexión en torno a las tradiciones y a la aplicación de la crítica kuhniana a la Filosofía moral. En esta época se traza un arco intelectual muy importante que abarca una serie de temas: a nuestro entender, empieza con la cuestión de si es posible una “ciencia política” comparada y acaba con su versión de la inconmensurabilidad de los paradigmas en las ciencias humanas y sociales.

La formación analítica de MacIntyre le permite aplicar los esquemas del relativismo epistemológico al estudio de la Filosofía moral. MacIntyre, siguiendo los criterios del positivismo hempeliano, considera que la descripción de la realidad social refleja un conjunto de comunidades y de grupos que viven según sus costumbres y sus tradiciones. Siendo ésta la descripción de la realidad, el filósofo necesita “explicarla” de la forma más adecuada posible y, por ello, tiene que partir de esquemas metodológicos que puedan abarcar correctamente todo el conjunto de la descripción.

MacIntyre entiende que los diferentes esquemas metodológicos no son sino tradiciones que integran y “explican” mejor o peor la realidad. Se trata, pues de unas concepciones o tradiciones rivales que, por lo demás, son inconmensurables. La inconmensurabilidad es la intraducibilidad de una tradición en los términos de otra, esto es, que no pueden compararse, porque hablan “lenguajes filosóficos” distintos. He recalcado el concepto principal de MacIntyre en esta época: el de “tradición” filosófica. Una definición de las muchas que da o deja entrever es la siguiente:

30 “Nietzsche or Aristotle”, *cit.* p. 266.

“Tradition is an argument extended through time in which certain fundamental agreements are defined and redefined in terms of two kinds of conflict: those with critics and enemies external to the tradition who reject all or at least key parts of those fundamental agreements, and those internal, interpretative debates through which the meaning and rationale of the fundamental agreements come to be expressed and whose progress a tradition is constituted<sup>31</sup>”.

En realidad, las tradiciones no son sino estructuras conceptuales que se convierten en una corriente filosófica que busca “explicar” mejor los fenómenos. En la Filosofía de la ciencia se produce un continuo debate entre las diferentes formas de “salvar los fenómenos”, esto es, que ninguna teoría científica podía dejar de lado los fenómenos observados, sino que tenía que dar cuenta de ellos. Pero, para “dar cuenta” de los fenómenos es necesario que se “expliquen”. Con estas bases, MacIntyre sentó los principios metodológicos para la crítica de la homogeneidad liberal, y abrió camino a un importante cambio en su concepción intelectual.

### 1.1.3. *El pensamiento actual (1978-)*

La publicación de *After Virtue*, la obra más célebre de MacIntyre, coincidió con el inicio de una nueva época: el libro, sin embargo, sólo da cuenta de una serie de brillantes intuiciones –más o menos– reunidas y estructuradas. El resultado de este libro es, según el propio testimonio de MacIntyre, lo que hacía de él un aristotélico. Su doble crítica, a la metodología unificada y universalista de las ciencias sociales y humanas, y a la pérdida de la virtud en las sociedades contemporáneas, acabó situándole, casi involuntariamente, en unas coordenadas cercanas al pensamiento del Estagirita<sup>32</sup>.

MacIntyre había realizado una lenta y progresiva crítica a la filosofía analítica y al marxismo, sin abandonar los temas clásicos tratados en *A Short History of Ethics* y en los artículos de metodología de las ciencias sociales. Entre *After Virtue* y *A Short History of Ethics* se encuentran temas comunes: ética, la filosofía del lenguaje y de la historia, la epistemología y la sociología. Incluso podría decirse que muchos de los desarrollos argumentales se repiten sin apenas modificaciones: las consideraciones

31 *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., p. 12.

32 Un comentario crítico sobre esta cuestión puede verse en S. Mas, “El tema de la virtud: A. MacIntyre, lector de Aristóteles”, *Revista de Filosofía*, 15 (1996), pp. 159-181.

sobre la teoría de la acción (y las llamadas “razones para la acción”), un replanteamiento de los valores de la sociedad homérica...

Sin embargo, como se verá en el capítulo 4, en *After Virtue*, MacIntyre se muestra muy pesimista: contempla la posibilidad de que los humanos seamos supervivientes de un desastre moral tras el que difícilmente comprendemos el pasado y que nos incapacita para entender el presente. Al final de *After Virtue*, MacIntyre afirma estar buscando a un nuevo San Benito, refundador de una pequeña comunidad con valores arraigados, tal y como se propone en la obra de Aristóteles<sup>33</sup>.

En las próximas páginas se podrá ver como MacIntyre se instaló en el corazón del aristotelismo: un aristotelismo primero sociológico, que después, gracias a la mediación de Santo Tomás, fue también metafísico. El MacIntyre de la primera década del siglo XXI es ya un tomista convencido que busca una y otra vez en el naturalismo aristotélico desarrollos filosóficos para una filosofía integral de la persona humana, tomando a Dios como base de su pensamiento. Según sus propias palabras:

“What I now believe philosophically I came to believe very largely before I reacknowledged the truth of Catholic Christianity. And I was only able to respond to the teachings of the Church because I had already learned from Aristotelianism both the nature of the mistakes involved in my earlier rejection of Christianity, and how to understand aright the relation of philosophical argument to theological inquiry. My philosophy, like that of many other Aristotelians, is theistic; but it is as secular in its content as any other”<sup>34</sup>.

#### a) Aristotelismo

MacIntyre llegó al aristotelismo a partir de una convicción racional, y hasta analítica: la capacidad explicativa del pensamiento del Estagirita “salvaba mejor los fenómenos”. Su aristotelismo, desde finales de los años ochenta ha sido cada vez más sereno. Ha pasado por tres fases: una aproximación más “sociológica”, una dimensión más “metafísica” y una visión “holista”, en la que pretende integrar toda la obra de Aristóteles (ética, política, lógica, física, biología, metafísica...). MacIntyre interpreta actualmente a Aristóteles no sólo desde la perspectiva analítica, sino también desde la continental<sup>35</sup>.

33 “Nietzsche or Aristotle?”, *cit.* p. 264.

34 “Nietzsche or Aristotle?”, *cit.* p. 266.

35 En este sentido, S. Mas, “El tema de la virtud: A. MacIntyre, lector de Aristóteles”, *cit.* p. 165.

La etapa sociológica es la que entronca con las preguntas de la Filosofía y sociología de la ciencia: la capacidad explicativa del conjunto y el análisis de la comunidad como base de convivencia. Este lapso coincide con el que MacIntyre describe como su “descubrimiento de Aristóteles” y el momento en el que se descubrió a sí mismo como “aristotélico”.

“It is in these terms that Aristotelianism failed with respect to key parts of its physics and biology, but succeeded in vindicating itself rationally as metaphysics, as politics and morals, and as a theory of inquiry. If this is so, then Aristotelianism has been shown in at least these areas to be not only the best theory so far, but the best theory so far about what makes a particular theory the best one. At this point, it is rational to proceed in philosophy as an Aristotelian, until and unless reasons are provided for doing otherwise”<sup>36</sup>.

En un segundo momento, MacIntyre se da cuenta de que la preocupación sociológica no le deja entender correctamente todas las dimensiones ontológicas y epistemológicas del aristotelismo. En este momento, que data de mitad de la década de los ochenta, se inicia un giro hacia la metafísica aristotélica, cuyos resultados son dos libros centrales *Whose Justice? Which rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Inquiry*.

MacIntyre confiesa no haber entendido correctamente la dimensión metafísica de Aristóteles en *After virtue*. Sin embargo, en esta segunda época de aristotelismo destaca las mismas conclusiones con respecto a la Filosofía moral: ¿Qué es lo que subsiste en temas éticos después de la crítica nietzscheana? MacIntyre cree que sólo hay dos alternativas: el nihilismo de Nietzsche, a saber, la nada y el fracaso del proyecto ilustrado, o bien la pequeña comunidad autoregulatoria en torno a sus propias creencias morales, que sería la polis descrita por Aristóteles<sup>37</sup>.

Lo que enlaza la segunda y la tercera etapa del aristotelismo, a nuestro entender, es *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. En esta obra, MacIntyre se replantea el problema de la sociología y de la epistemología de la ciencia y llega a la conclusión que existen tres versiones enfrentadas de la Ética: la genealógica, la aristotélico-tomista y la enciclopedista.

Para extender la mayor capacidad explicativa del aristotelismo a todas las dimensiones del saber humano, MacIntyre se ha ido acercando cada vez a la dimensión antropológica, de modo que su enfoque sociológi-

36 “Nietzsche or Aristotle?”, *cit.* p. 264-265.

37 “Nietzsche or Aristotle?”, *cit.*, p. 263

co y metafísico se ha completado con un estudio biológico y antropológico de la dimensión humana como “ser racional dependiente” que necesita el cultivo de la virtud para vivir. Esta tercera etapa tiene un importante jalón en *Dependent rational animals*, publicado en 2001. Sin embargo, este itinerario en el aristotelismo no podría ser entendido correctamente sin su complemento con el tomismo, que es, según MacIntyre, la tradición que mejor lo explica.

#### b) Tomismo

Mientras muchos filósofos hermenéuticos, durante casi todo el siglo XX, tomaron como tarea esencial separar la Filosofía del Estagirita de los añadidos de Santo Tomás, MacIntyre opera en el sentido contrario: para el filósofo escocés, el cliché “aristotélico-tomista” es una tradición de pensamiento que ha recogido lo mejor de la Filosofía griega y de las aportaciones cristianas a la Filosofía.

MacIntyre, como he dicho antes, se convierte al catolicismo en 1983. Esa es la primera piedra de un progresivo acercamiento a la Filosofía del Aquinate. El concepto de “tradición filosófica”, entendida desde un punto de vista sociológico y epistemológico es el prisma desde el que legitima el tomismo. Como se ha podido apreciar, MacIntyre no es un tomista convencional<sup>38</sup>, pues él llega al tomismo después de una larga búsqueda y de una postura anticonformista. Sólo ha llegado –hasta el momento– a una posición *más o menos clara y sólida en la madurez, donde se ha considerado “tomista” durante un importante período y, parece ser que en él ha hallado las respuestas a las preguntas que se ha ido planteando a lo largo de su vida.*

El tomismo del autor escocés no ha dejado de reportarle críticas, tanto de los propios tomistas, por considerarlo “heterodoxo” y “poco metafísico”, como del resto de las tendencias filosóficas, que han entendido esta “conversión” de MacIntyre como una concesión al conservadurismo, al teísmo y a las ideas antiilustradas. Muchos de los autores cercanos al autor tampoco comparten con él la voluntad de glorificar la tradición, que lo emparenta con los autores más conservadores de los últimos siglos.

38 Véase J. Coleman, “MacIntyre and Aquinas” en J. Horton y S. Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994). Los tomistas, en los años ochenta, consideraron a MacIntyre como un simple advenedizo en un campo que no le era muy familiar. Progresivamente han ido aceptándolo a pesar de sus orígenes y de su postura heterodoxa.



MacIntyre defiende el tomismo como corriente reformuladora del aristotelismo, pero también el aristotelismo como elemento dinamizador de un tomismo anquilosado. En la Historia de la Filosofía, ambas teorías se van armonizando<sup>39</sup>. Sin embargo este último período, en el que se consolida el cliché “aristotélico-tomista”, es especialmente relevante por la articulación de un “derecho natural”, vinculado a una teología y a una Filosofía moral, que se ensambla con la necesidad de fomentar la práctica de la virtud.

Por eso, antes de pasar a un rastreo de las ideas jurídicas en la obra de MacIntyre, es muy conveniente analizar los interlocutores del autor (en general, sus críticos y detractores), así como otros posibles enfoques de la obra del pensador escocés, que puedan surgir, precisamente, de la confrontación de sus ideas con las de sus críticos.

### 1.2. *El diálogo con las tendencias filosóficas*

MacIntyre es un autor poco dado a la afabilidad en los diálogos. Prefiere, siguiendo a Nietzsche, filosofar con el martillo. De hecho, se encuentran pocos elogios y escasas concesiones a sus detractores, a los que critica con rigor, pero muchas veces, sin piedad. Este rasgo es una constante en la obra de MacIntyre. Paradójicamente, el autor de las grandes síntesis y el pensador abocado a todas las encrucijadas del pensamiento, no se muestra igualmente comprensivo –ni excesivamente condescendiente– con los autores que piensan de forma distinta, y mucho menos, con sus detractores declarados.

Sin embargo, aunque el autor esté desprovisto de un carácter conciliador, he titulado este apartado como el “diálogo”, porque MacIntyre busca confrontar sus argumentos con muchos filósofos. Lo hace, normalmente, a través de recensiones, muy sintéticas e implacables, aunque en algunos casos –pocos y honrosos– le dedica a un libro o a un autor un artículo entero. Suele ocurrir que estos autores toman el guante y a su vez contraargumentan. Es, en este sentido, un diálogo, pues MacIntyre intercambia preguntas y respuestas, críticas –y hasta algún elogio– con

39 En la entrevista con Nikulin, *cit.* p. 675, se ejemplifica esta cuestión con la polémica entre Las Casas y Sepúlveda, es decir, entre un dominico tomista y un aristotélico humanista.

muchos de los filósofos contemporáneos. En las próximas páginas intentaré hacer un repaso esquemático de buena parte de ellos, a través de una sistematización de las diferentes corrientes.

### 1.2.1. *El marxismo y el psicoanálisis*

Desde un primer momento, MacIntyre se sintió incómodo con los autores más “oficialistas” del marxismo ortodoxo. Pese a su constante cambio ha mostrado siempre un gran respeto hacia Marx, en tanto que filósofo y sociólogo, y una muy escasa consideración hacia los autores “marxistas”<sup>40</sup>, tal y como puede verse en su trabajo “Marxist tracts”<sup>41</sup>, donde separa a Marx del marxismo. MacIntyre sigue citando y debatiendo con Marx en todas sus obras. Incluso en la década de los noventa hizo un intento de conciliación entre Marx, Santo Tomás y Aristóteles, a partir de la conexión entre el pensamiento teórico y la razón práctica<sup>42</sup>.

40 Hay que citar de nuevo el trabajo de P. Blackledge, “Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre’s Early Marxist Ethics”, *cit. ibidem*, pues resume con gran precisión el debate con los pensadores marxistas.

41 “Marxist Tracts”, *The Philosophical Quarterly*, 6, 25 (1956), p. 370.

42 F. de la Torre, *Alasdair MacIntyre, ¿Un crítico del liberalismo?*, *cit.* pp. 59-60, subraya hasta dieciséis rasgos de marxismo que han permanecido constantes en su pensamiento. “1) La crítica de los conceptos como modo de transformación de la sociedad. Los conceptos sólo se comprenden dentro de sus formas de vida; 2) La necesidad de contextualizar el desarrollo de la conciencia en una historia socio-económica de comunidades; 3) No existen normas independientes y trascendentes. Sólo hay moralidad dentro de cada clase, dentro de un orden social compartido. Por encima de la comunidad sólo hay fantasmas, ilusiones individualistas; 4) Esto impone una forma de diálogo en los términos de los rivales y no apelar a los propios juicios morales; 5) La alienación humana como inversión de medios y fines, como confusión de fines propios y externos (raíz de su concepto de bien interno a las prácticas) y como fragmentación de la vida en esferas rivales; 6) Crítica a las leyes necesarias e inevitables del capitalismo y al concepto de interés común; 7) Importancia del conflicto en la vida social; 8) Crítica a todo elitismo (de líderes o de partido); 9) Unidad de teoría y práctica y llamada a la acción y a la transformación social; 10) La comunidad como lugar donde el individuo encuentra su identidad y donde configura sus pasiones, deseos y fines; 11) La elección arbitraria es signo de un individuo desligado; 12) La insatisfacción de los deseos y necesidades hace que ciertas comunidades se sientan descontentas con la sociedad existente y busquen formas nuevas; 13) La moralidad es la expresión de los más permanentes deseos humanos o de los fines de la naturaleza humana; 14) El hombre es producto de las circunstancias, pero puede cambiar las circunstancias;

As I talked about Marx before, I have noticed that a part of Marx' importance is in his insistence on the connection between philosophical thinking and social practice. And I said about Aristotle and Aquinas that the meaning of their virtue theories results from the scope, in which they articulate concepts, that are embodied in different practice types, on the level of philosophy. Philosophical questions, and not only in ethics and politics, originate from difficulties and confusions, that emerge in contexts of cultural and social methods. The philosophy doesn't have any own, particular object, and philosophical questions are not academically trained and admitted people the exclusive issue of a particular group and it cannot be. Philosophical questions are the questions of ordinary people that oppose the difficulties and confusions of the practices of everyday life, in which they participate, and the culture, in which they are at home, get an unusually reflexive relationship and had maybe to get<sup>43</sup>.

En cambio, Engels, Feuerbach<sup>44</sup>, y ya no digamos los autores marxistas del siglo XX tienen una escasa influencia en MacIntyre, y su relación con ellos es bastante tirante. Su crítica a los teóricos y políticos como Lenin<sup>45</sup> o Stalin<sup>46</sup> es progresiva, y puede percibirse finamente, de forma muy temprana, en *Marxism and Christianity*, mientras que en artículos posteriores no se muestra tan comedido. En cambio, Trotsky es un autor bastante dignificado por la pluma de MacIntyre, pues representa la permanente revolución no sujeta a los esquemas rígidos como los que imponen los estados comunistas. Por el contrario, Lukács es visto como el prototipo de pensador alienado, que utiliza su enorme preparación intelectual para ponerla en manos de un partido totalitario. Otros grandes teóricos, muy en boga en su época, como Bernstein o Tawney son aplaudidos sólo cuando se muestran críticos con la plasmación soviética del marxismo, y aspiran a un cierto revisionismo.

15) Rechazo de la teleología unilateral y las tendencias absolutas; 16) Sólo desde las creencias se comprende la inteligibilidad de las acciones.

43 Entrevista con Nikulin, *cit.*, p. 681.

44 Engels y Feuerbach son autores muy citados en *Marxism and Christianity*, pero que pronto pierden atractivo para MacIntyre.

45 *Marxism and Christianity*, *cit. ibidem* aunque el artículo más crítico con Lenin es: "How to Write About Lenin and How Not To", *Encounter*, 30/5 (1968), pp. 71-74, reimpresso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, (University of Notre Dame Press, 1978) pp. 43-47.

46 Su crítica a Stalin puede leerse en: "How Not to Write About Stalin" en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (University of Notre Dame Press, 1978) pp. 48-51, aunque también en *Marxism and Christianity*, *cit. ibidem*.

Hay que recalcar dos pensadores que tuvieron mucha influencia en MacIntyre: Collingwood<sup>47</sup> y Marcuse. El primero es un autor que tuvo bastante ascendiente en el pensador escocés, abriéndole los caminos del historicismo y de la presentación de Marx a la vera de Hegel<sup>48</sup>. La influencia de este historicismo no ha sido rechazada en ningún momento, y MacIntyre continúa sacando a colación las consideraciones de Collingwood en sus diferentes obras. Con Marcuse pasa justo al revés, su influencia fue muy creciente en la etapa de juventud, dada la unión del marxismo con el psicoanálisis, pero se extinguió rápido y acabó en una crítica dura a Marcuse, que se extiende al marxismo y al psicoanálisis de las masas.

MacIntyre abandona el marxismo –y, hay que repetir, no a Marx ni a su concepción de la Historia, ni su crítica al capitalismo– cuando se da cuenta de que cualquier reclamo moral, para que sea universal en el mundo moderno, debe basarse tanto en una teoría de la historia que contemple la naturaleza humana, tal como se realiza dentro de las históricas luchas por la libertad de los oprimidos. Con este fin, el filósofo escocés desempeñó un papel clave en la recuperación del núcleo revolucionario de la teoría de la historia de Marx, liberando al marxismo teórico de política real y determinista de Stalin. MacIntyre, asimismo, abandonó el marxismo por la falta de una teoría clara de la *virtud* y un *telos* histórico, pues el historicismo es absolutamente necesario para entender de dónde venimos y hacia dónde vamos<sup>49</sup>.

Además de lo que ya se ha dicho sobre Marcuse, hay que recalcar que la influencia del psicoanálisis, como he destacado antes, es bastante menor. Paralelamente a lo que he comentado sobre Marx, también MacIntyre es un gran admirador de Freud, pero critica el uso “científico” de sus teorías. Más crítico se muestra, sin duda, con el “conductismo” anti-freudiano. En *The unconscious* se muestra ya este sentir, con el afán de

47 La influencia de Collingwood sólo decae en el momento en que MacIntyre articula su concepto de “tradicción”. Véase T. D’Andrea, *Tradition, Rationality, and Virtue*, cit. pp. 410 y ss. En su entrevista con Dimitri Nikulin, cit. lo especifica claramente en la p. 671.

48 Esta es una observación muy repetida entre los críticos de la obra de MacIntyre. Véase W. K. Frankena, “MacIntyre and Modern Morality” *Ethics*, 93/3 (1983), pp. 579 y ss.

49 Véase R. Ramis Barceló, “MacIntyre y el marxismo: Historia, compromiso y razones para la acción”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 43, 127 (2011), pp. 77-87.

estudiar el psicoanálisis a partir de la Filosofía analítica<sup>50</sup>. Conviene ver seguidamente cuáles son los principales filósofos de esta corriente con los que MacIntyre entabla una relación intelectual.

### 1.2.2. *La filosofía analítica*

MacIntyre fue educado en el pensamiento analítico en un sentido metodológico, y sólo en parte recibió influencias del positivismo lógico, es decir, de la corriente más ideológica de la Filosofía analítica. Nombres como los de Quine, Ryle, Austin, Stevenson, Davidson, Wittgenstein, Kripke, Kuhn, Ayer, y un largo etcétera, desfilan a lo largo de sus escritos durante toda su vida<sup>51</sup>. Sin embargo, conviene hacer distinciones entre ellos, pues MacIntyre debate con ellos en diferentes momentos de su vida, y su aprecio por unos y otros es, en las diversas épocas, cambiante.

Si se tuviesen que resaltar influencias aisladas que sólo afectaron a la “primera época”, hay que destacar a J. L. Austin, cuya importante teoría de los actos del habla afecta sólo tangencialmente a MacIntyre. Gilbert Ryle y MacIntyre tienen muchas divergencias importantes en sus puntos de vista, aunque el escocés siempre le ha tratado con mucho respeto y admiración. *The Unconscious* es una obra muy deudora de la Filosofía de Ryle. Cuando se refiere a Carnap, suele mentar también a Ayer, autores con los que MacIntyre tiene amplísimas discrepancias, pese a la honda influencia que ejercieron en él mientras vivió en el Reino Unido. En el caso de Quine hay que resaltar su profunda influencia, que dura hasta *After Virtue*, libro en el que discute la concepción quineana de la conducta humana. A medida que MacIntyre ha ido abrazando el tomismo, ha perdido interés en la obra de Quine<sup>52</sup>.

En un nivel distinto se debe colocar a Wittgenstein y a Frege. Le influenció profundamente en su época estudiantil, y su ascendencia ha sido constante. De Frege y de Wittgenstein dice MacIntyre, en su “autorretrato” citado al comienzo de este capítulo, que aprendió a veces inadecuadamente.

50 E. Perreau Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. p. 83, considera que MacIntyre empezó a estudiar la Filosofía de la acción de Wittgenstein en *The Unconscious*. Este es uno de los grandes temas del libro.

51 Uno de los artículos más representativos de este diálogo es: “A Perspective on Philosophy” en *Social Research*, 38 (1971), pp. 655-68.

52 Su influencia, con todo, es dispar en el ámbito de la ética y de las razones para actuar, de manera que tal vez en los capítulos siguientes no se note el influjo de todos ellos.

cuadamente<sup>53</sup>. Sea como fuere, la influencia de ambos es considerable durante toda su vida. Puede decirse que muchas obras de Filosofía moral o de Filosofía de la religión desde la primera época están asentadas profundamente sobre el segundo Wittgenstein, y que no pueden comprenderse sin su huella. Su influjo, pese a no ser absolutamente palpable en las obras escritas a partir de los años setenta, sigue siendo muy poderoso. MacIntyre está bastante de acuerdo con el giro pragmático, y lo intenta aplicar al estudio del psicoanálisis y de la Filosofía de la religión<sup>54</sup>. La deriva pragmática del pensador austriaco sigue siendo, en las últimas décadas, la base de encuentro de MacIntyre con muchos filósofos de la ciencia y con los representantes del “tomismo analítico”, que comentaré más adelante.

Paralelamente a Wittgenstein, MacIntyre se sintió profundamente interpelado por la teoría emotivista de la ética de Charles L. Stevenson. El desacuerdo con Stevenson, sin embargo, es casi total. En *After virtue*, por ejemplo, pueden leerse selectas críticas a *Ethics and Language*. La oposición a las doctrinas de Stevenson, no obstante, puede recorrerse en toda su obra, empezando desde la tesina de MacIntyre, que aún permanece inédita<sup>55</sup>.

Popper, Lakatos o Feyerabend –e incluso Polanyi– son pensadores que ofrecen una sólida base a la filosofía de MacIntyre. Con ellos no existe una confrontación directa, sino más bien una serie de préstamos conceptuales que toma el escocés, adaptándolos a su propia Filosofía. Incluso puede decirse que entre estos pensadores y MacIntyre existe una empatía por su crítica a la estructura de las teorías científicas y al positivismo metodológico. Tal vez, la mayor influencia aceptada por MacIntyre sea la de Kuhn, aunque también ha reconocido su deuda con Lakatos<sup>56</sup>.

Como he visto antes, la impronta de estos pensadores en la segunda y tercera etapas de MacIntyre es fundamental. MacIntyre recoge las nociones de paradigma de Kuhn y sus teorías sobre la intraducibilidad y la interpretación para plantear que los conflictos entre tradiciones distintas –e incluso inconmensurables– promueven el desarrollo racional de las

53 Véase “A Philosophical Self-portrait”, *cit. ibidem*.

54 *Tradition, Rationality, and Virtue*, *cit. pp.* 167-169.

55 C. Rouard, *La vérité chez Alasdair MacIntyre: heuristique, herméneutique, thématique* (Louvain, Université Catholique de Louvain, 2008), pp. 21-22.

56 Un desarrollo de estas ideas puede verse en F. J. de la Torre, *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, pp. 142-144.

tradiciones. Contra Davidson merece la pena conocer el apartado “Translation and Translation” en *Whose Justice? Which Rationality?* en el que discute sobre la intraducibilidad e inconmensurabilidad de las teorías<sup>57</sup>, alegando la superioridad del tomismo<sup>58</sup>.

### 1.2.3. *Postmodernidad y hermenéutica*

En tanto que corrientes propias de la segunda mitad del siglo XX, MacIntyre toma en consideración la obra de los hermeneutas y estructuralistas sólo a finales de la década de los sesenta y comienzos de los setenta. No se encuentra casi ninguna referencia directa o indirecta a los movimientos estructuralistas, hermenéuticos ni, por supuesto, postmodernos en su primera etapa. Eso no significa que MacIntyre no siguiera con atención sus pasos, pues se desprende claramente de la lectura de sus obras una influencia creciente de filósofos considerados hoy como los padres de la hermenéutica (Heidegger y Gadamer<sup>59</sup>), y no hay que olvidar que MacIntyre ha escrito un libro al alimón con Paul Ricoeur.

La tendencia de MacIntyre hacia la metafísica sólo se ha acentuado en las décadas de los noventa y la primera del siglo XXI. Antes, como es sabido, MacIntyre prefería un enfoque más “sociológico” y “empírico” para fundamentar sus argumentaciones. La obra de Heidegger, sin embargo, está presente ya en la génesis de *After Virtue* y, sin duda, la hermenéutica de Gadamer es un referente confeso. Así pues, se encuentra en el tercer período de MacIntyre un debate interesante con estos autores germánicos<sup>60</sup>.

MacIntyre, sin embargo, es demasiado analítico y está excesivamente imbuido en la tradición de pensamiento anglosajona para dejarse seducir por el lenguaje y la metodología de los hermenéuticos. Frente a la subjetividad de la interpretación de base luterana, propia de Heidegger o de Gadamer, MacIntyre propone la objetividad de la tradición, articulada con préstamos a la Filosofía de la ciencia. Frente al “yo” protestante, y a

57 Véase capítulo 4.

58 Véase, sobre este aspecto, el excelente trabajo de S. Mas, “Relativismo y traductibilidad: A. MacIntyre y D. Davidson”, *Isegoría*, 16 (1997), pp. 213-227.

59 F. J. De la Torre, *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, p. 140.

60 Véase la valoración sintética que hace en «Modern German Thought», en *Germany: A Companion to German Studies*, cit.

la narratividad personal, el escocés prefiere la narratividad que pase del “yo” al “nosotros”, y la preferencia de una fenomenología basada en la comunidad. Sin embargo, hay algunos puntos en común, basados en el aristotelismo.

“From Gadamer I have learned a great deal about intellectual and moral tradition. I am very close to all in Gadamer that comes from Aristotle; that which comes from Heidegger I reject. I think that Heidegger was not at all in error when he discerned a close relationship between his own views and the philosophical politics of National Socialism”<sup>61</sup>.

Las reticencias frente al pensamiento germánico también se producen con los “maîtres à penser” de la Filosofía francesa. En las dos primeras épocas de MacIntyre no se halla apenas ningún rastro de estos autores. En la última época ha ido emergiendo una progresiva aparición de autores vinculados al estructuralismo, al postestructuralismo y a la Filosofía de la diferencia. Destacan, sobre todo a partir de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, las figuras de Foucault, Deleuze, Paul de Man y Derrida. Estos autores tienen un interés especial para MacIntyre cuando éste piensa la criba nietzscheana a la ética occidental, y reconstruye la genealogía de la moral.

#### 1.2.4. *Neokantismo, pragmatismo y liberalismo*

Bajo este rótulo he reunido a los principales movimientos a los que MacIntyre se enfrenta intelectualmente durante toda su dilatada carrera académica. Por decirlo brevemente, he aquí los “enemigos” que MacIntyre ha tenido durante toda su vida. Siguiendo su descripción del “liberalismo”, que se matizará en los capítulos siguientes:

“They are that of the individual autonomy in election decisions, the individual interest and its maximization, the general interest as the sum of the individuals’, the contract, the Basic freedoms and securities of specifying rights, of the duties, and they are necessary for the respect of the individual autonomy and the right, the nation-state as contract guarantor, legal pads and guardians of the public interests”<sup>62</sup>.

61 “Nietzsche or Aristotle?”, *cit.* 265.

62 Así se afirma en la entrevista con Nikulin, *cit.*, p. 673.



Es decir, el ensalzamiento de la autonomía individual en las decisiones (sin contar con los demás), el egocentrismo, el contractualismo, los derechos y libertades como salvaguarda de la autonomía individual y, finalmente, el Estado Nación como guardián de dicho orden. Se trata de una visión muy selectiva del liberalismo, deudora de su comprensión macphersoniana del pensamiento político.

Por otra parte, la concepción que se muestra aquí del “neokantismo” es muy amplia, y abarca desde los filósofos de las Escuelas de Marburgo y de Baden, hasta los pensadores kantianos de nuestros días, que funden el universalismo kantiano con la teoría liberal político-económica. En este sentido, al hilo de las críticas que MacIntyre realiza de la obra de Kant, también confronta sus ideas con muchos de sus seguidores –y epígonos. En el terreno de la Filosofía moral, el escocés tiene grandes divergencias con Rawls y con Habermas. De la misma manera, en el campo del derecho, es clara la crítica de MacIntyre a Kelsen, y en la esfera ética y política, sobresalen los ataques a Rawls o a Habermas<sup>63</sup>, por su vocación universalista. Estas cuestiones, por revestir un interés primordial, las examinaré con más detalle en los capítulos posteriores.

Perreau-Saussine subraya, en efecto, que Kant es el tronco común de la crítica que MacIntyre dirige tanto a Rawls (que representa la unión del kantismo con el pensamiento liberal) como a Habermas (que viene a dar cabida al maridaje de Kant con Marx)<sup>64</sup>. En el flanco marxista, MacIntyre mantiene ciertos acuerdos con Habermas, pues ambos tienen una opinión negativa del capitalismo. Con todo, en el capítulo 6 podrá verse que MacIntyre confluye indirectamente con la obra de Habermas para explicar los orígenes dialógicos del derecho natural en el marco de los desacuerdos morales. En cambio, más allá del desacuerdo con Rawls, se puede situar un debate antagónico con Isaiah Berlin.

En relación a estas cuestiones, MacIntyre tuvo también una controversia enconada, aunque también emotiva, con Richard Rorty. En general, a este autor norteamericano le critica la ausencia de tradición en la

63 Las críticas a Habermas, repetidas casi tópicamente pueden verse en bastantes trabajos de MacIntyre, vg. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, cit. p. 40. Véase M. Kelly, “MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics” en M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory* (Cambridge, MIT Press, 1990), pp. 70-93.

64 Véase E. Perreau Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. pp. 68-69.

argumentación, aunque le reconoce indudables méritos, y concordancia en muchos puntos, como por ejemplo, la crítica a Davidson. Puede destacarse, sin duda, la curiosa relación entre MacIntyre y Rorty<sup>65</sup> que, por otra parte, no afecta a este estudio.

### 1.2.5. *El aristotelismo y el tomismo*

He dicho antes que el principal acuerdo con Heidegger y Gadamer se encuentra en su común aprecio de la Filosofía de Aristóteles. A finales del siglo XX estuvo en boga la distinción entre los aristotélicos y los aristotelistas. Los primeros serían los seguidores intelectuales de Aristóteles, que aceptan frecuentemente el legado de la tradición occidental. Los segundos, en cambio, sólo serían intérpretes de Aristóteles, sin que exista una vinculación intelectual ni un seguimiento de sus postulados filosóficos. MacIntyre sería claramente un aristotélico, pero esta adhesión sólo se manifiesta en el tercer período, y es muy cambiante<sup>66</sup>. En un primer momento tiene una deriva sociológica, que no valora la dimensión ontológica y epistemológica del Estagirita. Sus diferencias con los hermenéuticos son menores cuando MacIntyre se interesa por los fundamentos metafísicos de Aristóteles, a finales de la década de los ochenta.

“That they fail of the standards of their own tradition does not make this any less a failure in achieving rational justification. It is in these terms that Aristotelianism failed with respect to key parts of its physics and biology, but succeeded in vindicating itself rationally as metaphysics, as politics and morals, and as a theory of inquiry. If this is so, then Aristotelianism has been shown in at least these areas to be not only the best theory so far, but the best theory so far about what makes a particular theory the best one. At this point, it is rational to proceed in philosophy as an Aristotelian, until and unless reasons are provided for doing otherwise”<sup>67</sup>.

Sin embargo, en este momento, se vuelve a abrir una importante brecha con los aristotelistas, pues MacIntyre se sitúa a la vera de los neo-

65 A. MacIntyre, “Richard Rorty (1931-2007)”, *Common Knowledge*, Duke University Press, (2008), p. 189.

66 Véase de nuevo S. Mas, “El tema de la virtud: A. MacIntyre, lector de Aristóteles”, *cit.* y también C. Thiebaut, *Cabe Aristóteles* (Madrid, Visor, 1988).

67 “Nietzsche or Aristotle”, *cit.* pp. 264-265.

aristotélicos y neotomistas, intentando, por lo demás, legitimar el cliché “aristotélico-tomista” como la tradición “greco-cristiana” por excelencia.

“What I now believe philosophically I came to believe very largely before I reacknowledged the truth of Catholic Christianity. And I was only able to respond to the teachings of the Church because I had already learned from Aristotelianism both the nature of the mistakes involved in my earlier rejection of Christianity, and how to understand aright the relation of philosophical argument to theological inquiry. My philosophy, like that of many other Aristotelians, is theistic; but it is as secular in its content as any other”<sup>68</sup>.

Los aristotelistas se han mostrado reticentes con la Filosofía de MacIntyre, pues consideran que su lectura de Aristóteles está demasiado mediatizada por la tradición. Tampoco el autor escocés goza de gran estima entre los autores tomistas contemporáneos, que lo acusan de heterodoxia y de falta de profundidad metafísica<sup>69</sup>. Este tema lo desarrollaré ampliamente en el capítulo 5.

El Aristóteles de MacIntyre es muy especial, pues se edifica sobre las bases de Wittgenstein y, sobre todo, de Anscombe. Como se verá en los primeros capítulos, el acceso a Aristóteles se lleva a cabo a partir del estudio de la teoría de la acción de Wittgenstein, capaz de explicarla a partir de los juegos del lenguaje. Sin dejar este punto, como se verá, MacIntyre solidifica un tomismo incardinado en esa tradición aristotélica.

### 1.3. *MacIntyre y los problemas metodológicos*

Conviene examinar con mayor detenimiento el problema metodológico que he apuntado anteriormente, e intentaré argumentar mi propuesta de trabajo. Me referiré, en particular, a algunos problemas genéricos en la obra de MacIntyre, y a las inevitables consecuencias que esto genera para la interpretación de su obra. También conviene examinar si se puede estudiar a MacIntyre a partir de su propio método, esto es, siguiendo las

68 “Nietzsche or Aristote”, *cit.* pp. 265-266.

69 La reconstrucción del diálogo de MacIntyre con estos autores puede verse en A. Lisska, *Aquinas’s Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, (Oxford, Clarendon Press, 1996). También en S. Davis, “Doing What Comes Naturally: Recent Work on Thomas Aquinas and the New Natural Law Theory”, *Religion*, 31 (2001), pp. 407-433.

directrices apuntadas en sus obras para la interpretación, tanto de la Historia del pensamiento en general, como de su propia obra.

Para empezar, conviene separar tres aspectos fundamentales: lo que MacIntyre considera metodología, los métodos que MacIntyre utiliza, y el método para estudiar su obra. Con respecto al primer aspecto, es necesario un estudio detallado sobre la teoría del cambio epistemológico y sobre la metodología de las ciencias sociales que merece un detallado trabajo aparte que no se podrá exponer aquí con toda la exhaustividad que merece<sup>70</sup>.

En lo tocante a los métodos que utiliza MacIntyre, se podrían dividir, según su aplicación, en históricos y analíticos. Los analíticos se refieren a los criterios apriorísticos para estudiar cada uno de los temas. A nuestro entender, MacIntyre utiliza en toda su obra un análisis lingüístico cercano al segundo Wittgenstein que, en la década de los setenta, se abre a la filosofía de las ciencias sociales y naturales, de la mano de Kuhn y Lakatos. La temática de MacIntyre, sin embargo, cambia poco. El objeto del estudio es casi siempre la filosofía moral, con sus ramificaciones políticas, jurídicas, sociales o religiosas.

Sentado lo anterior, se puede ver cómo MacIntyre “aplica”, ya en un primer momento, el análisis lingüístico a los planteamientos morales del marxismo, al psicoanálisis y de la filosofía cristiana. MacIntyre siempre ha entendido que la filosofía es una “práctica social”. Debe entenderse en este sentido su interés por la metodología de todas las ciencias sociales. Trata, así pues, de aprovechar el análisis lingüístico y los nuevos planteamientos de filosofía de la ciencia para construir un armazón más sólido y refinado para estudiar con mayor rigor el campo de la filosofía práctica.

Los métodos históricos se refieren a la forma de explicar diacrónicamente los temas de la filosofía práctica. MacIntyre es un autor que tiene muy presente la explicación histórica, y cree que debe seguir un método para estudiarla. El autor primero esboza una teoría de la “Historia de la Filosofía”, sobre la que después solidifica una metodología para estudiarla.

<sup>70</sup> Por el momento, pueden verse algunas aproximaciones en F. J. De la Torre, *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre, cit.*, fundamentalmente el capítulo segundo.

### 1.3.1. *Métodos analíticos*

Antes de hacer mención a los métodos utilizados por MacIntyre, hay que comentar un aspecto muy importante de su praxis argumentativa: es un autor que posee una obra interdisciplinar (ética, sociología, antropología, teología...) que abarca una gran pluralidad de temas, y hace un considerable esfuerzo para adecuarse a las necesidades específicas de cada investigación.

MacIntyre jamás desdeña su gran formación para poner ejemplos. La lectura de su obra puede parecer pura pedantería al profano, cuando, en verdad, no lo es. Resulta extraña a veces, en alguien formado en la metodología analítica, la libertad en tomar préstamos de la literatura, del arte o de la sociología para enriquecer su argumentación, pero hay que decir, en su favor, y hasta donde se me alcanza, que este rasgo tan característico de su escritura no es una forma de despistar y confundir al lector, sino que los ejemplos están bien contruidos, tanto en el rigor lógico como en el histórico.

Este proceder suyo es indisociable de una construcción argumentativa sólida, con una elaboración precisa de las justificaciones interna y externa que, a su vez, toma como modelo los enfoques de la Filosofía analítica más beligerante con el positivismo lógico. Los enfoques, a mi entender, son dos: el uso de la Filosofía analítica del lenguaje, que empieza en los años cincuenta y permanece durante toda su vida y, en segundo lugar, la importancia de la Filosofía de la ciencia y de la metodología de las ciencias sociales, a partir de los años setenta. Algunas ideas de MacIntyre sobre la Filosofía del lenguaje y su uso pueden encontrarse en “Positivism in perspective<sup>71</sup>”, en una nota en la que comenta los presupuestos filosóficos de Alfred J. Ayer.

[...] “Where has empiricism broken down? It has broken down at precisely those points at which Wittgenstein’s insights are crucial. Here I can only indicate the important points in terms of Ayer’s argument. Ayer’s discussion of meaning is such as to separate off the memory of factual statements from the meaning of other utterances; but insofar as meaning is a property of language, we want to know rather what different types of utterance have in common, factual statements being just one possible use of language. If we address ourselves to the question of what language is, we cannot escape its essentially public and social

71 *New Statesman*, Abril 2, (1960), pp. 490-491.

character. But on an empiricist view language must be a matter of what is private and individual, rather than of what is public and shared. For on an empiricist view it is with reference to our sense-experience that our utterances are given meaning. All sense-experience is private and cannot be shared. Empiricism shuts us up in a series of private worlds and makes impossible the public communication which in fact is the central feature of our use of language. This is to present cryptically and no doubt unconvincingly one of the features of Wittgenstein's philosophy which renders empiricism no longer viable"<sup>72</sup>.

En este trabajo se palpan sus reparos hacia el empirismo y hacia el positivismo, que pueden salvarse mediante el giro lingüístico de Wittgenstein, ya comentado antes. Así pues, el interés de MacIntyre por los usos del lenguaje le llevó a criticar los planteamientos limitados de los positivistas lógicos. Su análisis lingüístico fructificó en una serie de trabajos publicados a lo largo de los años sesenta, la mayoría de los cuales están recogidos en *Against the Self-Images of the Age*.

En la década de los setenta, sin abandonar el análisis lingüístico, MacIntyre se adentró en la metodología de las ciencias sociales, buscando la unión entre teoría y praxis, pensada y desarrollada a lo largo de esta década en sus estudios sobre las razones para la acción, que tendré ocasión de comentar detenidamente en el capítulo siguiente. De hecho, MacIntyre, en estos años, realiza una crítica implacable a la llamada "falacia naturalista", porque conoce la escisión de "is" y "ought". Sabe perfectamente que los juicios de valor y los juicios de hecho, desde Kant, están escindidos. Lo que ocurre es que MacIntyre no se resigna a que de la teoría no pueda surgir una praxis, esto es, que no existan razones teóricas que impulsen a la acción práctica.

### 1.3.2. Métodos históricos

Sobre los métodos de historización de la filosofía, MacIntyre ha escrito varios artículos<sup>73</sup>. Destacan cuatro<sup>74</sup>, de los cuales, el más importante,

<sup>72</sup> "Positivism in perspective", *cit.* p. 491.

<sup>73</sup> El comentario más importante en este punto es R. Stern, "MacIntyre and the historicism" en J. Horton y S. Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, *cit.* pp. 146-160.

<sup>74</sup> "Causality and History" en J. Manninen and R. Tuomela, (eds.), *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social*

a mi entender, es “The Relationship of Philosophy to its Past”, porque en él MacIntyre presenta su teoría en relación con otros pensadores. Tendré ocasión, en su momento, de comentar con detalle “Causality and History” (capítulo 3.3.), relevante por su discusión con los historiadores marxistas y por cuestiones que afectan directamente a la teoría del Derecho, en su debate con el libro *Causation in Law*<sup>75</sup> de Hart y Honoré.

En el capítulo 3.3. me detengo especialmente en el examen de estos artículos y en lo que MacIntyre entiende por “Historia de la Filosofía”, así como en explicación de cómo surge. La metodología que subyace a ésta es la de ir buscando e identificando cuáles son las tradiciones en cada momento histórico, las principales teorías en debate en el seno de cada tradición y los puntos de conflicto entre cada una de las tradiciones.

Así pues, la metodología de la “Historia de la Filosofía” implica, en primer lugar, una identificación de cuáles son las principales tradiciones filosóficas. Posteriormente deben examinarse las teorías que compiten por la hegemonía en el seno de cada una de ellas, y comparar sus argumentos. Seguidamente se debe buscar aquella teoría que dé mejor explicación de todas las demás. Ésta será, según MacIntyre, la teoría “superior”, desde la que se podrán comprender mejor todas las teorías “inferiores”.

Una vez identificada la mejor teoría, justificada por su superioridad explicativa frente a las demás teorías de la tradición, deben detectarse las interpelaciones de una tradición a otra, y deben examinarse las preguntas y los argumentos. En general, como explica MacIntyre, las tradiciones son inconmensurables: las preguntas son distintas y las respuestas que da cada tradición son diferentes. Pero en este choque de preguntas y respuestas se encuentran los mojones de la “Historia de la Filosofía”: se trata de los elementos que dan vida a las tradiciones y las hacen cambiar.

Hay que recalcar, así pues, que la metodología de la “Historia de la Filosofía” consiste en seguir todos los pasos anteriores, estudiando la rivalidad entre las diferentes teorías hegemónicas, y las consecuencias que

*Sciences* (Dordrecht and Boston: Reidel, 1976), pp. 137-158. “Philosophy and its History”, *Analyse & Kritik*, 4 (1982), pp. 102-13. “The Relationship of Philosophy to its Past” en R. Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner, (eds.) *Philosophy in History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984), pp. 31-48. “Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History” en P. Cook, (ed.), *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, (Durham, N.C., Duke University Press, 1993), pp. 65-82.

<sup>75</sup> *Causation in Law* (Oxford, Oxford University Press, 1959).

se producen en su diálogo truncado. Por poner un ejemplo: las preguntas que hacen los analíticos a los kantianos y a los aristotélico-tomistas son casi imposibles de responder, puesto que el lenguaje conceptual en el que se mueven es muy distinto. Sin embargo, las preguntas de una tradición a otra, pese a ser inconmensurables, generan crítica entre las diferentes teorías de una misma tradición. Es por eso que MacIntyre explica que, en ocasiones, de las incomprendiones entre diferentes tradiciones, se producen importantes mejoras entre las diferentes teorías.

#### 1.4. *La práctica intelectual de MacIntyre*

Me referiré, muy brevemente, a una cuestión importante para conocer mejor cuál es la forma de proceder de MacIntyre: su forma de estudiar los diferentes temas. No voy a examinar la práctica interna (a saber, cómo elabora cada escrito), sino su “praxis” intelectual. Destacaré las tres formas que, a mi juicio, articulan su actividad intelectual.

MacIntyre suele tener una intuición y luego la intenta justificar. Este proceder es igual que la del científico que tiene una idea, y se pone a ensayar con ella. De los diferentes experimentos, extrae resultados que cada vez van modificando las hipótesis anteriores. De diferentes “teorías”, él examina cuál es la más plausible, y va haciendo modificaciones en el tiempo, intentando salvar mejor las autocríticas y las observaciones que le hacen sus objetores.

*Ésta sería una manera de proceder, que se podría llamar “lineal”. MacIntyre, a diferencia de lo que expone en sus textos sobre la Filosofía de la historia, tiene un proceder lineal. Considera que existe un “progreso” en sus estudios, hecho que niega como teoría de alcance general. Tendré ocasión al final del libro de ver si, en efecto, en sus estudios hay un “progreso”, o si también él está sujeto a las características propias de la elaboración kuhiana del conocimiento.*

Lo que no hay duda es que su proceder es lineal, es decir, va escribiendo ensayos sobre un mismo tema, retocando aspectos, con una voluntad de permanente revisión. Por poner un ejemplo: sus teorías sobre la acción, que empiezan a finales de los años cincuenta, están en permanente revisión desde entonces, y en cada escrito MacIntyre retoca ligeramente algunas de las ideas de los trabajos anteriores



Una segunda tendencia, que se da simultáneamente con la anterior es la que se podría denominar “circular”. Se trata de una práctica muy usual en MacIntyre: partir de un problema concreto –una metodología, por lo demás, propia de la tradición analítica– e intentar profundizar en él mediante círculos, de diferente diámetro intelectual, que le llevan a pasar a otros problemas igualmente complejos. Es por ello que he insistido tanto en la vocación interdisciplinar: MacIntyre intenta mirar el problema desde diferentes ópticas y contrastar sus soluciones. Así pues, el autor procura ir ampliando sus reflexiones a partir de un problema (va de lo concreto a lo abstracto), ampliando progresivamente el alcance del mismo.

Para seguir con el ejemplo de los estudios sobre la posible vinculación entre la teoría y la acción, MacIntyre busca una aproximación desde diferentes frentes, cada vez más omniabarcantes, que relacionan el problema con otras disciplinas (psicología, derecho, sociología...) que lo llevan a otros temas (la causalidad, los impulsos...) que nuevamente tienen que estudiarse desde diferentes perspectivas (derecho, antropología, economía...)

Una tercera tendencia, que está directamente ligada con la anterior, es la que llamaré reticular. Consiste en vincular todos los estudios que el propio MacIntyre elabora, a través de una tupida red de relaciones conceptuales y temáticas. Esto permite dar coherencia al conjunto de los escritos, pues MacIntyre intenta que no existan ni lagunas ni antinomias entre los diferentes temas. Continuando con el ejemplo anterior, los estudios sobre la acción, están vinculados de forma estrecha –mediante otros trabajos de MacIntyre– con otros focos de interés: ética, política, religión, sociología, psicología...

Concluyo, por tanto, que MacIntyre estudia los temas cada vez con mayor profundidad y amplitud de miras, aunque no necesariamente los resultados de un momento sean mejores que los anteriores. La curiosidad intelectual y la voluntad interdisciplinar ayudan a extender una tupida red de relaciones que promueven la cohesión de los estudios y, mediante su articulación, evitan los errores lógicos. Esta sería una rápida reconstrucción “sociológica” del proceder de MacIntyre. Una vez he presentado los rasgos metodológicos más sobresalientes del autor, es el momento de dar paso a la propuesta de estudio.

### 1.5. *La interpretación de la filosofía de MacIntyre*

Frente a cuatro puntos problemáticos del estudio de la obra de MacIntyre, detallados seguidamente, articulo una propuesta de análisis que intente no incurrir en ellos. Los problemas son, a saber:

1) La valoración hagiográfica de su obra filosófica como si se tratase de un progresivo acercamiento a la “verdad”, entendiendo por “verdad” la última estación de su itinerario intelectual. Éste es el mayor problema de algunos exegetas aristotélico-tomistas<sup>76</sup>. No voy a defender la “superioridad” del tomismo frente al marxismo o frente a la filosofía analítica, sino que estudiaré la argumentación del MacIntyre, entendiendo –en cada uno de los casos– que está inserto en la tradiciones “marxista” o “aristotélica” y que trata una serie de temas, que en una u otra tradición tienen mayor o menor peso, unos determinados antecedentes...

2) El menosprecio o la desvirtuación de forma falaz del pensamiento de MacIntyre al encontrar en él contradicciones entre diferentes obras. Eso ocurre, precisamente, porque no se toma en cuenta el aspecto biográfico, ni se atienden a las continuas revisiones que el propio MacIntyre realiza de sus posturas<sup>77</sup>. No puede examinarse la obra de MacIntyre como un sistema filosófico acabado, pues su pensamiento es algo cambiante y los argumentos que aduce en cada obra entran en diálogo con el resto de sus obras anteriores, y sus interlocutores son distintos. Por el contrario, tampoco puede argumentarse que, dados sus constantes cambios de postura, su pensamiento es caótico o confuso, y que, por lo tanto, no debe tomarse en consideración<sup>78</sup>. En otros casos, se incurre en la falacia del

76 Ésta es la opinión de MacIntyre, que suscriben -muchas veces acriticamente- la gran mayoría de los comentaristas afines. Los ejemplos más destacados de esta línea son C. S. Lutz y M. Murphy, todos ellos ya citados.

77 Puede verse, por ejemplo, P. Johnston, *Contradictions of Modern Moral Philosophy Ethics After Wittgenstein* (London, Routledge, 1999).

78 Véase M. H. Lessnoff, *Political philosophers of the twentieth century* (London, Wiley-Blackwell, 1999), p. 4: “MacIntyre is in fact a special case, a theorist whose career exhibits so many extraordinary changes of position –from Catholic to Marxist to Aristotelian to Thomist (for all I know there may be other phases I have missed)– that is quite hard to take him seriously, and equally hard to give a coherent account of his thought. It is true that one consistent thread does run through all these tergiversations –a hatred of liberal individualism. The arguments offered for that view, however, at least in MacIntyre post-Marxism or right-wing communitarian phase, are in my opinion, for the most part crude and unoriginal”.

muñeco de feria, creando a un MacIntyre tan conservador y reaccionario que es apenas reconocible<sup>79</sup>. En algunos estudios, en fin, parece que los comentaristas invitan a una “reductio ad absurdum” de sus argumentos, para zanjar cualquier debate posible.

Esta es la argumentación de algunos comentaristas alineados en posiciones cercanas al liberalismo y al marxismo: consideran que, a medida que han pasado los años, MacIntyre ha ido degenerando intelectualmente, de modo que deben tomarse con prevención los argumentos que MacIntyre expone en sus obras tardías.

3) Algunos comentaristas critican a MacIntyre desde diferentes órbitas sin tener en cuenta los puntos de partida, ni tampoco sin examinar cuáles son los interlocutores del autor, esto es, despreciando completamente el “contexto de descubrimiento”, fijándose exclusivamente en la argumentación del texto, y sin valorar las remisiones a otros textos anteriores o sin considerar el texto del autor con el que discute. En este caso, dichos comentaristas incurren también en la falacia del muñeco de feria, al crearse un objetivo a su medida. En esta falacia suelen incurrir muchos comentaristas analíticos, cercanos al neopositivismo. Suelen incurrir en el problema de no tomar en consideración el marco en el que MacIntyre escribe (para qué, a quién...), detectando por ello, en todas partes, falsos errores de argumentación.

4) Dada la formación interdisciplinar de MacIntyre el tránsito entre las disciplinas es frecuentemente más fluido que de costumbre. Algunos de sus comentaristas han tenido y siguen teniendo la mala idea de criticar a MacIntyre –muchas veces con una “enmienda a la totalidad”– simplemente porque pasa con gran facilidad de una disciplina a otra, sin que ellos se preocupen de examinar si dicho cambio es algo más que un presunto alarde intelectual<sup>80</sup>.

79 Por ejemplo, hay una explicación sesgada de su obra en D. M. Wagner, *Alasdair MacIntyre: Recovering the Rationality of Traditions*, en C. Wolfe y J. Hittinger (eds.), *Liberalism at the Crossroads* (Lanham, Rowman and Littlefield, 1994). Más paradigmáticamente en S. Holmes, *The anatomy of antiliberalism* (Cambridge, Harvard University Press, 1996), que encuadra a MacIntyre en un conservadurismo radical y hasta demagogo.

80 Por ejemplo, podemos leer en S. Holmes, *The anatomy of antiliberalism*, cit. p. 90. “Despite his erudition and wide-ranging mide, MacIntyre seems never to have reflected on the history of antiliberal ideology itself. He is a thypical antiliberal in this and almost every other way”.

A mi entender, para estudiar a MacIntyre debe hacerse desde una óptica pluridisciplinar, y evitando caer en reduccionismos. Por eso, propongo una lectura diacrónica, muy apegada a los textos, que evite cualquier salto entre ellos. Frente a la agrupación por temas, considero más adecuada una lectura a partir de cada uno de sus trabajos, destacando en cada uno de ellos el método que utiliza y los interlocutores que tiene.

Ciertamente, esta manera de trabajar es mucho más prolija y lenta, pero los resultados son, creo, más seguros. El presente libro intenta mostrar cómo MacIntyre va perfilando cada vez más sus ideas, de manera que los cambios no son bruscos, sino muy graduales. Dicho esto, considero que la mejor manera de estudiar a MacIntyre es –con las debidas salvedades– a partir de un análisis diacrónico<sup>81</sup> y texto por texto. Con todo quisiera apuntar dos propuestas:

1) El estudio de los dos contextos no se tiene que hacer simultáneamente. Entiendo que el “contexto de descubrimiento” debe servir para identificar la “tradicición<sup>82</sup>”. Este contexto tiene un interés fundamental en la determinación de las preguntas y las respuestas. En segundo lugar, y sólo en función del “contexto de descubrimiento”, puede pasarse al “contexto de justificación”, que consiste en el análisis argumentativo. Después de éste es necesario interpretar las conclusiones, siempre enmarcadas en el tema que trata el escrito.

2) Pese a aceptar el concepto de tradición, no voy a tomar partido por ninguna de ellas como prisma de lectura. MacIntyre recorre, a mi entender, con demasiada libertad el trecho entre su metodología y la tradición que ensalza como la mejor. No doy por sentada la superioridad de la tradición “aristotélico-tomista” y que, por lo tanto, la filosofía de MacIntyre es cada vez más perfecta.

## 1.6. Conclusiones

Con respecto al método de MacIntyre, he destacado que es origi-

81 Véase G. Graham, “MacIntyre’s fusion of History and Philosophy” en J. Horton y S. Mendus (ed.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, cit. pp. 161-175.

82 Véase M. Kuna, “MacIntyre on tradition, rationality and relativism”, *Res Publica*, 11 (2005), pp. 251-273, que discute con J. Annas, ‘MacIntyre on Traditions’, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 18/4 (1989), pp. 388-404.

nariamente analítico, pero con determinadas revisiones, realizadas al hilo del concepto de “tradicición”. MacIntyre se da cuenta de la insuficiencia de la Filosofía analítica para entender las desavenencias entre las diferentes maneras de comprender el mundo, y se percata de que cada persona está inserta en un mundo que, cultural y lingüísticamente, pertenece a una tradición.

Sólo cuando se entienden las diferentes tradiciones, al modo que se identifican diferentes voces, se puede entender que el diálogo entre ellas es muy dificultoso, porque sus parámetros son inconmensurables. Para MacIntyre, sólo puede haber un diálogo fluido entre las teorías de los miembros de una misma tradición. Entre ellos, sí que se puede establecer una comparación entre argumentos, y puede llegarse a establecer cuál es la teoría que da mejor explicación al problema.

El posicionamiento metodológico que aquí se defiende permite una postura a caballo entre dos enfoques que, a mi juicio, llevarían a cabo una lectura miope de MacIntyre: 1) un planteamiento excesivamente analítico, que no tuviera en consideración la trayectoria de MacIntyre y cada una de las tradiciones con las que dialoga, y 2) una concepción demasiado tradicionalista, apegada a un supuesto “progreso epistemológico” de MacIntyre, que ha encontrado la verdad en el tomismo, después de haber tenido sus escarceos con otras tendencias filosóficas.

La primera de estas posturas anteriores es frecuente en el mundo anglosajón. Los analíticos suelen criticar algunos trabajos de MacIntyre, porque encuentran en ellos tesis y argumentos aparentemente sin fundamentar, y porque el diálogo interdisciplinar descoloca un poco los esquemas del academicismo analítico. Por otra parte, MacIntyre tiene actualmente una pléyade de comentaristas –incluso se podría decir “apolo-gistas”– que han contribuido –con la aquiescencia del autor– a que sus primeras obras hayan caído en el olvido, en detrimento de *After virtue* y de las obras posteriores.

Para evitar la vaguedad en una exposición exclusivamente basada en temas y problemas, y para sortear la descontextualización, mi análisis de la obra de MacIntyre partirá siempre del comentario de problemas derivados de una serie de textos. Por lo tanto, seleccionaré un conjunto de textos en torno a un problema relevante y, aun exponiéndome a una explicación algo monótona, apuntaré las cuestiones destacadas de cada texto y, al final, intentaré extraer conclusiones de todos los argumentos contenidos en los trabajos comentados.

En definitiva, procuraré respetar la trayectoria intelectual de MacIntyre, dejando que él se exprese sin cortapisas, analizando siempre, y contextualizando –hasta donde sepa– el diálogo entre tradiciones y autores, para sopesar mejor después sus argumentaciones y sus conclusiones.

## LAS RAZONES PARA LA ACCIÓN (1955-1970)

La biografía intelectual que el propio MacIntyre ha reconstruido en las últimas décadas divide su vida en tres etapas, siguiendo un esquema muy clásico, de reminiscencias agustinianas: después de una juventud confusa, sus ideas entraron en crisis y ésta no se resolvió hasta que abrazó el aristotelismo y el catolicismo. Este punto de partida es común a todas –o a casi todas– las obras escritas sobre MacIntyre, y no merece la crítica de los expositores<sup>1</sup>.

En este capítulo se intentará mostrar, de entrada, las tres tesis siguientes: por un lado, la obra temprana de MacIntyre tiene un interés mucho mayor del que el propio autor está dispuesto hoy a asumir; por otro, las preguntas que MacIntyre se formuló en su juventud son, en esencia, las mismas que ha continuado planteándose durante el resto de su vida; por último, que la obra temprana de MacIntyre tenía ya un aristotelismo latente. Para argumentar estas tesis es necesario examinar los escritos de juventud. Sin embargo, de entre ellos sólo estudiaré aquellos escritos que tienen una importancia directa para la justificación de una “filosofía de la acción humana”, ya que es la base para el estudio de las conexiones de la ética con el derecho en la obra de este profesor escocés.

Ya he explicado en el capítulo anterior que MacIntyre no es un “filósofo del derecho”, pero sí un “filósofo moral” que intenta justificar las razones sobre las que construir su propuesta conceptual. Si nos detenemos a estudiar estas cuestiones, por tanto, no es para analizar cuáles son los argumentos iusfilosóficos de MacIntyre, sino para conocer su fundamentación de la moral.

<sup>1</sup> Véase, paradigmáticamente, T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. *passim*.

*A priori*, podría pensarse que esta fundamentación de la moral no tiene ningún interés para el estudio de la filosofía del derecho, una materia que no toca nunca de forma explícita. Sin embargo, el proyecto ético de MacIntyre, que cristaliza a partir de los años ochenta en un estudio más o menos sistemático de la filosofía del derecho y del derecho natural, tenía ya en los años cincuenta y sesenta una serie de problemas morales (y, por lo tanto, anteriores a la fundamentación del derecho) que debía resolver.

El estudio de la filosofía del derecho y del pensamiento jurídico en la obra de MacIntyre empieza necesariamente en el análisis de los presupuestos “filosóficos” de la ética, ya que el derecho es una consecuencia (un corolario) de su visión filosófica y no el tema central de su obra. Puede decirse que toda “filosofía jurídica” necesita de unos presupuestos previos que intenten explicar cuáles son las bases del comportamiento humano.

En sus primeras obras, MacIntyre intenta contestar esencialmente a una pregunta: ¿cuáles son las razones que tiene el ser humano para actuar?<sup>2</sup> MacIntyre intenta explicarlas a través de un estudio de la filosofía de la mente y de la acción, pues necesita encontrar un fundamento que permita superar la escisión entre la epistemología y la ética<sup>3</sup>.

En la obra del joven MacIntyre (1955-1970) el derecho es una parte muy tangencial de la discusión política y casi nunca se llega a estudiar a fondo el tema. Lo que en verdad preocupa al profesor escocés son los fundamentos de la actuación humana. A diferencia de lo que proclama ahora el propio MacIntyre, las tesis que sostuvo en los años cincuenta y sesenta no son esencialmente contradictorias con su pensamiento actual, ni mucho menos esbozos de juventud de unas cuestiones mal enfocadas. El núcleo de la obra de MacIntyre se encuentra en el estudio histórico y comparado entre la filosofía antigua y la filosofía moderna. Mientras que los pensadores clásicos (y paradigmáticamente Sócrates) mantenían una

2 Sobre esto, véase J. R. Searle, *Rationality in Action* (Cambridge, MIT Press, 2001).

3 La relación entre las razones para la acción y la normatividad puede verse en el libro de J. C. Bayón, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991). El libro del profesor Bayón estudia con exhaustividad la relación causal entre el “deber jurídico” y las razones para actuar, mientras que el interés de MacIntyre se centra en las condiciones prejurídicas del deber o la naturaleza del deber moral, como se podrá ver en las páginas siguientes. Su obra sirve como guía para el estudio analítico de las “razones para actuar”, aunque deja de ser el punto de referencia cuando MacIntyre historiza la cuestión.



unión entre el conocer y el obrar, los Modernos habían separado la esfera de lo teórico y la de lo práctico.

La pregunta acerca de las razones para actuar debe entenderse en su contexto de descubrimiento: el pensamiento anglosajón posterior a la Segunda Guerra Mundial, con unas corrientes muy definidas, que inciden claramente en la formación intelectual de MacIntyre. Destacaría principalmente cuatro: tres de ellas, estaban vinculadas a la filosofía analítica y una al marxismo.

Desarrollaré una breve exposición de las mismas: a) el desarrollo de una ética analítica posterior a Moore, que había intentado mostrar el sinsentido de las proposiciones éticas, b) el rebrote, matizando a la anterior, de la ética deontológica, que intentaba postular, en el seno de la filosofía analítica, una moral del deber sin que éste se derivase de la razón pura, c) la filosofía de la acción y de la intencionalidad, elaborada a partir de la obra de Wittgenstein y de Ryle, y desarrollada principalmente por E. Anscombe y, por último, d) el marxismo británico, de carácter historicista, que buscaba una ética vinculada con la política, en la que el compromiso y la revolución fuesen herramientas para la emancipación del pueblo.

## *2.1. Las esferas del debate intelectual*

Conviene detenerse en estas corrientes, para conocer algo mejor sus aportaciones y las preguntas que generaban en los medios intelectuales. Me centraré, a lo largo de la siguiente exposición, en los presupuestos del debate acerca de las razones para la acción, en su perspectiva tanto desde la corriente analítica como desde la marxista.

### *2.1.1. La ética analítica emotivista<sup>4</sup>*

Sintetizando, para la ética analítica de corte mooreano, la falacia naturalista demostraba el error en el que había incurrido la ética antigua, medieval y moderna. La derivación del deber-ser del ser era un error que se había producido desde Grecia y que, por lo tanto, generaba desde entonces un discurso ético incorrecto desde el punto de vista lógico que lle-

<sup>4</sup> Sobre el emotivismo ético puede verse la exposición de conjunto de S. Satris, *Ethical Emotivism* (Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987).

gaba hasta Hume<sup>5</sup>. Los seguidores de Moore, aún más que el propio Moore, despacharon con gran rapidez los problemas de la ética, tachándola de discurso equivocado conceptualmente. Desde luego para esta corriente la historia de la ética era la narración de un gran disparate, ya que todos los autores habían caído en semejantes errores<sup>6</sup>.

La ética, según los pensadores de esta corriente, debía estar impregnada del emotivismo de carácter humeano. No puede existir un “discurso filosófico” sobre la ética ya que su objeto (lo bueno) no puede ser definido. Tampoco puede existir un discurso sobre lo que debe hacerse, ya que no hay ninguna guía para actuar. Sólo hay emociones, y los sentidos son el único medio para orientarnos en nuestra actuación ética. Esta idea, extendida radicalmente, puede verse en la obra de Ayer<sup>7</sup> y –más matizadamente– en la de Stevenson<sup>8</sup>.

Para Moore “lo ‘bueno’ es una noción simple, que puede conocerse empíricamente. “El Bien”, como concepto, no puede definirse ya que es un concepto metafísico, pero en cambio podemos conocer lo bueno, si lo equiparamos (empíricamente) a lo útil, lo correcto, lo placentero... Moore, por lo tanto, defiende el utilitarismo como la articulación de una manera en la que uno puede razonar éticamente en base a proposiciones no metafísicas<sup>9</sup>.

Es en este punto donde la ética se relaciona con las razones para actuar. Cuando surge el cuestionamiento práctico acerca de lo que debo hacer, el sujeto –según Moore– debe basar siempre su decisión (su razón para actuar) en la posibilidad de que la acción conlleve algo bueno o útil: “lo correcto es lo que produce un mayor beneficio”. De aquí se sigue que “lo bueno”, “lo correcto” y “lo útil” se equiparen, y que la determinación final sea un tipo de intuición.

Para Ayer, explicando sus ideas muy brevemente, sólo hay dos clases de proposiciones: las analíticas (que expresan las verdades necesarias

5 En español puede leerse J. L. del Barco, “El is-ought passage y su evolución en el seno del neopositivismo”, *Thémata*, 1 (1984), pp. 15-31.

6 Un buen resumen y crítica de la filosofía de Moore puede encontrarse en T. Irwin, *The development of Ethics*, vol. III (Oxford, Oxford University Press, 2009), cap. 86, una obra fundamental para el trabajo que aquí se presenta.

7 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London, Gollancz, 1936).

8 Sigo, en buena parte, el rápido resumen de J. Sádaba, “La ética analítica” en V. Camps, *Historia de la Ética*, Vol. 3 (Barcelona, Crítica, 1989).

9 G. E. Moore, *Principia Ethica* (London, Barnes & Noble Publishing, 2005), p. 9.

de la lógica y las matemáticas) y las sintéticas (que expresan “cuestiones de hecho”). Las segundas deben ser comprobables de forma empírica; si no lo son, pueden considerarse *pseudoproposiciones* sin sentido, ya que carecen de significado literal.

Las proposiciones éticas no pueden ser comprobadas empíricamente, de manera que son *pseudoproposiciones* sin sentido y no pueden servir como fundamento lógico de la acción práctica. Según Ayer hay que postular que las proposiciones éticas son meramente emotivas en sí mismas, y que no añaden (ni tampoco quitan) nada a la realidad del mundo. La ética, por lo tanto, queda reducida a la expresión de las emociones del sujeto, y es subsumible en la sociología y la psicología. Desde luego, frente a Kant y a toda la filosofía anterior, no puede hablarse de la ética como una disciplina normativa.

Sin duda, el autor que más influyó en MacIntyre fue Stevenson, autor de una presentación sistemática de la ética “emotivista”, que corrige en buena parte a sus predecesores Moore y Ayer. No en vano, MacIntyre dedicó su tesina al análisis de la obra de Stevenson en comparación con las de Moore y Ayer<sup>10</sup>.

Charles Stevenson, en su obra más significativa<sup>11</sup>, parte de la distinción entre hechos y valores. En ella intenta desvelar la diferencia en el campo de la ética refiriéndose a la distinción entre las creencias y las actitudes. Las primeras serían propias de la esfera de los hechos, mientras que las segundas pertenecerían a los estados psicológicos de aprobación o desaprobación<sup>12</sup>. Este autor intenta descubrir las relaciones entre las creencias (o fundamentos epistemológicos) y las actitudes (la acción) y muestra que el razonamiento ético es siempre mínimo y que las razones para actuar son prácticamente inexistentes.

Stevenson continúa por la senda de Moore y de Ayer en el análisis de *bueno* y los problemas para definirlo. Dos de los tres puntos que exige de una teoría ética verdaderamente completa y satisfactoria son, por un lado, una explicación detallada de *bueno* y, por otro, el reconocimiento de

10 A. MacIntyre, *The Significance of Moral Judgments*, M. A. Thesis, University of Manchester, Th. 7580, (1951), 94 pp. Véase, en extensor, C. Rouard: *La vérité chez Alasdair MacIntyre: heuristique, herméneutique, thématique* (Louvain, Université Catholique de Louvain, 2008).

11 C. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Yale University Press, 1944).

12 Véase J. Sádaba, “La ética analítica”, *cit.* pp. 181 y ss.

que, al fin y al cabo, toda discusión sobre *bueno* acaba, necesariamente, en un debate sobre intereses, ya que *lo bueno* necesariamente lleva a un debate sobre las intuiciones y los sentimientos.

Hay, sin embargo, un tercer punto que tiene una gran importancia para entender la aportación de Stevenson y la correspondiente crítica de MacIntyre. Se trata de la capacidad para dar una explicación acerca de los desacuerdos éticos. En efecto, Stevenson cree que al final todas las teorías éticas muestran su desacuerdo esgrimiendo los diferentes intereses, ya que en un momento dado dos interlocutores acabarían mostrando sus propios intereses<sup>13</sup>. Las creencias (intuiciones y sentimientos) generan unas actitudes y, desde un punto de vista lógico, se intentan defender las intuiciones y los sentimientos como razones (motivos) para actuar.

Se trata, por lo tanto, de un conjunto de intereses y de una discusión sobre ellos a la que los interlocutores se sienten naturalmente inclinados. Stevenson cree que las posibilidades del acuerdo ético no deben medirse por su adecuación a la verdad, sino por la persuasión que unos ejercen sobre otros<sup>14</sup>.

### 2.1.2. *El prescriptivismo*

Como una primera definición, puede decirse que el prescriptivismo considera que la moral se caracteriza por el carácter prescriptivo de sus juicios, es decir, en imponer mandatos imperativos. La conciencia moral, según los autores de esta corriente, asiente o rechaza los mandatos que presentan los juicios morales. La manera de demostrar el asentimiento a lo que dice una norma es obedecerla y cumplirla, mientras que la de demostrar rechazo es desobedecerla y no cumplirla.

Como crítica u oposición al emotivismo de corte mooreano, desarrollado por los autores examinados en el anterior apartado, aparece en el año 1952 *The language of morals*, la obra capital de Richard Hare. Las influencias que recibió este autor, dejando de lado las ya expuestas anteriormente, son fundamentalmente las del kantismo y la del segundo Wittgenstein.

Hare procuró armonizar los principios básicos del utilitarismo con

13 C. Stevenson, *Ethics and Language*, cit. p. 3.

14 C. Stevenson, *Ethics and Language*, cit. fundamentalmente cap. VI.

la doctrina de Kant<sup>15</sup>. Según su doctrina, la única constante que podemos señalar cuando se usa la palabra *bueno* es su carácter prescriptivo (esto es, su carácter evaluativo), ya que su contenido descriptivo no es fijo, sino que varía en cada caso. Para Hare, el sentido evaluativo de *bueno* es siempre más importante que el sentido meramente descriptivo.

En el comienzo del libro de Hare se encuentra la división del lenguaje prescriptivo de la manera que sigue<sup>16</sup>: por una parte, los juicios imperativos pueden ser singulares y universales, mientras que, por la otra, los juicios de valor pueden ser morales y no morales. En cierta manera puede decirse que Hare amplía el kantismo de Moore y lo clarifica, de manera que su interés radica en analizar el lenguaje de la moral, en tanto que lenguaje prescriptivo.

Por otra parte, analiza, siguiendo a Wittgenstein, el lenguaje como herramienta para expresar un posible discurso ético, pero parte de la premisa de que el lenguaje de la moral es básicamente prescriptivo. Así lo revela el estudio de la naturaleza de las estructuras lingüísticas de la moral. Funciona, según este autor, a través de imperativos universales ante circunstancias particulares que afectan a nuestra vida cotidiana. Hare se concentra, de acuerdo con el segundo Wittgenstein, en el análisis del lenguaje cotidiano para buscar allí sus características como lenguaje de la moral<sup>17</sup>. Para este autor, un imperativo ético puede significar dos cosas: a) que el mandato debe llevarse a cabo o b) que se amenaza a la persona a la que se ha dirigido el mandato<sup>18</sup>.

Hare entiende el lenguaje de la moral a medio camino entre el intuicionismo y el emotivismo, dos corrientes a las que intentó superar mediante su libro. El emotivismo, como es sabido, considera que por medio de la razón sólo se puede llegar a comprender lo útil o lo conveniente para determinados fines (utilitarismo), pero no si algo es bueno o malo en sí mismo (intelectualismo moral). Según los autores intuicionistas, la conciencia moral percibe directamente (y de forma no racional) lo bueno y lo malo, pero no sirve para determinar teóricamente la maldad o la bondad de las acciones.

15 Confróntese con T. Irwin, *The development of Ethics*, vol. III, *cit.* cap. 90.

16 Véase R. M. Hare, *The language of morals* (Oxford, Oxford University Press, 1995), p. 3.

17 Véase J. Sádaba, "La ética analítica", *cit.* pp. 193 y ss.

18 R. M. Hare, *The language of morals*, *cit.* p. 7.

Según este autor, siguiendo a Kant, los juicios prescriptivos son universalizables y racionales y su función principal es contestar a la pregunta qué debo hacer<sup>19</sup>. La universalidad implica que son válidos para cualquier otra situación semejante y su racionalidad implica que pueden ser justificables. Los juicios morales son recomendaciones de actuación que aspiran a poseer validez universal, es decir, a convertirse en preceptos de obligatorio cumplimiento. El prescriptivismo, de esta forma, intenta solventar el problema planteado por el emotivismo cuando afirma que los juicios éticos no pueden ser objeto de conocimiento, puesto que responden únicamente a sentimientos internos del sujeto. Hare intenta otorgar validez universal a dichos juicios, fundamentando dicha validez en un imperativo categórico.

Desde un punto de vista lógico, Hare considera que: 1) ninguna conclusión indicativa puede ser extraída con validez de un conjunto de premisas que no puedan ser extraídas con validez unas de otras sólo en sentido indicativo y 2) ninguna conclusión imperativa puede derivarse de forma válida de un conjunto de premisas que no contenga al menos un imperativo<sup>20</sup>.

Más allá de la influencia que estas ideas ejercieron sobre MacIntyre, hay que destacar la importancia del lenguaje moral como exigencia para actuar. Puede decirse que Hare es, *avant la lettre*, totalmente secuencialista al explicar la construcción del silogismo moral. La premisa mayor enuncia el principio de conducta, mientras que la premisa menor expresa lo que “de facto” puede hacerse, según el sujeto se incline por una u otra alternativa<sup>21</sup>.

Por lo tanto, se delimita la razón para actuar mediante los posibles efectos que pueden conseguirse. Hare explica la doctrina moral por una casuística deontológica, de modo que cualquier prescripción debe ser universal. Si, por ejemplo, el sujeto prescribe para sí mismo y para los demás que debe decir en todos casos la verdad, tal prescripción exige que el sujeto actúe de conformidad a ella.

Para Hare el lenguaje de la moral exige un compromiso conductual que involucra al sujeto que usa el lenguaje moral (prescriptivo) y exige de él que actúe de conformidad con las razones que da. Para Hare, la pres-

19 R. M. Hare, *The language of morals*, cit. p. 172.

20 R. M. Hare, *The language of morals*, cit. p. 28.

21 R. M. Hare, *The language of morals*, cit. pp. 56-57.

cripción y la acción, tomadas conjuntamente, conforman el sentido de la esfera ética. MacIntyre tomó el libro de Hare como punto de referencia y lee atentamente todos los trabajos posteriores que desarrollaron *The language of morals*. En esta misma línea, se halla la obra de Patrick Nowell-Smith<sup>22</sup>, quien considera que la función de los juicios morales consiste en proporcionar información sobre las propiedades no-naturales de lo bueno y lo correcto.

Un último apunte: en *The Concept of Mind*, Gilbert Ryle consideró absurdo que la voluntad se hubiese postulado para explicar de manera causal pero no física el comportamiento humano. Así, para Ryle, la voluntad es un mito, al igual que lo es el dualismo cartesiano. La propuesta de Ryle es mostrar que si tomamos las oraciones “hay procesos mentales” y “hay procesos físicos”, puede verse que ambas pertenecen a diferentes “juegos de lenguaje”, siendo un error categorial usar conceptos que pertenecen a un juego dentro de las características del otro.

Ryle, por lo tanto, cree que los filósofos antiguos estaban equivocados al considerar que la voluntad era la causa del acto. Consideraron que la voluntad era un resorte que ponía en marcha la acción humana, de la misma manera que una palanca es la causa del movimiento de un engranaje. Wittgenstein, al fin y al cabo, propondrá algo muy semejante. Tal y como lo resume el propio Ryle: “en síntesis, la teoría de las voliciones es una hipótesis causal adoptada por haberse supuesto, equivocadamente, que la pregunta ‘¿Qué es lo que hace que un movimiento corporal sea voluntario?’ plantea un problema causal. De hecho, este supuesto no es nada más que una consecuencia particular del supuesto más general de que la pregunta ‘¿Cómo es que se aplican a los actos humanos los conceptos referentes a lo mental y al comportamiento?’ trata sobre la causación de tal comportamiento<sup>23</sup>”.

### 2.1.3. *La filosofía de la acción*

El último Wittgenstein y Ryle empezaron a reescribir la “filosofía de la acción” a partir de filosofía analítica de la mente. Ambos autores im-

<sup>22</sup> P. H. Nowell-Smith, *Ethics* (London, Penguin Books, 1954).

<sup>23</sup> Cito por la traducción española, G. Ryle, *El concepto de lo mental* (Barcelona, Paidós, 2005) [1949], p. 82. En el original, *The concept of mind* (Chicago, University of Chicago Press, 2002), p. 67.

pugnaron la herencia cartesiana y empirista y la demarcación cartesiana de lo mental. Ambos coinciden en su rechazo frontal de la explicación de la acción en términos de apetitos y voliciones, al tiempo que postularon la autonomía de la explicación no causal de la acción en términos de razones y motivos.

Para el Wittgenstein de los *Cuadernos Azul y Marrón*, las explicaciones de acciones no pueden ser causales, de manera que se deben entender las acciones en términos de razones y no de causas. Tales ideas fueron seguidas por los filósofos de Oxford (Winch, Kenny, Melden, Hampshire, Hart...), que MacIntyre tomó como interlocutores. Wittgenstein determinó que el significado de las oraciones y de las palabras estaba establecido por el uso que se hacía de cada una de ellas en su contexto práctico, esto es, dentro de una determinada actividad<sup>24</sup>. Así, Wittgenstein no sólo se oponía a algunas de las ideas expuestas en su *Tractatus*, sino también ampliaba las posibilidades de un discurso ético en una teoría de la acción<sup>25</sup>.

Con ello, al ligar internamente el uso de las palabras y su significado, Wittgenstein ponía las bases para reunir de nuevo, en una teoría holística, la teoría y la praxis, esferas escindidas después de las dos primeras *Críticas* de Kant. Wittgenstein, por lo tanto, daba pie a la explicación del significado de las palabras y de la contrucción de los conceptos a partir del uso que cotidianamente hacemos de ellos.

Algunos discípulos de Wittgenstein (los que no consideraban que las *Investigaciones* eran una majadería) desarrollaron estas ideas. Entre ellos destaca Elisabeth Anscombe, que en su artículo “Modern Moral Philosophy” consideró que debería evitarse escribir sobre ética mientras no estuvieran solucionados los tres problemas básicos, referentes a los problemas de la ética posterior a Hume<sup>26</sup>. Anscombe propuso un diagnóstico

24 Véase L. Wittgenstein, *Philosophical investigations* (New Jersey, John Wiley and Sons, 2009), n° 65.

25 Véase M. Narváez Mora, *Wittgenstein y la teoría del derecho. Una senda para el convencionalismo jurídico* (Madrid-Barcelona, Marcial Pons, 2004), cap. II.

26 G. E. M. Anscombe, “Modern moral Philosophy”, *Philosophy*, 33, 124 (1958), pp. 1-19. “I will begin by stating three theses which I present in this paper. The first is that it is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking. The second is that the concepts of obligation, and duty –moral obligation and moral duty, that is to say– and of what is morally right and wrong, and of the moral sense of “ought,” ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are sur-



severo de la situación confusa de la reflexión moral desde Hume (y sobre todo desde Sidgwick). Esta filósofa introdujo el término “consecuencialismo<sup>27</sup>”, que tanta fortuna ha hecho después en el debate filosófico. Puede decirse que esta doctrina sostiene que la valoración de las acciones debe hacerse por sus consecuencias, en función de la realización de un determinado fin o fines.

En “Modern Moral Philosophy” se encuentran, dicho muy brevemente, dos ideas fundamentales: a) para hacer filosofía moral se necesita establecer previamente una psicología filosófica adecuada, que sea capaz de explicar la psyche humana sin concesiones ni simplificaciones emotivistas y consecuencialistas; b) el concepto de “deber moral”, entendido kantianamente, debe abandonarse, porque no puede dar una explicación convincente de la naturaleza de la moralidad<sup>28</sup>.

“Modern Moral Philosophy” puede entenderse como un programa de trabajo, cuya continuación se encuentra en *Intention*, en el que G. E. M. Anscombe propone una concepción diferente del contenido de la moral. Se ha dicho que este libro representa una verdadera “revolución” en el campo de los estudios sobre la filosofía moral y, en cierta manera, no es exagerado decir que sin este libro, no hubieran existido las obras de Davidson y de Searle.

En *Intention* se afirma que el concepto kantiano de “deber moral” debe abandonarse, porque no sirve para comprender la naturaleza de la moralidad<sup>29</sup>. Atacando el formalismo de Kant, Anscombe consideraba que no podía existir una ley moral sin que existiese un legislador. Esta crítica se acerca, por su radicalidad, a lo que dijo poco después Michel Foucault acerca del sujeto transhistórico del siglo XVIII.

A diferencia del proyecto arqueológico de Foucault, Anscombe propone una vuelta a la filosofía aristotélica de las virtudes, abriendo con ello las puertas a un aristotelismo (o neoaristotelismo) analítico. En el li-

vivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it. My third thesis is that the differences between the well known English writers on moral philosophy from Sidgwick to the present day are of little importance”.

27 G. E. M. Anscombe, “Modern moral Philosophy”, *cit. ibidem*.

28 Sobre Anscombe, en español, puede verse J. M. Torralba, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe* (Eunsa, Pamplona, 2005), a quien sigo en la exposición de las líneas básicas del pensamiento de esta filósofa.

29 G.E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford, Basil Blackwell, 1957).

bro plantea la necesidad de rescatar el concepto de virtud (que había sido sustituido por el de “deber moral”)<sup>30</sup>, de modo que la ética se base más en la “naturaleza” del ser humano, que en criterios legalistas y externos a la propia naturaleza biológica y psicológica del ser humano.

De hecho, para Anscombe la moral debería articularse sin el concepto de obligación, de manera que se procurase que la moral simplemente se adecuase a las características básicas del ser humano. Con ello da a entender que debe propugnarse una moral de carácter cognoscivista, y que el ser humano conoce lo bueno y si sigue sus instintos naturales, se inclinará directamente hacia él<sup>31</sup>.

Por lo tanto, Anscombe propone un retorno a la silogística aristotélica como paso previo para fundamentar una teoría de la acción<sup>32</sup>. De hecho, esta filósofa busca una vuelta al razonamiento práctico y al modelo teleológico de la actuación. En la filosofía de Aristóteles, el razonamiento práctico, a diferencia del teórico, conduce a la acción (es decir, es una razón para la acción) y que tiene como fin descubrir en la propia naturaleza humana racional cuál es el modo de alcanzar lo que se desea.

Por lo tanto, la ética aristotélica se asienta en el naturalismo cognoscitivista, pues en Aristóteles se manifiesta la autonomía del juicio moral, ya que la razón práctica es capaz de conocer con independencia de la teórica, aunque al final, ambas confluyan en un mismo fin teleológico: la felicidad. Si las premisas del silogismo práctico indican que cierta acción es deseable de acuerdo con la naturaleza racional humana, la conclusión del silogismo es que esa acción debe efectuarse. Hay que recalcar, como hace Anscombe, que las premisas no conducen inevitablemente ni al deseo ni a la acción.

En todo caso, el deseo nos indica una razón por la que esa acción se hace. El silogismo práctico, como explica la autora, muestra que la ac-

30 G. E. M. Anscombe, “Modern moral Philosophy”, *cit.* p. 26. “Concepts of obligation, and duty -moral obligation and moral duty, that is to say- and of what is morally right and wrong, and of the moral sense of “ought,” ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it”.

31 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, *cit.* p. 88, considera que Anscombe influye decisivamente en MacIntyre al elaborar una teoría de la acción que le permite integrar el agente en su contexto social.

32 J. M. Torralba, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, *cit.* pp. 203-204.

ción será verdadera si y sólo si corresponde a los fines de las virtudes y si expresa realmente lo que corresponde a la naturaleza propia de los seres humanos. Al final, y siempre en un sentido aristotélico, hay que recalcar la unidad que tienen las teorías de la acción, de la racionalidad práctica y la filosofía moral de Anscombe.

Por supuesto, la obra de esta filósofa representó, ya en la época de juventud, un incentivo crítico para MacIntyre, cuya ascendencia ha ido subrayando *a posteriori*. De lo que no hay duda es que MacIntyre leyó y releyó el pensamiento de esta profesora y que tuvo tanta influencia en los años sesenta como en los años setenta, embarcado ya en el proyecto *After virtue*.

#### 2.1.4. *El marxismo británico*

Al igual que muchos pensadores del momento, MacIntyre se sintió fuertemente atraído por el pensamiento marxista, que permeaba el debate intelectual de la época. La década de los cincuenta, en Gran Bretaña, fue pródiga en cambios y en escisiones en el seno de la izquierda. El marxismo, en su semilla hegeliana, intentaba una explicación completa de la realidad, que planteaba la praxis como una acción, cuya razón de fondo era la dialéctica histórica<sup>33</sup>. MacIntyre, al igual que otros profesores universitarios, abandonó el Partido Comunista Británico después de los sucesos de Octubre de 1956 en Hungría. La indecisión y frialdad de los Partidos Comunistas europeos enalteció los ánimos de los que, como él, pensaban aún en la posibilidad de un comunismo “con rostro humano”<sup>34</sup>.

El marxismo del momento se debatía entre la subjetividad de la voluntad grupal de la clase trabajadora –constituida en el Partido Comunista– que se encarnaba en la Historia como agente histórico del sentir obrero (Lukács) y las leyes del materialismo dialéctico de Engels, que conducían inexorablemente hacia la desaparición de las clases, llevándose también por delante a cuantos enemigos del Partido fuesen necesarios para establecer ese “alto” fin (Stalin). Josef Stalin se aprovechó de las teorías deterministas para encarnarse en el brazo ejecutor de ese “desarrollo” imparabile. Fundiendo las aportaciones partidistas de Lukács con el obje-

33 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. pp. 23 y ss.

34 T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. p. xvii.

tivismo mecanicista de Kautsky, Stalin intentó revestir sus operaciones políticas con una aureola científica. Dicha operación intelectual mostraba principalmente dos aspectos: una justificación histórico-teorética y una explicación mecánico-práctica.

Edward Thompson abrió un debate en *The New Reasoner*<sup>35</sup> sobre la naturaleza del marxismo de Stalin<sup>36</sup>, y tocó dos aspectos esenciales: la “teoría de la historia” y la posibilidad del “humanismo marxista”<sup>37</sup>. Thompson, de entrada, describió la justificación histórico-teorética y la explicación mecánico-práctica de Stalin. Para él, en el estalinismo se producía una circunstancia extraña: por una parte, Stalin era el culpable de viles atrocidades, pero por otra, era el que había desarrollado la acción proletaria del materialismo histórico.

El segundo argumento de Thompson tenía dos dimensiones: la primera, la aceptación tácita de la que todas esas matanzas tenían que ocurrir, de modo que se cumplía el desarrollo de la Historia y la marcha hacia la sociedad sin clases; la segunda –aún más profunda– era que Stalin había puesto en práctica la interpretación del marxismo a partir del mecanicismo de la tradición de Engels y Kautsky<sup>38</sup>.

En definitiva, Thompson se quejaba de los métodos brutales y represivos de Stalin, pero daba por supuesto que ésa –y no otra– era la forma inevitable de avance del materialismo histórico. Y, por si fuera poco, el estalinismo, pese a sus métodos, era el cumplimiento evolucionista –y neodarwiniano– de la adaptación al medio social, y el progreso científico de la Historia. La conclusión de Thompson parecía aceptar, a la postre, los dos aspectos fundamentales de la teoría de la historia de Stalin, pese a que, formalmente, nunca lo llegara a decir de forma abierta<sup>39</sup>.

El artículo de Thompson recibió dos respuestas críticas<sup>40</sup>: la de

35 Para una buena contextualización de este escrito en la obra de Thompson, véase B. D. Palmer, “Homage to Edward Thompson”, *Labour/Le Travail*, Parte I, 32 (1993), pp. 14-16.

36 A. MacIntyre, “Socialist humanism: An Epistle to the Philistines”, *The New Reasoner*, 1 (1957), pp. 105-143.

37 P. Blackledge, *Reflections on the Marxist theory of history*, cit., pp. 179 y ss.

38 E.P. Thompson, ‘Socialist Humanism’, *The New Reasoner*, 1 (1957), p. 105.

39 Véase P. Blackledge, “Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre’s Early Marxist Ethics”, *History of Political Thought*, XXVI/4 (2005), p. 701.

40 Sobre este debate puede leerse una síntesis muy detallada en P. Blackledge, “Morality and Revolution: Ethical Debates in the British New Left”, *Critique*, 35 (2007), pp. 211-228.

Harry Hanson y la de Charles Taylor. Hanson destacó en una carta abierta a Thompson<sup>41</sup>, escrita desde una perspectiva deontologista, que la estrategia de Stalin había sido la industrialización masiva de la URSS y que la consecuencia inevitable de ello había sido una pérdida de los derechos humanos por parte de los soviéticos. Sin embargo, Hanson<sup>42</sup> presentaba también esa conculcación de los derechos humanos como una consecuencia casi kantiana de una situación necesaria<sup>43</sup>.

Por su parte, Taylor<sup>44</sup> consideraba que si el estalinismo había sido la metamorfosis del comunismo marxista, cualquier crítica al estalinismo lo era a la vez del comunismo marxista. El artículo intentaba defender el marxismo, pretendía una crítica del estalinismo y, por ende, de todo comunismo marxista, por no apoyarse en el humanismo de Marx. Sin embargo cometía una falacia, pues equiparaba el estalinismo con la manifestación práctica del comunismo, de modo que se llegaban a confundir. Así, por tanto, el bienintencionado escrito de Taylor no se enfrentaba completamente al Partido Comunista, sino que era una matización a la contribución de Thompson.

Las escisiones en el seno de la izquierda marxista mostraban las diferentes opciones teóricas frente a los problemas de la revolución, del humanismo y de la conjunción entre la teoría y la praxis. MacIntyre buscaba, en el seno del debate marxista, cuáles eran las razones para actuar, es decir, por qué debía hacerse la revolución.

Frente a la postura oficial del marxismo soviético (representada por Stalin), existían la de Lenin y la de Trotsky, aunque todas ellas abogaban por la acción. Quienes, desde la filosofía, reclamaban los fundamentos teóricos de esa acción, eran frecuentemente marginados por las estructuras de los partidos. El debate intelectual que protagonizaron jóvenes profesores como Taylor o MacIntyre, discutiendo las ideas de Thompson, son una muestra inequívoca de los fundamentos teóricos de la acción moral y política con la que los intelectuales querían dotar al marxismo. Como se verá seguidamente, las preguntas que se formuló MacIntyre en

41 "An open letter to Edward Thompson", *The New Reasoner*, 9 (1957), pp. 98-107.

42 "An open letter to Edward Thompson", p. 81.

43 Véase P. Blackledge, "Morality and Revolution: Ethical Debates in the British New Left", *cit.* p. 218.

44 C. Taylor, "Marxism and humanism", *The New Reasoner*, 2 (1957), pp.105-143.

ese ambiente ideológico orientaron de forma decisiva la búsqueda de unos fundamentos teóricos para actuar.

## 2.2. *Las preguntas de MacIntyre*

El punto anterior pretendía mostrar el marco intelectual en el que vivió MacIntyre durante los años cincuenta y parte de los sesenta. Las Universidades británicas acogían debates sobre el estatuto epistemológico de la ciencia y sobre la filosofía del lenguaje, al tiempo que los profesores manifestaban una importante preocupación por la política.

Alasdair MacIntyre es una figura representativa de esta época, ya que se planteó una serie de preguntas que estaban relacionadas con los debates intelectuales más relevantes del momento. Su preocupación más destacada fue la de encontrar las bases para fundamentar la ética: una teoría de la acción que tuviera un importante sostén teórico, de manera que el sujeto contemporáneo supiera cómo, por qué y para qué actuar.

### a) ¿Cuáles son los males de la sociedad contemporánea?

Desde sus primeros escritos, MacIntyre consideró que el liberalismo atomizaba a la sociedad, de manera que uno de los problemas más graves que sufría la sociedad contemporánea era, precisamente, la falta de razones para actuar que generaba el liberalismo contemporáneo<sup>45</sup>. Era el culpable de haber escindido al sujeto, que no tenía referentes para actuar.

En sus escritos sobre Hume y la falacia naturalista (“Ought”, “Some More about ‘Ought’”, “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”) puede verse una dura crítica contra la escisión de la filosofía teórica de la filosofía práctica. Para MacIntyre, en Hume se muestra de forma clara la voluntad de separar el conocimiento de la acción, algo que se estaba gestando ya en la Modernidad, y que acaba dándose en Hume y finalmente en Kant.

La escisión no sólo se produce en el plano de la filosofía, sino que tiene consecuencias en el orden jurídico, social, político y económico. El marxismo, como doctrina de carácter antiindividualista, explica en términos sociales y económicos los problemas de la Modernidad como génesis y desarrollo de una conciencia liberal y capitalista.

MacIntyre se pregunta esencialmente por los problemas de la so-

45 Véase F. J. de la Torre, *Alasdair MacIntyre, ¿un crítico del liberalismo?*, cit. cap. III.

ciudad contemporánea. La cuestión no se plantea sólo en términos analíticos, sino también históricos. ¿Por qué el hombre contemporáneo se encuentra aislado, atomizado y mide sus actos de acuerdo con una razón meramente instrumental? ¿Por qué la ética ha acabado disolviéndose en un utilitarismo que favorece, tal vez paradójicamente, el individualismo y el aislamiento del sujeto?

En los diferentes escritos de MacIntyre se pueden ver sus preguntas acerca de la ética contemporánea, así como los problemas históricos que arrastraba. Cuando leía a Stevenson, Hare o Wittgenstein, MacIntyre no sólo pensaba en los términos kantianos del debate (condiciones ideales), sino que su discurso se enriquecía con la veta marxista. Todas las circunstancias del momento se debían a una explicación histórica que el marxismo tenía que explicar<sup>46</sup>.

La filosofía analítica, por lo tanto, servía para depurar los excesos historicistas y dogmáticos del marxismo, al tiempo que éste servía para matizar un debate que, de quedarse sólo en términos analíticos, hubiera dado una explicación insuficiente de la concepción de la ética de aquel momento.

Sin embargo, si MacIntyre tenía más o menos claros los problemas de la sociedad contemporánea, su balanceo entre el marxismo y la filosofía analítica impedían que la adscripción a una u a otra corriente decantara su pensamiento hacia un lado o hacia otro. MacIntyre cuestionaba demasiado el “contexto de descubrimiento” de los marxistas, y el “contexto de justificación” de los analíticos.

b) ¿Existen razones para actuar?

El problema de las razones para actuar empieza con la filosofía empirista y el emotivismo, ya que anteriormente se había creído -con muy pocas excepciones- en la correlación automática que Sócrates (y la tradición socrática) tenía entre conocimiento y acción. Todas las filosofías cognoscitivistas tenían una importante conexión ética, de modo que si se podía conocer (epistemología), también se podía conocer la manera de actuar conforme a ese conocimiento.

46 La mayoría de especialistas en la obra de MacIntyre presentan su filosofía analítica y su concepción del marxismo de una manera completamente separada. Véase T. D. D'Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. parte I, y F. J. de la Torre, *Alasdair MacIntyre, ¿un crítico del liberalismo?*, cit. *ibidem*.

Las razones para actuar existían desde el mismo momento en que la epistemología y la ética apuntaban a una misma dirección cognoscivista. En el momento en el que el conocimiento se asienta exclusivamente sobre las impresiones, y por lo tanto no se aspira a un conocimiento racional de la realidad, se quiebra el fundamento epistemológico sobre el que se asienta el cognoscitismo.

MacIntyre cuestiona las raíces de esta deriva anticognoscitivista del empirismo, de manera que aborda el problema de las razones para la acción desde el momento histórico en el que se empieza a plantear claramente la falta de fundamentos del conocimiento racional. La base marxista de MacIntyre le facilita una comprensión histórica de la teoría humeana del conocimiento, así como también de lo que había sucedido antes y después.

MacIntyre, en sus escritos de los años cincuenta y sesenta, plantea una evidencia histórica. En el siglo XVIII, particularmente con Hume y con Kant, el hombre llega a plantearse con denuedo no sólo cuáles son los límites de su conocimiento, sino también cuáles son las bases de su actuación. Anteriormente, el conocimiento y la actuación se basaban en los principios de la razón, y después, gracias a la llamada “falacia naturalista”, Hume mostró que tal conexión era un error lógico. Por lo tanto, después de Hume, al haber mostrado que “el debe no puede derivarse del es” (porque no puede aparecer en la conclusión lo que no ha aparecido en las premisas), la ética queda librada del yugo de la epistemología, al tiempo que ésta se vacía asimismo de todo contenido racionalista.

El joven MacIntyre se plantea el problema en su doble vertiente: histórica y sistemática. Históricamente resulta claro que, a partir de Hume, empieza una escisión entre conocimiento y acción que queda claramente delimitada en las dos primeras *Críticas* de Kant. A partir de entonces, todos los pensadores tienen que asumir que ambas esferas están completamente separadas y que deben pensarse autónomamente. Si se asume tal hecho histórico desde un prisma dogmático (tal y como hizo la filosofía analítica desde Moore), el esfuerzo conceptual estriba en extraer las máximas consecuencias de esa razón empirista y esa ética basada en los sentimientos.

Los filósofos que, como Moore, se dedican al estudio de la ética, intentan dar razones para actuar sin que el conocimiento teórico tuviera ninguna intervención en la “razón práctica”. “Qué debo hacer” es una pre-



gunta que sólo puede contestarse desde la razón práctica, de manera que los filósofos están obligados a escoger entre diferentes versiones: una ética basada en las pasiones (de cuño humeano), basada en los placeres (de corte epicúreo-utilitarista) o basada en los deberes (al estilo kantiano). La gran mayoría de trabajos de ética analítica del siglo XX se decantan por alguno de estos modelos, o bien por la combinación entre ellos<sup>47</sup>.

MacIntyre se cuestiona la naturaleza dogmática de dicha filosofía moral, al examinar históricamente el problema “is-ought”. El marxismo, por lo que tenía de hegeliano, aspira a unificar de nuevo la razón teórica y la razón práctica en un conocimiento no metafísico, pero sí histórico. La dialéctica hegeliana da una explicación del desarrollo del espíritu, de modo que la práctica y la acción volvieran a estar ligadas cognoscitivamente a la razón teórica.

El marxismo, secularizando la metafísica hegeliana, da una explicación de la historia, pero asume dogmáticamente su desarrollo, hasta el punto de que se sitúa en un mecanicismo social y en un determinismo que explica la acción humana como una consecuencia inevitable, que no es fruto de la libre decisión del individuo. El marxismo no llega a distinguir, en muchos casos, la ética de la sociología.

### c) ¿Puede superarse la escisión del hombre moderno?

MacIntyre, en su juventud, escribe en diferentes términos para un público analítico y para un público marxista. El debate explícito en una y otra corriente muestra una perfecta separación de los debates intelectuales, al tiempo que implícitamente muestra que las objeciones hacia unos o hacia otros no estaban alimentadas sino por el doble debate que estaba manteniendo.

En un sentido general, puede decirse que MacIntyre aspira a dotar de sentido a las acciones humanas, para ver si el hombre moderno tiene que discurrir necesariamente como un ser descarriado y a la deriva, o si bien hay algún fundamento para sus acciones. El profesor escocés intenta responder a la pregunta desde los diferentes ángulos, atendiendo a las diversas corrientes del momento y bifurcando el contenido de la pregunta en otras cuestiones.

Se plantea si el hombre moderno, en su escisión y en su nihilis-

<sup>47</sup> Sobre esto, puede verse el resumen de J. Sádaba, en “La ética analítica” *cit.* pp. 163-220.

mo, había llegado a entender que las acciones no tienen fundamento, y que por lo tanto, las personas actuaban a través de órdenes o a través de resortes psíquicos. El estudio del psicoanálisis enriquece notablemente el debate analítico y marxista, ya que le permite estudiar si nuestras acciones responden a actos reflejos o a un puro mecanicismo.

MacIntyre, en las preguntas que se formula a lo largo de la década de los cincuenta y de los sesenta, manifiesta una enorme desazón. Las mismas preguntas que se han aducido hasta aquí podían ser contestadas desde distintos puntos de vista, aunque todas ellas generaban nuevamente otras cuestiones que evidencian que el hombre moderno estaba viviendo un momento confuso, que no podía explicar sus actos y que tampoco podía llegar a ninguna certeza epistemológica ni moral.

### 2.3. *Las respuestas y los debates*

Las preguntas de MacIntyre exigían entrar en importantes debates intelectuales, entre los cuales, y con un propósito de acercarse progresivamente a los problemas jurídicos, sólo desarrollaré tres. A mi entender, las maneras de contestar a las preguntas son, *modo grosso*, los distintos métodos (lo que MacIntyre denominaría después tradiciones).

Entre estos modos, se estudiarán seguidamente: el debate con la filosofía analítica acerca de la cuestión “is-ought”, la filosofía de la acción y la necesidad marxista de la praxis. Dejaré de lado el estudio del psicoanálisis y del cristianismo<sup>48</sup> que, por ahora y en lo tocante al problema ético, despiertan un menor interés.

En cuanto al tipo de respuestas que da a estas cuestiones, puede decirse lo siguiente: con independencia de lo expuesto ya en el primer capítulo, la escisión del hombre moderno es una cuestión que, en su juventud intenta explicar desde dos puntos de vista: el analítico y el ideológico. Se corresponden, básica pero no completamente, con la filosofía analítica y el marxismo.

En el primer caso, MacIntyre se detiene en la explicación lógica y lingüística de algunos términos, conceptos y razonamientos (2.3.1. y

48 Sobre el cristianismo en el joven MacIntyre no hay, por ahora, ningún estudio de conjunto. Puede verse F. J. de la Torre, *Alasdair MacIntyre, ¿un crítico del liberalismo?*, cit. cap. II.

2.3.2.) mientras que en el segundo caso busca conocer la ideología que subyace tras la pretendida asepsia científica de esta escisión (2.3.3.)

### 2.3.1. *El debate “is-ought”*

En el siguiente apartado daré cuenta de una serie de trabajos en los que MacIntyre discutió explícita o implícitamente la separación entre hecho y valor que se daba, de forma paradigmática en la Filosofía moderna. Este conjunto de escritos abarcan desde 1957 a 1971 y todos ellos están recogidos en el libro *Against the Self-Images of the Age*.

#### a) “Hume on “is” and “ought””<sup>49</sup>

En este trabajo, MacIntyre intenta rebatir la explicación canónica de la “llamada falacia naturalista”<sup>50</sup> en la obra de Hume, revisitada en los capítulos 4 y 5. Por lo general, se entiende llanamente que no puede derivarse el deber ser del ser<sup>51</sup>. El razonamiento implica, en primer lugar, que la ética tenga o pueda tener carácter científico, y en segundo lugar, establece que la moralidad y la verdad no pueden vincularse<sup>52</sup>. Con ello, Hume niega implícitamente cualquier forma de racionalismo, naturalismo o cognoscitivismo en el ámbito de la ética.

MacIntyre sostiene, en primer lugar, que Hume no pudo defender la inderivabilidad del “ought” con respecto del “is”, ya que en sus obras se transgrede muy a menudo esta prohibición. Es decir, para MacIntyre, Hume incurre frecuentemente en la “falacia naturalista”, ya que sus textos están plagados de observaciones sociológicas, antropológicas y derivaciones éticas. Por ello, Hume transgrede su propia opinión y por lo tanto, en Hume se produce con bastante frecuencia una confusión entre lo lógico y lo psicológico.

“His work is full of anthropological and sociological remarks, remarks some-

<sup>49</sup> *Against the Self-Images of the Age*, cit. pp. 109-124. Véase T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. pp. 20-21.

<sup>50</sup> Véase J. C. Bayón, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción*, cit. pp. 86-89.

<sup>51</sup> Véase D. Hume, *Treatise on Human understanding*, III, I, I (Clarendon Press, Oxford, 1978).

<sup>52</sup> Véase J. L. del Barco, “El is-ought passage y su evolución en el seno del neopositivismo”, cit. p. 17.

*times* ascribed by commentators to the confusion between logic and psychology with which Hume is so often credited. Whether Hume is in general guilty of this confusion is outside the scope of this paper to discuss. But so far as his moral theory is concerned, the sociological comments have a necessary place in the whole structure of argument. Consider, for example, Hume's account of justice. To call an act 'just' or 'unjust' is to say that it falls under a rule. A single act of justice may well be contrary to either private or public interest or both"<sup>53</sup>.

El ejemplo de la justicia muestra cómo Hume es capaz de desarrollar un punto de vista moral (esto es, la visión utilitarista de que las reglas morales se justifican por el interés común), luego establece una causalidad que no es lógica, sino psicológica, y finalmente establece una derivación que tiene un carácter lógico (los términos de la justicia deben adecuarse a los términos del interés colectivo).

Por lo tanto, en segundo lugar, MacIntyre considera que Hume no prohibió tal derivación, sino que convierte, de una forma completamente empírica, la noción de "ought" en sociología. Por lo tanto, la transición entre "is" y "ought" se da a través de la aceptación de la premisa que "debemos hacer lo que es de interés a largo plazo para el conjunto de la sociedad", de manera que Hume legitima con ello una explicación utilitarista de la moral.

Dicho de otra forma, Hume considera que la noción "ought" debe explicarse no en términos deónticos ni deontológicos, sino como el consenso general de intereses del conjunto de la sociedad. Así pues, la explicación de que "debemos hacer algo" no es sino una regla común para todos en la que subyace el interés colectivo. Por lo tanto, para Hume – siempre de acuerdo con la interpretación que de él hace MacIntyre– las reglas de la moral ("ought") existen porque los seres humanos tenemos intereses en común.

"And it runs into the difficulty which Hume discusses in the section preceding the "is" and "ought" passage, that what is merely matter of fact cannot provide us with a reason for acting – unless it be a matter of those facts which Hume calls the passions, that is, of our needs, desires, and the like"<sup>54</sup>.

De esta forma, la transición entre "is" y "ought" en la obra de Hume

53 *Against the Self-Images of the Age, cit. ibidem.*

54 *Against the Self-Images of the Age, cit., p. 121.*

se produce como una inferencia de las pasiones, necesidades y deseos de acuerdo con los intereses comunes que todo el mundo tiene. Por lo tanto, concluye MacIntyre, Hume fundamenta la moral de las necesidades, de los deseos y de las pasiones. A partir de la pasión, del querer y de la necesidad, puede conectarse “is” y “ought” y no se produce ninguna escisión.

Por último, MacIntyre entiende que frente a la ética protestante, que puso la base de la moral en la intención y en la fe, Hume vuelve a proponer una ética basada en la naturaleza humana, tal y como hizo Aristóteles. Por lo tanto, a través de los deseos y de las pasiones se puede producir una transición poco problemática entre el “is” y el “ought”, ya que al fin y al cabo, son propios de la naturaleza humana<sup>55</sup>.

a) “Ought”<sup>56</sup>

En este trabajo MacIntyre establece una contraposición entre el prescriptivismo y el naturalismo, al tiempo que establece un recorrido histórico a través de la semántica de “ought”<sup>57</sup>. Entre los significados de esta palabra, se encuentran las expresiones de agradecimiento, así como también se usa como verbo auxiliar para aconsejar. En todo caso, MacIntyre cree que del “debe” categórico kantiano surge el prescriptivismo. Para el autor, el deber kantiano tiene resabios teístas que entroncan con el teísmo cristiano<sup>58</sup>.

Sin embargo, en el mundo secularizado y pluralista, las obligaciones del prescriptivismo no tienen un sostén relevante que implique un importante grupo de creencias y valores morales. Para el profesor escocés, si no se adopta el cognoscitivismo naturalista, cualquier cosa es susceptible de ser tomada como un bien (cualquier principio puede llegar a ser moral).

Por ejemplo, el intento de Searle para superar la falacia naturalista desde la promesa es equiparado por MacIntyre a estar en deuda (*owe*)

55 Las críticas más duras contra esta interpretación pueden verse en R. F. Atkinson, “Hume on “is” and “ought”, *Philosophical review*, 68/4 (1959), pp. 231-238 y M. J. Scott-Taggart, “MacIntyre’s Hume”, *Philosophical review* 70 (1962), pp. 239-244.

56 *Against the Self-Images of the Age*, cit. pp. 136-156. Véase T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. pp. 52-55.

57 En español, sobre este tema, J. C. Bayón, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción*, cit. pp. 131-147.

58 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. pp. 132-133.

con alguien. MacIntyre mira con aprecio la obra de Searle<sup>59</sup>, y busca en él las raíces de un cognoscitivismo basado en un conjunto compartido de razones<sup>60</sup>.

MacIntyre, pese a mostrarse abiertamente partidario del cognoscitivismo naturalista, no ve el prescriptivismo como una doctrina moral completamente incompatible, sino que en ella están las ideas más importantes del pensamiento moral contemporáneo, fruto de la ruptura de los valores del teísmo. Por lo tanto, no son rivales (usando ya una terminología que después utilizará frecuentemente) sino como narraciones diferentes del discurso moral.

“Two main theses have now emerged from my argument: the first that naturalism and prescriptivism are most plausibly understood not as rival accounts of whole field of moral or even of evaluative discourse, but as accounts of different types of moral and evaluative discourse. These types of discourse I have tried to discriminate in terms of three uses of “ought” which recur successively in the history of that word in the English language and English-speaking society”<sup>61</sup>.

Este trabajo es clave para entender las diferencias entre el estudio del deber y del prescriptivismo de un modo analítico (finales de los cincuenta) y su transición hacia el estudio histórico-lingüístico (años sesenta). MacIntyre, progresivamente entiende el debate en términos de narraciones históricas, algo que vehicula ya una nueva hermenéutica de los textos filosóficos.

b) “Some more about ought”<sup>62</sup>

Este trabajo analiza “Does moral Philosophy rest on a mistake?”, un artículo de H. A. Prichard<sup>63</sup>. Este autor considera que existen tres posibles criterios o fundamentos de la obligación: 1) teorías teleológicas (debemos hacer el deber porque esto conduce a nuestro bien y a nuestra felicidad), 2) teorías cuasi-teleológicas (debemos hacer el deber porque

59 Sobre esto, J. C. Bayón, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción*, cit. pp. 566-601.

60 *Against the Self-Images of the Age*, cit, p. 153.

61 *Against the Self-Images of the Age*, cit. p. 154.

62 *Against the Self-Images of the Age*, cit. pp. 157-172.

63 H. A. Prichard, “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?”, *Mind*, XXI (1912), pp. 21-37.

las obligaciones nos predisponen a anhelar lo que tiene que ser nuestro propósito) y 3) teorías de la bondad intrínseca (debemos realizar nuestras obligaciones porque hay algo bueno que causa la acción).

Sin embargo, dice Prichard que no hay ninguno de los criterios anteriores que conteste adecuadamente a la pregunta siguiente: ¿cuáles son los rasgos de un acto que pretenda ser obligatorio moralmente? Los tres criterios expuestos fallan por diferentes razones: 1) el primero incurre en la falacia naturalista, 2) el segundo falla porque se basa en el querer y no contesta a la pregunta, 3) el tercero se pregunta por las condiciones de posibilidad para que un acto sea moralmente bueno, pero tampoco contesta a la cuestión<sup>64</sup>. Prichard, por lo tanto, cree que el concepto de obligación moral es último e irreductible y que no hay otra manera para conocerlo que mediante la intuición. Se trata de un caso de intuicionismo deontológico extremo. Para este autor no han de buscarse otras razones para la acción<sup>65</sup>.

MacIntyre cree que Prichard tiene una visión muy reduccionista de la moral, pues considera que ésta se basa exclusivamente en las obligaciones, olvidando los deseos, las intenciones y la aspiración natural a la felicidad. En la obra de Prichard MacIntyre ve un exceso de deontologismo y una óptica muy reductiva de la ética. Para el filósofo escocés, el *ought* de Prichard se refiere a un deber completamente descontextualizado de su marco filosófico y teológico, de manera que uno tiene que obedecer, pero –a diferencia del mundo griego y medieval– no sabe cuál es motivo para hacerlo<sup>66</sup>.

En este sentido, MacIntyre establece también una importante crítica a la falta de perspectiva histórica de los autores intuicionistas, centrándose sobre todo en el trabajo de Prichard, aunque también con importantes referencias a Stevenson<sup>67</sup>. MacIntyre observa una pérdida generalizada de contexto histórico en el uso de *ought*, que se percibe en la obra de los pensadores y de los novelistas. Para MacIntyre, la teoría moral de Prichard es un fantasma del pasado<sup>68</sup>.

64 Un rápido resumen de esta cuestión puede verse en M. Rengifo, “El intuicionismo de Prichard” en *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 127 (2005), pp. 35-53.

65 H. A. Prichard, “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?”, *cit. ibidem*.

66 *Against the Self-Images of the Age*, *cit.* pp. 159-163.

67 *Against the Self-Images of the Age*, *cit.* p. 171.

68 *Against the Self-Images of the Age*, *cit.* p. 171.

Para MacIntyre, el *ought* moderno y contemporáneo esconde una carga ideológica que, bajo la capa de la asepsia, transforma la moralidad en un engaño. La moral no puede entender un *ought* desligado de la historia. Este es, en resumen, el *ought* que empezó Hume, y el fantasma que MacIntyre desea conjurar. Para el autor del *Treatise*, el *ought* combinaba el determinismo causal con la afirmación del libre albedrío. Todo ello obliga a examinar con atención las razones para actuar, en relación al significado profundo del verbo *deber*.

### 2.3.2. Las razones para actuar

En el siguiente apartado procuraré dar cuenta de una serie de trabajos en los que MacIntyre discutió explícita o implícitamente el problema de las razones para la acción como problema de la razón práctica. Todos ellos (salvo “Determinism” y “Purpose and intelligent action”) se encuentran en *Against the Self-Images of the Age*, y abarcan desde 1957 a 1971. Antes de ello conviene clarificar algunos conceptos de la filosofía de la acción, que intenta explicar las “razones para actuar”.

De acuerdo con la epistemología aristotélica, entre las acciones humanas, hay algunas que son racionales y otras que no. Las primeras se las suele denominar propiamente acciones o actos (racionales) mientras que las segundas son más bien actividades (o meros haceres). Las actividades y las acciones son parte del tráfico causal del mundo, y según la teoría clásica del conocimiento, son causadas y producen, a su vez, efectos o resultados.

Las acciones según la ciencia moderna tienen sólo causas, mientras que para la epistemología de Aristóteles no sólo tienen causas, sino también razones. Las acciones son racionalizables: se explican por medio de la atribución de estados mentales. Por lo tanto, al referirme a las razones de la acción aludo a la “racionalización” de las creencias y los deseos. Siguiendo a Aristóteles, una acción A es la conclusión de un argumento -el silogismo práctico- de la siguiente forma:

Premisa Mayor: Deseo (tengo la intención de) que sea el caso (el estado de cosas de) B.

Premisa Menor: No será el caso que B a menos que (yo) haga A.

Conclusión: Hago (debo hacer) A.



Si se analiza el anterior silogismo práctico puede verse que la premisa mayor expresa un deseo (o una intención) y la premisa menor expresa una creencia, una opinión o juicio instrumental acerca de la manera de satisfacer el deseo de la premisa menor. La conclusión no es una proposición (o un enunciado), sino una acción. El resultado es una acción. La filosofía de Aristóteles, respondiendo al intelectualismo socrático, no puede desembocar en una acción sin que ésta sea una razón para actuar que funcione como un imperativo, de manera que la conclusión del silogismo funciona como tal.

Lo que interesa a MacIntyre es saber si una acción tiene o no antecedentes racionales. El problema de las “razones para la acción” es una cuestión de epistemología en la que el pensador escocés se pregunta si las acciones son solamente causales (como en las ciencias naturales) o si hay una razón de fondo que explique la acción como deliberación en contra del determinismo de la época.

a) “What morality is not?”<sup>69</sup>

En este escrito intenta refutar las doctrinas de Hare, mediante un diálogo entre el kantismo y el existencialismo. Para MacIntyre, el kantismo legisla sobre lo universal y da máximas para actuar, de manera que si estas máximas dejan de guiarnos, nos quedamos sin referentes y no sabemos cómo actuar. El existencialismo pone de manifiesto los problemas del hombre moderno, desprovisto de referentes morales y existenciales. Las máximas sólo pueden indicar cómo se debe actuar en un sentido convencional, pero no dan respuestas para todos los casos, porque en un sentido kantiano no se aspira a una universalidad moral sino a una universalidad de carácter convencional.

El propio MacIntyre explica la gran variedad de significados de la proposición: “X debe hacer Y”: 1) La expresión de indignación u otra emoción violenta o suave, 2) la expresión de mandatos o exhortaciones, 3) la valoración de las acciones, 4) dar un consejo, 5) la persuasión, 6) la expresión de las convicciones personales<sup>70</sup>. Por ello, MacIntyre concluye que:

“But, instead of enlarging on this topic here, a possible reply to the arguments that universalizability is not a necessary attribute of moral valuation of the form

69 *Against the Self-Images of the Age*, cit. pp. 96-108.

70 *Against the Self-Images of the Age*, cit. pp. 101-102.

“X ought to do Y”, and that such valuations do not necessarily have a prescriptive function, must be considered. [...] The essence of moral judgements it might be said is their impersonality. When we judge morally it is at the heart of the matter that we ‘do not make exceptions in our own favour’ (Kant), that the moral agent must ‘depart from his private and particular situation’ (Hume). When the moral agent judges an action he judges therefore what anyone should do in that or relevantly similar situations. When he appraises the action of another he thereby commits himself to saying what anyone and a fortiori he himself ought to have done. When he decides how to act he thereby commits himself to an appraisal of any similar action by anyone else”<sup>71</sup>.

Así pues, el deontologismo de Hare no puede ser admitido ya que es vago e impreciso. La mezcla entre Hume y Kant que propone Hare no tiene un referente claro, por lo que, al final, el existencialismo parece dar una mejor explicación del deber y de la acción. Paradójicamente, el existencialismo puede guiar a los que se encuentran perplejos en un mundo en el que los imperativos, convertidos en máximas, no tienen un verdadero alcance universal.

#### b) “Determinism”<sup>72</sup>

Paralelamente al artículo anterior, MacIntyre empezó a distinguir claramente entre razones y causas, un tema muy en boga a mediados de los años cincuenta. La psicología del momento (el psicoanálisis, entre otras corrientes) intentaba presentar al ser humano como un ser totalmente determinado biológicamente, de modo que sus deseos y sus fines estuvieran completamente condicionados por su biología.

Las causas son unas condiciones previas a la actuación humana y que la predeterminan. Para los partidarios del determinismo, las causas determinan enteramente nuestro comportamiento, que se vuelve así mucho más controlable. Las razones, por el contrario, son unos primeros principios que articulan la actuación humana sobre la base de la coherencia.

Por lo tanto, cuando se apela a razones el sujeto se refiere a las “razones para actuar”, pues por lo general las razones suelen mostrar el carácter argumentativo de toda decisión. Sin embargo, cuando se apela a

71 “What morality is not?”, *cit.* p. 103.

72 “Determinism”, *Mind*, LXVI (1957), pp. 28-41. Véase T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, *cit.* pp. 171-174.

causas, no interviene estrictamente la razón, sino que se invocan las causas del comportamiento (lo que antes se ha denominado actividades o meros haceres). MacIntyre se muestra crítico con la subsunción que la psicología quiere hacer de la libertad y de la racionalidad en el obrar humano<sup>73</sup>.

MacIntyre está interesado en mostrar cuáles son los rasgos del acto libre. A lo largo del artículo, MacIntyre distingue entre razones y causas, predicción y causalidad, y también entre reflexividad y racionalidad. Para el autor, la diferencia entre la predicción y la causación se encuentra en que la primera suele ser una formulación en base racional, mientras que la segunda es meramente física: lo impredecible puede tener causas determinantes. Asimismo, tampoco es lo mismo un comportamiento reflexivo que un comportamiento racional. MacIntyre explica todo lo anterior con ejemplos:

“We call an act ‘free’ when certain criteria are satisfied. Some of these criteria refer to positive features of free acts, and of these only a selection need to be, or indeed can be, satisfied in any one particular case. Thus a free act may be reflective, and that the agent reflected before acting might be part of the evidence that his act was free. But a free act need not be reflective, for it might be impulsive, as jumping in a river to rescue a drowning man can be. In spite of the attempts of legal reformers to use the notion of ‘acting on impulse’ in formulating criteria to decide when a man is or is not responsible for his acts, there is no contradiction in saying that a man on a particular occasion acted freely, responsibly and on impulse. Others of these criteria must always be satisfied for an act to be called ‘free’. These are the criteria which list those features which an act must not possess to be called ‘free’. The resemblances between this list and the list of defences which can be offered to defeat a claim in the courts as to the existence of a valid contract have been pointed out by Professor Hart in his paper on “The Ascription of Responsibility and Rights “ (*Logic and Language*, vol. ii, ed. Flew). But there is a crucial difference between the two lists. The legal list could in principle be added to, but its items can be enumerated exhaustively. The list of features which must be absent from a free act is indefinitely long”<sup>74</sup>.

He aquí la primera conexión jurídica que establece MacIntyre. Se interesa por la categoría “actuar por impulso” en el marco del derecho. En el ámbito de la teoría moral debe establecerse una formulación de criterios para decidir cuándo un hombre es o no responsable de sus actos, y para

73 “Determinism”, *cit.* pp. 33-34.

74 “Determinism”, *cit.* p. 33.

ello muestra que en el ámbito del derecho se puede establecer una serie de conductas tipificadas por la casuística, tal y como hace Hart, pero en el plano moral es mucho más difícil.

En “The Adscription of Responsibility and Rights”, Hart sostuvo que el concepto que manejamos de acción, al igual que el concepto de propiedad, tiene un carácter social que depende lógicamente de reglas de conducta generalmente aceptadas. Es un concepto, en su caracterización fundamental, no ya descriptivo, sino adscriptivo<sup>75</sup>. Así pues, para Hart (como mínimo en ese momento, ya que luego cambió de opinión) las intenciones no se descubren, sino que se imputan. MacIntyre considera que es muy difícil imputar, en el plano moral, cada una de las intenciones que existen.

MacIntyre acaba argumentando que el determinismo y la creencia en la responsabilidad humana son incompatibles<sup>76</sup>. Para el autor no se puede considerar la acción en términos conductistas, sino que se debe separar la parte impulsiva de la estrictamente racional, una crítica que anticipa ya los contenidos de muchos otros trabajos, que se comentan seguidamente.

### c) “Purpose and intelligent action”<sup>77</sup>

En este artículo, MacIntyre explica tres sentidos de la palabra inteligencia y pueden verse ya las críticas hacia el psicologismo conductista, el empirismo y el utilitarismo. Pretende elaborar un esbozo de “teoría de la racionalidad”, en la que intenta conjugar la ética aristotélica con la filosofía de corte analítico. Con ello quiere distinguir entre acción y movimiento físico, al tiempo que quiere mostrar la unión entre deliberación e inteligencia, y entre propósitos y fines.

El primer sentido de inteligente es aquella persona que aprende a realizar correctamente algunas habilidades de acuerdo con un método estructurado en reglas. En general, la psicología experimental evalúa de esta forma la inteligencia. El segundo sentido sería el uso de estas técni-

75 H. L. Hart, “The ascription of Responsibility and Rights”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 49 (1956), pp. 171-194.

76 “Determinism”, *cit.* p. 41.

77 “Purpose and intelligent action”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. 34 (1960), pp. 79-96. Véase T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, *cit.* pp. 174-178.

cas y habilidades para un uso propio, de carácter egoísta o enteramente utilitarista. Ésta sería la manera que Hume y los utilitaristas entienden la inteligencia: buscar métodos (medios) para alcanzar fines concretos. El tercer sentido es el que caracteriza a la persona que sabe elegir sus propósitos. La inteligencia se muestra si una persona sabe escoger correctamente cuáles son sus proyectos y los ajusta plenamente a sus capacidades. Se trata de la inteligencia propia del sujeto reflexivo, que busca primero unos propósitos racionales y pasa después a actuar. Dicha actuación exige, por lo tanto, una deliberación previa y se caracteriza por buscar unos fines a largo plazo, en conexión con las capacidades del agente.

“All that I have aimed to do is to distinguish three related senses of ‘intelligent’ and to defend the necessary connexion between intelligence thus defined and deliberation. The only point that perhaps needs re-emphasis is that although one may predicate ‘intelligent’ in the first two senses of agents incapable of deliberation we could not have the concept that we have unless we knew what deliberation could effect in such cases. And thus it follows that there has been genuine insight in the views both of those who have seen something uniquely human in intelligence and those who have extended the concept to animals and machines. For what the argument shows is that where agents incapable of deliberation are concerned we have extended a concept that begins from deliberation; but that no difficulty is involved in the extension. Men, animals and machines can all be called intelligent in the first sense; men and animals can both be called intelligent in the second sense; and men alone can be called intelligent in the third sense”<sup>78</sup>.

**d) “Imperatives, reasons for action, and morals”<sup>79</sup>**

MacIntyre empieza su escrito con un examen analítico de las conexiones sobre el deber y las razones para la acción. Comienza distinguiendo entre las construcciones lingüísticas entre indicativos e imperativos, y pasa seguidamente al estudio de cómo afectan a las razones para actuar.

“When an order is issued, the person to whom it is issued is thereby given a reason and perhaps reasons for action. What the reasons are depends upon what he believes the consequences of disobeying the order may be and also upon what he believes the point of giving and obeying orders of the relevant kind is. Thus, in the case of orders and commands as well as in the case of warnings, pieces of

<sup>78</sup> “Purpose and intelligent action”, *cit.* p. 87.

<sup>79</sup> *Against the Self-Images of the Age*, *cit.* pp. 125-135. Véase T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, *cit.* pp. 21-23.

advice, and threats, what gives the imperative its character as an utterance is the kind of reason that might be given by the speaker for uttering the imperative and the kind of reason that might be given by the hearer for acting on it. Therefore, to strip away all character from the utterance other than that which the bare imperative has by itself, to try and leave us with a bare case of "telling to," would be to leave us with an imperative which is unbacked, either implicitly or explicitly, by reasons offered by the speaker and which affords to the hearer no reason at all for acting upon it"<sup>80</sup>.

Luego entronca de nuevo con su crítica de carácter histórico al uso de *ought*. Todo el escrito está basado en una reconstrucción hipotética de una sociedad con una ética griega o judeocristiana en la que la creencia en Dios y en los mandatos de la ley divina dejan de formar parte de la creencia compartida de la gente. Asimismo la concepción del valor del ser humano como portador de una especial dignidad empieza a decaer.

MacIntyre explica que, aún en esta situación la gente continuaría usando la expresión *ought* para reforzar cualquier tipo de precepto imperativo, ya que sin las creencias compartidas es necesario dotar de fuerza a los mandatos imperativos. Es decir, si no existe una creencia firme en Dios y/o en el intelectualismo socrático, es necesario reforzar cualquier imperativo con el deber. Este deber, como se verá ya en *After virtue*, está completamente fuera de contexto, pero apela a la unidad de creencias morales propia de la civilización griega o judeocristiana<sup>81</sup>.

MacIntyre concluye mostrando que las teorías emotivistas y expresivistas nacieron para dar razones para la acción en un mundo en el que el trasfondo de las creencias ha dejado de ser compartido. Por lo tanto, el *ought* es una adición a preceptos imperativos, que se usan enfáticamente, puesto que el lenguaje moral ha dejado de ser comprensible para todos.

#### d) "Pleasure as a reason for action"<sup>82</sup>

En este artículo, MacIntyre perfila un poco más las diferencias entre el utilitarismo y la moral clásica. Para ello toma como punto de partida las diferencias entre Aristóteles y Bentham en su consideración del placer. Mientras que para Aristóteles la acción no es un medio para el placer (sino un fin), para Bentham el placer es sólo un medio para lograrlo.

80 *Against the Self-Images of the Age*, cit. p. 129.

81 *Against the Self-Images of the Age*, cit. p. 135.

82 *Against the Self-Images of the Age*, cit. pp. 173-190.

Después de un examen del concepto de placer de Bentham, dedica unas cuantas páginas a matizar y a criticar la concepción de placer y los impulsos humanos hacia él en las obras de Ryle, Nowell-Smith, Hart y Hare, que aprueban -en mayor o menor medida- la justificación utilitarista del placer<sup>83</sup>. MacIntyre considera que la explicación aristotélica es mucho más satisfactoria, ya que el placer, en sí, no es un criterio para elegir una serie de fines, sino que el placer llega cuando uno alcanza dichos fines. Por eso, hay una serie de actividades que dan placer, pero los placeres tienen que estar conectados con los fines, ya que el placer no puede ser un fin en sí mismo, sino un medio para conseguirlo.

En este escrito, MacIntyre empieza a formular una teoría naturalista de las razones para la acción. Considera que existen una serie de deseos, anhelos y aversiones que dan lugar a normas morales<sup>84</sup>. Hay una estructura de lo que el ser humano suele querer: si no se quieren unas cosas determinadas y se evitan unas otras, puede calificarse el comportamiento de anormal. MacIntyre considera que el ser humano tiene una serie de actitudes, y deseos que le impulsan a actuar de una determinada manera y que esos son los impulsos que deben dar lugar a las razones para actuar.

“De gustibus est disputandum. To call something pleasurable, therefore, is partly to say that it embodies the object of desire from the standpoint of the norms of desire. If I tell you that there is a fun-fair at the end of the pier I only give you a reason for going to the end of the pier if you happen to like fun-fairs and want to enjoy one now. If I tell you that fun-fairs are pleasurable, I may give you reason to believe that you would like them. Thus statements about what is pleasurable do afford us in a special sense reasons for action”<sup>85</sup>.

MacIntyre, en un sentido provocativo, intenta explicar que hay gustos que son naturales, y que si uno no siente placer con ellos (pone el ejemplo del placer sexual como algo natural) es anormal. Al contrario, si una persona no quita la mano del fuego, según MacIntyre o bien es estoica, es anormal o está anestesiada. Con estos ejemplos, el autor indica que el concepto de placer exige no sólo una racionalidad y un fin, sino que -precisamente porque es común al ser humano- se pueden establecer razones generales de actuación.

83 *Against the Self-Images of the Age*, cit. pp. 179-183.

84 Para una discusión de este tema, véase J. C. Bayón, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción*, cit. pp. 47-57.

85 *Against the Self-Images of the Age*, cit. p. 189.

e) “The antecedents of action”<sup>86</sup>

En este importante artículo se estudia con detenimiento el problema de la acción y de la intención. Tal y como explica Francisco Campos, “según MacIntyre, [...] puede decirse que hay dos características en los actos de la voluntad: 1) son sucesos distinguibles de las acciones y las preceden fácticamente, y 2) son sucesos necesariamente conectados a las acciones, y sin los actos de voluntad, lo que les siga no sería una acción”<sup>87</sup>.

Con esto, MacIntyre se sitúa en contra de la doctrina de Ryle, que defiende que no hay por qué derivar las acciones humanas de los actos de voluntad. A partir de la obra de Ryle se pueden distinguir los actos de la voluntad (impulsos, inclinaciones) y los actos del pensamiento (deliberaciones). Ryle, tal y como explica MacIntyre, critica los actos de la voluntad<sup>88</sup>.

MacIntyre plantea una dicotomía: a) o las acciones carecen de causas, o b) tienen otras causas distintas a los actos de la voluntad. Conveniría examinar si todos los autores entienden lo mismo por “causa”. Entiende que existen tres sentidos de causa: 1) como Hume: las acciones son consecuencia de sucesos psicológicos, 2) Causa, como condición necesaria pero no (o no necesariamente) suficiente, 3) sin ser incompatible con los otros dos sentidos, se puede entender “causa” *a posteriori*, es decir, mediante lo que sucedería de no haber operado dicha causa.

El tercer sentido es el que utilizan Hart y Honoré en su libro *Causation in Law*. En él, sostienen, en contra de las ideas de Kelsen y de los neokantianos, que el análisis causal debe basarse en principios de sentido común, y no en consideraciones relativas a los objetivos legales o morales. MacIntyre está sustancialmente de acuerdo con una concepción de la causalidad concebida sobre la base del sentido común<sup>89</sup>, como un juicio

86 *Against the Self-Images of the Age*, cit. pp. 191-210. Véase T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. pp. 179-183.

87 F. Campos, “La causación en la acción”, *El Basilisco*, 5 (1978), p. 29.

88 *Against the Self-Images of the Age*, cit. p. 193.

89 Esta aproximación de Hart y Honoré basada en el sentido común y en la dicotomía normal/anormal resulta muy próxima al pensamiento de MacIntyre. H. L. A. Hart y A. Honoré, *Causation in Law* (Oxford, Oxford University Press, 1985, 2ª ed.), p. 33. “These are the contrasts between what is abnormal and what is normal in relation to any given thing or subject- matter, and between a free deliberate human action and all other conditions”.



fáctico-normativo que abarque la causalidad de hecho y lo que jurídicamente se podría llamar la imputación objetiva<sup>90</sup>.

“Here a cause is a lever, a means of producing some other event. There could be no well-established Humean generalizations unless we were able to interfere with the course of nature and so discover whether apparently uniform sequences were genuine ones or not. But the Hart-Honore analysis brings out the importance for causality of the concept of what would have happened if the cause had not operated. All causal explanation presupposes a background of generalizations about what occurs in the absence of the cause. This is true of both cause understood in Hume’s sense and of cause understood as necessary condition”<sup>91</sup>.

Haciéndose eco de las tesis de Hart y Honoré, Sánchez-Cuenca indica que “cuando intentamos dar *explicaciones* causales, la atribución de la causa depende de lo que consideremos como desviaciones de lo que podría llamarse el curso esperado de los acontecimientos. La causa es aquel factor que explica que los acontecimientos no se desarrollen como esperábamos, apartándose de su comportamiento habitual. El factor o el parámetro ‘anormal’ se identifica como causa frente a las condiciones que constituyen la normalidad o regularidad del contexto en el que tiene lugar el suceso que reclama una explicación”<sup>92</sup>.

Asimismo, es importante examinar si todos entienden lo mismo por “acción”: MacIntyre distingue entre “movimiento corporal” y “acción”, en la que ésta tiene sentido especulativo y aquélla lo tiene físico. En cuanto a las razones para actuar, Hart y Honoré las distinguen claramente de las causas físicas, posibilitando con ello un discurso sobre los actos conscientes.<sup>93</sup>

Sentado lo anterior, el profesor escocés explica su propuesta: para buscar una postura que supere tanto los significados anteriores de causa y su relación con la acción, es necesario sobreponerse al debate entre el fisicalismo (las acciones no pueden tener causas) y el mecanicismo (todas las acciones deben ser causadas). MacIntyre considera, que, aunque se pue-

90 Sobre las diferencias entre Hart-Honoré y MacIntyre, puede verse T. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. p. 210.

91 *Against the Self-Images of the Age*, cit. p. 196.

92 I. Sánchez-Cuenca, “Causalidad y acción”, *Revista de filosofía*, 19 (1998), p. 110.

93 H. L. A. Hart y A. Honoré, *Causation in Law*, cit. p. 51.

dan establecer conexiones lógicas entre sucesos ordinarios (Hume), pensar que toda acción es causada no exige necesariamente una causación.

Por ello, MacIntyre da una gran importancia a la libertad, ya que es una destreza más que tiene el sujeto para materializar sus intenciones. Por lo tanto, sigue a Anscombe en su énfasis sobre la intención. La conducta es un sistema complejo en el que se armonizan las intenciones con la capacidad de realizar las acciones<sup>94</sup>. De ahí, que frente a Ryle, conceda una gran importancia a la predicción, ya que, en ella, entra en juego el aspecto deliberativo<sup>95</sup>.

Este artículo es una de las visiones no sólo más acabadas de la teoría de la acción de MacIntyre, sino también una panorámica de toda la teoría de la acción y una forma de superar el debate de su época, acudiendo precisamente a las fuentes deliberativas y racionales del ser humano. Por lo tanto, las acciones se vuelven racionales (se explicita su racionalidad) por la referencia a los deseos, propósitos, intenciones y decisiones que tenemos, que no son causas de ningún suceso previo. La acción, por lo tanto, se vincula con las intenciones (deliberación racional), y las intenciones a las creencias.

f) “Rationality and the explanation of action”<sup>96</sup>

Este artículo, escrito en 1971, sirve para cerrar una etapa, refrendando buena parte de las opiniones vertidas hasta el momento y ampliando la perspectiva historicista. El escrito explica el concepto de creencia, lo relaciona con las acciones y revela su historicidad.

Para MacIntyre, la explicación que dan los seres humanos de la creencia pasa por la necesidad de racionalizar una emoción. En este artículo se sostiene que una institución sólo se puede identificar en términos de creencias, que luego pasan a ser racionalizadas. MacIntyre divide las creencias en apropiadas y no apropiadas: dice que en 1600 las doctrinas de Galileo no eran aceptadas comúnmente, mientras que al cabo de treinta años habían devenido ya canónicas. El único criterio para establecer cuáles son las creencias apropiadas y las no apropiadas es el histórico.

94 *Against the Self-Images of the Age*, cit. pp. 207-210.

95 Como bien subraya F. Campos, los actos de la voluntad no los entiende MacIntyre como un requisito necesario para la acción, aunque sí como aquello que da la pauta para la acción que ha de realizarse. Véase “La causación en la acción”, cit., p. 32.

96 *Against the Self-Images of the Age*, cit. pp. 244-259. Véase T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. pp. 188-192.

Reconocer que una creencia es racional es admitir que puede tener parte de verdad. MacIntyre distingue entre racionalidad y verdad y explica que alguien puede comportarse racionalmente con una creencia falsa o errónea o bien puede comportarse irracionalmente con una creencia que es verdadera. MacIntyre, al igual que Searle, considera que el lenguaje es un elemento de la racionalidad y que las creencias son racionales porque remiten a otro grupo de creencias compartidas.

De lo anterior MacIntyre extrae dos conclusiones: la primera, que cuando se estudian las creencias debe hacerse en el marco de las creencias compartidas de los interlocutores, de modo que se impone un estudio histórico. Si un politólogo, sociólogo o antropólogo intenta explicar las creencias en términos de causas fracasa necesariamente, puesto que las acciones deben ser comprendidas como expresión de las creencias. El politólogo, sociólogo o antropólogo debe explicar las razones para actuar a partir de las creencias. El esquema a seguir es conocer primero históricamente las creencias y derivar luego de ellas las razones que conducen a la actuación.

“If I am correct in supposing rationality to be an inescapable sociological category, then once again the positivist account of sociology in terms of a logical dichotomy between facts and values must break down. For to characterize actions and institutionalized practices as rational or irrational is to evaluate them. Nor is it the case that this evaluation is an element superadded to an original merely descriptive element. To call an argument fallacious is always at once to describe and to evaluate it. It is highly paradoxical that the impossibility of deducing evaluative conclusions from factual premises should have been advanced as a truth of logic, when logic is itself the science in which the coincidence of description and evaluation is most obvious. The social scientist is, if I am right, committed to the values of rationality in virtue of his explanatory projects in a stronger sense than the natural scientist is. For it is not only the case that his own procedures must be rational; but he cannot escape the use of the concept of rationality in his inquiries”<sup>97</sup>.

La segunda conclusión es que para examinar cualquier cultura o hecho histórico es necesario establecer su racionalidad. Con ello, MacIntyre se aproxima al estructuralismo y defiende que la racionalidad es una categoría antropológica y sociológica. Con ello, explícitamente, muestra

97 *Against the Self-Images of the Age*, cit. p. 258.

la tajante división entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, al tiempo que defiende que la racionalidad de cada una de las culturas es un hecho que sólo puede ser examinado desde un punto de vista histórico-social<sup>98</sup>.

A través de estas ideas, MacIntyre intenta cerrar el debate en torno a las razones para actuar y a la dicotomía *is-ought*. No se pueden defender el conductismo, el fisicalismo o el mecanicismo. La racionalidad humana se basa en las creencias, y sólo a partir de ellas se puede actuar libremente. La racionalidad burguesa había encerrado en un falso debate y en una dicotomía errónea el problema del conocimiento y de la actuación.

MacIntyre da las pautas para superar el conflicto: a) analizar los conceptos de razón, causa, motivación, intención... y mostrar que la interpretación "cientificista" no se aviene con la realidad humana ni con los criterios que deben presidir la investigación de las ciencias humanas y sociales, b) considerar que la racionalidad se trata de un problema histórico y que sólo puede examinarse desde el estudio comparado y c) que la dicotomía entre hechos y valor, al igual que la expresión de las creencias a partir de causas, proviene de una ideología propiamente moderna, que es necesario estudiar. A esta última cuestión dedicaré el siguiente epígrafe.

### 2.3.3. *La acción y la ideología*

El marxismo ofrece la posibilidad de explicar la ideología cientifista que se había impuesto en la Modernidad y que había llegado a su apogeo en los siglos XVIII y XIX. La pretendida "asepsia" científica resulta, cuanto menos, un recurso para legitimar una ideología que intenta escindir al ser humano en sus facultades de entendimiento y de acción. El ser y el deber ser, el hecho y el valor, que la filosofía griega entendía vinculados e indisolubles, pasan a ser, en la visión moderna, dos esferas completamente separadas. De ahí que la acción humana se intente entender en términos de causas, tal y como hace la física newtoniana. De ahí también que la libertad humana sea negada hasta el punto de considerar que el ser humano debe entenderse como un mero animal, en una clave conductista y biologicista.

Frente a esa ideología moderna, que había dado sus frutos en la escisión ya comentada, y que había tenido sus máximos exponentes en

98 *Against the Self-Images of the Age*, cit. p. 259.

Hume y en Kant, MacIntyre intenta estudiar la viabilidad del marxismo como un hegelianismo secularizado. En él ve una crítica a la filosofía del siglo XVIII y, sobre todo, la posibilidad de unir de nuevo las dos esferas separadas a través de una profunda crítica de la sociedad moderna, caracterizada por el liberalismo y el capitalismo.

He escogido tres trabajos especialmente relevantes para mostrar el debate intelectual de MacIntyre en el seno de las controversias marxistas. El primero explica los problemas del “marxismo oficial” en contraposición con el capitalismo, el segundo la necesidad de comprender al hombre en su plenitud (el humanismo marxista) y, por último, el debate acerca de las razones para actuar. Al final, el desencanto con el marxismo (que no con Marx) puede verse en su libro *Herbert Marcuse*.

a) “Notes from the moral wilderness”<sup>99</sup>

MacIntyre se encarga de desmontar a paso de carga tanto la encrucijada entre el objetivismo y el subjetivismo en el marxismo como también la doble proyección de la teoría de la historia del estalinismo. La contribución de MacIntyre tiene tres frentes: a) el planteamiento del problema del divorcio entre hechos y valores o deseos (*is/ought*) en la teoría de la historia de Stalin, y el posible recurso a Aristóteles o a la filosofía griega para superarlo, b) la crítica del consecuencialismo de Thompson y del deontologismo de Hanson, y c) la reafirmación en el gran valor del historicismo de Marx, y en contra de los diferentes marxismos.

En el primero, MacIntyre recalca que el estalinismo, al igual que hacía la filosofía moderna desde Hume y Kant, separa los hechos de los valores en la Historia. El problema del estalinismo radica en que plantea los sucesos como inevitables y como un avance en la Historia que no puede ser frenado de ninguna de las maneras<sup>100</sup>. En un curioso precedente de lo que es el punto central de la doctrina de MacIntyre a partir de los años ochenta, propone que la visión griega de naturaleza humana –que no separa hechos y valores– fuera un eje con el que entroncar la teoría de la historia de Marx:

99 “Notes from the moral wilderness” (primera parte), *The New Reasoner*, 7 (1958-59) y “Notes from the moral wilderness” (segunda parte), *The New Reasoner*, 8 (1959). Véase T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. pp. 97-100.

100 “Notes from the moral wilderness” (primera parte), cit., p. 91.

“For the Greeks the connection between the moral life and the pursuit of what men want is always preserved, even if sometimes very tenuously. The desires which the moral life is alleged to satisfy are sometimes a little curious, as for example Aristotle’s conception of doing philosophy as the supreme fulfilment of human aspiration”<sup>101</sup>.

Es por ello que debe rechazarse el neokantismo de Hanson y el consecuencialismo de Thompson, cuyas doctrinas ya he mentado anteriormente. El ser y el deber ser no son, ni mucho menos, planos que filosóficamente deban confundirse en el seno de la teoría de la historia<sup>102</sup>. No existe ningún presupuesto deontológico que obligue a aceptar las consecuencias prácticas de la política comunista de Stalin, ni mucho menos, que haga creer que esa horrenda práctica sea una consecuencia inevitable de la teoría de la historia de Marx. MacIntyre afirma que uno de los grandes errores que cometen Thompson y Hanson son no separar adecuadamente la teoría de la historia de Marx -que él considera una verdadera “filosofía” de la historia- de la vulgarización e impostación de Stalin.

De hecho, los errores de Stalin quedan al descubierto cuando eran comparados con las ideas de Marx. MacIntyre comenta tres cuestiones en las que el dictador soviético se aparta deliberadamente de la obra del pensador alemán: en primer lugar, en contra del carácter supuestamente científico del estalinismo, fruto de la deriva engelsiana; en segundo lugar, contra la devaluación del léxico de Marx (fundamentalmente, base y superestructura), y de las supuestas leyes que rigen las relaciones entre ambas; y, por último, contra el mecanicismo y la predictibilidad científica, que nada tiene que ver con la visión de la realidad humana en la obra de Marx<sup>103</sup>.

La respuesta a todo lo anterior conlleva la necesidad de volver a Marx y dejar de lado las hipóstasis que se hayan podido realizar de su obra<sup>104</sup>. Se concluye, por tanto, que no puede aceptarse ninguna de las consecuencias de las funestas decisiones de Stalin. El dictador se ha equivocado tanto en su teoría de la historia como en la defensa de un consecuencialismo científico de todos sus actos. Ninguna de las dos ideas tiene

101 “Notes from the moral wilderness” (primera parte), *cit.* p. 91.

102 “Notes from the moral wilderness” (primera parte), *cit.*, pp. 90-96.

103 “Notes from the moral wilderness” (primera parte), *cit.*, p. 96.

104 Véase R. Ramis Barceló, “Alasdair MacIntyre: Historia, compromiso y razones para la acción” *Crítica*, vol. 43 (2011), pp. 77-87.

su apoyo en los textos de Marx, de modo que deden ser rechazadas de plano.

En la segunda parte de “Notes from the moral wilderness” puede examinarse el gran logro de Marx: haber sido capaz de “historizar” al hombre, es decir, explicar la filosofía de la historia humana. Según el es-cocés, Marx ha logrado dar una explicación de la historia a partir de los límites del hombre. En una vía intermedia entre el pesimismo hobbesiano y el optimismo de Diderot, Marx es capaz de explicar la realidad humana de una forma objetiva<sup>105</sup>: a saber, como la lucha de los trabajadores para transformar el mundo<sup>106</sup>.

Por otra parte, el estalinismo representa un importante error conceptual y una subversión del marxismo, dos problemas que lo hermanan con el capitalismo. MacIntyre subraya los vínculos del estalinismo y del capitalismo, que se asemejan por su falta de solidaridad. Este rasgo moral es lo que diferencia al “humanismo” de Marx respecto de los antihumanismos encarnados en el capitalismo liberal y en el estalinismo. Éstos se caracterizan por escoger los valores, mientras que Marx los descubre en el seno de la Historia<sup>107</sup>.

En el marco del divorcio entre *is* y *ought*, tanto capitalistas como comunistas no aceptan la versión de Marx, que une ambas perspectivas en una narración de la Historia de la humanidad. Al final, tanto estalinistas como liberales se quedan sólo con uno de ambos planos, y dan una explicación insuficiente de la naturaleza humana. El humanismo de Marx no es el de los marxistas, sino el que se encuentra en el logro intelectual de haber construido una Filosofía de la Historia en la que se explica la evolución de la humanidad en términos de conflicto de clase<sup>108</sup>.

Así pues, MacIntyre se encuentra en las antípodas del capitalismo y del estalinismo. En el seno de los debates la *New Left*, sin embargo, no se queda solamente con la defensa hermenéutica de Marx, sino que avanza, al compás de este movimiento, a la búsqueda de otros autores contemporáneos. Descartado Stalin, debe buscar otro intérprete de Marx que pueda ser un referente en el orden teórico y en la práctica política. Dicho

105 “Notes from the moral wilderness” (segunda parte), p. 92.

106 “Notes from the moral wilderness” (segunda parte), p. 93.

107 “Notes from the moral wilderness” (segunda parte), p. 96.

108 Véase P. Blackledge, “Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre’s Early Marxist Ethics” *cit.*, pp. 703 y ss.

en términos de MacIntyre: debe encontrar un verdadero “marxista”, que no separe *is* y *ought*.

b) “Freedom and Revolution”<sup>109</sup>

Con este artículo MacIntyre regresa a Hegel y a algunas ideas expresadas a principios de la década de los cincuenta. La dimensión hermenéutica de la obra de Marx, vista entre la de Lenin y de Hegel, adopta un prisma más conflictivo al hermanarse con el trotskismo más radical<sup>110</sup>.

La dimensión antropológica queda enfatizada con el estudio de la libertad como “esencia del hombre”, siguiendo la filosofía de Hegel. La argumentación de MacIntyre responde a la lógica siguiente: si la libertad es la esencia del hombre, la Historia no puede predeterminar los logros de la libertad humana, por lo que el capitalismo debe ser visto como una negación de la libertad.

“The paradox of bourgeois society is that it at one hand and the same time contains both the promise of greatly enlarged and the denial of that freedom. In two directions, capitalism enlarges freedom by destroying bonds and limitations. It transforms nature and ensures an effective human domination of nature”<sup>111</sup>.

El sentido de la libertad es siempre colectivo, porque la libertad individual es capitalista. Esto lleva a que la libertad deba desembocar necesariamente en la revolución, que es la oposición de la colectividad frente a la individualidad y al individualismo<sup>112</sup>.

Hasta aquí no existen grandes cambios entre 1953 y 1960. Sin embargo, en la parte final, MacIntyre escribe una crítica feroz contra los partidos políticos –sin excepciones– como cercenadores de la libertad. La verdadera revolución no puede hacerse a través de la democracia parlamentaria y, mucho menos, a través de los partidos políticos, que monopolizan la opinión y cercenan la libertad. La revolución debe hacerse al margen del capitalismo democrático<sup>113</sup>.

109 “Freedom and revolution” en P. Blackledge & N. Davidson (eds.), *Alasdair MacIntyre’s Early Marxist Writings: Essays and Articles 1953-1974* (Leiden, Brill, 2008), pp. 123-234.

110 P. Blackledge, “Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre’s Early Marxist Ethics”, *cit.* p. 710.

111 “Freedom and revolution”, p. 126.

112 “Freedom and revolution”, p. 130.

113 “Freedom and revolution”, p. 131.



c) “Breaking the chains of Reason”<sup>114</sup>

En este artículo plantea ya una lectura de Hegel completamente secularizada. Si en 1953 la obra de Hegel es el puente ideal para recoger el caudal cristiano que el siglo XVIII no había sabido aprovechar, en 1960 es el único punto de partida posible para dar sentido a la sociedad del momento, como secularización del cristianismo<sup>115</sup>.

Y, en efecto, en el artículo permanece la teoría de la historia anti-estalinista, pero ya sin elemento escatológico. El humanismo de Hegel no es un filtro secularizador para la historia cristiana, sino la secularización misma del cristianismo. Si en Hegel se llega al culmen de la historia del espíritu, con Marx se inicia el tiempo de la revolución, donde la promesa no depende del cumplimiento de lo prometido, sino de que la humanidad lleve a cabo la revolución permanente.

MacIntyre se plantea el problema sociológico de la revolución y ataca a Popper por haber criticado el marxismo. El vienés considera, siguiendo la línea de Engels y Kautsky, que el marxismo es una ideología meramente mecanicista. En defensa del historicismo y del humanismo de Marx, el escocés escribe:

“Then Marx asks what the limiting factors upon human agency are in every age and finds these in basic economic relationships which are built into particular modes of production. Human history is the successive liberation of possibility as economic limitation of this kind is removed. In each age, the economic relationships mean that the rules in accordance with which social and economic life are carried on are different and differ with the mode of production. In each age, the character of the rules is determined by the relationships between men which are involved in that particular mode of production, and these relationships are not between individuals but between groupings of men, who are united by their common economic and social role, and divided from other groupings by the antagonisms of economic and social interest. So, ‘all history is the history of class struggle’<sup>116</sup>”.

En el artículo, MacIntyre recalca nuevamente el error en el que caen los teóricos de las ciencias sociales, una cuestión que, como puede

114 “Breaking the chains of Reason” en P. Blackledge & N. Davidson (eds.), *Alasdair MacIntyre’s Early Marxist Writings: Essays and Articles 1953-1974*, cit. pp. 135-166.

115 T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. pp. 101-104.

116 “Breaking the chains of Reason”, p. 151.

verse, es ya el t3pico del pensamiento del escoc3s: separaci3n entre libertad y raz3n, y entre conocimiento y raz3n. Las teor3as sociol3gicas de Wright Mills y de Parsons incurren en este gran error del cientifismo moderno<sup>117</sup>. Contra Popper y la apat3a de los soci3logos, MacIntyre defiende su modelo, basado en la cr3tica de la escisi3n del sujeto en la Ilustraci3n que, al parecer, ha afectado a todas las esferas del saber.

“The important characteristic of this dilemma is that it separates understanding and action. Understanding and the lack of it are both a condition of inaction. At the heart of the concept of explanation there is the insight that we should not ever be in a position to assert that one event is the cause of another, unless we could produce the second event by means of the first and avert the second event by averting the first. Unless our activity was effective in bringing about changes we could not give causal explanations should underpin a thesis which culminates in the conclusion that our activity must necessarily be impotent<sup>118</sup>”.

Siguiendo la l3nea leninista, MacIntyre ahonda en la teorizaci3n acerca de la responsabilidad de los intelectuales en la revoluci3n<sup>119</sup>. Existen varios caminos, la mayor3a de los cuales conducen al error. Por ejemplo, el ya citado de Popper, que mediante falsas dicotom3as hace creer al p3blico que el liberalismo es inevitable. Otro de los errores que recalca MacIntyre es el propio del “intelectual del partido”, como Luk3cs, a quien considera un pensador ofuscado por una realidad que no sabe denunciar<sup>120</sup>.

No caben, pues, las opciones err3neas. MacIntyre anuncia la 3nica dicotom3a posible: o Keynes o Trotsky<sup>121</sup>. El primero representa el orden establecido, el liberalismo, la atomizaci3n, la burgues3a (la separaci3n entre *is* y *ought*): lo que desde la filosof3a moderna se ha denominado la raz3n: el *calculus*<sup>122</sup>. MacIntyre desecha esa raz3n burguesa y, a ella, le contrapone el arquetipo de la revoluci3n, encarnado en Trotsky<sup>123</sup>.

117 “Breaking the chains of Reason”, p. 156.

118 “Breaking the chains of Reason”, p. 156.

119 Sobre esta teorizaci3n, P. Blackledge, “Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre’s Early Marxist Ethics”, *cit.*, p. 707.

120 “Breaking the chains of Reason”, p. 163.

121 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, *cit.* p. 74.

122 F. Mart3nez Marzoa, *Historia de la Filosof3a*, tomo II (Madrid, Istmo, 1994), véanse esencialmente los cap3tulos dedicados a los or3genes de la Modernidad, pp. 25-99.

123 “Breaking the chains of Reason”, p. 166.

Frente a la razón, MacIntyre contrapone la acción. Lo importante son, como se ha visto antes, las razones para la acción del hombre en la Historia. El hombre es capaz de cambiar la Historia y abrirse hacia la revolución: para ello no se requiere la razón burguesa calculadora, sino la razón que conduzca a la acción emancipatoria; una razón que rompa las cadenas de la falsa razón burguesa -que se hermana con el utilitarismo y el mecanicismo, tanto liberal como estalinista- para pasar a la acción revolucionaria.

d) “Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic”<sup>124</sup>

En su exposición de la obra de Marcuse, MacIntyre muestra su más profunda decepción con el marxismo institucionalizado. Ciertamente, el filósofo escocés muestra una serie de puntos comunes con Marcuse: en primer lugar, la crítica de la reducción burguesa a la mera facticidad (los hechos) y a la escisión del hombre unidimensional, y en segundo lugar, la crítica al marxismo acomodaticio de las dictaduras soviéticas y los marxismos de partido.

Sin embargo, el autor del libro considera que Marcuse no profundiza en sus críticas, que son anodinas y superficiales. En esta obra, MacIntyre traza una caricatura de Marcuse, reducido a una mezcla insatisfactoria de hegelianismo de izquierdas, marxismo trasnochado y freudismo deformado. Si en sus lecturas de psicoanálisis, MacIntyre separa a Freud del freudismo<sup>125</sup>, en *Herbert Marcuse* separa de nuevo a Marx del marxismo.

Marcuse es un reflejo del marxismo, no de la obra de Marx. En la obra filosófica de este pensador de la Escuela de Frankfurt se encuentra más presente el freudismo y el marxismo que el propio Marx. Esto es algo que MacIntyre considera un exceso teórico hegeliano. Es decir, Marcuse habla del hombre abstracto, y no del hombre en su contexto sociocultural e histórico. La misma crítica que había formulado a los positivistas, la formula de nuevo contra algunos marxistas: no se puede hablar del hombre abstracto (ni en un sentido kantiano o idealista), sino de los hombres concretos, que viven en sus circunstancias.

En este mismo sentido puede decirse que Marcuse se opone a la teoría de la causalidad de Marx, y considera que una acción que viene deter-

124 *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic*, cit. *ibidem*.

125 R. Ramis Barceló, “Alasdair MacIntyre, joven lector de Freud”, cit. p. 231 y ss.

minada por las leyes causales ya no es libre. Por el contrario, MacIntyre, tal y como se ha podido ver en las páginas anteriores, considera que la deliberación racional es la causa de la acción. Con ello, MacIntyre refrenda el humanismo y la racionalidad del ser humano sobre el determinismo.

“Marcuse cannot believe this because he equates the realm of necessity with that area of social life which is governed by laws and he takes it to be a necessary condition of free action that its course should not be so governed [...] State of affairs which constitute the cause have occurred, then the action which is the effect had to occur, could not have not occurred. Thus it appears that if an action is in this sense caused, it is not free”<sup>126</sup>.

MacIntyre, antes de llegar a los fundamentos del derecho, debe hacer una crítica política y un desenmascaramiento de la moral. En buena parte, este hecho puede verse en la crítica del contrato derivado del parricidio freudiano. Conviene ver hasta qué punto MacIntyre intenta examinar los fundamentos morales antes de pasar a los políticos y jurídicos.

Por un lado, según Freud, al parricidio le sucedió una prolongada época en la cuál los hermanos se disputaron la sucesión paterna hasta que llegaron a reconciliarse, a establecer una suerte de contrato social. De esta forma –explica Freud en *Moisés y la religión monoteísta*<sup>127</sup>– surgió la primera forma de una organización social basada en la renuncia a los instintos, en el reconocimiento de las obligaciones mutuas, en la implementación de determinadas instituciones inviolables. He aquí, según Freud, los orígenes de la moral y del derecho. Para MacIntyre, no puede existir tal obligación, ya que sin la existencia de un contrato preexistente, no pueden derivarse obligaciones<sup>128</sup>. Por otra parte, la crítica de MacIntyre se dirige contra la institucionalización de la racionalidad: el *calculus* moderno, al que anteriormente he aludido. Marcuse ha interpretado a Marx de forma incorrecta, y la razón instrumental no puede ser justificada en ningún caso.

“The institutionalization of rationality was one of the great achievements of bourgeois society. Of course the very fact of institutionalization can be used to try to

126 *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic, cit.* pp. 38-39.

127 S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras Completas*, tomo IX (Madrid, Biblioteca Nueva, 1974), p. 3209.

128 *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic, cit.* p. 57.

isolate the practice of rational criticism and so prevent it from being exercised upon the social order; and there is a continuous pressure upon universities and other institutions to make the practice of rational inquiry merely instrumental to the purposes of government”<sup>129</sup>.

#### 2.4. Conclusiones

A lo largo de este capítulo se han examinado, sin descuidar el contexto intelectual, varias cuestiones referentes a la formación de MacIntyre y a las preguntas que se formula en su juventud. Retomando las cuestiones que se plantea y las tesis principales que he intentado sostener a lo largo de las páginas anteriores, puede decirse lo siguiente:

Es evidente que la obra juvenil de MacIntyre no está exenta de interés. En ella se encuentran las preguntas que intenta contestar a lo largo de su vida, y sus aportaciones al debate intelectual, como se ha podido comprobar, tienen una gran altura y repercusión en el mundo universitario anglosajón. No se trata, por lo tanto, de una época de formación ni resulta irrelevante para entender su obra posterior.

Existe una continuidad en el proyecto de MacIntyre. Frente a quienes piensan que su obra de juventud es un camino sin salida, se ha podido ver que MacIntyre ofrece ya unas soluciones y un diagnóstico bastante similar al de los años siguientes. En concreto puede decirse que los trabajos aquí expuestos no entran en contradicción con la obra posterior.

En toda la obra de MacIntyre se puede examinar una oposición al utilitarismo y al consecuencialismo, que se basa en el rechazo de la filosofía de Hume y de Kant, así de la filosofía de Mill, Moore, Ayer y Hare. También puede verse que para MacIntyre existe siempre una fuerte contraposición entre la filosofía antigua y la moderna, de manera que la Modernidad es interpretada como una época de carencia frente a la “libertad de los antiguos”.

Se percibe en MacIntyre un influjo importante de la obra de Wittgenstein, y su esfuerzo –al igual que Anscombe y los discípulos del último Wittgenstein– para mostrarse de acuerdo con sus ideas sin ser relativista. Sobre todo en la teoría de la acción, MacIntyre intenta oponerse a la teoría mecanicista o conductista, a partir de una interpretación muy cercana a Anscombe.

129 *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic*, cit. p. 104.

MacIntyre deslinda conceptualmente su debate con los marxistas y con los analíticos, si bien puede decirse que la filosofía de la acción es la base que une las dos esferas. Lo importante en ambas era mostrar que el *is* y el *ought* no pueden estar separados: Hume realmente no lo hace y no hay en sí un problema llamado “falacia naturalista”. No lo había en Grecia y en la Modernidad se ha creado un falso dilema. La dicotomía entre hechos y valor, al igual que la expresión de las creencias a partir de causas, proviene de una ideología moderna, cuyos máximos representantes son Hume y Kant.

Hegel y, sobre todo, Marx son los que denuncian el ahistoricismo y esa ideología moderna (liberalismo y capitalismo) que atomiza al sujeto y lo escinde entre conocimiento y acción. MacIntyre busca en ambos una respuesta cada vez más histórica a un problema que no puede ser debatido en términos exclusivamente analíticos.

El hombre moderno está escindido y ha perdido las razones para actuar. Sin embargo, existen una serie de intenciones y de inclinaciones que son naturales, como por ejemplo el placer. Frente a esto, la filosofía moderna ha planteado problemas subjetivistas, mientras que MacIntyre considera, siguiendo a Aristóteles, que existen inclinaciones naturales y que, por lo tanto, el subjetivismo moderno no tiene sentido. El hedonismo y el utilitarismo serían dos maneras en las que el ser humano se plantea la vida desde un punto de vista egoísta, pero en desacuerdo con la sociedad.

El replanteamiento de una filosofía moral, que explique de qué manera están conectados el conocimiento y la acción, antecede en la obra juvenil de MacIntyre a cualquier otra preocupación, de carácter político o jurídico. Las referencias al derecho sólo son ejemplos para aducir en controversias de índole ética y moral.

Los problemas y las preguntas sobre la teoría de la acción y la filosofía moral que se plantea MacIntyre presentan un estado de la cuestión que permiten su posicionamiento en el marco del debate teórico. Todas ellas se mueven en un plano descriptivo y, en algunos pocos casos, valorativo. No hay una explicación satisfactoria de la escisión *is-ought* y de la teoría de la acción, sino la constatación de que las explicaciones dadas hasta el momento tienen grandes problemas y que respecto del mundo griego, se ha cambiado completamente el planteamiento y los conceptos.

Cabe expresar, por último, que el único jurista (*iusfilósofo*) que se cita con cierta asiduidad en los textos de juventud es Hart, con quien

compartió unos años de docencia en Oxford. Para MacIntyre, pese a no compartir los postulados de fondo del positivismo de Hart, existe una inevitable simpatía hacia su obra, con la que hay algunos puntos de conexión, sobre todo en la teoría de la causalidad. Al igual que MacIntyre, el catedrático de *Jurisprudence* intentó solucionar problemas de filosofía de la acción antes de pasar a cuestiones jurídicas. Sin duda, es el interlocutor iusfilosófico más importante de MacIntyre a lo largo de su vida, tal y como se verá en los siguientes capítulos.





En el capítulo anterior, deliberadamente, he dejado una serie de obras sin tratar, ya que el enfoque de este libro, aunque sigue el itinerario biográfico, se basa principalmente en los problemas que MacIntyre en cada momento se planteó e intentó resolver. Una de las obras más importantes del autor es su *A Short History of Ethics*, cuya relevancia he procurado poner de relieve ya en el primer capítulo. A partir del historicismo ético que se aplica en esa obra, intentaré proporcionar las claves hermenéuticas para entender cuál es el planteamiento fundamental que permite a MacIntyre dotar de sentido a los problemas que delimita durante su juventud y que pueden resumirse en las preguntas del capítulo precedente.

La clave histórica permite contextualizar un debate que, hasta el momento, había permanecido inconexo. Dicho brevemente: MacIntyre entiende que la única explicación al problema *is-ought*, a la teoría de la acción y los problemas de la ideología y la escisión del sujeto moderno se pueden y deben plantear exclusivamente en términos históricos y, si cabe, como problemas de metodología de la ciencia aplicados a la historia. Sólo a través del estudio de la historia de la ética se pueden superar las dificultades que, en términos estrictamente analíticos o de análisis marxista, no pueden resolverse.

El camino desde *A Short History of Ethics* hasta *After virtue* es complejo. Requiere estudiar conjuntamente tres temas: 1) Una exposición histórica del lenguaje de la ética, criticando explícita e implícitamente a Moore, Ayer y Hare, para mostrar que diferentes términos en diferentes épocas significan cosas muy distintas, 2) un análisis del lenguaje ético-político de la Modernidad y de la época contemporánea, a fin de mostrar la falta de contexto del vocabulario de la filosofía práctica, y 3) un estudio

de la teoría y metodología de la ciencia, aplicado a la historia de la filosofía en general (y a la historia de la ética en particular) para mostrar que el lenguaje de la ética es cambiante y que no puede juzgarse retrospectivamente.

Estos tres temas se encuentran ya *in nuce* en *A Short History of Ethics*. Su desarrollo ocupará prácticamente dos décadas, hasta la composición de *Three rival versions of moral enquiry*. Sin embargo, su exposición más paradigmática se encuentra ya en *After virtue*. En este capítulo intentaré explicar los tres temas por separado, aunque citando constantemente las relaciones entre unos y otros. Por lo tanto, separaré la exposición de *A Short History of Ethics*, los temas referentes a la acción política (y sus corolarios) y, por último, los temas de metodología de la historia.

### 3.1. *A Short History of Ethics*

Esta obra es básicamente una revisión histórica de los grandes períodos de la ética, aunque su argumento principal es un “ajuste de cuentas” con la filosofía moral del siglo XX. De hecho, la obra está escrita como exposición histórica de la ética, capaz de mostrar la historicidad de los conceptos éticos, huyendo del debate rutinario entre Hume, Kant, Mill y Moore<sup>1</sup>.

Esta obra -a la que todavía no se le ha concedido la relevancia que toca, tanto en el corpus de MacIntyre como en la historiografía de la ética en general- aporta numerosas ideas de gran valor, si bien me centraré en tres bloques de especial relevancia para el propósito de establecer los fundamentos de su filosofía jurídica.

En primer lugar me voy a detener en los problemas de la historicidad de la ética y en el análisis del lenguaje de la ética, seguidamente me dedicaré a estudiar los vínculos entre la ética, el derecho y la justicia, y por último, me detendré en la exposición de la propia postura de MacIntyre en el marco de la filosofía moral y su comprensión de la historia de la ética.

<sup>1</sup> *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, 2<sup>nd</sup> ed. Indiana, cit., xxi. (A partir de ahora citaré por esta versión.)

### 1) El lenguaje de la ética y su historicidad

Dicho brevemente: *A Short History of Ethics* es un manual para estudiantes en el que MacIntyre reivindica una sensibilización histórica para el estudio de la ética<sup>2</sup>. Su carácter no es sólo expositivo, sino que se dirige contra la línea de flotación de la ética del momento: muestra directa o indirectamente las debilidades de Moore, Ayer, Prichard, Hare y Stevenson<sup>3</sup>. Si en el capítulo anterior se ha podido ver cómo MacIntyre critica a estos autores por analizar el lenguaje de la moral sin referencias históricas, a lo largo del libro se encuentran continuas alusiones a su interpretación ahistórica de la filosofía moral.

“Moral philosophy is often written as though the history of the subject were only of secondary and incidental importance. This attitude seems to be the outcome of a belief that moral concepts can be examined and understood apart from their history. Some philosophers have even written as if moral concepts were a timeless, limited, unchanging determinate species of concept, necessarily having the same features throughout their history, so that there is a part of language waiting to be philosophically investigated which deserves the title “the language of morals” (with a definite article and a singular noun)”<sup>4</sup>.

Por esa razón, el libro -a los ojos del lector actual- puede parecer hasta repetitivo en su análisis de la palabra “bueno”. A MacIntyre le interesa abrir los ojos a sus estudiantes para mostrarles la variedad de usos de “bueno”: por ello, en casos de variación semántica de “bueno” en Platón o en la filosofía antigua en general, se pregunta cómo lo interpretarían Moore o Ayer<sup>5</sup>. Se trata de una terapia de choque contra el análisis lingüístico ahistórico.

En el capítulo 8 de *A Short History of Ethics*, MacIntyre reconsidera la ética griega y aprovecha para mostrar que Prichard estaba equivocado al examinar los fundamentos de la historia de la ética desde una óptica postkantiana<sup>6</sup>. En el capítulo anterior he expuesto la crítica de Mac-

2 Véase, fundamentalmente, T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. pp. 23 y ss.

3 Véase T. Irwin, *The Development of Ethics*, III, cit. capítulos 86-90.

4 *A Short History of Ethics*, cit. p. 1.

5 *A Short History of Ethics*, cit. pp. 3-4 ó p. 12.

6 T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. pp. 55-61.

Intyre a Prichard, que se amplifica aquí en una serie de consideraciones al hilo de la historia de la ética<sup>7</sup>.

Según MacIntyre, Prichard incurría en el error de considerar que el deseo es una esfera aparte que no tiene ninguna vinculación con los demás aspectos de la vida humana, mientras que para la ética griega (y en particular para la aristotélica), lo importante de las acciones son los fines, pues, como dice el texto anterior, el propósito del agente sólo puede hacerse inteligible como expresión de los fines que persigue.

Con ello, MacIntyre muestra que la ética moderna ha cambiado completamente la semántica de razones y causas, tal y como se ha podido ver en el capítulo anterior. De hecho, toda la exposición hasta llegar a Hume está especialmente interesada en mostrar que el problema de la falacia naturalista es un malentendido del filósofo escocés, tal y como había hecho en el ya expuesto artículo “Hume on ‘is’ and ‘ought’”. No hay tal falacia, ya que todos los autores anteriores habían sido perfectamente conscientes de que un plano es el del conocimiento y otro el de la acción. Lo que ocurría es que, de acuerdo con el intelectualismo ético de Sócrates, no podía existir ningún caso en el que la idea no llevara directamente a la praxis<sup>8</sup>.

El intelectualismo de Sócrates, Platón y Aristóteles es una opinión, una doctrina, no una falacia lógica. Estos tres filósofos eran perfectamente conscientes de que el “is” y “ought” están situados en el plano epistemológico y moral, respectivamente. Lo que ocurre es que, *mutatis mutandis*, para los tres ambos planos estaban conectados. Por lo tanto, tenían razones para actuar: el ser humano podía conocer lo bueno y lo verdadero, y tal conocimiento, en su perfección, implicaba la actuación en el mismo sentido<sup>9</sup>.

En Hume se encuentra un escepticismo acerca de la capacidad de la razón para conocer lo bueno y lo verdadero, de manera que es necesario disociar la capacidad para conocer y para actuar. Kant acentuó la brecha en sus dos críticas y Nietzsche hizo una profunda crítica a la filosofía anterior (socrática, kantiana, hegeliana y utilitarista), de modo que mostró

7 *A Short History of Ethics*, cit. pp. 85-86.

8 *A Short History of Ethics*, cit. pp. 172-175.

9 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. p. 83.

su profundo sinsentido<sup>10</sup>. Después del hachazo de Nietzsche, la filosofía moral ha ido mostrando que el lenguaje de la ética, en sí, está vacío de contenido.

“Nietzsche sees himself as writing in an age of moral vacuum. He has three tasks: to exhibit the historical and psychological causes of the vacuum; to unmask false candidates for the role of the new morality; and finally, to transcend the limitations of all hitherto existing systems of morality, and by a transvaluation of values” to prophetically introduce a new way of life”<sup>11</sup>.

MacIntyre destaca que después de Nietzsche debe repensarse la idea hegeliana de la ética de los antiguos y de los modernos<sup>12</sup>. Existe, por lo tanto, una importante diferencia histórica en la concepción de la ética: los antiguos eran capaces de unir el conocimiento con la decisión, mientras que los modernos son incapaces de ello, es decir, no tienen razones para actuar (o no son capaces de explicarlas).

#### 1) Moral, justicia y derecho natural

En esta obra se encuentra, por primera vez, el análisis de cuestiones iusfilosóficas, si bien, de forma indirecta e histórica. En una “historia de la ética” es inevitable tratar el tema del derecho, pues las conexiones son -y han sido- muy estrechas. Sintetizando, puede decirse que para MacIntyre hay tres grandes paradigmas históricos en la relación entre la ética y el derecho<sup>13</sup>.

El primero de ellos es el de la ética clásica, fundamentalmente en las obras de Platón y de Aristóteles. En Platón se halla una profunda implicación entre la teología racional, la ontología, la ética y el derecho. En *Las Leyes* se remarca la importancia ética de obedecer al derecho, puesto que en el cumplimiento de la ley se encuentra la base de la piedad. Por lo tanto, y sin entrar en mayores detalles –ya que el propio MacIntyre no lo hace– hay que recordar que el derecho (natural) se derivaba directamente del mandato de los dioses<sup>14</sup>.

Aristóteles, en cambio, no hace tantas referencias a lo divino, y se

10 *A Short History of Ethics*, cit. pp. 223-224.

11 *A Short History of Ethics*, cit. p. 223.

12 *A Short History of Ethics*, cit. p. 199.

13 T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. pp. 49-61.

14 *A Short History of Ethics*, cit. p. 55.

muestra más humano al mostrar la relación entre la ética y el derecho. El libro V de la *Ética a Nicomáco* es particularmente lioso, tal y como reconocerá el propio MacIntyre en *After virtue*<sup>15</sup>. Lo que puede verse con más o menos claridad es la estructura que vincula la ética con el derecho: entre las virtudes éticas destaca la justicia, tratada, como he dicho ya, en el libro V.

Tal libro es tan confuso que, si se descontextualiza el papel del derecho, el lector puede llegar a pensar que se trata de un rígido positivismo: lo justo es la obediencia de la ley, si ha sido debida y válidamente promulgada<sup>16</sup>. Suena más a Hobbes y a Kelsen (autor éste que, por cierto, MacIntyre cita en su exposición de Aristóteles<sup>17</sup>) que al propio Estagirita. Sin embargo, las referencias a lo justo, a lo equitativo y a la ley injusta acaban de mostrar que justicia (*dikaioisune*) es una palabra polisémica y que hay en el capítulo una gran cantidad de ideas que refuerzan la concepción iusnaturalista.

Queda claro que para Aristóteles la vinculación entre la ética y el derecho se hace a través de la justicia y, en concreto, de lo que Aristóteles llama la “justicia política”<sup>18</sup>, la cual se divide en dos: la natural y la legal. Por lo tanto, por así decir, el acceso al derecho desde la ética se hace a través de la virtud de la justicia, que es el punto medio entre dos extremos igualmente viciosos. Asimismo, sin que haya una conexión totalmente directa entre justicia y derecho (la justicia como virtud y derecho natural), Aristóteles define la ley como la prescripción de la virtud y el rechazo del vicio, idea sobre la que después Santo Tomás construirá su teoría del derecho natural.

“This appalling picture of the crown of the virtuous life has an almost equally distressing counterpart in one aspect of Aristotle’s account of justice. Much of what Aristotle says about justice is illuminating and far from objectionable. He distinguishes between distributive justice—fairness—and the corrective justice which is involved in redress for a harm done. He defines distributive justice in terms of the mean: “To do injustice is to have more than one ought, and to suffer it is to have

15 *After virtue*, cit. pp. 151 y ss.

16 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1129b.

17 *A Short History of Ethics*, cit. p. 271. Véase también H. Kelsen, “The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy”, *International Journal of Ethics*, XLVIII (1937-1938), pp. 16-64.

18 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1134b-1135a.

less than one ought,” and justice is the mean between doing injustice and suffering it. But when Aristotle comes up against the use of *δικαιος* as meaning either “fair” or “right,” or “in accordance with the laws,” he asserts without argument that although everything unlawful is unfair, everything unfair is unlawful. It is less clear in the *Ethics* than it is in the *Politics* that Aristotle is prepared to believe that the positive laws of existing states can be more than marginally a variance with what is fair and right. “The laws aim either at the common interest of all, or at the interest of those in power determined in accordance with virtue or in some such way; so that in one sense we call just anything that effects or maintains the happiness or the components of the happiness of the political community.” Aristotle goes on to describe the law as enjoining virtue and forbidding vice, except where it has been carelessly enacted. And this must remind us of Aristotle’s complacency with the existing social arrangement. It is perhaps no accident that he also believes that some men are slaves by nature”<sup>19</sup>.

El segundo paradigma de la historia de la ética se encuentra en el iusnaturalismo racionalista, cuando desaparece la dimensión griega de la justicia, y el derecho, según MacIntyre, pasa a estar vinculado a la protección de la economía. El derecho natural moderno aparece subordinado a los intereses del liberalismo, corriente hacia la que el profesor escocés no esconde su antipatía. Por lo tanto, la unión entre conocimiento y acción, así como la conexión entre ética, justicia y derecho desaparece.

MacIntyre se hace eco de la polémica entre los *diggers* y los *levellers*, mostrando el derecho natural como un instrumento de carácter dominador de unas clases sobre otras<sup>20</sup>. Desde la antropología hobbesiana hasta Locke se invoca un derecho natural que sea capaz de proteger la libertad y la propiedad privada. MacIntyre, como puede verse, sigue por completo a MacPherson. La ética y el derecho, por lo tanto, están bastante separadas, ya que la economía política se entromete en su relación<sup>21</sup>.

El tercer paradigma es un corolario de las éticas postkantianas (generalmente, utilitaristas) en las que el derecho natural no desempeña ningún papel<sup>22</sup>. En los últimos capítulos del libro, en efecto, no hay ninguna

19 *A Short History of Ethics*, cit. p. 79.

20 MacIntyre sigue implícitamente el análisis de la Modernidad que hace C. B. MacPherson, a cuya obra haré referencia en los próximos apartados.

21 *A Short History of Ethics*, cit. p. 156.

22 En la obra de Schneewind se muestra cómo el derecho natural fue un tema fundamental en la ética moderna, aunque tal relevancia se acabó antes de Kant, en cuya obra es ya un apéndice. Frente a él, Irwin muestra la conexión permanente del derecho

remisión al derecho, pues el positivismo jurídico se ocupa de delimitar cuidadosamente la esfera del derecho y blindarla de las injerencias de la ética, al tiempo que los analíticos se cuidan de mostrar la vacuidad del lenguaje moral.

## 2) La ética de los antiguos y de los modernos

Cuando MacIntyre examina a Hegel, comenta –entre otras cosas– que el autor alemán se preguntó acerca de las diferencias entre los antiguos y los modernos<sup>23</sup>. La ética de los griegos y la de los modernos era muy distinta entre sí, como le interesaba recalcar a MacIntyre. De hecho, Hegel había historizado la ética kantiana mostrando la brecha que existía entre la llamada ética pre-kantiana y la kantiana<sup>24</sup>. Aunque constata las diferencias entre ambas épocas, en su *A Short History of Ethics*, no toma partido abiertamente hacia ninguna de las dos, aunque critica a la filosofía contemporánea por su falta de perspectiva histórica.

“Emotivism and prescriptivism initially alienate us because their explanations of evaluative language in terms of the notions of feelings, liking, choice, and imperatives leave us asking why there should exist any specifically evaluative language over and above the ordinary language of feelings, liking, choice, and imperatives”<sup>25</sup>.

El esfuerzo historiográfico de MacIntyre trata de mostrar que tanto la ética kantiana como la utilitarista, después de la crítica de Nietzsche, habían quedado en las manos de la filosofía analítica, que había revelado

natural. Véase J. B. Schneewind, *The invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998) y T. Irwin, *The Development of Ethics*, tomos II y III, *cit.* Sobre este tema, véase R. Ramis Barceló, “La historia de la ética (y del derecho natural) según Terence Irwin”, *Pensamiento*, vol. 67, nº 245 (2011), pp. 347-365.

<sup>23</sup> Marx, en esta obra, queda reducido a un mero apéndice de Hegel. Se trata del momento de menor cercanía con las ideas de Marx, cuando MacIntyre estaba más desencantado del “marxismo” oficial. Al poco tiempo, se reconcilió con las ideas del filósofo de Tréveris, cuyo planteamiento ha sido valorado en sus trabajos posteriores.

<sup>24</sup> *A Short History of Ethics*, *cit.* pp. 85-86. Sobre el carácter acumulativo de la ética moderna hasta llegar a Kant, causante de la emancipación de la ética de la filosofía teorética y como “inventor” de la “autonomía” ética, véase J. B. Schneewind, *The invention of Autonomy*, *cit.* cap. XXIII y XXIV.

<sup>25</sup> *A Short History of Ethics*, *cit.* pp. 264-265.



la vacuidad del lenguaje de la ética. MacIntyre analiza no sólo a Moore, sino también a Dewey, aunque la centralidad del primero se muestra a lo largo del último capítulo de la obra. De hecho, como explica MacIntyre, la influencia de Moore se hizo notar en Prichard, Ross<sup>26</sup> y Carritt, criticados desde prismas muy distintos por Ayer y Collingwood<sup>27</sup>.

Estos dos últimos autores, como se ha indicado ya en el primer capítulo, ejercieron una gran influencia en el joven MacIntyre. Ayer aparece criticado en los primeros capítulos, aunque MacIntyre lo recupera como crítico del intuicionismo de los discípulos de Moore. Collingwood critica a los autores anteriores por su falta de sentido histórico, un déficit que MacIntyre recalca a lo largo del libro. Los ecos utilitaristas de la gran mayoría de filósofos analíticos, al igual que las ideas aparentemente kantianas de Hare muestran, en todo caso, la separación de la época contemporánea respecto de la ética griega.

“Suppose a society of the kind which I tried to characterize when I discussed Greek society, in which the form of life presupposes agreement on ends. Here there are agreed criteria for the use of *good*, not only when we speak of “good horse” and “good farmer” but also when we speak of “good man”. In this society there is a recognized list of virtues, an established set of moral rules, an institutionalized connection between obedience to rules, the practice of virtues, and the attainment of ends. In such a society the contrast between evaluative language and the language of liking or of choice will be quite clear. I may tell you what I like or choose, and I may tell you what you ought to do; but the second makes a claim upon you which the first does not. You may disregard what you ought to do through annoyance or negligence; but you cannot use the moral vocabulary and consistently deny the force of ought, and you cannot remain within the social commerce of the community, and abandon the moral vocabulary”<sup>28</sup>.

Sin embargo, en la sociedad actual coexisten personas que tienen diferentes ideas éticas. Algunas se aferran a las ideas éticas “supervivientes” de estas grandes concepciones (ética griega, kantiana...) mientras que otras viven fuera de éstas. Unos apelan a la ética desde una precomprensión moral dada (que exige todo un marco de referencias que adquieren sentido en ella), mientras que otros lo hacen desde su aislamiento y perspectiva individual.

26 En contra, T. Irwin, *The Development of Ethics*, III, cit. capítulo 87.

27 *A Short History of Ethics*, cit. p. 255.

28 *A Short History of Ethics*, cit. p. 265.

Ésta es la última idea importante a la que quisiera hacer referencia: MacIntyre considera que en una misma sociedad coexisten diversos tipos de personas con diferentes referencias éticas, que dan sentido (o no) a sus vidas, sin embargo, no hay una superioridad entre unos y otros. No hay una teoría ética mejor o peor, sino que la historia de la ética acaba en el mundo presente con un final abierto, en el que hay diversidad en la elección de las fuentes<sup>29</sup>.

Estas ideas de 1966, por lo tanto, muestran un diagnóstico descriptivo de la sociedad contemporánea y de su ética: MacIntyre no da su explicación del problema, sino que enuncia el estado de la cuestión. Los ingredientes necesarios para la explicación se encuentran en el análisis crítico de la teoría política moderna y contemporánea y de la visión fenomenológica de la comunidad y de la tradición, a las que paso seguidamente.

### 3.2. Ética y política: la acción y la justicia

En este apartado se incluyen comentarios sobre una serie de trabajos que muestran la reelaboración de sus anteriores ideas, amplificando las diferencias entre los antiguos y los modernos y mostrando que el lenguaje de los modernos, a su vez, no es unitario, sino que depende de las tradiciones de pensamiento en las que está inserto cada autor.

Por ello, debe destacarse que MacIntyre intenta ligar, por un lado, la falta de razones para actuar de los modernos con el problema de la falta de unidad lingüística y conceptual. Por otro lado, debe buscarse un culpable, tanto en perspectiva histórica como sistemática, de que se explique esa falta: para MacIntyre, ésta es el liberalismo (la doctrina que acentúa la libertad del hombre y desatiende sus vínculos sociales), como ya lo había sido en los escritos sobre marxismo. Todo ello debe entenderse en el marco, ya indicado en el capítulo 1: MacIntyre ha dejado la Universidad británica, vive ya en América y es catedrático de Filosofía y Ciencia Política.

En una reseña escrita en 1970<sup>30</sup>, MacIntyre sostiene que el libe-

29 T. D. D'Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. pp. 48-49.

30 "Political and Philosophical Epilogue: A View of The Poverty of Liberalism by Robert Paul Wolff", *Proceedings of the Conference for Political Theory*, (New York,

ralismo no es tan homogéneo como frecuentemente se presenta. Más allá de la definición vista en el primer capítulo, MacIntyre destaca que se trata de una doctrina proteica. El autor del libro objeto de la recensión afirma que el liberalismo está asociado casi en exclusiva con el utilitarismo de Mill. Sin embargo, para MacIntyre el liberalismo es un conjunto de doctrinas que poco tienen que ver entre sí. En el mismo saco caben muchas doctrinas distintas, como por ejemplo las de Locke, Green o la de los materialistas franceses<sup>31</sup>.

Con ello, MacIntyre muestra que el liberalismo no es una doctrina homogénea que puede ser comprendida de forma unitaria<sup>32</sup>. Existen liberales, como por ejemplo Green, que no están en contra de las formas de convivencia comunitaria. Por lo tanto, para definir el liberalismo es necesario conocer primero los diferentes “liberalismos”, y saber que todos ellos no pueden reducirse fácilmente a un esquema único.

1) “Justice: A New Theory and Some Old Questions”<sup>33</sup>

MacIntyre dedica una breve pero muy sustanciosa recensión a la obra más importante de Rawls. A través de las objeciones que plantea, intentaré profundizar en la concepción de la justicia y del liberalismo que sostiene el escocés. Después de haber dedicado unos cuantos párrafos a resumir de forma clara y concisa las ideas de Rawls, plantea cuatro grandes objeciones particulares, y una de carácter más general, aunque no tan sistemática.

La crítica general se dirige a mostrar el ahistoricismo de la teoría de la justicia de Rawls, que entiende que la justicia es algo que puede darse con independencia del contexto histórico y cultural. Se trata de una doctrina apriorística de raíz kantiana, que trata la justicia como un problema político válido para cualquier sociedad. Según MacIntyre, la falta de sensibilidad histórica hace que la misma teoría pudiera ser válida en

1970). Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, cit. pp. 280-284.

31 *Against the Self-Images of the Age*, cit. p. 282.

32 Un desarrollo de estas ideas puede verse en R. Ramis Barceló, “MacIntyre y el liberalismo: la correlación entre la ausencia de moral compartida y la proliferación legislativa”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 45 (2011), pp. 333-348.

33 Recensión de *A Theory of Justice* de John Rawls, *Boston University Law Review*, 52 (1972), pp. 330-334.

Grecia o en el monacato medieval o en EEUU durante el año 1972, cuando el marco de valores y las circunstancias cambian claramente<sup>34</sup>.

La primera de las objeciones sistemáticas se pregunta por qué la justicia tiene que tener un peso tan relevante frente a los otros bienes humanos. Con ello critica que la justicia no es sino una de las muchas posibles aspiraciones de la sociedad, pero no necesariamente la mejor ni la que resuelva con mayor acierto los problemas político-sociales<sup>35</sup>.

La segunda crítica está dirigida a la facilidad con la que Rawls quiere despachar los problemas del liberalismo a través de la teoría de la justicia. Parece que la obra de Rawls es la panacea de todos los problemas de la sociedad moderna, y que con la protección y las garantías liberales parece que el equilibrio entre el contractualismo y el utilitarismo llega al apogeo<sup>36</sup>.

“My claim that it is unjust that you rule over me without my having consented to the political and social structure must always, in a Rawlsian world, fail; actual consent is overruled by hypothetical consent. The point that I am making is that the complex predicate, “free and to the general advantage, but unjust” is ruled out by Rawls. I do not think that the conceptual links between liberty, advantage and justice are as close as that”<sup>37</sup>.

La tercera crítica es que Rawls no considera que la justicia sea una virtud que tenga que ejercitarse. MacIntyre piensa en el caso griego y en la ética aristotélica donde la excelencia se consigue a partir de la repetición de una serie de actos que devienen buenos hábitos. Según Rawls la justicia no se puede “aprender” o “practicar”, sino que es una consideración política<sup>38</sup>: las injusticias sólo pueden darse en el ámbito de la libertad o de la igualdad, esto es, en el marco político<sup>39</sup>, pero nunca en otros órdenes: moral, estética...

Por último, MacIntyre expresa sus dudas sobre la justicia como un

34 Recensión de *A Theory of Justice* de John Rawls, p. 332.

35 Recensión de *A Theory of Justice* de John Rawls, p. 333.

36 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. p. 90.

37 Recensión de *A Theory of Justice* de John Rawls, p. 333.

38 Confróntese con el célebre comienzo del libro de J. Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 2005), p. 3.

39 Recensión de *A Theory of Justice* de John Rawls, p. 333.

deber, tal y como la entiende Rawls. Con ello, considera que el carácter kantiano de la ética de Rawls es muy limitativo<sup>40</sup>. Asimismo, explica que el deber de la justicia, como indica el profesor norteamericano exige algunos cambios en las instituciones y que Rawls no deja claro cómo deben hacerse dichos cambios y “arreglos”.

“Rawls believes that a fundamental natural duty is the duty of justice. This duty not only requires that we support and comply with just institutions that exist; it also requires us to “further just arrangements not yet established” I am not clear whether it is consistent with Rawls’ view to remark what it is certainly important to remark, namely that to further just arrangements not yet established often involves us in acts of injustice. A qualified black and a qualified woman compete for an academic position, at a time when academic unemployment is high, with a rather better qualified white man. It is not unreasonable to believe that a juster society will be produced by appointing the black or the woman; it is certain that to do so is to act unjustly towards the white”<sup>41</sup>.

2) “On Democratic Theory: Essays in Retrieval by C. B. MacPherson”<sup>42</sup>

En el comienzo de la recensión a Rawls puede verse cómo MacIntyre está inclinado hacia una comprensión de la Modernidad que debe mucho a MacPherson y que, en el debate intelectual para comprender las raíces del proteico liberalismo, sigue casi con fidelidad las tesis de este último. En el apartado anterior, comentando *A Short History of Ethics*, he procurado mostrar el carácter macphersoniano de la crítica de MacIntyre al liberalismo. Vuelvo, por un momento, a la recensión sobre Rawls, cuyo comienzo dice así:

“The birth of the modern world at the close of the seventeenth century was marked for political theory by the victory of a family of concepts, some of whose ancestors had previously enjoyed prominence, but whose collective dominance in political thinking was strikingly new: contract, consent, utility or advantage, liberty, equality. It was the way in which these concepts were defined that provided individualist society with its historical understanding of itself. Individualistic self-consciousness expressed itself in the main through two traditions. The

40 Véase E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. pp. 67-69.

41 Recensión de *A Theory of Justice* de John Rawls, p. 334.

42 *Canadian Journal of Philosophy*, 6 (1976), pp. 177-181.

first emphasized the contractual nature of social relationships and tried to show that our adherence to the institutions of justice was founded on consent; the second made advantage the paramount concept and issued in the various strands of utilitarian theory. Both traditions notoriously fail at a number of points, both philosophically and socially”<sup>43</sup>.

El planteamiento está muy de acuerdo con las tesis de Macpherson y de hecho, en el escrito que le dedica MacIntyre puede verse no sólo la afirmación de sus planteamientos, sino también una común oposición a las ideas de Rawls (y, por supuesto, a las de Berlin). MacIntyre está básicamente de acuerdo con las dos tesis principales de MacPherson<sup>44</sup>: 1) el individualismo posesivo, que se fragua desde Hobbes hasta Locke, es una concepción del hombre a la que corresponde una cierta clase de sociedad, denominada por Macpherson “sociedad posesiva de mercado”<sup>45</sup>, desarrollada por Hume y Smith, a través de los cuales este “individualismo posesivo” se convierte en utilitarista y 2) el “individualismo posesivo” utilitarista es la base de la teoría política de la “democracia liberal” del siglo XIX<sup>46</sup>.

Macpherson, dando un paso más, en lo que sería su segunda tesis básica, critica el éthos “consumista” del capitalismo contemporáneo, cuyas raíces se encuentran en el XIX. El problema de la democracia liberal moderna es que se trata de una sociedad de mercado egoísta y, como tal, nunca ha podido escapar del éthos individualista posesivo, algo que -añade MacIntyre- autores como Chapman o Rawls tampoco pueden superar mediante sus respectivas teorías<sup>47</sup>.

La única crítica importante que dirige MacIntyre hacia MacPherson es la escasa atención que presta al lenguaje. Si MacIntyre es un lector

43 Recensión de *A Theory of Justice* de John Rawls, *cit.* p. 330.

44 Sobre MacPherson en español, puede verse A. Ruiz Miguel, “La teoría política del optimismo obsesivo: CB Macpherson”, *Sistema*, 52 (1983), pp. 45-64 y J. M. Vilajosana, “El aparato conceptual de C. B. Macpherson: poder y propiedad”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 4 (1987) pp. 449-476.

45 Véase C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon, 1962, p. 3. “...the difficulties of modern liberal-democratic theory lie deeper than had been thought, that the original seventeenth-century theory individualism contained the central difficulty, which lay in its possessive quality. Its possessive quality is found in its conception of the individual as essentially the proprietor of his own person or capacities, owing nothing to society for them.”

46 F. J. de la Torre, *Alasdair MacIntyre, ¿un crítico del liberalismo?*, *cit.* p. 78.

47 “On Democratic Theory: Essays in Retrieval by C. B. MacPherson”, *cit.* p. 180.

atento del lenguaje de la ética y muestra las diferencias entre los antiguos y los modernos, también se muestra particularmente sensible con el lenguaje de la política moderna, creado en buena parte por Hobbes, que muestra ya en su léxico las derivas que el propio MacPherson acierta a detallar<sup>48</sup>. Para MacIntyre las nociones de derecho y de contrato funcionan siempre en un contexto lingüístico que nos hace participar en el mundo social<sup>49</sup>. El contractualismo, el elitismo y el individualismo van juntos, al igual que comunidad y la historia. MacIntyre llega a afirmar que el individualismo es la doctrina de éxito de los ladrones en el seno de la comunidad<sup>50</sup>.

En algunos trabajos posteriores, MacIntyre muestra que la teoría de las organizaciones propia de la Modernidad es realmente muy compleja<sup>51</sup>. MacIntyre muestra la importancia de la narratividad y el peso de la tradición en la configuración fenomenológica de la identidad individual. Una persona sólo da sentido al lenguaje que usa en un contexto determinado, y por lo tanto, los referentes morales se transmiten en un lenguaje narrativo que sólo sirven para dar sentido a los actos en el conjunto de la comunidad.

### 3) "Regulation: A Substitute for Morality"<sup>52</sup>

Me voy a detener, para acabar con este apartado, en el primer artículo en que MacIntyre se refiere de forma explícita al derecho. Se trata de un breve escrito de 1980, elaborado en una ponencia de ética médica. En él da algunas ideas sobre el papel del derecho en las sociedades modernas, al hilo de los problemas morales que tienen. En particular, MacIntyre se centra en el caso norteamericano y en los problemas derivados de la convivencia en una sociedad tan heterogénea<sup>53</sup>.

A falta de unas creencias comunes, el derecho (la regulación) pasa a ser la base de convivencia. No se trata de un fundamento natural, sino

48 "On Democratic Theory: Essays in Retrieval by C. B. MacPherson", *cit.* p. 180.

49 Véase F. J. de la Torre, *Alasdair MacIntyre, ¿un crítico del liberalismo?*, *cit.* pp. 79-80.

50 "On Democratic Theory: Essays in Retrieval by C. B. MacPherson", *cit.* p. 181.

51 "Corporate Modernity and Moral Judgment: Are They Mutually Exclusive?" en K. M. Sayre and K. E. Goodpaster (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, (Notre Dame and London, University of Notre Dame Press, 1979), pp. 122-35.

52 *Hastings Center Report*, 10/1 (Febrero 1980), pp. 31-33.

53 T. D. D'Andrea: *Tradition, Rationality and Virtue*, *cit.* p. 83.

que está basado en la coerción, el miedo y la falta de argumentos y convicciones morales compartidas. A falta de ética común –viene a decir MacIntyre muy resumidamente– sólo queda el recurso a la regulación jurídica.

“I want to suggest that the kind of regulation which is concerned with the safety or the quality of goods and services is not itself an expression of any particular moral standpoint, but is rather a substitute for morality at just those points in our social fabric where we no longer possess adequate moral resources. I take it to be a very important substitute and the only substitute which we have”<sup>54</sup>.

En una sociedad tan fragmentada el derecho no es en absoluto la expresión moral de las creencias compartidas o, en último extremo, un sistema punitivo, sino que se trata de un conjunto de normas coercitivas que deben ser obedecidas, para proteger el interés individual y como una rígida sanción para poner orden en los casos de violación de estos derechos individuales. Continúa aquí la visión macphersoniana del derecho: lo que debe protegerse es la libertad y la propiedad, no la comunidad. Las creencias compartidas no existen (no existe, por tanto, una moral que una la gente) y, para establecer las bases de la convivencia, todo debe quedar regulado.

“Let us approach the question of regulation indirectly by examining the ways in which we think about the law. From the standpoint that envisages the goal of political society as the creation and maintenance of communities, we do indeed need a system of public law, but only as a system of last resort. There are indeed actions so intolerable that the community cannot permit them to be done without invoking public sanction. Individuals who thus transgress must be identified as answerable for their actions before they can be brought back into the life of the community. Here the law is the last resort. In a good community it will be enforced as rarely as possible”<sup>55</sup>.

MacIntyre plantea el problema del derecho en la sociedad contemporánea como una pérdida del sentido tradicional que había tenido la regulación jurídica. En una sociedad en la que había una serie de principios compartidos, el derecho servía para castigar las infracciones, pero en una sociedad donde dichos principios no existen, hay dos consecuencias ine-

54 “Regulation: A Substitute for Morality”, *cit.* p. 31.

55 “Regulation: A Substitute for Morality”, *cit.* p. 32.



vitables: la proliferación legislativa y el uso del derecho para la protección exclusiva de los intereses particulares.

Para MacIntyre hay dos tradiciones que explican el uso actual del derecho. Una, que sería la republicanista del XVIII, que se basa en la obediencia al derecho como una virtud cívica, y la otra, más hobbesiana, en la que el otro es visto como un potencial enemigo frente al cual deben articularse unas rígidas leyes, de manera que no pueda transgredir los derechos individuales. MacIntyre entiende que la segunda visión es la que entiende el derecho sólo en perspectiva individual y no bajo la óptica de la comunidad.

En este trabajo, aunque de manera muy indirecta, MacIntyre hace un guiño a la tradición republicanista, como genuina defensora de la virtud cívica. Desde luego, en los años setenta y ochenta, el profesor escocés ve a los republicanistas como posibles aliados frente al liberalismo y también contra la visión libertaria, tal y como podrá verse en *After Virtue*.

“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”<sup>56</sup>.

Ésta es, al fin y al cabo, la tesis principal del escrito: la regulación, en el mundo contemporáneo, resulta tan problemática porque faltan referentes éticos y de todo ello tiene la culpa la sociedad liberal y el capitalismo, que sólo buscan la satisfacción egoísta de las necesidades individuales<sup>57</sup>. Para MacIntyre, el recurso masivo al derecho se produce cuando los sistemas morales han fracasado y es necesario dar una respuesta política al vacío moral.

“This is what has happened in our own society. It has happened because the law

56 “Regulation: A Substitute for Morality”, *cit.* p. 32.

57 Véase J. C. Bayón, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción*, *cit.* pp. 66-67.

has too often been made the instrument of partisan, self-interested purposes. The conversion of law to the service of such purposes perhaps started in the last century with the use of the courts by the large capitalists to aggrandize by transforming the law of property in an individualistic direction. But it was continued in the strategy of reformers and liberals who then tried to make the courts instruments for their purposes"<sup>58</sup>.

Este trabajo, escrito un año antes que *After virtue*, muestra la visión que en aquel momento tenía MacIntyre del derecho en el mundo contemporáneo. Realmente, como he indicado en los capítulos anteriores, el autor escocés no se había dedicado nunca al derecho porque le faltaba explicar los problemas esenciales de la ética (cómo y por qué actuar). A medida que va resolviendo el problema de la escisión entre *is* y *ought*, perfila cada vez con más claridad las consecuencias que dicha brecha ha producido en el derecho.

La proliferación regulativa es la consecuencia del desastre moral que percibe MacIntyre, un diagnóstico global de una sociedad que, bajo una perspectiva histórica, ha perdido el rumbo. A partir de este trabajo, MacIntyre no centrará nunca más su visión en el derecho sustantivo. A partir de *After virtue*, y de acuerdo con su proyecto histórico-analítico, se preocupará por el estudio del derecho natural, que está conectado con la justicia como virtud. Antes de pasar a esta obra, y una vez visto el diagnóstico ético-político (y jurídico) de la Modernidad, es necesario conocer la justificación sistemática, que permite explicar los problemas de la ética de una manera que combine el análisis histórico con otras innovaciones filosóficas.

### 3.3. Metodología de la historia, narratividad y tradición

En el primer capítulo he intentado mostrar que MacIntyre acusa influencias de diferentes tendencias a lo largo de su vida y que uno de los rasgos más descollantes de su producción filosófica es la manera de combinar estas influencias. En el apartado 3.1. se ha visto cómo intenta describir los problemas éticos de una manera histórica, esto es, hace una lectura histórica del lenguaje de la ética y contextualiza cada uno de los problemas de acuerdo con sus circunstancias históricas. Esto le permite

58 "Regulation: A Substitute for Morality", *cit.* pp. 32-33.

mostrar cómo hay una gran diferencia entre la ética griega y la moderna, que explica en buena manera cómo muchos problemas de la ética analítica examinados en el capítulo 2 pueden ser reexaminados a la luz de esta diferencia histórica.

En el apartado precedente (3.2.) he procurado exponer una serie de cuestiones referentes a la teoría ética y política contemporánea, para mostrar el balance crítico que hace de las actuales corrientes, tanto en la esfera de la moral social como en la teoría de la justicia, y que acaban extendiéndose hasta el derecho. La descripción del mundo contemporáneo se hace a partir de la constatación de una carencia generalizada de creencias comunes y de principios morales compartidos. La comparación constante entre los antiguos y los modernos acaba mostrando cómo en nuestros días –fruto de una modernidad liberal, atomizada, egoísta– no existe ni cohesión social ni una teoría de la justicia como virtud.

La falta de referentes morales y la carencia de un lenguaje de la ética son dos problemas actuales que obligan a plantearse cómo se puede dar una explicación filosófica de ambos problemas. En las corrientes más en boga del momento, MacIntyre encuentra dos fuentes de inspiración: por un lado, la fenomenología hermenéutica de Gadamer que penetra en los EEUU por diferentes vías y, por otro, la filosofía de la ciencia de Kuhn, Lakatos y Feyerabend. A partir de estos impulsos, MacIntyre se dedicará a articular una explicación sistemática de los problemas morales contemporáneos que sea acorde con las constataciones históricas realizadas.

#### 1) “The idea of social science”<sup>59</sup>

En el capítulo 2 intenté explicar la distinción entre razones y causas en el marco de las razones para actuar. En este apartado (3.3.) procuraré resumir las ideas de MacIntyre sobre la explicación en las ciencias humanas. En este trabajo pone las bases de una explicación fenomenológica de la actividad social, frente a la explicación consecuencialista que pretenden los partidarios de usar los métodos de las ciencias naturales en ciencias sociales.

Este trabajo es un comentario a la obra de Peter Winch. Como es sabido, éste defiende que el comportamiento social de una persona está estrechamente ligada a su concepción de la realidad<sup>60</sup>. Se trata de una

59 *Aristotelian Society*, 41 (1967), pp. 95-114.

60 Véase P. Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*

conducta regida por reglas, esto es, no es causal. Coincide con MacIntyre en que la comprensión sociológica debe hacerse a partir de los conceptos y creencias compartidas<sup>61</sup>. Ambos consideran que, por ejemplo, un idioma no puede ser aprendido con independencia del contexto de sus hablantes.

“The crude notion that one can first learn a language and then secondly and separately go on to understand the social life of those who speak it can only flourish where the languages studied are those of peoples whose social is so largely the same as our own that we do not notice the understanding of social life embodied in our grasp of the language; but attempts to learn the alien language of an alien culture soon dispose of it”<sup>62</sup>.

Winch, al rechazar las explicaciones causales, considera que cada conjunto de actividades debe ser entendido desde sus propios términos<sup>63</sup>. Sólo es posible preguntar desde un sistema de creencias dado. Por el contrario, MacIntyre intenta seguir los pasos explicativos del segundo Wittgenstein, asociándolos con una lectura aristotélica de la deliberación práctica. MacIntyre, por lo tanto, intenta ser wittgensteiniano sin ser relativista.

Ambos autores comparten que sólo se puede explicar el comportamiento social desde el interior de las creencias, extramo relacionado con el punto de vista interno de Hart. MacIntyre, sin embargo, cree que debe superarse el “internalismo” a través de la explicación de las creencias y de los conceptos del sujeto antes de explicarlos desde los propios conceptos y las propias creencias. Por lo tanto, MacIntyre propone superar el relativismo cultural de Winch, ya que es posible traducir afirmaciones de una cultura a otra y las transiciones históricas se pueden explicar gracias al diálogo con otras culturas.

En este trabajo, MacIntyre sienta las bases de su comprensión fe-

(New York, Humanities Press, 1965).

61 Véase P. Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, cit. p. 119.

62 “The idea of social science”, cit. p. 110.

63 Un clásico ejemplo que propone Winch en *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, cit. p. 23. “A monk has certain characteristic social relations with his fellows and with people outside the monastery; but it would be impossible to give more than a superficial account of those relations without taking into account the religious ideas around which the monk’s life revolves”.

nomenológica de la cultura y de la sociedad, al tiempo que empieza a desarrollar la base fenomenológica de las actitudes humanas para entender las conductas sociales<sup>64</sup>. MacIntyre considera que a partir de la narración puede superarse el esquema relativista y entender que existen causas para actuar. Éstas sólo pueden entenderse dentro de ese sistema de creencias, pero pueden ser entendidas y evaluadas por todas las personas de ese sistema.

MacIntyre da un paso más y considera que una vez que el sujeto explica su comportamiento en el conjunto de creencias para sí y para los demás, su acción tiene sentido y que puede entenderse en términos causales. El autor resume su punto de vista al decir que “la atención a las intenciones, motivaciones y razones, debe preceder a la explicación de las causas; la descripción en términos de conceptos y creencias del sujeto, debe preceder a la descripción según nuestros conceptos y creencias<sup>65</sup>”.

## 2) “Praxis and Action”<sup>66</sup>

Este trabajo permite ligar el tema de las razones para actuar (capítulo 2) con la idea de las “tradiciones” de pensamiento (capítulo 1.2.3.), una idea de raíz fenomenológica. Se trata de un amplio comentario a las ideas de Bernstein<sup>67</sup>. Se sitúa, por lo tanto, en el centro de esta época de replanteamiento de los problemas vistos en el capítulo anterior a partir de una base fenomenológica.

Este filósofo norteamericano destaca que existen cuatro grandes tradiciones contemporáneas de pensamiento en el tema de la acción: la primera, la de la praxis (siguiendo el legado de Hegel y Marx), la segunda, basada en la conciencia y la existencia como bases de la acción (Kierkegaard, paradigmáticamente, y también Sartre); la tercera, que explica la actuación en base al pragmatismo (Dewey y Peirce); y finalmente la propia de filosofía analítica (dedicada a explicación de la acción, vinculada a la causalidad).

64 Por ejemplo, siguiendo con el monje que propone Winch, hay que decir que sus actos no sólo obedecen a las reglas monacales, sino al conjunto de creencias compartidas dentro de la comunidad.

65 “The idea of social science”, *cit.* pp. 108-109.

66 Recensión de *Praxis and Action* de R. J. Bernstein, *Review of Metaphysics*, 25 (1972), pp. 737-44.

67 R. J. Bernstein, *Praxis and Action, Contemporary Philosophies of Human Activities* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971).

Bernstein, desde América, intenta un lúcido diálogo entre las diferentes maneras de concebir la filosofía (analítica, centroeuropea, norteamericana) y empieza a vincularlas con la hermenéutica de Gadamer, aunque no de una forma explícita. El concepto de tradición que empieza en Gadamer y se filtra, entre otros, a través de Bernstein, que clarifica muy bien las diferencias en el lenguaje filosófico que utiliza cada una de estas tradiciones<sup>68</sup>.

MacIntyre empieza a utilizar el concepto de “tradición” para explicar las diferencias contemporáneas del lenguaje moral, ya apuntadas en *A Short History of Ethics*. La tradición para el filósofo escocés, siguiendo a Gadamer, es esencialmente historia, en una doble dimensión: como contenidos recordados y transmitidos, y como proceso de transmisión de esos mismos contenidos.

Bernstein, con todo, no dedica el libro a la fenomenología, sino que la usa para explicar las visiones contemporáneas de la praxis y de la acción. MacIntyre no sólo muestra con él una amplia coincidencia en la comprensión de la historia de la filosofía y de las tradiciones filosóficas, sino también en la teoría de la acción, continuando su diálogo con la filosofía analítica, examinado en el capítulo 2.

“The first is that the characterization of an action in such a way that the action so characterized is made available for explanation must be in terms of intentions, reasons and purposes. For to order the hierarchy of descriptions of action in a particular case simply is to order it in terms of intentions, reasons and purposes; and until we have carried through such an ordering, we do not know what it is that we have to explain.

The second is that unless the given action is situated in the context of the agent's beliefs, and certainly in the context of the agent's beliefs about the social situation which provides the environment for his action, we cannot tell what counts as a reason for the agent; and hence we cannot carry out the required ordering”<sup>69</sup>.

Por lo tanto, con Bernstein coincide asimismo en su comprensión de la teoría de la acción. Para ambos, una acción sólo puede ser comprendida desde el contexto de razones, creencias, propósitos, intenciones... del

68 Para un resumen de las ideas principales de R. J. Bernstein, *Praxis and Action*, cit. p. 230.

69 Recensión de “Praxis and Action”, cit. pp. 740-741.

agente<sup>70</sup>, de modo que, como se ha podido ver en el capítulo anterior, no existe un mero conductismo ni un fisicalismo para explicar los modos de actuar. Ambos, a la postre, comparten una visión muy cercana a la *pro-hairesis* aristotélica.

3) “Is a science of comparative politics possible?”<sup>71</sup>

En un artículo publicado en 1971 muestra que la capacidad humana para identificar actitudes políticas en dos culturas distintas dependía de haber identificado en ellas (con los ojos del espectador externo) una serie de instituciones y prácticas de carácter “político”. El hecho de considerar algo como “político” es una cuestión que depende de las generalizaciones que el ser humano hace sobre la racionalidad y las instituciones sociales.

No es posible una “ciencia política comparada” ya que las mismas acciones no implican los mismos fines. La identificación que un ser humano puede hacer de una cultura que no conoce es mostrar cuáles son las prácticas de las instituciones y examinar hacia dónde van dirigidas. Lo demás es una abstracción que hace la racionalidad humana.

MacIntyre considera que no existe una “ciencia política” como “ciencia social”, sino que el estudio de la política parte de una serie de generalizaciones sobre la racionalidad humana y que todas ellas, como dice Maquiavelo, son susceptibles de cambiar y de mutarse imprevisiblemente, tal y como ocurre con la fortuna. Por lo tanto, es falso que la “ciencia política pueda identificar las actitudes políticas con independencia de las prácticas políticas<sup>72</sup>.”

MacIntyre sigue aquí a Wittgenstein, al considerar que nosotros definimos las actitudes de acuerdo con los términos de los objetos sobre los que versan. Se muestra muy crítico con las pretensiones de la ciencia política como “ciencia social”. Cree que hay que distinguir las acciones de las finalidades (capítulo 2), de modo que no se da una verdadera “ciencia” de la política, ya que no hay una correlación necesaria entre acciones y finalidades.

70 J. C. Bayón, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción*, cit. p. 115: “A mi juicio los deseos y los intereses son razones relativas al agente, y las únicas razones neutrales respecto al agente son razones morales”.

71 *Against the Self-Images of the Age*, cit. pp. 260-279.

72 Un buen resumen de la cuestión puede verse en T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. pp. 197-200.

“What I have been arguing in this latter part of my essay is that the political agent cannot rely on law-governed regularities in his activities. But just those premisses, which entail that conclusion, entail that the political scientist is in no better position in this respect than the political agent. The political scientist may claim to know more (quantitatively, as it were) than many political agents; but his knowledge is not of a different kind, and there seems no reason to believe that the chances that he will be able to apply the inductively grounded maxims which he derives from his studies in the course of political action successfully are any higher than they are for any other political agent”<sup>73</sup>.

Así pues, al igual afirma en “The idea of social science” respecto de las sociedades, las acciones y finalidades no pueden compararse unas con las otras, ya que si las diferentes acciones producen diferentes fines, lo importante radica no tanto en las acciones sino en los fines. Una “ciencia política”, por lo tanto, debe dejar lo meramente empírico y concentrarse en las finalidades que el agente racionalmente determina para dirigirse luego a las circunstancias y a las acciones.

#### 4) “Predictability and Explanation in the Social Sciences”<sup>74</sup>

Este artículo se basa en un análisis de la explicación en las ciencias sociales. Permite vincular el problema de las razones para actuar y una teoría de la explicación en las ciencias humanas. MacIntyre toma como premisa mayor de su argumento que para que un hecho sea explicable debe ser predecible y su premisa menor es que los particulares, a los que característicamente estudia las ciencias sociales, no se comportan de acuerdo con el tipo relevante de predictibilidad.

MacIntyre pone varios ejemplos, entre ellos, la impredecibilidad de la toma de decisiones, y comenta que “Hart and Hampshire had suggested that when an agent believes that he will make some future decision he cannot predict that decision on inductive grounds”<sup>75</sup>. Continúa así el diálogo con la filosofía analítica examinado en el capítulo anterior y, en particular, con la teoría hartiana de la acción. Concluye que:

“Explicability entails a certain type of predictability; the particulars characteristically studied by social scientists do not possess that type of predictability; it

73 “Is a science of comparative politics possible?”, *cit.* pp. 275-276.

74 En *Philosophical Exchange*, 1/3, (1972), pp. 5-13.

75 “Predictability and Explanation in the Social Sciences”, *cit.* p. 9.



follows that they are not available for scientific explanation. Consequently the aspiration to construct theories of a scientific or quasi-scientific kind in this area must fail<sup>76</sup>”.

Por lo tanto, MacIntyre considera que la explicación de las ciencias naturales no puede ser extrapolada a las ciencias sociales. Su argumentación debe mucho a las ideas de Von Wright acerca de la explicación y de la comprensión. Si durante el capítulo 2 se habían podido constatar los problemas de explicación de la acción, en este momento MacIntyre defiende la necesidad de construir un nuevo modelo para las ciencias sociales, que deje atrás el inadecuado modelo de las ciencias naturales. Para él, sólo la historicidad puede dar una respuesta completa y, por lo tanto, los problemas de explicación en ciencias sociales sólo pueden resolverse a partir de categorías históricas.

“All that my argument shows is that they ought not to; social behaviour must be grasped in terms of some other way of organising our observations. But this negative remark has force only insofar as some alternative is formulated which is free from the kind of objection that I have set out. Certainly no present part of social science seems to be thus free; role theory, enquiries into the behavior of small groups, the theory of organisations all fail in the same way<sup>77</sup>”.

##### 5) “Causality and History”<sup>78</sup>

La relación entre las razones para actuar, la teoría de la causalidad y la historia se encuentra en este trabajo. El autor sostiene que la ciencia moderna afirma la existencia de una pluralidad de causas, algo que los historiadores han copiado para establecer las causas y motivos en su propia disciplina.

El concepto de causalidad, desde Hume a Mill, está vinculado con el pluralismo. Sostiene, según MacIntyre, tres tesis centrales: 1) la causalidad es una relación de generalización entre acontecimientos y estados de cosas, 2) la causa (un acontecimiento o bien un estado de cosas) debe ser condición necesaria para la ocurrencia del efecto (que es también un

<sup>76</sup> “Predictability and Explanation in the Social Sciences”, *cit.* p. 12.

<sup>77</sup> “Predictability and Explanation in the Social Sciences”, *cit.* p. 13.

<sup>78</sup> En J. Manninen and R. Tuomela, (eds.), *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences* (Dordrecht and Boston, Reidel, 1976), pp. 137-158.

acontecimiento o un estado de cosas) y 3) la causalidad es una relación diádica entre acontecimientos y estados de cosas<sup>79</sup>.

MacIntyre critica que no todo sirve como causa: las causas no son recopilaciones de posibles condiciones necesarias para que se dé un determinado acontecimiento o un estado de cosas. Que una causa particular produzca un efecto particular no implica que siempre ocurra así ni tampoco explica cómo se produce el efecto. Para el autor, no todas las causas tienen el mismo valor y parece que la historia atribuye la causalidad a un conjunto de acontecimientos y estados de cosas que no pueden jerarquizarse<sup>80</sup>.

Al contrario, MacIntyre defiende que existe un orden causal y que debe determinarse claramente, ya que en muchas ocasiones se atribuyen o asignan las causas a partir de las “consecuencias”. Frente a esta tendencia, MacIntyre cree que es fundamental asignar primero el orden causal para determinar cuál es la causa más importante que interviene y que transforma un acontecimiento o un estado de cosas en otro.

MacIntyre se encuentra aquí muy cerca de Hart y de Honoré, tal y como se pudo ver en el capítulo anterior. En este artículo se vuelve a apoyar directamente en ellos y pretende superar el alcance de su propuesta<sup>81</sup>. En *Causation in Law* distinguen entre causas y condiciones: unas son el factor determinante del cambio y las otras son meros factores de posibilidad que contribuyen en mayor o menor medida.

“Hart and Honoré understand the nature of a cause in terms of an interference with ongoing regularities of some background. But is clear that the regularities or trends with which such causes interfere are themselves sometimes constituted by non-causal sequences –such as the sequences of chess-playing– and sometimes by causal sequences –such as the sequential positions of our planetary system. We cannot therefore elucidate the nature of causality by referring to the interfering agency alone. We need an account of causality which will allow both that which is interfered with and the interfering agency to be understood as causes”<sup>82</sup>.

Siguiendo a Hart y a Honoré, MacIntyre distingue en primer lugar

79 “Causality and history”, *cit.* p. 139.

80 Una buena explicación puede verse en F. J. de la Torre, *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, *cit.* pp. 184-187.

81 T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, *cit.* p. 210.

82 “Causality and history”, *cit.* p. 149.

entre causas y condiciones, y después recalca la importancia de la causa y con ello se evita presentar las conexiones causales como correlación directa de las leyes causales. Para Hart y Honoré, la acción humana –incluso en los casos más simples– en que se produce el efecto deseado por la manipulación de un objeto de nuestro entorno, consigue un cambio en la manera en que se desarrollan los sucesos en su curso natural<sup>83</sup>.

Al mismo tiempo, MacIntyre no sólo se limita a reformular el alcance de las tesis de Hart y de Honoré, sino que también alude a las doctrinas de Gasking y Von Wright,<sup>84</sup> para los cuales, sin acción no habría causalidad<sup>85</sup>. Como es sabido Von Wright distingue entre “resultado” y “consecuencia” de una acción. La relación entre la acción y su resultado es lógica, mientras que la “consecuencia” mantiene con la acción una relación causal y no lógica<sup>86</sup>.

Con Von Wright, MacIntyre comparte una base wittgensteiniana y también aristotélica. El pensador finés estudia la relación entre intención y acción, y por eso es tan importante llegar a un esquema en el que se defienda el silogismo práctico como forma de actuación. Von Wright sostiene que la relación entre acción e intención es lógica y conceptual, y que de la misma manera que el esquema denominado “nomológico-deductivo” de tipo causal es el más usado en ciencias de la naturaleza, el silogismo práctico es el modelo de explicación propio de las ciencias humanas.

MacIntyre, por lo tanto, se aproxima a las teorías de estos importantes juristas y pensadores de la acción, oponiéndose a la anarquía causal y articulando un modo para actuar de carácter aristotélico<sup>87</sup>. MacIntyre

83 L. H. A. Hart y A. Honoré, *Causation in Law*, cit. p. 27.

84 H. von Wright, *Causality and Determinism* (New York, Columbia University Press, 1974), pp. 39 y ss.

85 “Causality and history”, cit. p. 149.

86 Como resume D. González Lagier en “Apuntes sobre la vida y la obra de Georg Henrik von Wright” en *Theoria*, 49, (2004) p. 112: “Si esta relación es causal, la explicación de las acciones ha de seguir el patrón de las explicaciones causales que se realizan de los sucesos de la naturaleza; si no es causal, el modelo de explicación de las acciones ha de ser distinto. Von Wright argumenta que la relación entre acción e intención es *conceptual* y que al igual que el modelo de explicación “nomológico-deductivo” es el más característico de las ciencias de la naturaleza, el silogismo práctico es el modelo de explicación característico de las ciencias humanas”.

87 Sobre este tema puede verse nuevamente I. Sánchez Cuenca, “Causalidad y acción”, cit. especialmente pp. 108-123.

sigue a Hart y Honoré en lo que tenían de aristotélico, pero también a Von Wright, heredero de Wittgenstein y de su análisis del lenguaje formal y cotidiano.

Relacionando lo anterior con los textos de Anscombe (capítulo 2.1), tanto ella como von Wright y MacIntyre conciben el silogismo práctico como un modelo de explicación de la conducta. Cada uno desarrolla las consecuencias mediante un camino distinto: Von Wright apunta a formalizar rigurosamente una teoría de la acción, establecer las bases de una lógica de la acción y estudiar algunos de sus esquemas básicos de razonamiento, Anscombe, por su parte, estudia los usos cotidianos del razonamiento práctico sin necesidad de una sistematización deóntica o lógico formal<sup>88</sup>.

Por su parte, MacIntyre, pese a concordar con ambos, se decanta hacia un estudio histórico-metodológico de la acción, aplicable a las ciencias sociales y en particular a la historia. El modo de explicación de MacIntyre exige que el silogismo práctico desemboque en la acción tras conocer las causas racionales y deliberadas. El historiador, cuando ejerce su actividad, ordena y racionaliza los hechos, y establece relaciones de causa-efecto. Pero la causalidad no puede estudiarse a partir de los efectos, sino desde el contexto causal<sup>89</sup>.

Cuando aplica la reflexión sobre causalidad a los historiadores, MacIntyre considera que éstos, siguiendo un esquema positivista, consideran que las causas no pueden ser jerarquizables, de modo que cada historiador toma la causa que quiere para explicar la consecuencia. Para MacIntyre, este pluralismo causal hace perder la verdadera jerarquización de los órdenes causales, que se incardinan en el seno de una tradición y que la hacen comprensible y reconocible.

Frente a la anarquía de causas, existe por lo tanto toda una explicación racional y comprensible que desplaza al conjunto anárquico de causas que se amontonan para explicar un mismo hecho. El orden narra-

88 Sobre esto, en español puede verse J. F. Trujillo Amaya, y X. Vallejo Alvarez, "Formación del carácter y razonamiento práctico", *Eidos: Revista de Filosofía*, 8 (2008), pp. 10-65.

89 J. C. Bayón, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción*, cit. p. 49: "Entre la conclusión de la deliberación del agente previa a la acción y a la acción finalmente ejecutada parece existir un hiato que no se percibe con claridad cuando contemplamos *ex post* la acción ejecutada y la motivación que llevó al agente a ejecutarla".

tivo, por lo tanto, tiene una explicación directa de causas y no es un mero añadido de posibilidades. La labor del historiador no es sólo hacerse eco de las posibilidades, sino explicar las causas: eso implica una jerarquización y una clasificación.

6) “Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science”<sup>90</sup>

Este artículo marca un punto de inflexión fundamental en la obra de MacIntyre, pues incorpora la filosofía de Kuhn. Este filósofo norteamericano le permite explicar lo que hasta entonces sólo había constatado: la sociedad contemporánea estaba fragmentada en diferentes grupos con creencias morales distintas<sup>91</sup>. Con estos mimbres urde una crítica a las doctrinas morales universalistas, que pretenden dar una explicación que unifique las diferentes formas de entender la moral. Ésta, según MacIntyre, está fragmentada, y sólo obedece al grado de influencia que tenga en la comunidad.

MacIntyre cada vez percibe con mayor nitidez que no es posible establecer una teoría epistemológica que pueda dar explicación teórica a las diferentes tradiciones intelectuales y a sus plasmaciones éticas. Siguiendo a Kuhn, considera que estas “tradiciones”, que contemplaba con suficiente distancia desde América, eran claramente “incommensurables”<sup>92</sup>.

Kuhn, como es sabido, considera que se trataba de “paradigmas” de comprensión, y que la explicación se daba en función del acuerdo de una comunidad de científicos. En las ciencias humanas y sociales, según MacIntyre se procede de una forma análoga<sup>93</sup>: los diferentes grupos culturales forman “tradiciones” de pensamiento, que no son sino acuerdos

90 En *The Monist*, 60 (1977), pp. 453-72.

91 Véase, en español, F. J. de la Torre, *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, cit. pp. 103-123.

92 MacIntyre toma una definición de incommensurabilidad, que va adaptando a su propio pensamiento. Una de las definiciones kuhnianas más cercanas al propósito de MacIntyre sería: “In the transition from one theory to the next words change their meanings or conditions of applicability in subtle ways. Though most of the same signs are used before and after a revolution - e.g., force, mass, element, compound, cell – the ways in which some of them attach to nature has somehow changed. Successive theories are thus, we say, incommensurable.” Véase T. S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions* (Chicago, Chicago University Press, 1970), pp. 162-163.

93 T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. pp. 212-216.

de una comunidad en torno a unos valores o unas creencias que intentan explicar el mundo. Estas creencias son “incommensurables” y ello implica que los sujetos deben juzgar qué tradición es la que mejor “explica” los hechos filosóficos.

“I borrow the term incommensurable from recent philosophy of science to signify that we have no neutral court of appeal or testing-place where these rival claims may be weighed against one common standard”<sup>94</sup>.

El filósofo escocés establece una analogía, por tanto, entre las diferentes culturas que observa en América y las tradiciones intelectuales, y con ello intenta explicar cómo funciona una “tradición de pensamiento”, que debe empezar en la misma comunidad que narra su propia historia y que intenta racionalizarlas. MacIntyre explica, apoyándose implícitamente en la idea de revolución epistemológica, que las rupturas y las crisis epistemológicas de la teoría de la ciencia pueden aplicarse también a la filosofía política<sup>95</sup>.

Cuando en nuestra precomprensión del mundo se presentan algunas crisis que hacen poner en duda todo nuestro sistema de creencias, deben buscarse nuevos esquemas y conceptos que sirvan para crear una nueva narrativa, y así se puede llegar a superar la crisis epistemológica. La nueva narrativa intentará ofrecer una explicación de la tradición que sea capaz de “explicar mejor los fenómenos” y pueda compartir así el pasado y el presente en la unidad de las vivencias y en la unidad de la racionalidad<sup>96</sup>.

“This connection between narrative and tradition has hitherto gone almost unnoticed, perhaps because tradition has usually been taken seriously only by conservative social theorists. Yet those features of tradition which emerge as important when the connection between tradition and narrative is understood are ones

94 “Patients as Agents” en Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, “Philosophy and Medicine III” (Reidel, Dordrecht y Boston, 1977), p. 198.

95 Véase T. S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, cit. p. 92.

96 Terence Irwin dio una de las explicaciones más elaboradas sobre el concepto de tradición en MacIntyre, que después utilizó en su *The development of Ethics*, cit. Véase T. Irwin, “Tradition and reason in the History of ethics”, *Social Philosophy & Policy*, 7/1 (1989), pp. 45-68.

which conservative theorists are unlikely to attend to. For what constitutes a tradition is a conflict of interpretations of that tradition, a conflict which itself has a history susceptible of rival interpretations”<sup>97</sup>.

Por eso, la reconstrucción de las narrativas de cada una de las tradiciones presupone, tal y como indica MacIntyre, la comprensión histórica de cada una de las narrativas<sup>98</sup>. Superar las crisis epistemológicas exige un conocimiento cada vez más profundo de la historia de esa tradición y una nueva valoración histórica de la misma. Eso implica una reescritura de la propia tradición<sup>99</sup>, atendiendo a la de la lingüística de la misma<sup>100</sup>.

Para MacIntyre la historia de las tradiciones es dramática, ya que todas ellas deben hacer frente a las crisis que cada una de ellas padece y también a las que se producen a través del diálogo entre ellas. Por ejemplo, el que se produce entre los partidarios de la ética socrática y los que defienden la ética utilitarista exige un replanteamiento de ambas. Existen victorias y derrotas en cada uno de los enfrentamientos y las diferentes teorías tienen crisis que dificultan la explicación racional de ambas.

Sin embargo, estas tradiciones van avanzando dialécticamente de manera que ofrecen una mejor explicación de la realidad. Lo que ocurre es que sólo son narraciones que llegan hasta un punto dado pero no llegan a la verdad. Los conocimientos no son definitivos ni agotan la realidad, pero van dando una explicación cada vez más adecuada a la realidad. Es así porque los autores más recientes tienden a mejorar las incoherencias de sus predecesores, al tiempo que son racionales porque son falsables, tal y como exige Popper<sup>101</sup>.

De esta manera MacIntyre explica cómo se producen los cambios epistemológicos y por qué existen diferentes concepciones éticas en el

97 “Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science”, *cit.* p. 460.

98 “Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science”, *cit.* p. 455.

99 Una crítica a estas ideas, en español, puede verse en P. de Greiff, “MacIntyre: narrativa y tradición”, *Sistema*, 92 (1989), pp. 99-116. De Greiff está interesado en saber quién escribe la tradición y si MacIntyre cae en lo que podríamos llamar una suerte de “idealismo” cuando la tradición se hace “narradora universal”.

100 H. G. Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca, Sígueme, 1977), p. 468.

101 “Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science”, *cit.* p. 470.

mundo contemporáneo. Todas ellas obedecen a una tradición y toda persona pertenece a una de ellas, de manera que el mundo contemporáneo está fragmentado en su explicación de la realidad y esa idea también tiene una importante conexión con la ética, tal y como MacIntyre explica en sus siguientes trabajos.

7) “Objectivity in Morality and Objectivity in Science”<sup>102</sup>

Este artículo, aprovechando las ideas del anterior, intenta comparar la estructura de la ciencia con la de la ética para extraer algunas conclusiones acerca del estatus epistemológico de ambas. MacIntyre está completamente imbuido de las ideas de la filosofía de la ciencia más crítica (Kuhn, Lakatos y Ferayabend), de manera que se propone explicar la falibilidad de la ciencia como saber objetivo, comparándolo con la moral.

Con ello MacIntyre quiere mostrar que la ciencia (bajo la pretendida asepsia y racionalidad que denuncian los autores antes citados) tiene un componente moralizante muy fuerte. Sin embargo, nuestros conocimientos sobre moral y sobre ciencia son falibles, mientras que nuestros conocimientos sobre historia de la ciencia e historia de la ética son mucho mejores, ya que proporcionan el contexto adecuado para entender el lenguaje y la situación. La historia de la ciencia es un conjunto de narrativas dramáticas que permiten entender muy bien algunos hitos de la filosofía moral, al tiempo que la historia de la ética permite mostrar cómo muchos filósofos y científicos atravesaban importantes tensiones éticas en el marco de su propia vida<sup>103</sup>.

MacIntyre expone que en la obra de Aristóteles no existe tensión entre ética y ciencias, porque ambas están encaminadas a una explicación teleológica de la vida. El ideal máximo de la vida buena es la contemplación y el conocimiento de la verdad científica. Sin embargo, en el mundo moderno, tal unidad se escindió. La ciencia, con todo, es una actividad intencional, en el que los científicos se van transmitiendo ideas, propósitos e intenciones.

Por lo tanto, la ciencia es una actividad cargada de intencionalidad<sup>104</sup>, y por lo tanto, la historia de la ciencia se aproxima mucho a la

102 En H. Tristram Englehardt Jr. y D. Callahan (eds.), *Morals, Science and Society* (Hastings-on-the-Hudson, Hastings Center, 1978), pp. 21-39.

103 “Objectivity in Morality and Objectivity in Science”, *cit.* p. 38.

104 “Objectivity in Morality and Objectivity in Science”, *cit.* p. 39.



historia de la ética cuando da cuenta de la ideología de los científicos, de sus intenciones y sus motivos. En definitiva, la historia de la ciencia da la explicación de las razones que tenían los científicos para actuar, algo que se asemeja mucho a lo que hace la historia de la ética<sup>105</sup>.

Tanto en la historia de la filosofía como en la historia de la ciencia el presente, según MacIntyre no es mejor ni peor que el pasado<sup>106</sup>. La historia de la ciencia, por lo tanto, es la historia del “contexto de descubrimiento”, de los ideales e intereses que tenían los científicos para actuar. La ética no explica la actuación en concreto de un individuo pero sí puede hacerse a partir de la “historia de la ética”, donde se produce la narrativa que permite explicar las razones concretas para actuar.

### 8) “Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority”<sup>107</sup>

En este trabajo, dando un paso más en la línea de los anteriores, MacIntyre expone la manera de combinar la Filosofía moral con la metodología de las ciencias sociales. En toda la obra del filósofo escocés también subyace la comprensión de la Filosofía como praxis, intentando construir una argumentación que dé razones teóricas para la práctica social<sup>108</sup>.

Relacionando la metodología de la ciencia y la filosofía moral con los problemas del liberalismo examinados en el apartado anterior (3.2), MacIntyre defiende que la autoridad burocrática propia del liberalismo y la teoría científica convencional (acrítica), se complementan y se respaldan mutuamente. Dicho de otra forma, la pretendida asepsia científica de las ciencias sociales, tampoco se escapa de la crítica general de los demás artículos.

105 Para Putnam, Hegel introdujo dos ideas fundamentales en Occidente: 1) que las ideas están condicionadas por la Historia y 2) que la racionalidad es objetiva. MacIntyre afirmaría la primera y negaría la segunda, aunque sin abrazar el relativismo cultural. Véase H. Putnam, “Beyond historicism” en *Realism and Reason: Philosophical papers*, Vol.3 (Cambridge, Cambridge University Press, 1983), pp. 287-303.

106 Véase R. Stern, “MacIntyre after Historicism” en J. Horton y S. Mendus, *After MacIntyre*, cit. especialmente pp. 146-147.

107 En M. J. Falco (ed.), *Through the Looking Glass: Epistemology and the Conduct of Inquiry* (Washington, University Press of America, 1979), pp. 42-58.

108 Véase todo esto en *After virtue*, p. 187. E. Sheffield, “Beyond Abstraction: Philosophy as a Practical Qualitative Research Method”, *The Qualitative Report* 9/4 (2004), p. 761, explica el método de interpretación de la filosofía MacIntyreana.

Si en el escrito anterior MacIntyre mostraba cómo la historia de la ética y la historia de la ciencia estaban emparentadas en su explicación del comportamiento humano y de las razones para actuar, en éste vincula la ideología liberal con la ideología de las ciencias sociales. La sociología, las ciencias políticas... han querido ser asépticas para que su ideología no se notara tanto y ser mucho más manejables. Sin embargo, la crítica de Kuhn también puede extenderse a las ciencias sociales, y MacIntyre muestra cómo la ciencia social está generalmente fuera del debate epistemológico porque legitima el sistema<sup>109</sup>.

En este trabajo, MacIntyre vincula la práctica social y la Filosofía de la ciencia entendiendo la vida social como competencia entre las diferentes tradiciones<sup>110</sup>. Los más importantes conflictos sociales (y científicos) sólo se producen entre tradiciones, de modo que es imposible desvincular lo que es la ciencia social, de la Ética y la Filosofía de la ciencia. Por otra parte, en un sentido histórico puede verse la gran diferencia que existe entre la tradición “liberal” que caracteriza a la actual ciencia social con las otras tradiciones. Por ello, es fundamental entender que sólo a través del estudio histórico se puede entender el alcance de la ideología liberal y cómo hay una interacción recíproca entre la ciencia moderna y el liberalismo<sup>111</sup>.

“The most important social conflicts occur within traditions as well as between them. Such conflicts are conflicts between the various incommensurable goods which men within a particular tradition may pursue. A viable tradition is one which holds together conflicting social, political and even metaphysical claims in a creative way. The activities which inform a tradition are always rationally underdetermined; that is, we can specify no set of rules, no set of rational procedures, which are either necessary or sufficient to guide the activity informing the tradition as it proceeds. [...] Hence also the much greater danger from ideology in modern formal organizations where traditions are always endangered”<sup>112</sup>.

109 Sobre las revoluciones políticas, T. S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, cit. p. 93.

110 “Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority”, cit. p. 56.

111 Véase F. J. de la Torre, *Alasdair MacIntyre, ¿Un crítico del liberalismo?*, cit. pp. 193-195.

112 “Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority”, cit. pp. 57-58.

9) “Philosophy and its History”<sup>113</sup>

Acabaré mi exposición de este maridaje de la filosofía de la ciencia con la historia de la ética con la exposición de dos artículos que sintetizan la necesidad de una explicación analítica y de una explicación histórica del saber, que enlaza directamente con *After virtue* y con *Whose justice? Which rationality?*, (cap. 4) los libros a través de los cuales MacIntyre intenta estudiar históricamente el problema de las razones para la acción.

Este texto es un diálogo con Rorty, del que extraeré y comentaré algunas ideas, referentes a la concepción que tienen los filósofos analíticos de la Historia de la Filosofía. Estos textos escogidos nos servirán para conocer un poco mejor la opinión de MacIntyre acerca de las limitaciones de las corrientes analíticas a la hora de enfrentarse a un estudio completo de la “Filosofía”.

“Many recent philosophers, especially perhaps those educated in some of the analytic traditions, have treated the history of philosophy either as only having marginal relevance to contemporary philosophical enquiries or as interesting only insofar as historical figures can be presented as contributors to contemporary discussions. [...] So we teach the history of something that we call ‘philosophy’, tearing from their contexts works that were never intended to be read in separation from other works that we now call ‘science’ or ‘social science’”<sup>114</sup>.

Este es el diagnóstico de MacIntyre sobre la consideración que tienen los analíticos de la Historia de la Filosofía. La ignorancia de la Historia de la Filosofía conduce a un desprecio que la rebaja a mero prolegómeno de los problemas presentes, sin considerar que la “Historia de la Filosofía” sea un problema “filosófico” en sí<sup>115</sup>. Al contrario, MacIntyre en los años ochenta cree que todo problema filosófico necesita una respuesta histórica.

Uno de los mayores problemas de la pérdida de la visión historiográfica de la filosofía es la descontextualización y la separación arbitraria entre la filosofía y los demás saberes. Mediante este proceder, se ofrece una imagen distorsionada y falsa de los problemas, pues la etiología tiene unas bases más complejas de lo que pretende la filosofía analítica que,

113 En *Analyse & Kritik*, 4 (1982), pp. 102-13.

114 “Philosophy and its History”, *cit.* p.102.

115 Esta idea está comentada en J. W. Yolton, “Some remarks on Historiography of Philosophy”, *Journal of the History of Philosophy*, 23/4 (1985), pp. 571-578.

según MacIntyre, sólo busca en la historiografía filosófica algunos datos anecdóticos y no las verdaderas causas de los problemas. Dicho con otras palabras, la falta de “contexto de descubrimiento” lleva a una visión reduccionista de los saberes<sup>116</sup>.

#### 10) “The Relationship of Philosophy to its Past”

En este trabajo MacIntyre condensa su propuesta metodológica para el estudio de la Historia de la Filosofía<sup>117</sup>. El punto de arranque de MacIntyre es la constatación de grandes diferencias en las bases filosóficas de dos períodos históricos. Su diacronía impide que el filósofo posterior en el tiempo sea incapaz de comprender a su antecesor. Dicho de otra forma, MacIntyre empieza poniendo límites a la hermenéutica que puede hacer un pensador de otro. Sin embargo, cree que dichos límites pueden ser superados si se procede con mucho cuidado, porque el filósofo puede llegar a ser, hoy por hoy, bastante consciente de sus propios límites interpretativos<sup>118</sup>.

El mayor problema radica en que si el estudioso pone el máximo cuidado en contextualizar adecuadamente un período o una obra filosófica, no puede existir una “valoración” de los mismos, es decir, si se evita al máximo mirar el período o el texto desde la óptica de lectores del siglo XXI, lo interpretado no será superior ni inferior epistemológicamente a la mentalidad y a los textos del presente. Esta metodología implica la inexistencia de un progreso histórico y destaca que cada texto sólo responde a las razones de su época, y que no es commensurable con otro de una época diferente.

“For this solution carries a clear and, I hope, unacceptable implication. The past will have become the realm only of the *de facto*. The present alone will be the realm of the *de iure*. The study of the past will have been defined so as to exclude any consideration of what they then with their particular concepts of truth, goodness and rationality believed to be so”<sup>119</sup>.

116 “Philosophy and its History”, *cit.* p. 108.

117 Un buen resumen de este trabajo puede verse en O. L. Rodríguez-Castán, “Reflexión historiográfica y tradiciones filosóficas: un conflicto sin resolver”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 16 (1999), pp. 35-56.

118 Véase G. Graham, “MacIntyre’s Fusion of History and Philosophy”, *After MacIntyre*, *cit.* pp. 161-175.

119 “The Relationship of Philosophy to its Past”, *cit.* p. 39.

MacIntyre, como se puede observar, expone una hipotética y –a su entender- inaceptable forma de salir de este problema que, a su vez, crea nuevos problemas. Si se entiende que la rueda del presente es distinta que la rueda del pasado, se puede separar la realidad actual de la realidad histórica. Así pues, sólo se pueden emitir juicios de valor y verdad con respecto de la Filosofía del presente. De esta forma, se evita el problema de la contextualización del diálogo entre épocas. La solución es que sólo podrá dialogarse con la época presente.

Ante esto, como recuerda MacIntyre, surgen muchos interrogantes: ¿Dónde se coloca la frontera de la interpretación? Nuestro mundo intelectual, ¿es el mismo de Popper, Wittgenstein o Gadamer, o sólo se puede discutir en términos conmensurables con filósofos vivos a día de hoy? Por otra parte, ¿no se puede pensar que, frente a un determinado problema, Kant, Spinoza o Aristóteles estaban en una situación similar a la nuestra, y que nuestras diferencias pueden llegar a ser superables?, ¿no se puede salvar en ningún caso la distancia temporal que nos separa de ellos?

Este método es, según MacIntyre, bastante inútil, porque todo presente, al poco tiempo, ya es pasado, de forma que el estudio de la Filosofía sólo podría darse entre coetáneos estrictos, y todos los problemas del pasado no podrían comprenderse. A Quine le gustaba dividir a los filósofos entre los “verdaderos filósofos” (que, según él, eran los analíticos), preocupados por los problemas del presente, y los demás, interesados en la “historia de la filosofía”. MacIntyre cree que la división de Quine se vuelve contra su creador, porque fuerza a que los problemas que el propio Quine plantea sólo interesen a los estudiosos de la “Historia de la Filosofía” del lapso en el que vivió el filósofo estadounidense<sup>120</sup>.

MacIntyre, dando un paso más allá, y siguiendo a Kuhn, considera que todas las teorías filosóficas están incardinadas en un paradigma, que es la tradición. Cada una de las teorías, por tanto, debe responder frente a su tradición (en una suerte de argumentación interna) y frente a las demás tradiciones (en su lucha por explicar el mundo). El mayor problema que se plantea es la inconmensurabilidad de estas tradiciones. Es decir, pueden valorarse en el seno de una misma tradición las diferentes teorías y argumentar racionalmente cuál de ellas se aproxima más a la verdad; lo que no puede hacerse es argumentar racionalmente cuál de las

120 “The Relationship of Philosophy to its Past”, *cit.* p. 40.

tradiciones es mejor, porque no pueden compararse, es decir, son *incommensurables*<sup>121</sup>.

MacIntyre, sin embargo, no cae en el relativismo de Kuhn, sino que ofrece un método para poder estudiar la Filosofía de forma histórica, a saber: hay que poder ofrecer un determinado tipo de explicación histórica de la teoría que se juzga epistemológicamente inferior desde el prisma de la que se considera racionalmente superior.

“The application of this test of rational superiority is simplest in those cases where it is possible to supplement it with another test that is not by itself either necessary or sufficient to decide between the claims of two rival incommensurable bodies of theory”<sup>122</sup>.

Si estudiáramos la historia filosófica como hacía Hegel, la Filosofía que se está haciendo en este momento debería ser necesariamente superior a la que se hacía hace unas décadas, y la actual debería ofrecer una mejor explicación del mundo. Sin embargo, no hay ningún indicio que nos haga sospechar que la Filosofía de hoy ofrece una mejor comprensión del mundo y mejores soluciones a los problemas que la de ayer. Es más, parece ser que los problemas de ayer vuelven a surgir hoy y, muy probablemente, volverán a aparecer mañana. Y, por otra parte, no parece evidente que los filósofos actuales tengan una explicación mejor que la de los anteriores.

Por eso, MacIntyre distingue entre el progreso en ciencias naturales y en ciencias sociales. En el caso de las ciencias naturales, no duda en decir que la *commensurabilidad* entre teorías permite detectar muy rápidamente cuál es la más completa y la que mejor explica los fenómenos. Asimismo, los diversos paradigmas pueden llegar a ser *commensurables*, y puede generarse un consenso. Así por ejemplo, los físicos actuales tienen una explicación mejor de los problemas de la disciplina que la que dio Galileo. El caso de las ciencias sociales es muy distinto, y tiene muchos más problemas y matices. Pero el caso de la Filosofía es muy claro: no existe una tradición mejor que la otra.

Si se acepta la argumentación anterior, ¿cómo puede existir una “Historia de la Filosofía”? MacIntyre entiende que dicha “Historia” puede construirse a partir de los encuentros y desencuentros de las diferentes

121 Véase entrevista con Nikulin, *cit.* p. 678.

122 “The Relationship of Philosophy to its Past”, *cit.* p. 46.

tradiciones<sup>123</sup>. Cree que los logros de la Filosofía deben ser examinados siempre desde la “Historia de la Filosofía”, “soberana” sobre las otras ramas de la disciplina, que da cuenta de este diálogo entre tradiciones inconmensurables que, por su contacto, se ven obligadas a revisar permanentemente sus propios argumentos y a ir mejorando las teorías que explican el mundo<sup>124</sup>.

“It thus turns out that, just as the achievements of the natural sciences are in the end to be judged in terms of achievements of the history of those sciences, so the achievements of philosophy are in the end to be judged in terms of achievements of history of philosophy. The history of philosophy is on this view that part of philosophy which is sovereign over the rest of the discipline”<sup>125</sup>.

De esta forma se va fraguando una “Historia de la Filosofía”, no conducida por la idea de progreso, sino por la idea del diálogo y por el conflicto entre las diferentes tradiciones<sup>126</sup>. Así pues, para conocer la “Historia de la Filosofía” se requiere este método argumentativo en el seno de cada tradición y el reconocimiento de que las diferentes tradiciones son inconmensurables y rivales para ofrecer una *Weltanschauung* del mundo<sup>127</sup>.

La teoría y metodología de la Historia de la Filosofía de MacIntyre desemboca en una conclusión filosófica ya conocida: como no existe una tradición universal que absorba y aglutine las diferencias de cada una de las tradiciones particulares, aboga por la unión de las personas en el seno de las tradiciones, defendiendo una serie de creencias y de ideales compartidos<sup>128</sup>. He aquí la importancia de la comunidad como tronco de tradiciones compartidas, cuyas bases deben ser revisadas a la luz de la razón, tanto por los impulsos de los miembros de la propia comunidad, cuanto por las interpelaciones de las demás tradiciones<sup>129</sup>.

123 Véase T. Irwin, “Tradition and reason in the History of ethics”, *cit.*, pp. 45-68.

124 Así lo explica O. L. González-Castán, “Reflexión historiográfica y tradiciones filosóficas: un conflicto sin resolver”, *cit.* p. 48.

125 “The Relationship of Philosophy to its Past”, *cit.* p. 47.

126 Véase G. Graham, “MacIntyre on History and Philosophy” en M. C. Murphy, *Alasdair MacIntyre*, *cit.* pp. 10-37.

127 “The Relationship of Philosophy to its Past”, *cit.* p. 34.

128 Véase entrevista con Nikulin, *cit.* pp. 680-681.

129 F. J. de la Torre, *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, *cit.* p. 81 y ss.

### 3.4. Conclusiones

En este capítulo he intentado reconstruir el itinerario de MacIntyre a partir del mismo problema tratado en el anterior: las razones para actuar y el divorcio entre conocimiento y actuación en la teoría ética moderna. Resumiendo mucho, procuraré sintetizar las principales consecuencias que se desprenden de las páginas precedentes:

A partir de *A Short History of Ethics* el problema de las razones para la acción, para MacIntyre, se vuelve histórico-lingüístico. Desdeña la explicación exclusivamente analítica o el análisis marxista, pues a través del estudio del lenguaje se perciben grandes diferencias conceptuales entre las diferentes épocas. El análisis del lenguaje de la moral revela que ha habido una brecha histórica que debe examinarse para contestar a la pregunta.

El final de *A Short History of Ethics* es claramente insuficiente para contestar a la cuestión de las diferencias entre los antiguos y los modernos, porque sólo describe lo que pasa, pero no es capaz de explicarlo. Es decir: muestra que existe una importante diferencia entre la ética de los antiguos y la de los modernos, pero no sabe cómo se ha producido.

El análisis del lenguaje ético (y político) revela que el liberalismo desliga las razones para actuar de su contexto, de manera que (como se había visto ya en el capítulo anterior) muchas afirmaciones acerca de la acción y el deber quedan sin sostén alguno. Tal y como se puede examinar en las obras de Hume y de Kant, el individualismo y la atomización del individuo hacen que se pierda el sentido de comunidad, que es lo que da fuerza a las afirmaciones éticas y políticas.

En la esfera jurídica, la falta de homogeneidad ética obliga a la proliferación legislativa. Cuantas más diferencias hay en las concepciones éticas de las diferentes personas y grupos de personas, mayor debe ser la labor de creación jurídico-legislativa, regulando con mayor amplitud zonas que antes quedaban al amparo de la ética y de las convicciones comunes compartidas.

La falta de contexto lingüístico y de una comunidad que lo interprete lleva a MacIntyre a la hermenéutica y al concepto de tradición para comprender las razones para actuar. Cree que para entender las acciones de las personas, se debe empezar por un análisis desde el interior de un sistema de creencias, donde el lenguaje moral es compartido y sólo tiene



sentido en ellas. Las razones para actuar cobran sentido sólo en el marco de un conjunto de referencias morales, de manera que no existen -para la ética- razones universales sino particulares.

Para MacIntyre, las razones para actuar surgen de los deseos e intenciones del agente (que se pueden explicar sólo en el marco del sistema de creencias) y de la aplicación del silogismo práctico aristotélico. MacIntyre, por lo tanto, intenta vincular las ideas del segundo Wittgenstein (que poco a poco van aliándose con la fenomenología hermenéutica) con la razón práctica aristotélica.

La teoría de Anscombe, unida a otros cuasiaristotélicos como Hart y Honoré o también Von Wright, todos ellos más o menos emparentados con la obra de Wittgenstein, permite situar el agente que actúa en su contexto social y lingüístico. Todos ellos se oponen a los dualistas, que separan las causas y las intenciones. MacIntyre, siguiendo a estos autores y ampliando sus consecuencias, considera que causas e intenciones deben ir unidas, y no sólo eso, sino que deben estar ligadas a las narraciones.

Esta concepción fenomenológica de la narración pretende superar el dualismo de los positivistas que separan la acción de la narración y creen que la ciencia es solamente observación y descripción. Al contrario, siguiendo al segundo Wittgenstein, MacIntyre cree que la acción la realiza (y la describe) un sujeto, de manera que ésta no se puede separar de las prácticas socialmente constituidas y de las comunidades que entienden el contexto de esas prácticas.

MacIntyre cree que el liberalismo considera erróneamente que el ser humano es esencialmente un sujeto autónomo y que su acción está separada de su conocimiento (teórico y práctico-deliberativo). Al describir la ciencia en el marco del liberalismo, destaca que para ella, las razones e intenciones del agente no tienen nada que ver con sus acciones (los resultados), y que las ciencias sociales deben limitarse, tal y como supuestamente hacen las naturales, a describir las acciones y a buscar la causa a partir del “efecto”.

Frente a la visión “cientificista” de las ciencias sociales, MacIntyre reclama un método nuevo para ellas, siguiendo al segundo Wittgenstein, y cree que las razones para actuar no están escindidas de la acción final, sino que el sujeto actúa racionalmente y que su capacidad deliberativa se puede narrar. La narración, por lo tanto, sólo tiene sentido en un contexto que los interlocutores entiendan.

Por el contrario, las ciencias sociales en vez de buscar la narratividad, pretenden una asepsia que se aviene muy bien con el liberalismo. Para MacIntyre, la teoría liberal, que individualiza y escinde, aprueba e incluso contribuye a que las ciencias sociales y, en particular, la historia no busquen una jerarquía causal, sino que procedan como las ciencias naturales. La ideología liberal-burocrática se alía con la ciencia para deshumanizar la explicación histórica, política y social.

La falta de narratividad se percibe en la pobreza del lenguaje (la falta de contexto interpretativo) de la política, de la moral y de la justicia en la Modernidad. La contraposición entre Antiguos y Modernos muestra la falta de contexto del léxico moderno y que el deber y la acción están separados de la historia. De hecho, para explicar dan generalizaciones pluralistas de las causas, en una anarquía de causas y motivos, examinados de forma conductista.

Frente al liberalismo que, aliado con el reduccionismo de la ciencia moderna, propugna un movimiento mecánico y ahistórico del agente, sin metas y sin circunstancias, donde las causas pueden ser manipuladas y cualquier deber se toma como un mero imperativo, MacIntyre propone una visión de las razones para actuar que, de acuerdo con la ética griega, vincule las acciones con las intenciones y los fines, que a su vez estén ligados con la historia y el contexto.

MacIntyre defiende que la razón es lo que da una explicación causal de la historia y que los fines se pueden comprender gracias a una teleología de cuño aristotélico que es capaz de dar sentido a los cambios y las revoluciones en el seno de una tradición. Sólo a través de la racionalidad falsable y narrativa se pueden explicar las razones para actuar, en el marco de una comunidad que otorga relevancia a la intención, al deseo y a la deliberación. Fuera de ella, según MacIntyre, sólo hay imperativos, acciones egoístas y una proliferación de normas jurídicas sin sostén moral.

Si se entiende el concepto de deber como inferencia de un deseo o de un interés se puede explicar fenomenológicamente la razón para actuar. Por eso, existe una necesidad de incardinar el deber dentro de una tradición narrativa que explique (para sí mismo y para los demás) por qué actúan los seres humanos. Las historias tienen que ser evaluables por los demás (mejores y peores), para que puedan ser explicadas y compartidas en términos racionales.

Por lo tanto, MacIntyre historiza los problemas éticos e historiza

también las razones para actuar. Si sumamos a *A Short History of Ethics* las consideraciones acerca del lenguaje del liberalismo, la percepción fenomenológica de la tradición y la narratividad, así como también su justificación epistemológica a partir de la metodología de la ciencia –principalmente, de Popper y Kuhn– puede decirse que MacIntyre tiene todos los elementos para dar una respuesta al problema de las razones para actuar.

En fin, dedica *After virtue* a explicar con claridad el itinerario y a profundizar en esta resolución del problema. Existen, por lo tanto, razones para actuar. Es necesario a partir de ahora explicar cómo y por qué se debe actuar. La explicación se da en términos de la ética griega, y en particular, de la aristotélica. El próximo capítulo está dedicado a responder a la pregunta acerca de cómo se articula esa ética aristotélica y a estudiar las consecuencias directas que tiene para el derecho.



El capítulo anterior puede resumirse en los siguientes términos: si a *Short History of Ethics* le sumamos la crítica al liberalismo, la fenomenología narrativa y la explicación de la filosofía de la ciencia, el resultado contiene ya todos los ingredientes para la resolución del problema planteado en el capítulo 2, acerca de cuáles eran las razones para actuar. Si aparentemente la crítica al liberalismo, la metodología de las ciencias sociales y la historia de la ética (que he estudiado por separado en el capítulo anterior) no tienen nada que ver, para MacIntyre están íntimamente conectadas de cara a la explicación de los problemas de la ética contemporánea.

Los capítulos anteriores han estado dedicados al estudio del problema de las razones para actuar, en diálogo con la filosofía contemporánea. El ámbito de discusión ha sido, hasta ahora, casi enteramente metaético: el estudio del lenguaje de la ética, la estructura de los imperativos morales y el análisis de los problemas de explicación y justificación de un discurso ético, con algunas escasas ramificaciones políticas y jurídicas.

En este capítulo intentaré exponer los puntos más importantes de tres libros y algunos otros trabajos de MacIntyre, que no sólo analizan y critican las propuestas éticas de los demás autores, sino que articulan una propuesta unitaria. En ella intenta exponer no sólo cuáles son las posibles razones para actuar, sino también por qué la Modernidad tiene problemas para aducir dichas razones, por qué existen tantos dilemas morales y por qué no hay unas doctrinas éticas compartidas. Para MacIntyre –por decirlo así– los problemas de explicación analíticos e históricos de las razones para actuar son dos caras de una misma moneda, que se examina en *After virtue*.

En esta obra se encuentra ya una explicación unitaria de los pro-

blemas que hasta ahora se han examinado aquí por separado. Como se verá, MacIntyre cree haber podido superar la escisión entre *is* y *ought* y explicar cuáles son las razones para actuar. De acuerdo con su razonamiento, y siguiendo a Aristóteles, la estructura social da lugar a una ética y ésta a una teoría de las virtudes. La más importante de las virtudes políticas es la justicia, de manera que el profesor escocés se ve obligado a discurrir sobre ella para entender las conexiones de la ética con el derecho y la política.

MacIntyre aboga por un esquema naturalista aristotélico, en el que la conexión de la ética con la justicia desemboca en el derecho natural. Se encuentra ya en *After virtue* una primera exposición de lo que es el derecho en general y cuál es el papel del derecho natural como prolongación de una ética naturalista. La oposición entre éste y el derecho moderno y contemporáneo es un tema que empieza a tener importantes consecuencias ya en esta obra, las cuales examinaré al hilo de algunos debates surgidos a partir de *After virtue*.

*Whose justice? Which Rationality?* es una obra que matiza y completa a la anterior. Como destaque en el capítulo 1, la conversión al catolicismo permite que MacIntyre amplíe su bagaje aristotélico con otros autores que dialogan con el Estagirita (fundamentalmente Santo Tomás). Esta obra es una reelaboración de la teoría de la justicia y del derecho natural que ya estaba contenida en *After virtue*, con algunos importantes cambios epistemológicos.

Una vez examinados estos dos libros, en el capítulo 5 y en el capítulo 6 presentaré de manera sistemática e histórica, respectivamente, los desarrollos que MacIntyre hace a su visión de la justicia y del derecho natural. De hecho, el autor dialoga, por una parte, con los más destacados teóricos del derecho del mundo contemporáneo sobre la esencia del derecho (capítulo 5), al tiempo que estudia el derecho natural como un problema histórico, matizando de nuevo, mediante otras obras, el recorrido que emprende en *A Short History of Ethics* y continua con *Whose justice? Which Rationality?* y explica en términos agonísticos en *Three rival versions of Moral enquiry* (capítulo 6).

Por lo tanto, los capítulos 4 a 6 constituyen un bloque que trata de reconstruir, a partir de relecturas y matices, una teoría de la justicia y del derecho. Mi labor principal será mostrar cómo se articulan estas doctrinas

sobre una base ética y cuál es la dependencia de la ética respecto de otras disciplinas (sociología, biología, antropología, metafísica...)<sup>1</sup>

#### 4.1. *After virtue*

Antes de llegar a las consideraciones sobre el derecho, conviene examinar cómo explica MacIntyre las razones para actuar. Dedicaré tres apartados a esta obra: en el primero intentaré sintetizar el fracaso del proyecto ilustrado como una incapacidad para dar a la persona de hoy unas razones para la acción. Seguidamente pasaré a exponer la solución de MacIntyre: la vuelta a Homero y a Aristóteles como base de una ética narrativa y, por último, comentaré la transición entre la teoría de la justicia y el derecho natural.

4.1.1. El fracaso del proyecto ilustrado y sus consecuencias ético-políticas.

En el apartado 3.1. se ha hecho mención de la separación hegeliana de la ética de los antiguos y la de los modernos, un motivo permanente en toda la obra posterior de MacIntyre. La brecha entre ambos era una evidencia histórica, que Hegel atribuyó a la supresión de los cuerpos intermedios de la sociedad<sup>2</sup>. MacIntyre, ya en *A Short History of Ethics*, sigue la explicación macphersoniana: el liberalismo había diluido los lazos de solidaridad y había acabado conformando una sociedad de personas totalmente atomizadas.

MacIntyre considera en *After virtue* que el proyecto ilustrado ne-

<sup>1</sup> No expondré con tanto detalle la ética y la teoría de la justicia como la filosofía del derecho por dos motivos: en primer lugar, porque todo el libro está articulado para reconstruir y contextualizar la “filosofía del derecho” de MacIntyre, de manera que todo lo demás es un apoyo para esta labor y, en segundo lugar, porque ya existen tesis doctorales, incluso en español, dedicadas al estudio de la teoría de la justicia en MacIntyre o a las conexiones entre ética y justicia. Por lo tanto, no es mi objetivo repetir lo que ya se ha dicho en bastantes ocasiones, por lo que me limitaré, salvo que sea importante para mi argumentación, a apuntar (y a remitirme con frecuencia a) esa bibliografía.

<sup>2</sup> E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. pp. 39-40.

cesariamente tenía que fracasar, porque ya venía viciado desde los comienzos de la Modernidad<sup>3</sup>. La distinción entre hecho y valor (*is-ought*) representa un problema que muestra la escisión del sujeto, fundamentalmente en la obra de Kant. La filosofía moral kantiana, según explica el profesor escocés, sostiene dos grandes ideas: a) si las reglas morales son racionales, deben ser las mismas para todo ser racional y b) si las reglas de la moral obligan a todo ser racional, no importa la capacidad de tal ser para llevarlas a cabo, sino la voluntad de hacerlo<sup>4</sup>.

Una cosa es que el sujeto pueda conocer, y la otra su deber para actuar. No hay, por lo tanto, una dimensión objetiva de la bondad material de una determinada acción, ni un criterio de excelencia, sino más bien un *a priori* del deber que sólo adquiere sentido subjetivamente a través de la intención. No existe, por lo tanto, un conjunto de referentes morales hacia los que dirigirse claramente, sino sólo la buena intención que, como una joya, “brilla por sí misma”. El sentido de deber en Kant no tiene, así pues, el mismo contexto que en otras épocas. Es un imperativo que se ha quedado sin referentes, desvinculado del conocimiento. MacIntyre alude frecuentemente al cambio en las expresiones valorativas que se produce en la época Moderna:

“It is thus not a timeless truth that moral otherwise evaluative conclusions cannot be entailed by factual premises; but it is true that the meaning assigned to moral and indeed to other key evaluative expressions so changed during the late seventeenth and the eighteenth centuries that what are by then commonly allowed to be factual premises cannot entail what are by then commonly taken to be evaluative or moral conclusions. The historical enactment of this apparent division between fact and value was not however *merely a matter of the way in which value* and morality came to be reconceived; it was also reinforced by a changed and changing conception of fact, a conception whose examination has to precede any assessment of the modern *manager’s claim to possession of the kind of knowledge which would justify his authority*”<sup>5</sup>.

La Modernidad, según MacIntyre, acaba produciendo algunos personajes característicos: el terapeuta, el gerente, y el experto en burocracia. Todos ellos son fruto del anudamiento entre la escisión del sujeto,

3 *After virtue, cit. cap. 4.*

4 *After virtue, cit. pp. 44 y ss.*

5 *After virtue, cit. pp. 77-78.*



la pérdida del lenguaje de la virtud y el utilitarismo. Macpherson vincula el individualismo posesivo con el utilitarismo del siglo XIX. Según MacIntyre, este anudamiento llega hasta el siglo XX de la mano del emotivismo.

MacIntyre, por lo tanto, considera que el proyecto Moderno puede reconstruirse sintéticamente de la manera siguiente<sup>6</sup>: 1) a partir del individualismo posesivo de Hobbes y Locke, el sujeto pasa a contemplar sus derechos a la propiedad y a la libertad, pero descontextualiza sus deberes, ya que no hay un contexto compartido de creencias ni un “bien común” al que todos contribuyan; 2) En la obra de Hume no hay un bien absoluto, sino emociones y en la de Kant hay un deber que se impone como imperativo categórico, sin que exista la posibilidad de vincularlo con el conocimiento; 3) El utilitarismo acaba compendiando aspectos de ambas posturas y vincula lo bueno con lo “bueno para mí y para los demás”, al tiempo que exige que haya un deber hacia su cumplimiento; 4) El emotivismo recoge buena parte de la herencia utilitarista y humeana pasando desde la obra de Moore hasta la de Stevenson<sup>7</sup>.

Se trata, según MacIntyre, de un proyecto que necesariamente tenía que fracasar, porque progresivamente dejaba sin contexto al lenguaje moral. El uso de la palabra “bueno” y de la palabra “deber” habían quedado vacíos. Y no sólo eso, sino que la política de la Modernidad (capitalista y liberal) había contribuido decisivamente a ese vaciamiento. El capitalismo liberal había favorecido los “personajes” del emotivismo: la asepsia de la ciencia, la separación entre conocimiento y actuación y, en definitiva, la aparición de cuerpos técnicos, pero no de expertos o “peritos en algo” (en el sentido de personas que “saben” o “saben hacer”)<sup>8</sup>, había contribuido a la desvalorización de los conceptos morales<sup>9</sup>.

En el capítulo 3 del libro ya se encontraban expuestas muchas de estas ideas, pero aparecían frecuentemente inconexas. Para MacIntyre, siguiendo a Max Weber, toda filosofía moral presupone una sociología<sup>10</sup>. En este sentido, *After virtue* propone, de entrada, una sociología de la moral contemporánea, criticando genealógicamente su génesis y su desarrollo.

6 Sigo a C. Lutz, *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre*, cit. pp. 31 y ss.

7 *After virtue*, cit. p. 18.

8 F. J. de la Torre, *Alasdair MacIntyre, ¿Un crítico del liberalismo?*, cit. pp. 210 y ss.

9 *After virtue*, cit. p. 86.

10 *After virtue*, cit. p. 40.

**Toma a Nietzsche como el juez de los sistemas morales modernos y, junto a él, descubre los errores de la sociedad moderna y contemporánea<sup>11</sup>.**

[...] “the rise of managerial expertise would have to be the same central theme, and such expertise, as we have already seen, has two sides to it: there is the aspiration to value neutrality and the claim to manipulative power. Both of these, we can now perceive, derive from the history of the way in which the realm of fact and the realm of value were distinguished by the philosophers of the seventeenth and eighteenth centuries. Twentieth-century social life turns out in key part to be the concrete and dramatic re-enactment of eighteenth-century philosophy”<sup>12</sup>.

Para MacIntyre, la génesis de los actuales desacuerdos morales se puede hallar en el proceso de atomización social, ética y política que el liberalismo propugnó en el siglo XVII y que, en los momentos actuales, continúa vigente. No existe un marco común para tomar decisiones éticas y, como ha quedado de manifiesto en el capítulo anterior, la solución es la imposición de criterios cuantitativos y la proliferación legislativa.

Frente a eso, MacIntyre propone una ética premoderna. Su razonamiento es el siguiente: frente a la fracasada ética de los modernos<sup>13</sup> (llena de dilemas y desacuerdos, falta de virtudes y criterios de excelencia, utilitarista y emotivista) permanece la ética de los antiguos, que no tenía ninguno de los problemas mentados (había una comunidad de valores y de creencias, existían las virtudes, el conocimiento del bien era posible, y no se atomizaba al sujeto, sino que se promovía su progreso en el campo moral)<sup>14</sup>.

Esta ética, en la que brillan las virtudes en el seno de la comunidad, empieza en Homero<sup>15</sup>. Su obra es una narración poética de una serie de mitos, en los que se encuentran virtudes heroicas y vicios desechables. Una narración donde existe “lo bueno” y “lo malo” resulta tangible e inteligible para la sociedad. MacIntyre entiende que estas narraciones son las

11 Así lo afirma C. Lutz, *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre*, cit. pp. 31-40.

12 *After virtue*, cit. p. 86.

13 Sobre el fracaso de la ética tardomoderna, véase A. Domènech, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte* (Barcelona, Crítica, 1987), capítulo III.

14 Sobre esto, véase T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. pp. 259 y ss.

15 *After virtue*, cit. capítulo 10.

precursoras de una serie de relatos que, a través de las generaciones, van moldeando la vida de la comunidad y dan sentido a la existencia de los individuos<sup>16</sup>.

Frente a esa visión narrativa de la ética, MacIntyre sigue la reconstrucción genealógica de Nietzsche. El autor alemán no sólo establece una crítica de los sistemas éticos modernos ya citados, sino que profiere duras invectivas contra Sócrates y Platón y las éticas comunitarias (como la que propone el marxismo). MacIntyre, si desea la compañía de Nietzsche como juez de la contienda, no se puede permitir el lujo de quedarse con los antiguos y desdeñar a los modernos. Por lo tanto, escoge a la postre la única ética que Nietzsche dejó indemne: la de Aristóteles<sup>17</sup>.

#### 4.1.2. *La ética aristotélica*

MacIntyre hace una clara vindicación del aristotelismo y propone un redescubrimiento de su ética para combatir los problemas de la Modernidad. Se trata de una propuesta que continúa su examen de la sociogénesis de la moral y que, sobre ella, reconstruye un proyecto ético. MacIntyre extrae una visión sociológica de la ética aristotélica y la adapta a su concepción sociologista de la moral, que proviene de la lectura del segundo Wittgenstein. Por lo demás, acompaña al filósofo macedonio en su argumentación.

“Aristotelianism is philosophically the most powerful of pre-modern modes of moral thought. If a premodern view of morals and politics is to be vindicated against modernity, it will be in *something like* Aristotelian terms or not at all”<sup>18</sup>.

Dicho de otra forma, MacIntyre se confiesa aristotélico una vez que ha podido enlazar la crítica a la sociedad moderna con la obra de Nietzsche. A partir de ese momento continúa con fidelidad los razonamientos presentes en la obra de Aristóteles. La *Ética a Nicómaco* es una obra sistemática y MacIntyre la sigue en sus líneas generales, reescribiendo y reinterpretando así lo que había escrito sobre el Estagirita en *A Short History of Ethics*.

16 Véase C. Lutz, *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy*, cit. cap. 1.

17 *After virtue*, cit. cap. 9.

18 *After virtue*, cit. p. 118.

En el planteamiento de Aristóteles, la ética está subordinada al conocimiento y no existe la división kantiana entre razón teórica y razón práctica. Para Aristóteles, el conocimiento lleva a la acción y los saberes práctico y técnico exigen, respectivamente, el ejercicio de una determinada práctica o habilidad. La repetición de los actos devienen hábitos y el conocimiento práctico o técnico se convierte en una habilidad o una destreza, una especial pericia en hacer algo.

“A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevent us from achieving any such goods<sup>19</sup>”.

La práctica lleva a la virtud, de manera que lo que necesita la sociedad actual es volver a la ética de la virtud. De ahí el sugerente título del libro: *After virtue*. Éste es el camino adecuado para realizar la acción buena. Por lo tanto, debe estudiarse la virtud como elemento central que permite estructural la vida moral. Si se toma la virtud como el corazón de la ética de Aristóteles, hay –como mínimo, a mi entender– cuatro ideas fundamentales, que MacIntyre extrae de la Ética a Nicómaco (y, aunque en menor medida, de la Ética a Eudemo).

En primer lugar, la importancia de las virtudes como elemento de cohesión social. He destacado antes que la visión que tiene MacIntyre de la ética es esencialmente sociológica: su problema fundamental es la falta de valores en las sociedades contemporáneas. La virtud, en cambio, es un buen antídoto contra la falta de valores compartidos: exige la presencia y la participación social. El reconocimiento social de las virtudes exige una unidad de creencias y crea una gran cohesión en la declaración de las virtudes de los demás.

En segundo lugar, y casi como consecuencia directa de lo anterior, hay que destacar el papel de las virtudes como forma efectiva de objetivación de la moral. La ética de la virtud permite conectar el conocimiento con la acción, unir el mundo de la razón teórica y la razón práctica. El conocimiento especulativo –en Aristóteles– no está separado del conocimiento práctico o técnico; lo que ocurre es que se dirigen a esferas diferentes<sup>20</sup>. No hay, por lo tanto, ninguna escisión entre *is* y *ought*. Las virtudes

19 *After virtue*, cit. p. 191.

20 *After virtue*, cit. pp. 57-58.

son un catálogo de modelos que orientan la actuación, que la razón ordena a partir del conocimiento.

En tercer lugar, la sucesión de este razonamiento se produce gracias al *télos*, que es el bien común y la felicidad, las dos finalidades a las que aspira el ser humano que vive en comunidad. La teleología antropológica (y biológica) de Aristóteles no interesa demasiado a MacIntyre en *After virtue*: prefiere la teleología sociológica<sup>21</sup>, que contempla cada sociedad como un todo (Wittgenstein) y la aspiración colectiva al bien. Este bien es, en definitiva, el *télos* de la moral.

Con ello, MacIntyre niega el valor filosófico de la pretendida exposición humeana de la *falacia naturalista*, al tiempo que proporciona un instrumento de análisis de las acciones humanas desde el punto de vista causal, uno de los problemas centrales de la escisión *is-ought*, tal y como se ha podido ver en los dos capítulos anteriores. Si la conclusión del silogismo práctico de Aristóteles desemboca en la acción, entonces queda superada la brecha entre conocimiento y acción, al tiempo que se puede analizar cuál es el origen racional de determinadas acciones.

En último lugar, MacIntyre descubre que en la ética de las virtudes se encuentra la tradición, depositada en la costumbre secular, forjada a la partir de la experiencia cotidiana y de la práctica diaria<sup>22</sup>. MacIntyre entiende que Aristóteles es el continuador y perfeccionador de la corriente del intelectualismo que empieza en Sócrates, madura en Platón y concluye en Aristóteles. Por lo tanto, el Estagirita está incardinado en una tradición en un doble sentido: por una parte, como observador sociológico del sentido común de los pueblos y de su práctica consuetudinaria; por otra, como continuador y perfeccionador de la tradición socrática.

“I want to regard him not just as an individual theorist, but as the representative of a long tradition, as someone who articulates what a number of predecessors

21 F. J. de la Torre, *Alasdair MacIntyre, ¿Un crítico del liberalismo?, cit.* p. 227. “En *Tras la virtud*, MacIntyre está preocupado por salvar la propuesta socio-política aristotélica por encima de la cultura griega. Por ello cree viable una sociología teleológica (no una biología), como una comunidad aristotélica sin *πόλις*, unas virtudes que incorporen el conflicto y una estructura social diferente”.

22 Un resumen de esta cuestión puede encontrarse en C. Isler Soto, “Alasdair MacIntyre sobre la virtud y la justicia en Aristóteles”, *Ars Boni et Aequi*, 5 (2009), pp. 183-212.

and successors also articulate with varying degrees of success. And to treat Aristotle as part of a tradition, is a very unAristotelian thing to do”<sup>23</sup>.

En definitiva, la ética aristotélica de la virtud que propone MacIntyre le llega por dos vías, que anuda en sus escritos: por una parte de los estudios de los helenistas y aristotelistas del mundo anglosajón y, por otra, de algunos de los discípulos del segundo Wittgenstein. Algunos de los autores que más poderosamente influyen en MacIntyre, como Anscombe o Kenny<sup>24</sup>, tienen la doble filiación.

MacIntyre se inspira en Wittgenstein para mostrar que la acción es inteligible sólo en contextos y a través de prácticas socialmente instituidas. De ahí, la importancia de la explicación de las acciones y de la comprensión de los contextos y del lenguaje. MacIntyre, siguiendo a Anscombe y conectando también con la obra de Kenny, perfila un Wittgenstein no relativista<sup>25</sup>. Lo más importante es que las prácticas se establecen en el seno de las instituciones y MacIntyre vincula esas prácticas con las formas tradicionales de cada una de las instituciones.

“For all reasoning takes place within the context of some traditional mode of thought, transcending through criticism and invention the limitations of what had hitherto been reasoned in that tradition (...) So when an institution -a university, say, or a farm, or a hospital- is the bearer of a tradition of practice or practices, its common life will be partly, but in a centrally important way, constituted by a continuous argument as to what a university is and ought to be or what good farming is or what good medicine is. Traditions, when vital, embody continuities of conflict. Indeed when a tradition becomes Burkean, it is always dying or dead”<sup>26</sup>.

Por otra parte, MacIntyre, mucho más que Kenny (o que Düring<sup>27</sup>), considera que Aristóteles es un seguidor –y perfeccionador– de Platón y

23 *After virtue*, cit. p. 146.

24 A. Kenny, *Wittgenstein* (Harmondsworth, The Penguin Press, 1973); *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle* (Oxford, Clarendon Press, 1978); *Aquinas* (New York, Hill and Wang, 1980).

25 Sobre esa relectura de Wittgenstein, véase J. Sádaba, “La ética analítica”, cit. p. 169.

26 *After virtue*, cit. p. 222.

27 En este sentido, I. Düring, *Aristóteles*, cit. p. 85.

de su idea de bien. Aristóteles, bajo su punto de vista, está totalmente in-cardinado en la corriente socrática y en la ética platónica<sup>28</sup>. Sin embargo, su lectura del Estagirita está mediatizada por la influencia de la teoría de la acción de Wittgenstein.

MacIntyre analiza la acción a la luz de las prácticas que llevan a las razones para actuar. Esas prácticas se definen a través de las referencias a las llamadas relaciones internas. De hecho, como explica Perreau-Saussine<sup>29</sup>, la relación que existe entre causas y razones no es externa, sino interna. Para MacIntyre, una relación interna es una correspondencia en la que los términos unidos no pueden ser definidos, independientemente de esta relación. Hay una relación interna entre A y B, si A no puede ser A en ausencia de B. De la misma forma, correlativamente, hay una relación externa entre A y B si ésta no puede ser desnaturalizada por la ausencia de B.

Para MacIntyre, los emotivistas, que toman la causalidad de la ciencia moderna, son los defensores de una relación externa en ética. Y no sólo eso, sino que aplican la relación externa para conocer el bien. O sea, que toda consideración sobre el bien es externa, ya que la manera de conocer el bien es externa. Por el contrario, MacIntyre considera que el bien es interno a través de una práctica. La acción A, por ejemplo, no puede ser comprendida sino por una acción o un determinado contexto que da B. Dicho de otra forma, sólo en el contexto de una determinada práctica o de una narración se puede establecer la relación entre A y B. Con ello, el profesor escocés intenta casar una causalidad aristotélica con las teorías del segundo Wittgenstein sobre la acción.

Por lo tanto, MacIntyre defiende a la vez una teoría epistemológica internalista, (que da lugar a una relación causal y al conocimiento inter-

28 Terence Irwin recoge esta senda y escribe la historia del aristotelismo, en oposición a sus corrientes rivales. Cf. *The development of Ethics*, I, cit. p. 4. “[Aristóteles] defends an account of the human good as happiness (*eudaimonia*), consisting in the fulfillment of human nature, expressed in the various human virtues. His position is teleological, in so far as it seeks the basic guide for action in an ultimate end, eudaemonist, in so far as it identifies the ultimate end with happiness, and naturalist, in so far as it identifies virtue and happiness in a life that fulfils the nature and capacities of rational human nature. This is the position that I describe as “Aristotelian naturalism”, or “traditional naturalism”. We can follow one significant thread through the history of moral philosophy by considering how far Aristotle is right, and what his successors think about his claims”.

29 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. p. 87.

no del bien) y una concepción narrativa de la existencia. La vida moral, así pues, no es atomizada e independiente –tal y como pretende la ética contemporánea que sigue a la moderna teoría de la ciencia– sino que se inscribe en el marco del contexto social. La vida moral determina lo bueno y lo malo en el marco de las instituciones y en el seno de una sociedad. Con esto, MacIntyre intenta superar la indefinibilidad de bueno que plantea Moore<sup>30</sup>.

“Within the Aristotelian tradition to call x good (...) is to say that it is the kind of x which someone would choose who wanted an x for the purpose for which x’s are characteristically wanted. To call a watch good is to say that it is the kind of watch which someone would choose who wanted a watch to keep time accurately (rather than, say, to throw at a cat). The presupposition of this use of ‘good’ is that every type of item which it is appropriate to call good or bad –including persons and actions– has, as a matter of fact, some given purpose or function. To call something good therefore is also to make a factual statement. (...) Within this tradition moral and evaluative statements can be called true or false in precisely the way in which all other factual statements can be so called<sup>31</sup>.”

Mediante su explicación, MacIntyre procura una nueva fundamentación de la teoría del bien, siguiendo a Aristóteles y a Wittgenstein. Hasta aquí se ha visto cómo el análisis de un bien se refiere a un bien interno de una práctica y que la acción da lugar a una narración<sup>32</sup>. MacIntyre define la virtud en referencia a ambos conceptos: la unidad narrativa y la existencia de un bien interno. Hay que examinar tanto los usos de “bien” como las distinciones entre bienes internos y los bienes externos. Sólo así se pueden vincular los bienes internos a la ética aristotélica de la virtud.

“We call them internal (...) because they can only be identified and recognized by the experience of participating in the practice in question. Those who lack the relevant experience are incompetent thereby as judges of internal goods.<sup>33</sup> [...] “External goods are (...) characteristically objects of competition in which there must be losers as well as winners. Internal goods are indeed the outcome of com-

30 *After virtue*, cit. p. 18.

31 *After virtue*, cit. p. 59.

32 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. p. 89.

33 *After virtue*, cit. pp. 188-189.



petition to excell, but it is characteristic of them that their achievement is a good for the whole community who participate in the practice”<sup>34</sup>.

La distinción entre bienes internos y externos procede de Aristóteles<sup>35</sup>, y MacIntyre la retoma, después de haber pasado por algunos pensadores medievales, que subrayaron el carácter analógico del bien, es decir, que no es ni unívoco ni equívoco. Para Aristóteles el ser humano necesita de los dos bienes (internos y externos) para vivir<sup>36</sup>.

MacIntyre, como ya se ha podido ver, señala que los bienes internos se ejercitan en común, su posesión no excluye la de los demás participantes, y mejoran (a través de la búsqueda del bien común) a toda la comunidad. En cambio, la disponibilidad de los bienes externos es limitada y esto causa conflictos: la manera de adquirir los bienes externos (dinero, riqueza, poder) se produce en competencia, en detrimento de otros individuos.

Los bienes internos sólo pueden conseguirse si se subordinan los fines personales e individualistas al bien común, que incluye toda la comunidad. Por eso los bienes internos excluyen los modelos de comportamiento individualista, frecuentes en la Modernidad. Esta subordinación exige siempre el ejercicio de determinadas virtudes: como mínimo las de justicia, valor y honestidad. Estas virtudes son reconocidas necesariamente por todo participante en una práctica. Y las prácticas se acercan gradualmente a su modelo ejemplar y más perfecto, aquel donde todos los participantes se integran coherentemente en la consecución y ampliación de los bienes internos.

“The virtues find their point and purpose not only in sustaining those relationships necessary if the variety of goods internal to practices are to be achieved and not only in sustaining the form of an individual life in which that individual may seek out his or her good as the good of his or her whole life, but also in sustain-

34 *After virtue*, cit. pp. 190-191.

35 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 8, 1098 b, 10-30.

36 Para Aristóteles, la forma más perfecta de felicidad sería la actividad contemplativa, porque se adecua más a su naturaleza racional. Pero el hombre, para Aristóteles, no sólo es razón o entendimiento. Sólo si el hombre no tuviera necesidades de índole corporal o social sería posible una vida totalmente dedicada a la contemplación. La vida buena humana debe incluir, por tanto, bienes interiores, pero también exteriores, y debe conservarlos a lo largo de su vida.

ing those traditions which provide both practices and individual lives with their necessary historical context<sup>37</sup>.

Una virtud, para MacIntyre, es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a capacitar a las personas para lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas (bienes internos). En cambio, la carencia de la virtud impide que puedan lograrse los bienes internos<sup>38</sup>. Para lograrlos, según MacIntyre, son necesarias, en cualquier práctica, las tres virtudes ya mencionadas: justicia, honestidad (es decir, sincera búsqueda de la verdad) y valor.

La justicia es la virtud ética más relevante para la vida política y comunitaria. En *A Short History of Ethics*, MacIntyre ya había esbozado –al estudiar a Aristóteles– un estudio sobre las virtudes fundamentales<sup>39</sup>. Siguiendo con la argumentación clásica de la Ética a Nicómaco, en el Libro V se trata la virtud de la justicia, que es la que permite poner en relación la práctica de los bienes internos y la teoría de la virtud en el seno de la comunidad. Por eso, MacIntyre dedica una gran importancia a la defensa de la teoría aristotélica de la justicia y a la crítica de algunas doctrinas contemporáneas.

#### 4.1.3. *De la teoría de la justicia al derecho natural*<sup>40</sup>

Quisiera plantear aquí las ideas más importantes de MacIntyre acerca de la justicia, para concentrarme después en una dimensión concreta de esta virtud: como derecho natural. Después de estudiar brevemente el enfoque aristotélico que defiende el profesor escocés, me centra-

37 *After virtue*, cit. p. 223.

38 *After virtue*, cit. p. 191.

39 *A Short History of Ethics*, cit. pp. 62-83.

40 Sólo en español, y hasta donde alcanzo, hay ya dos tesis sobre la justicia en MacIntyre. Estas obras están más enfocadas hacia la dimensión de la justicia como virtud y su relación con la política, que al estudio de las conexiones con el derecho natural. No repetiré muchas ideas que ya han sido exhaustivamente comentadas en estos trabajos, que siguen los textos de MacIntyre con gran fidelidad y literalidad. J. de la Torre Díaz, *Tradicón, razón y justicia en la obra de Alasdair MacIntyre*, tesis doctoral (Madrid, Universidad Complutense, 1998) y M. García de Madariaga César, *Crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*, tesis doctoral (Madrid, Universidad Complutense, 2002).

ré en cuatro críticas al concepto liberal de justicia que MacIntyre realiza en esta obra.

La justicia en MacIntyre es una virtud que abarca aspectos cognitivos y no sólo volitivos. Se trata de una virtud ética, pero con notables conexiones con la política<sup>41</sup>. Según la definición que da el autor escocés, el concepto de justicia es una virtud que se requiere para lograr los bienes internos a las prácticas<sup>42</sup>. Esta virtud -según MacIntyre- debe ser en sí misma suficiente para aportar un criterio de cara a identificar y condenar las deformaciones y distorsiones (injusticias) a las que las prácticas pueden estar sometidas.

Frente a la justicia aristotélica, MacIntyre critica la justicia liberal-moderna, cuyos planteamientos ejemplifica sobre la base de cuatro autores: Nozick, Rawls, Dworkin y Gewirth. El debate sobre las teorías de la justicia ha sido ya muy estudiado y, por lo tanto, intentaré ser muy esquemático en la presentación de las diferentes posturas y de las críticas que efectúa MacIntyre.

El liberalismo, como resume García de Madariaga, “es en el fondo un “justicialismo”, al elevar el criterio de justicia a clave de bóveda de la convivencia social, y delimitar moral y derecho a partir de este criterio. En otras palabras, prima lo correcto sobre lo bueno. Lo que es justo, sería lo propiamente jurídico, lo que se podría exigir en el terreno público. Las normas morales quedan en la conducta privada. Para el liberalismo, en ésta no cabe propiamente el ejercicio de la justicia, por no haberse previsto los mecanismos jurídicos que la regulen. Es, por tanto, un espacio libre y opinable. El derecho se impone a todos los ciudadanos en virtud de un proceso racional en el que se parte de la base de que todos están de acuerdo, en función del juego de mayorías u otros procedimientos. Pero más allá de este acuerdo racional, el liberalismo es reacio a hablar de justicia: lo que está en juego podrá ser cuestión de solidaridad, de valores, o de preferencias, pero el comportamiento que no se enfrente a los criterios públicos establecidos, no puede tacharse propiamente de justo o injusto<sup>43</sup>”.

41 Una interesante relectura política puede verse en F. Fernández-Llebrez, “Una lectura interpretativa de “Tras la virtud”, de Alasdair MacIntyre”, *Foro interno: anuario de teoría política*, 10 (2010), pp. 29-49.

42 *After virtue*, cit. p. 200.

43 M. García de Madariaga, *Crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*, cit. pp. 218-219.

El liberalismo, por lo tanto, no protege ningún tipo de justicia material, sino más bien una visión procedimental de la justicia. Según MacIntyre, la máxima aspiración de la justicia liberal no es llegar a ningún tipo de bien, sino de garantizar el procedimiento imparcial, donde los sujetos, teóricamente libres de cualquier atadura social, cultural e histórica puedan acceder (también teóricamente) a un pacto<sup>44</sup>. Por eso, según MacIntyre no hay tal asepsia liberal, sino que la pretendida neutralidad es tomar parte por la “forma” y huir del “fondo”: el liberalismo aboga por una justicia formal, pero no por una justicia material, ya que no defiende las ideas de virtud, de bien o de mérito<sup>45</sup>.

“Distributive justice cannot any longer be defined in terms of desert. Esther, and so the alternatives become those of defining justice in terms of some sort of equality (...) or in a terms of legal entitlements”<sup>46</sup>.

El hecho de concentrar toda la discusión en procedimientos y no en la concepción material de la justicia hace que las disputas y los debates sean, según MacIntyre, inconmensurables e inacabables. Si se me permite expresarlo así, el principio “we agree to disagree” caracteriza muy bien esta visión liberal moderna y ayuda a entender la crítica del escocés. El liberalismo se pone de acuerdo en los principios procedimentales para iniciar un debate, pero también pone las bases de todo disenso ulterior al no entrar “en materia”.

Un ejemplo de inconmensurabilidad es el debate entre Rawls y Nozick. MacIntyre introduce el ejemplo de la adjudicación de tierras a los colonos norteamericanos frente a los derechos de los indios en Massachusetts en un caso real que llegó hasta el Tribunal Supremo norteamericano. ¿Qué criterio debe seguirse? Nozick defiende -por así decirlo- el criterio de “prior tempore, potior iure”, en el que los indios tienen derecho de propiedad, ya que ellos la adquirieron antes. Rawls se decanta por el reparto equitativo en el momento del litigio. Los criterios de uno y de otro son tan distintos que, como no estudian ni el mérito ni la virtud, sino que sus argumentos versan sobre la forma y el procedimiento, no hay manera

44 *After virtue*, cit. p. 252.

45 Véase A. M. González, “Ética y moral: origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo”, *Anuario Filosófico*, 33 (2000), pp. 797-832.

46 *After virtue*, cit. p. 232.

de ponerse de acuerdo. Según MacIntyre, los dos autores acaban dando soluciones de compromiso, al igual que también lo hace el Tribunal Supremo, porque no tienen argumentos de fondo<sup>47</sup>.

a) Rawls

En el capítulo anterior se ha comentado la recensión que MacIntyre dedica a *Theory of Justice* de Rawls. Se puede ver allí el importante desacuerdo que ambos autores tienen en materia de filosofía moral y que las críticas de los párrafos anteriores se pueden aplicar perfectamente a la obra del filósofo norteamericano. Lo trata con el dudoso honor –según las categorías de MacIntyre– de ser “uno de los últimos filósofos morales de la modernidad” y “un autor contemporáneo que es realmente heredero de esta tradición moderna<sup>48</sup>”. Rawls propone una concepción de la justicia como equidad<sup>49</sup> y todo su esfuerzo constituye una réplica a las teorías morales utilitaristas.

MacIntyre considera que Rawls define la noción de virtud derivándola de la noción de principio moral. No es casual que según el filósofo norteamericano nuestro compromiso con los principios y las virtudes esté divorciado de cualquier creencia en el bien del hombre<sup>50</sup>. Aunque intente superar la teoría utilitarista, cae en otros problemas propios de la modernidad, pues Kant y el utilitarismo han renunciado a la definición material del bien y de la virtud.

Rawls, tal y como lo entiende MacIntyre, tiene un criterio de la moral demasiado universalizador, pues ignora de modo fundamental el contexto que puede modular los principios de justicia en las distintas sociedades<sup>51</sup>. De ahí que el kantiano “velo de ignorancia”<sup>52</sup> resulte muchas veces inadecuado para una teoría de la justicia que aspire a una concep-

47 *After virtue*, cit. pp. 153-154.

48 *After virtue*, cit. pp. 119 y 223.

49 Véase J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit. p. 11.

50 *After virtue*, cit. p. 233.

51 *After virtue*, cit. p. 232.

52 J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit. p. 11. “The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance. This ensures that no one is advantaged or disadvantaged in the choice of principles by the outcome of natural chance or the contingency of social circumstances. Since all are similarly situated and no one is able to design principles to favor his particular condition, the principles of justice are the result of a fair agreement or bargain”.

ción del bien<sup>53</sup>. Para MacIntyre, *A Theory of Justice* “aspira a fundamentar la noción de justicia en una interpretación de la igualdad de derechos de toda persona en cuanto a las necesidades básicas y a los medios para satisfacer tales necesidades<sup>54</sup>”.

Descendiendo a la parte más estrictamente iusfilosófica, hay que decir que según MacIntyre, Rawls se equivoca suponiendo que la virtud es la obediencia a un conjunto de reglas. Para el escocés el acuerdo sobre cuáles sean las reglas pertinentes será siempre una condición previa al acuerdo sobre la naturaleza y contenido de una virtud concreta. El problema se encuentra en saber cuáles son las reglas que deben seguirse. El acuerdo acerca de las reglas es algo que nuestra cultura individualista no puede asegurar<sup>55</sup>.

Rawls sigue en buena parte a Hart en su teoría de los derechos naturales<sup>56</sup>, un tema que, como se verá seguidamente, resulta muy caro a MacIntyre. Los derechos naturales, tal y como los entienden Hart y Rawls, pueden proporcionar un fondo común para resolver determinados casos conforme a un criterio de necesidad, pero, como destaca el escocés, no tienen ninguna fundamentación. Los derechos por los que parece abogar Rawls, no tienen ningún sostén natural claro.

Para MacIntyre, siguiendo con el ejemplo de las tierras de los indios, parece que Rawls se contradice, pues por una parte parece defender los principios de justa distribución frente a los de propiedad, pero también los derechos del individuo por encima de los de la comunidad. Para MacIntyre, los derechos generales de los que habla Rawls de forma abstracta muchas veces no tienen titular<sup>57</sup>.

Para MacIntyre, la idea que Rawls tiene de los derechos naturales<sup>58</sup> es excesivamente formalista y procedimental. No llega ni a proteger los derechos del individuo ni los de la comunidad. Para MacIntyre no existe la aparente neutralidad que Rawls propone. Los derechos, en algunos casos, se amparan en los criterios de necesidad o de utilidad, mientras que en otros lo hacen en los intereses de la organización burocrática de la comunidad.

53 *After virtue*, cit. p. 247.

54 *After virtue*, cit. p. 246.

55 *After virtue*, cit. p. 244.

56 J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit. p. 343.

57 *After virtue*, cit. p. 246.

58 Sobre los derechos naturales, J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit. pp. 505-506.

Ésta es una de las críticas más comunes a *A Theory of Justice*<sup>59</sup>. De todas maneras, la crítica que dirige MacIntyre no se refiere tanto a las cuestiones de detalle como al fondo de la cuestión: los equilibrios que tiene que hacer Rawls con los derechos se deben a la falta de fundamentos básicos. Por lo tanto, las soluciones jurídicas son siempre eventuales, basadas en acuerdos *ad hoc*, pero en base a razones sustantivas<sup>60</sup>. No hay unos derechos del ser humano, sino una serie de atribuciones procesales, tendentes a ventilar soluciones y a darles una respuesta, sin entrar en la verdadera justicia material ni en los derechos que, en sí, tienen las personas.

#### b) Nozick

Robert Nozick es asimismo un liberal, pero tiene una visión mucho más conservadora que el propio Rawls. MacIntyre admira profundamente la formación filosófica y política de ambos, así como también su riguroso razonamiento, aunque discrepa de sus puntos de partida. Con Nozick disiente más profundamente que con Rawls, ya que MacIntyre mantiene la visión macphersoniana, contraria al liberalismo y al “individualismo posesivo”.

Al entender del pensador escocés, Nozick sostiene varias tesis fuertes, algunas de las cuales apunto seguidamente: en primer lugar, que “las posesiones de una persona son justas si su propiedad viene avalada por la justicia de su adquisición y transferencia”<sup>61</sup>, en segundo lugar, todos los derechos legítimos deben deducirse de actos legítimos de adquisición obligatoria<sup>62</sup>, y por último considera que una distribución es justa cuando cada uno tiene derecho a tener lo que posee conforme a ella<sup>63</sup>.

Si tuviese que simplificarse hasta el exceso la postura de Nozick, puede decirse que su manera de entender el derecho y la justicia exige una garantía de la propiedad. En la obra de Rawls se defiende ante todo la libertad, mientras que para Nozick la defensa de la propiedad es la base de toda justicia y de todo derecho: ambos son autores liberales y defienden

59 Un buen resumen en español se halla en R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Barcelona, Paidós, 1999), pp. 22 y ss.

60 *After virtue*, cit. pp. 232-233.

61 *After virtue*, cit. p. 153.

62 *After virtue*, cit. p. 251.

63 *After virtue*, cit. p. 248.

como “derechos naturales” los mismos que propugnaban Hobbes y Locke (aunque en distintas proporciones).

Nozick es menos ambiguo que Rawls en su proclamación como pensador iusnaturalista, ya que sus modelos Hobbes y Locke son defensores sin ambages de un derecho natural basado en la libertad y en la propiedad<sup>64</sup>. Sin embargo, su iusnaturalismo fundamenta una teoría del derecho que tiene carácter procedimental, no antropológico. La diferencia entre Nozick y Hobbes (y Locke, en parte) es que los pensadores modernos enraizaban el derecho natural en una antropología, mientras que la teoría de Nozick es -por así decirlo- mucho más formalista.

Los derechos naturales de Nozick se basan sobre algo tan físico como la propiedad de cada uno sobre sí mismo y sobre su propio cuerpo<sup>65</sup>. Se caracterizan por ser derechos negativos, actúan como restricciones colaterales frente a los demás y son exhaustivos. Nozick considera que los derechos naturales afectan a la autopropiedad y son plenos. Los únicos derechos positivos son los que resultan de las transacciones voluntarias entre personas<sup>66</sup>.

Obviamente, Nozick parte -al igual que Rawls- de un planteamiento totalmente contractualista. Los derechos naturales a la libertad y a la propiedad forman parte del individuo antes de entrar en sociedad, de manera que todos los pactos que garanticen su convivencia tienen que darse sin limitar ni la libertad ni la propiedad. Las bases de la sociedad están en la protección del individuo frente a ella: para MacIntyre se trata de una óptica no sólo individualista, sino también reduccionista.

Según el planteamiento dialéctico de MacIntyre, el trazado de estos dos autores muestra que la vida moral del individuo exige una protección contra la perniciosa sociedad, de manera que debe limitarse la aportación del individuo a la misma. Ambos autores (aunque más Nozick que Rawls) sostienen, a los ojos de MacIntyre, un planteamiento defensi-

64 Véase R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford, Blackwell, 1975), p. 101, “offers little guidance on precisely what one’s procedural rights are in a state of nature, on how principles specifying how one is to act have knowledge built into their various clauses, and so on. Yet, persons within this tradition do not hold that one may not defend oneself against being handled by unreliable or unfair procedures”.

65 Véase R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, cit. p. 50.

66 R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, cit. p. 159.



vo basado en una reducción del derecho natural al egoísmo y de la justicia a un mero procedimiento<sup>67</sup>.

c) Dworkin

La obra de Ronald Dworkin, según Albert Calsamiglia, está destinada a “rescatar el liberalismo de las garras del positivismo jurídico y de la filosofía utilitarista<sup>68</sup>”. Para desarrollar su proyecto utiliza buena parte de los esquemas de Rawls, de manera que su posición (como mínimo, su teoría de la justicia) no es original. MacIntyre no toma a Dworkin como un interlocutor directo, sino que le considera un buen compilador de las esencias del liberalismo político. Es decir, en Dworkin se encuentra un buen resumen de los puntos que el liberalismo (bien sea rawlsiano o de otro tipo) tiene en común.

Para MacIntyre, la obra de Dworkin –se refiere siempre a *Taking rights seriously*– tiene dos puntos de interés: resume muy bien en qué consiste el liberalismo político-jurídico e intenta una fundamentación ius-naturalista de las doctrinas de Rawls. Resumiré el primero rápidamente (pues es un tema ya explicado en las páginas anteriores) para pasar al segundo, que tiene gran interés para el presente estudio.

“Ronald Dworkin has recently argued that the central doctrine of modern liberalism is the thesis that questions about the *good life for man* or the ends of human life are to be regarded from the public standpoint as systematically unsetttable. On these individuals are free to agree or to disagree. The rules of law hence are not to be derived from or justified in terms of some more fundamental conception of the good for man. In arguing thus Dworkin has, I believe, identified a stance characteristic not just of liberalism, but of modernity. Rules become the primary concept of the moral life”<sup>69</sup>.

La teoría de la justicia queda condicionada completamente por una teoría de los derechos, y restringida a la aplicación de las reglas de derecho sustantivo. Se trata, por lo tanto, de una visión que encierra la vida moral en un conjunto procedimental de reglas que no tienen en cu-

67 *After virtue*, cit. p. 248-251.

68 A. Calsamiglia, “Introducción” a R. Dworkin, *Los derechos en serio* (Barcelona, Ariel, 1984), p. 22.

69 *After virtue*, cit. p. 119.

enta ninguna concepción sustantiva del bien. Recuérdesse el texto sobre la proliferación legislativa (capítulo 3) como nota característica en las sociedades donde no hay un bien común.

En el apartado dedicado a Rawls he comentado que su iusnaturalismo, basado en la libertad, es algo ambiguo<sup>70</sup>. Dworkin, a diferencia de Rawls, es un jurista, y por ello reconduce la doctrina de éste al terreno de los derechos. Sin embargo, para MacIntyre, en *Taking rights seriously*, Dworkin no consigue dotar de sustancia y claridad el contenido abstracto de los derechos de Rawls (algo que, por el contrario, Nozick había conseguido, aunque –para MacIntyre– muy equivocadamente).

Se trata de una fundamentación del derecho natural desprovista de cualquier base ontológica ni tan sólo antropológica<sup>71</sup>. Es puramente técnica y, como le gusta decir a MacIntyre, burocrática. Los “derechos humanos” de Dworkin –que tienen un carácter universal– son sólo un tipo de reglas jurídicas basadas en la pura convención y carecen de cualquier fundamento no sólo metafísico, sino también social o incluso personal<sup>72</sup>.

Los derechos revelan también la visión negativa y crítica frente a la sociedad: se trata de preservar los bienes y los recursos que tiene el individuo frente a una sociedad competitiva<sup>73</sup>. Dworkin propugna el derecho a una igual libertad de todos los individuos, pero no fundamenta los contenidos de ese derecho en ningún bien, ni interno ni externo. Por el contrario, la falta de fundamentos obliga a una aproximación meramente formal<sup>74</sup>, algo que Dworkin –a diferencia de MacIntyre– no considera negativo. La teoría del jurista norteamericano se distingue de las doctrinas de la Antigüedad, como se acaba de ver, porque “no supone que los derechos tengan ningún carácter metafísico especial”.

70 Sobre el derecho natural, véase R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, p. xi.

71 Hay que recalcar que MacIntyre discute aquí en términos de antropología filosófica, no de antropología social y cultural.

72 *After virtue*, cit. pp. 69-70.

73 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, pp. 132-137.

74 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, p. xi: “Individual rights are political trumps held by individuals. Individuals have rights when, for some reason, a collective goal is not a sufficient justification for denying them what they wish, as individuals, to have or to do, or not a sufficient justification for imposing some loss or injury upon them. That characterization of a right is, of course, formal in the sense that it does not indicate what rights people have or guarantee, indeed, that they have any. But it does not suppose that rights have some special metaphysical character and the theory defended in these essays therefore departs from older theories of rights that do rely on that supposition”.

MacIntyre, precisamente, considera que tal suposición quintaesencia las doctrinas liberales del derecho y de la justicia. Es la compilación de los errores del liberalismo: habla de “derechos individuales”, de “derechos humanos” y de “derechos naturales” sin tener en cuenta las características propias ni del ser humano ni de su naturaleza racional, ni de su relación con la naturaleza física. Los derechos de Dworkin son manifestaciones del pensamiento liberal-capitalista, que se manifiesta desde Hobbes hasta el presente.

Dworkin sostiene que la existencia de tales derechos no puede ser demostrada, pero eso no implica necesariamente el que no sea verdadera<sup>75</sup>. MacIntyre contraargumenta que tal presunción sobre los derechos humanos podría servir igualmente para defender presunciones sobre unicornios y sobre brujas. Frente a éstas, MacIntyre destaca que si presumimos que las brujas y los unicornios no existen es porque han fracasado todos los intentos serios de dar buenas razones para demostrar su existencia<sup>76</sup>.

MacIntyre esgrime una crítica implícita: si Dworkin desdeña esos derechos de la Antigüedad –cargados de metafísica– por ser una mera suposición, ¿por qué no desdeña también los “derechos humanos”, que descansan también sobre una suposición? MacIntyre, al ejercer de historiador de las ideas morales y políticas, muestra que la pretendida asepsia de Dworkin está también cargada ideológicamente: decir que decantarse por un planteamiento formal de los derechos (“it does not indicate what rights people have or guarantee, indeed, that they have any”) es apostar por el planteamiento liberal ilustrado.

Dicho de otra forma: para MacIntyre el supuesto escepticismo y la asepsia de la teoría política moderna (que es formal y que no define ni supone nada) es ni más ni menos que la teoría de la justicia y del derecho liberal-moderna. Todos los planteamientos desde Hobbes hasta la actualidad, pasando por la Ilustración de Diderot, Hume y Kant se basan sobre supuestos formales. Podría resumirse así: la esencia de los derechos liberal-modernos es su mera formalidad<sup>77</sup>.

#### d) Gewirth

Deliberadamente he dejado a Gerwith para el final, porque es el

75 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, p. 81.

76 *After virtue*, cit. p. 69.

77 *After virtue*, cit. pp. 68-71.

último en tratar el tema y porque su discurso se elabora sobre bases éticas (y no políticas) de la justicia. Frente a Rawls, Nozick y Dworkin, tanto Gerwith como MacIntyre comparten su interés primordialmente por la ética. Ambos razonan desde el prisma y el interés de la ética, de manera que intentan derivar la teoría de la justicia desde la reflexión sobre la actuación ética. Ambos autores comparten también que su razonamiento empieza en la pregunta por las razones para actuar y la pregunta por el bien. Sin embargo, el esquema de Gerwith es, a la postre, una expresión del pensamiento liberal-ilustrado. En su obra *Reason and Morality* pretende fundamentar los derechos en la estructura de las acciones humanas libres.

Como es sabido, Alan Gewirth ha sugerido que un concepto igualitario y universalista de los derechos se podría derivar de ciertos intereses o bienes reconocidos por cada persona como condiciones necesarias de toda acción y que dan lugar a peticiones de derechos<sup>78</sup>. Para enlazar kantianamente los intereses o los bienes reconocidos y el reconocimiento de los derechos, Gewirth recurre a un cierto principio moral substancial que justificaría este reconocimiento. Gewirth, como Rawls o Dworkin, recurre al principio de universalidad, que él mismo interpreta como un requisito de coherencia lógica en la aplicación de razonamientos<sup>79</sup>.

MacIntyre cita en *After virtue*<sup>80</sup> el que considera argumento principal del libro y pasa a analizarlo. El profesor escocés está de acuerdo con Gewirth en que el agente contempla como bienes necesarios la libertad y el bienestar que constituyen las características genéricas del éxito de su acción, pero no entiende que eso lógicamente implique que tiene derecho a estos rasgos genéricos y sienta implícitamente la correspondiente pretensión de derecho<sup>81</sup>.

Para MacIntyre, este principio, puesto que es puramente formal, no es suficiente para transformar ciertos intereses o bienes reconocidos en derechos. Lo único que queda claro en el razonamiento es que única consecuencia que se puede derivar de Gewirth es una generalización de

78 A. Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago, University of Chicago Press, 1978), pp. 48-128.

79 A. Gewirth, *Reason and Morality*, cit., pp. 104-105 y 133.

80 A. Gewirth, *Reason and Morality*, cit. p. 63. "Since the agent regards as necessary goods the freedom and well-being that constitute the generic features of his successful action, he logically must also hold that he has rights to these genetic features, and he implicitly makes a corresponding right-claim".

81 *After virtue*, cit. p. 66.

las peticiones de derechos efectuadas por los agentes. Sin embargo, esto dejaría sin contestación la cuestión de por qué los individuos deben ser moralmente considerados como legítimos portadores de derechos.

Una segunda crítica que hace MacIntyre es que el concepto de “derecho” varía mucho en el tiempo. Recuerda que “derecho”, en la época premoderna, no significaba pretensión individual, y que en la historia se ha dado una importante alteración semántica del concepto “derecho” cuyas raíces es necesario desentrañar. Como este debate continúa en otras obras, dejaré por un momento esta exposición, para recapitular y seguir con las réplicas de estos autores liberales.

#### 4.1.4. *Recapitulación: el derecho natural y los desacuerdos morales*

En las páginas precedentes he intentado mostrar, en primer lugar, el camino desde la crítica al liberalismo y a la ciencia contemporánea hasta la adhesión a una ética aristotélica. En segundo lugar, cómo la defensa de la ética aristotélica exigía una teoría de la justicia como virtud y, por ende, cómo ésta al final se enraizaba en un derecho natural. Por último, he procurado mostrar las críticas de MacIntyre a la fundamentación liberal de los derechos.

Quisiera destacar, por último, tres puntos fundamentales, estrechamente conectados entre sí, que permiten entender la crítica al liberalismo, la defensa del derecho natural y la tematización de los desacuerdos morales como problema característico del mundo liberal-moderno.

En *After virtue* se encuentra el dilema de los antiguos y los modernos en su concepción de la ética. MacIntyre opone la ética de los antiguos a la ética transformada en política de los modernos. Antoni Domènech se ha referido al tránsito de la razón erótica a la razón inerte<sup>82</sup>. MacIntyre ex-

82 A. Domènech, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, cit. p. 81: “El liberalismo político cree [...] que no es necesaria la virtud, ni equivalente ni funcional alguno de ella, para que baje una suerte de reino de Dios a la tierra, El absolutismo, que parte de un concepto radicalmente privativo de la naturaleza humana (y Hobbes, de la naturaleza entera), rechaza, como queda dicho, la realidad de un reino *natural* de la gracia y declara imposible el ideal clásico de la virtud ciudadana; pero cree, sin embargo, que puede substituir las funciones de la virtud –hallar un equivalente funcional de ella- y construir, sin otro material que el del hombre “caído”, un reino *artificial* de la gracia, una *civitas dei terrena* que rectifique los yerros de la naturaleza”.

plica aproximadamente esta misma idea: el liberalismo ha transformado la ética de la virtud en la política del interés, de manera que el liberalismo ha vestido de neutralidad su propia opción política.

De esa manera, puede afirmarse que no existe una objetividad de la moral y no hay bases para un acuerdo en materia moral. Hay una serie de problemas jurídicos que MacIntyre cita a lo largo de *After virtue*: la guerra justa, el aborto<sup>83</sup> etc. en las que tiene que haber un permanente desacuerdo moral. MacIntyre lo resume de la siguiente manera:

“The most striking feature of contemporary moral utterance is that so much is used to express disagreements; and the most striking feature of the debates in which these disagreements are expressed is their interminable character. I do not mean by this just that such debates go on and on and on -although they do- but also that they apparently can find no terminus. There seems to be no rational way of securing moral agreement in our culture”<sup>84</sup>.

Por lo tanto, es necesario profundizar en la relación entre la ética, la justicia y el derecho natural para establecer un contexto para resolver los dilemas morales. A estos temas, MacIntyre dedica tres trabajos muy importantes, que pasaré a comentar seguidamente.

#### 4.2. *Bienes y derechos naturales*

Cabe estudiar algunos trabajos que profundizan y discuten algunos problemas de *After virtue*. Tienen una gran importancia para entender la fundamentación de los derechos naturales en la obra de MacIntyre y permiten retomar las críticas a los autores ya citados: Rawls, Dworkin, Gewirth y Nozick, así como destacar las diferentes formas de entender el derecho natural.

En “Intelligibility, Goods, and Rules”, MacIntyre matiza algunas de las observaciones que le hizo Schneewind<sup>85</sup>, y se dedica a explicar cómo están vinculados los bienes y las reglas y cómo una serie de reglas sin fines son algo puramente burocrático. Para MacIntyre, “el concepto de bien

83 *After virtue*, cit. pp. 6-7.

84 *After virtue*, cit. p. 6.

85 J. B. Schneewind, “Virtue, Narrative and Community: MacIntyre on Morality”, *The Journal of Philosophy*, 79 (1982), pp. 653-663.

que defiende *After virtue* garantiza de hecho un tipo de comunidad y una concepción de justicia, incompatibles con las concepciones liberales de las reglas morales<sup>86</sup>”.

Las reglas, según MacIntyre, adquieren una autoridad cuando el individuo comienza a valorar los bienes internos a una práctica. En cambio, si ese contexto desaparece y deriva en una mera institución desvinculada de la práctica, las reglas pasan a ser pura burocracia. Para el filósofo escocés si las relaciones sociales no encierran criterios valorativos, entonces las reglas de esas sociedades son sólo positivas y el individuo les confiere autoridad no por lo que son sino por lo que él quiere que sean. Las reglas, ciertamente, sólo pueden ser comprendidas en el marco de una institución, pero sólo tienen valor si son acordes a los bienes internos de una práctica.

“The idea of a set of rules adequate to secure cooperation as such, independently of what it is cooperation towards or for and neutral between rival conceptions of human good is a chimera. The claim that moral rules in actual societies are such rules encounters additional difficulties<sup>87</sup>”.

En una discusión sobre *After virtue* con seis críticos<sup>88</sup>, MacIntyre matiza de nuevo sus afirmaciones. El liberalismo sólo pacta los desacuerdos que no es capaz de eliminar, es decir, una especie de desacuerdo estructural que tiene el propio liberalismo, y para ello reviste el consenso como el principal valor liberal. Para el escocés, “...el consenso, hasta cierto grado en que este concepto se puede utilizar, lejos de ser incompatible con el ejercicio extendido de la manipulación, la coercitividad y la imposición, es su contrapunto ideológico natural<sup>89</sup>”. El liberalismo atomiza al individuo como en la sociedad como si fuesen granos de arena. No es capaz de dar una respuesta adecuada para resolver los conflictos estructurales, ya que el sistema -meramente formal- es incapaz de resolver las cuestiones irresolubles.

86 “Intelligibility, Goods, and Rules”, *The Journal of Philosophy*, 79 (1982), p. 665.

87 “Intelligibility, Goods, and Rules”, *cit.*, p. 665.

88 “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, 7 (1985), pp. 234-48.

89 “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *cit.* p. 239.

“The individual qua individual who is taken to be the unit of moral. Discourse (...) a conception of moral life as an arena in which self-interested individuals contend for advantage and aggrandisement unless and until they are constrained to acknowledge the rights of others<sup>90</sup>”.

La consecuencia de la falta de respuesta de los planteamientos liberales es que la vida moral queda compartimentada en esquemas morales en conflicto, que son incompatibles entre sí e incommensurables. MacIntyre dice, elogiando implícitamente a Gewirth, que “ha construido no sólo la versión contemporánea más ambiciosa del proyecto Ilustrado en filosofía moral, sino también la que exhibe más conciencia de las dificultades que tal proyecto tiene que superar<sup>91</sup>”.

En un guiño a los republicanistas<sup>92</sup> y a los marxistas hace un esfuerzo para presentar su obra como un planteamiento que pretende democratizar la virtud ciudadana<sup>93</sup>. La justicia es la primera virtud política, en una lista que no es cerrada: “es la disposición a dar lo que es debido a cada uno, primero respecto a lo que constituye su rol, y en segundo lugar según su logro dentro de cada rol; eso es la justicia<sup>94</sup>”. MacIntyre hace equilibrios con el aristotelismo y la democratización de la virtud cívica: “lo que se requiere es una crítica teórica y práctica de individualismo capitalista moderno, con la finalidad de democratizar la posibilidad de la virtud<sup>95</sup>”.

Su crítica al liberalismo le lleva a compartir con los sistemas más comunitarios el ataque a la falta de virtudes y criterios para la determinación de formas virtuosas. Por eso, en su clasificación entre bienes internos y externos, critica –al igual que hace el marxismo– el afán acumulativo del hombre liberal (recuérdese el individualismo posesivo de Macpherson).

“For the virtues are partially constitutive of types of activity in which the achievement of excellence in the activity itself is the good that rewards the virtuous; the

90 “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *cit.* p. 237.

91 “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *cit.* p. 235.

92 Cf. cap. 3. Recuérdese el trato deferente hacia el republicanismo en “Regulation: A Substitute for Morality”, *cit.*

93 Véase A. Domènech, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, *cit.* pp. 132-135 y 183-185.

94 “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *cit.* p. 240.

95 “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *cit.* p. 246.



reward of this activity is not and cannot be something connected to the activity *only* by the contingencies of social arrangements" [...] "Unsurprisingly, the disposition to accumulate, *pleonexia*, is in fact a vice and wanting more money than is necessary to provide a moderate self-sufficiency is from the standpoint of the virtues<sup>96</sup>".

La virtud, por lo tanto, exige una concentración en la búsqueda de los bienes internos para superar el individualismo posesivo y una superación del liberalismo, meramente procedimental. La propia concepción liberal es, como observan también los republicanistas y los marxistas, totalmente incapaz de llevar a la práctica los resultados de la implantación social de la virtud<sup>97</sup>.

#### 4.2.1. "Are There Any Natural Rights?"

Este texto corresponde a la Charles F. Adams Lecture pronunciada en 1983<sup>98</sup>. Para el presente estudio tiene un gran interés porque es el primer escrito sistemático sobre los derechos naturales. Su razonamiento muestra no sólo la sinuosa destreza expositiva de MacIntyre, sino también su delicada manera de proceder, con remisiones implícitas y explícitas a otros autores.

El auditorio de esta conferencia tenía en mente un título homónimo debido a Hart. El profesor oxoniense escribió un artículo titulado también "Are There Any Natural Rights?"<sup>99</sup>, donde defendía el contenido mínimo de un derecho natural. Hart sostenía que si existían los derechos morales, entonces existían al menos un derecho natural: el derecho de todos los hombres por igual a ser libres<sup>100</sup>. MacIntyre critica precisamente esa idea, aunque no rebate directamente a su profesor, colega y amigo, sino que se opone a su argumentación de manera implícita, criticando a quienes la solidificaron.

96 "Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics", *cit.* p. 245.

97 En este sentido, véase A. Domènech, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, *cit.* pp. 264-267.

98 "Are There Any Natural Rights?", (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), 22 pp.

99 H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review*, 64 (1955), pp. 175-91.

100 H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?", *cit.* p. 175.

La tesis principal que propone MacIntyre se basa en la premisa siguiente: todos condenamos de forma absoluta e incondicional la esclavitud. Continúa su razonamiento diciendo que para encontrar un fundamento absoluto e incondicional a la prohibición de la esclavitud no se puede argumentar con normas consecuencialistas o con “derechos humanos”, de fundamento débil, sino sólo a partir de dos fundamentos fuertes, que no son mutuamente excluyentes entre sí: por una parte, la existencia de una ley divina que lo prohíba, y/o por otra la existencia de una ley natural que muestre que es contrario a la naturaleza humana y a la razón.

[...] “is that there are indeed only two forms of prohibition available to us which provide that absolute condemnation of slavery which so many of us share. One is a prohibition whose ground is revealed divine law, the kind of prohibition of slavery invoked by the Evangelical Wilberforce in England in respect of the slave trade and much earlier by Pope Paul III in condemning Spanish enslavement of the American Indian; the other is a prohibition which appeals to the possession of a natural right, a right belonging to every human individual as such, in virtue of which it is always wrong to enslave him or her; and this was the kind of prohibition appealed to by the American abolitionists in their interpretations of the Declaration of Independence. These grounds for the prohibition of slavery are not of course mutually exclusive; the abolitionists themselves and Abraham Lincoln appealed to both. But I am going to argue that these are the only types of ground which will provide the kind of absolute condemnation of slavery which all of us have been taught to respect”<sup>101</sup>.

Dicho de otra forma, MacIntyre intenta argumentar que la prohibición de la esclavitud no fue alcanzada gracias a ningún derecho humano, sino mas bien a la idea de que o bien Dios o bien la razón natural lo prohibían. Incluso MacIntyre da más razones a favor del argumento religioso en los casos de las Revoluciones francesas y americana. Su protección de la persona no se debía por lo tanto a un acuerdo genérico o a la “regla de oro” de la moral para respetar una serie de reglas, sino en unas convicciones morales fundamentadas bien en la racionalidad natural del ser humano (que enfatizaba su dignidad como ser racional), bien por una apología religiosa, que consideraba que cualquier ser humano era hijo de Dios y que, por esa razón debía valorarse especialmente la libertad del hombre.

101 “Are There Any Natural Rights?”, *cit.* p. 4.

Obsérvese que Hart vendría a decir algo similar aunque prescindiendo de la base antropológico-racionalista o de la religiosa<sup>102</sup>. Hart dice que el ser humano tiene un derecho a la libertad, pero de acuerdo con el planteamiento de MacIntyre no tiene ninguna tesis fuerte en el que sustentar ese derecho: se trata de un simple común acuerdo racional entre humanos. Sin embargo, en el siglo dieciocho sucedía algo muy distinto.

“It was the claim to be able to provide just such a reason that was made by the eighteenth-century defenders of the theory of natural rights. But it may at once be said, there is no such thing as the theory of natural rights. To what specific theory or family of theories am I in fact referring? I am referring to the beliefs about natural rights shared by such otherwise different thinkers as Thomas Jefferson, Robespierre and St. Just, and Thomas Paine. What their beliefs have in common is in part the absence of certain kinds of appeal. As they variously formulate their accounts of the Rights of Man, no appeal is necessary to belief in God, even although Jefferson and Robespierre both did believe in a God who was the author of nature and a fortiori of those rational faculties which enable us to apprehend what they take to be the evident truth that men do have rights. And no appeal is necessary to any beliefs about either an actual or an hypothetical state of nature”<sup>103</sup>.

Y ese estado de naturaleza, según MacIntyre, no existe. No puede establecerse ningún derecho individual, *a priori* de toda construcción social. Al contrario, es la convivencia en la sociedad la que necesita fundamentos y derechos. MacIntyre critica que el liberalismo moderno no haya seguido la senda iusnaturalista clásica, religiosa o revolucionaria, sino que haya buscado una fundamentación apriorística y negativa de los derechos. Para el liberalismo, la visión de los derechos nace en un individuo que está fuera de la sociedad y que teme que ésta le prive de algo. Siguiendo con lo dicho en *After virtue*, MacIntyre critica de nuevo a las teorías liberales.

“Según la concepción de Rawls –dice MacIntyre– se requiere de nosotros que dejemos que esos principios [reglas apriorísticas] se sobrepongan a cualquier consideración que pueda emanar de nuestro conocimiento posterior de los hechos sociales o de las creencias que resulte que tengamos acerca de la vida buena para los seres humanos, es decir, de

102 H. L. A. Hart, “Are There Any Natural Rights?”, *cit.* p. 175.

103 “Are There Any Natural Rights?”, *cit.* p. 9.

cualquier teoría fuerte de los bienes humanos<sup>104</sup>. Asimismo MacIntyre se pregunta si los agentes deben establecer siempre una “posición original” y hasta cuándo ha de mantenerse el “velo de la ignorancia”.

Nuevamente el escocés considera que el sistema de Rawls es excesivamente formalista y que no desarrolla un fundamento claro de los derechos humanos. Cuando Dworkin intenta basar sus derechos fundamentales, MacIntyre le acusa de ser metafísicamente poco ambicioso<sup>105</sup>, es decir, de no buscar fundamentos sólidos para una prohibición como la que MacIntyre aduce: la esclavitud.

Contra Nozick esgrime otro tipo de argumentos. Considera excesivamente pobre la visión de los derechos como acuerdos voluntarios entre seres iguales portadores de derechos. Este contractualismo no se aguenta porque cae en la contradicción de basar el sistema social en actos de consentimiento. Todo acto de este tipo no puede ser entendido de forma unilateral, sino multilateral, de manera que, por sí mismos, exigen la presencia de una serie de convenciones sociales previas para ser entendidos y puestos en práctica<sup>106</sup>.

Contra la visión posesiva e individualista de los derechos, MacIntyre destaca que los derechos naturales se deben diferenciar de otros tipos de derecho que frecuentemente se confunde con éste: ni son reglas, ni promesas ni prácticas establecidas. Dice MacIntyre que para determinar los derechos naturales se pretende proporcionar un estándar independiente de todas las leyes positivas o promesas y en particular todos los roles sociales establecidos, los estatutos y las prácticas institucionalizadas. El autor destaca asimismo que dado que todos los seres humanos como tales tienen derechos naturales, todos los seres humanos tienen que poseerlos por igual. Por lo tanto, el requisito mínimo de justicia para todos los seres humanos es un requisito de la igualdad en el respeto hacia los derechos naturales<sup>107</sup>.

“Natural rights so ascribed are to be contrasted with at least three other types of right: those rights conferred upon classes of individuals and occasionally upon named individuals by the positive law enacted in sovereign states or by customary law in some earlier societies; those rights which arise from the practice of

104 “Are There Any Natural Rights?”, *cit.* p. 7.

105 “Are There Any Natural Rights?”, *cit.* p. 8.

106 “Are There Any Natural Rights?”, *cit.* pp. 17-18.

107 Véase A. Lisska, *Aquinas’s Theory of Natural Law*, *cit.* cap. 9.

making promises; and those rights which participants in practices enjoy in virtue of the rules constitutive of practices. None of these three types of right belong to their possessors simply in virtue of their being human beings as such, but only in virtue of something else in addition being true of some particular individuals. And indeed unless natural rights could be contrasted in this way with those other kinds of rights they could not function as those who sought to uphold them, both theoretically and practically, required them to. For natural rights were intended to provide a standard independent of all positive enactments or promises and all particular established social roles, statuses and institutionalized practices, a standard by means of which we may judge whether what is due on the basis of such enactments, promises, roles, statuses and practices satisfies the minimal requirements for the just treatment of human beings. Since all human beings as such possess such natural rights, all human beings possess them equally. And thus the minimum requirement of justice for all human beings is an equal requirement. Equality of the kind required by divine law according to Stoics and Christians has thereby been given a purely secular embodiment”<sup>108</sup>.

Tampoco los derechos naturales son prácticas que deban entenderse en un sentido deontológico. MacIntyre destaca especialmente contra Hare<sup>109</sup> que el derecho natural no debe entenderse en un sentido estrictamente deontológico. El derecho natural es una razón moral para actuar, pero no un deber “kantiano”. Que X sea un derecho natural no implica sólo que tenga que ser trasladado como una obligación en el derecho positivo. Algunos ejemplos contra Hare y también contra Margaret MacDonald<sup>110</sup>, sirven para desautorizar explícitamente una serie de razonamientos deontológicos o utilitaristas en torno al derecho natural.

“That X has a natural right to such and such is of course one type of reason that may be cited, and that historically has been cited, in support of claims that X ought to be accorded a positive right by some positive system of law; but it is only one type of such reason among several. The same claim could instead or as well be supported by reasons of the form “The greatest happiness of the greatest number would be served if X were accorded a positive right to ...” or “X was promised by someone competent to make that promise that X would be accorded a positive

108 “Are There Any Natural Rights?”, *cit.* p. 10.

109 R. M. Hare, *Moral thinking* (Oxford, Oxford University Press, 1981), p. 151. “Appeals to natural rights and the natural law are really appeals to what legislators and courts ought to make the law and treat as law”.

110 Véase M. MacDonald, “Natural rights” en P. Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society* (Oxford, Oxford University Press, 1956), p. 47.

right to. ...” Hence the following type of sentence makes perfectly good sense: “Although X has no natural right to ..., X ought to be accorded a positive right to ...because [one of these other types of reason holds].” But if “X has a natural right to ...” were equivalent in meaning to “X ought to have a positive right to ...” this type of sentence would embody a contradiction; which it does not”<sup>111</sup>.

MacIntyre, al fin y al cabo apela a dos criterios para fundamentar el derecho natural: por una parte, una derivación de la ley divina o de la razón natural entendida teleológicamente (ese es el itinerario de Santo Tomás y Duns Escoto a Hobbes y Locke hasta llegar a Jefferson y Robespierre) y por otra parte, la apelación a la autoevidencia, aunque muchas veces esta vía fenomenológica puede fallar. No hay, según MacIntyre, más vías para fundamentar el derecho natural<sup>112</sup>. MacIntyre esgrime el argumento histórico para mostrar cómo la prohibición de la esclavitud se reivindicó en base a la razón natural o como un mandato de fraternidad de todos los hombres contenido en la ley divina. No se hizo gracias a un acuerdo atemporal de todos los ciudadanos<sup>113</sup>.

En definitiva: si se quiere una prohibición tajante y absoluta de la esclavitud debe encontrarse un fundamento del mismo calado. No puede ser que los derechos que establecen prohibiciones absolutas sean relativos y frutos de un pacto reversible. Por lo tanto, no queda más remedio que aceptar que todo derecho que pretenda ser absoluto deba descansar en un fundamento que también lo sea. MacIntyre, como se ha visto, entiende que sólo hay dos: el derecho divino y el derecho natural racional que iguala a todos los humanos.

#### 4.2.2. “Which God Ought We To Obey and Why?”<sup>114</sup>”

En el capítulo 2 he dedicado bastantes páginas al estudio de las razones para actuar y a los imperativos. En el desarrollo de una ética que fuera capaz de superar la escisión entre teoría y práctica era importante mostrar que los imperativos, por sí mismos, no tenían valor moral (aun-

111 “Are There Any Natural Rights?”, *cit.* pp. 10-11.

112 “Are There Any Natural Rights?”, *cit.* pp. 18.

113 Sobre la virtud republicana, remito otra vez a A. Domènech, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, *cit.* pp. 264-267.

114 “Which God Ought We to Obey and Why?”, *Faith and Philosophy*, 3 (1986), p. 364.

que sí legal) si no estaban enraizados en un contexto social. Los imperativos indican un mandato que debe obedecerse, pero como MacIntyre replica a Hare, no funcionan sin un conjunto de referencias que le den solidez.

En un trabajo anterior<sup>115</sup>, el pensador escocés había indicado que la ley que promulga Dios respecto a nosotros es enteramente congruente con la naturaleza que Él ha creado en nosotros y con los fines que esa naturaleza persigue. La deontología de los mandamientos está injertada en la teología de la doctrina de la creación<sup>116</sup>.

“(...) 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. The deontology of the commandments is embedded in the teleology of the doctrine of creation” (...). “The constraints imposed upon us by the divine law find their point and purpose in their enabling us to move towards both our natural and our supernatural telos”<sup>117</sup>.

En este artículo MacIntyre especifica cuál es, a su entender, la máxima referencia que puede dar solidez al sistema: Dios. En este artículo el autor se incardina en el seno del tomismo y, por eso, MacIntyre percibe su concepción de justicia como mérito y verdad. El autor busca una aproximación racional al problema de la justicia, que debe ser compatible con la verdad y el bien, y que la justicia debe buscar la verdad y ejercerse según méritos<sup>118</sup>.

MacIntyre considera que si el mundo puede regirse según el capricho de un Dios -un mero *fiat*-, no puede esperarse ningún tipo de justicia. Al contrario, el Dios cristiano no puede cometer injusticias, porque es fuente de verdad. Si se cree que la verdad y el bien están garantizadas por Dios (como pasaba en Descartes), luego entonces debemos tener confianza (fe) en Dios y obedecer sus mandatos, ya que en ellos se encuentra la justicia.

115 “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, 53 (1982), pp. 295-312.

116 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. p. 117.

117 “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, pp. 305-306.

118 “Which God Ought We to Obey and Why”, cit. p. 367.

MacIntyre acaba vistiendo este argumento tan fideísta de un manto racionalista. Según su argumentación en ningún caso se debe reconocer obediencia a alguien que no esté en posesión de una autoridad justa y absoluta sobre nosotros. El razonamiento continúa así: la persona que tiene esta autoridad justa sobre nosotros debe tener la máxima posesión de la justicia, de manera que nosotros podamos fiarnos de lo que nos manda<sup>119</sup>. En “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, se explica lo siguiente:

“What I take to be the true account of reasons for obedience to any system of laws. The primary reason for obeying and respecting laws is that they provide a framework which at least protects and at best fosters those activities in which we find point and purpose<sup>120</sup>”.

Por lo tanto, cualquier teoría de la justicia exige que ésta tenga un origen racional y que si se niega la justicia racional, se excluye la distinción entre la autoridad divina y la autoridad tiránica. Sólo Dios puede dar una justicia que sea a la vez fuente de verdad y sólo a Dios se le puede deber obediencia hasta tal punto que se tengan que acatar sus designios de justicia<sup>121</sup>.

MacIntyre, siguiendo la tradición aristotélico-tomista, considera que la formulación de mandatos sólo impone obligación en la medida en que sean los mandatos de una autoridad justa. Por lo tanto, sólo Dios puede darlos, pues sólo Dios es fuente de justicia. Los deberes al máximo nivel tienen que estar de acuerdo con la justicia y deben encontrarse expresados en una ley justamente promulgada. Frente al positivismo, que conduce al reconocimiento del poder como única fuente de autoridad, es necesario buscar una justicia material y ésta sólo puede conseguirse a través de la obediencia a los mandatos divinos.

119 Esta interpretación, como se verá en el capítulo 6, es una dura crítica a la interpretación voluntarista de la ética, la justicia y el derecho. MacIntyre entiende que el franciscanismo es culpable de haber introducido la subjetividad y el irracionalismo en el pensamiento, un preludio de la Modernidad, encarnada primero en Lutero y Calvino, y luego en Hobbes.

120 “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, p. 306.

121 “Which God Ought We to Obey and Why”, *cit.* p. 370.



“Yet if we characterize divine commands in terms of an understanding of divine authority derived from legal positivism, the consequences for our conception of divine authority are drastic and surely unacceptable” [...] “So it is only insofar as the commands of just authority are themselves just, that is, are in accord of the justice expressed in justly promulgated law, that the utterance of commands imposes any obligation<sup>122</sup>”.

MacIntyre, en este trabajo, se muestra decididamente tomista, pues argumenta metafísicamente a través de la analogía del ser. Tomás de Aquino afirma la posibilidad de conocer a Dios y de trasladar nuestros conceptos y nuestros razonamientos a Él<sup>123</sup>. La justicia natural muestra –según el autor– que se puede conocer racionalmente a Dios a través de la justicia. Al revés, el argumento kantiano, basado en un postulado, sostiene que existe Dios porque si no, las injusticias de este mundo quedarían sin resolver.

Para MacIntyre, la justicia exige la presencia de Dios como juez racional. El Dios cristiano, según MacIntyre, no sólo respalda la racionalidad, sino que es fuente de la misma. Por lo tanto, la razón natural puede conocer la justicia natural y el derecho natural porque están ordenados conforme a la recta razón. Pero MacIntyre no se refiere a un Dios cualquiera, sino al Dios cristiano: la justicia es parte de su obra divina<sup>124</sup>. Por lo tanto, nosotros juzgamos analógicamente la justicia divina porque nuestra razón la puede conocer<sup>125</sup>.

“The concept of justice is therefore an analogically and historically ordered concept, which in some of its uses is no different from those in which it is applied by human beings to each other and in others very different indeed, although not so different as not to preserve the core unity of the concept” (...) then we discover, as our analogically and historically ordered concept of justice develops, that the standard by which we judge God is itself a work of God (...). God, it turns out, cannot be truly judged of by something external to his Word, but that is because natural justice recognized by natural reason is itself divinely uttered and authorized<sup>126</sup>”.

122 “Which God Ought We to Obey and Why”, *cit.* p. 364.

123 Para Santo Tomás, los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia: véase *Summa Theologica* II-IIae, 58, 5.

124 Véase J. Pieper, *Justicia y fortaleza* (Madrid, Rialp, 1968), pp. 50-66.

125 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, *cit.* pp. 151-157.

126 “Which God Ought We to Obey and Why”, *cit.* pp. 369-370.

### 4.2.3. *Del aristotelismo al tomismo*

El conjunto de estos trabajos ha mostrado el itinerario de MacIntyre en la tradición aristotélica y su progresión hacia el tomismo. Intentaré resumir aquí muy brevemente la explicación de su evolución antes de entrar en *Whose Justice? Which rationality?*

Por un lado, en la conferencia sobre los derechos naturales, MacIntyre empezaba argumentando a partir de un caso concreto: la existencia de una condena unánime de la esclavitud en nuestros días. Su razonamiento mostraba que si nuestra actual repulsa es total y absoluta a cualquier forma de esclavitud, la prohibición debe estar sustentada por una forma igualmente absoluta. No puede ser, por lo tanto, un derecho negociable.

Se trata de un derecho que se encuentra más allá de toda discusión, de manera que necesita un fundamento tan fuerte como lo es la prohibición absoluta. MacIntyre sólo ve que puedan existir dos tipos de protecciones de ese tipo: la existencia de un derecho que se encuentra en la naturaleza de la persona o bien una prohibición por parte de Dios. Siguiendo este razonamiento, MacIntyre cultiva las dos vías: un estudio del derecho natural como expresión de los bienes que deben protegerse y otro referente a Dios como protector de esos bienes y como legislador.

En su cultivo del aristotelismo, MacIntyre encuentra que Aristóteles se refugia sólo en la primera opción, ya que su Dios no es providente. El derecho natural es algo que tienen en común todos los seres racionales por su naturaleza, pero alguien debe garantizar la existencia de esa base. La ley natural divina (del Dios cristiano) puede verse desde dos perspectivas: Dios como legislador (como voluntad) y Dios como creador (como autor de una ley natural)<sup>127</sup>. Este problema MacIntyre lo trata de nuevo en su obra *God, Philosophy, Universities*<sup>128</sup>, que estudiaré en el capítulo 6.

Por el momento, hay que constatar que MacIntyre busca un fundamento para el derecho natural y considera que Tomás de Aquino proporciona una base más sólida que Aristóteles. Para MacIntyre, Santo Tomás mejora a Aristóteles al solidificar la ley natural a través de Dios como legislador, creador y garante de todos los bienes. El derecho natural

<sup>127</sup> E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. p. 154.

<sup>128</sup> *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic tradition* (Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2009).

no puede tener una base más sólida que si Dios lo asegura. La tradición aristotélico-tomista, por lo tanto, da una explicación mejor que la del propio Aristóteles. Cabe explicar la historia de la ética, de la justicia y del derecho como un conflicto de tradiciones rivales, en el que cada tradición da su propia solución, en diálogo con sus autores y con los autores de las demás tradiciones.

#### 4.3. *Whose Justice? Which rationality?*

La idea central que se encuentra en esta obra es que no existe un concepto neutral de justicia, sino que éste se halla en cada uno de los casos en una tradición que se encarna tanto en ámbitos sociales como en líneas de investigación racional. Por lo tanto, según MacIntyre, el propio concepto de justicia en una tradición influye de modo decisivo en el enfoque de la racionalidad práctica. La justicia es la materialización de la racionalidad práctica, de manera que dependiendo de la teoría de la justicia que adopte cada “tradición”, tendrá mayor o menor racionalidad.

“The history of attempts to construct a morality for tradition-free individuals, whether by an appeal to one out of several conceptions of universality or to one out of equally multifarious conceptions of utility or to shared intuitions or to some combination of these, has in its outcome, as we noticed at the very outset of this enquiry, been a history of continuously unresolved disputes, so that there emerges no uncontested and incontestable account of what tradition-independent morality consists in and consequently no neutral set of criteria by means of which the claims of rival and contending traditions could be adjudicated.<sup>129</sup>”

MacIntyre, contrariamente a lo que piensa Kant, está convencido de que no debe establecerse un criterio universal *a priori* para resolver los desacuerdos morales, sino un modelo kuhniano, que detecte los cambios epistemológicos del discurso y las contradicciones. Si el discurso es inmune a las críticas y es incapaz de dar una solución a las propias controversias y desacuerdos morales es, según MacIntyre, porque no se acerca a la verdad moral. Según el escocés, la mejor tradición es capaz de integrar en su propio esquema las premisas y dudas de las demás tradiciones<sup>130</sup>.

129 *Whose Justice? Which rationality?*, p. 334.

130 *Whose Justice? Which rationality?*, p. 357.

Con ello muestra las diferencias entre las tradiciones que dan una respuesta a los problemas morales integrando las objeciones de las demás, y las que, como el liberalismo, realizan la falsa integración de intentar compatibilizar en su seno visiones contrapuestas e inconmensurables, sin dar una razón de fondo de por qué lo pretende. Conviene detenerse en este punto.

#### 4.3.1. *El liberalismo como tradición*

En *After virtue* parecía que el liberalismo no era una tradición, sino una doctrina característicamente moderna. En *Whose Justice? Which rationality?* se encuentra la rúbrica “El liberalismo transformado en tradición”. Con todo, tal y como se ha visto en los capítulos precedentes, MacIntyre cree que una tradición se caracteriza por poder resolver racionalmente las crisis epistemológicas. Precisamente cree que el liberalismo es una tradición sin coherencia alguna, que es totalmente incapaz de salir de la crisis epistemológica.

Para MacIntyre, el liberalismo no muestra avances ni críticas sustanciales a su propia doctrina, y resulta imposible que encuentre remedios para su recuperación con sus propios recursos. El liberalismo se configura para MacIntyre, como la expresión moral y política triunfante en la Modernidad, pero es -a su vez- un vivo ejemplo de su incapacidad para dar cuenta de resolver los propios problemas que tiene<sup>131</sup>.

Este problema de fundamentación es común a las distintas tendencias presentes en el liberalismo: utilitaristas, kantianas, lockeanas... MacIntyre presenta esas tendencias dentro del liberalismo como verdaderas tradiciones inconmensurables unas con otras. El liberalismo, a diferencia de la tradición aristotélico-tomista, no es capaz de resolver ni los propios desacuerdos que ella tiene. MacIntyre identifica cuatro niveles problemáticos de los discursos de la justicia que sostiene la tradición liberal, como muy bien resume García de Madariaga, a quien sigo en su exposición<sup>132</sup>.

131 D. Lorenzo Izquierdo, *Comunitarismo contra individualismo: Una revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre* (Navarra, Thompson, 2007), pp. 11 y ss.

132 M. García de Madariaga, *Crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*, cit. pp. 261-262.

En primer lugar, la noción liberal de justicia ejerce, en su pretendida asepsia discursiva, una función limitadora de la forma de debatir y de disentir en el ámbito social. Concretamente, en el orden liberal está proscrito debatir acerca de los bienes fundamentales como medio para implantar un modelo social. No hay bienes ni, por lo tanto, hay un derecho natural que no sea el de la propiedad. No existe la libertad de discutir cuál es el bien y cómo se puede alcanzar. El razonamiento viene sustituido por la persuasión, por lo que en muchos casos se acaba incurriendo en el emotivismo<sup>133</sup>.

Tal y como lo expresa MacIntyre, debe constatarse un segundo nivel de discusión, que viene constituido por los acuerdos sobre los modos concretos de ordenar y tasar las preferencias de cada uno de los distintos grupos o individuos<sup>134</sup>. Es tanto como establecer procedimientos de justicia práctica en cada ámbito de actividad. En este punto, MacIntyre concede al liberalismo un papel destacado en la eficacia, puesto que se permite alcanzar acuerdos concretos sobre modos de implantar justicia en determinados ámbitos. El problema es que, al tratarse de cuestiones particulares que cambian con las circunstancias, los acuerdos son siempre muy restringidos, no se apoyan sobre bases sólidas, y tienen una vida efímera.

En un tercer nivel se encuentra la determinación por los principios de la racionalidad compartida de los criterios concretos de ordenación y tasación. Las tradiciones deben identificar una serie de principios con tal de ordenar y tasar las preferencias de los distintos grupos o individuos<sup>135</sup>. Según MacIntyre, el problema del liberalismo en este punto es que no llega a criterios claros, tanto de los principios de la racionalidad, como, en muchos casos, de las reglas por las que ordenar las preferencias. Los debates sobre cómo realizar esa función se prolongan *ad infinitum*, y caracterizan ese tercer nivel de discusión característico del orden liberal. MacIntyre lo identifica con el modo de concretar la cláusula de igualdad que en un principio busca el liberalismo: el problema está en identificar y definir los bienes con los que se construye esa igualdad<sup>136</sup>.

133 *Whose Justice? Which rationality?*, p. 343.

134 *Whose Justice? Which rationality?*, p. 343.

135 *Whose Justice? Which rationality?*, p. 344.

136 D. Lorenzo Izquierdo, *Comunitarismo contra individualismo*, cit. p. 21.

Esta tesis doctoral se puede considerar una formulación global de la filosofía política de MacIntyre.

El cuarto nivel toca de lleno el mundo del derecho. Se trata de las reglas y los procedimientos del sistema legal entendidos en su sentido formal. Lo típico del liberalismo es no invocar razones éticas que tengan en cuenta al ser humano en su integridad<sup>137</sup>. Ni se valora el conocimiento del bien ni el humanismo. Lo único que valen son las reglas técnicas que tiene el derecho. Evidentemente, el derecho de las sociedades liberal-capitalistas –y con esto MacIntyre coincide con los teóricos de los *Critical Legal Studies* y con los marxistas– viene a ser una suerte de superestructura que bajo el pretexto de la asepsia, apela a unas reglas jurídicas que ya encorsetan cualquier de debate ético y político. Muy ilustrativamente, MacIntyre dice que “el distintivo de un orden liberal es referirse para resolver sus conflictos, no a esos debates, sino a los veredictos de su sistema legal. Los abogados (y no los filósofos) constituyen el clero del liberalismo<sup>138</sup>”.

El “individuo” es la suma del ámbito público del individuo liberal y su psicología aislada<sup>139</sup>. No se sabe cuál de los dos elementos es la causa o la consecuencia. Lo que se sabe es que la agregación da el individuo en el sentido más atomizado, independiente de la comunidad y de los intereses colectivos. Este individuo no piensa en términos de justicia comunitaria sino para asegurar sus propios intereses personales. La justicia liberal, con la ficción de proteger los planes de vida de cada uno de los individuos, pierde la dimensión colectiva y la idea de bien común.

#### 4.3.2. *La justicia en la tradición aristotélico-tomista*

MacIntyre suscribe la teoría de la justicia que puede encontrarse ya en Homero, se desarrolla en Platón y en Aristóteles y acaba en Tomás de Aquino. El mérito como base de la justicia lleva siempre a una determinada concepción del bien del hombre, de su naturaleza y de su carácter social. Todo esto, como es sabido, desemboca en el bien común. Para Aristóteles, el modo de evaluar el mérito o demérito de las relaciones sociales deriva en última instancia de tal concepción.

El libro V de la *Ética a Nicómaco* empieza con una distinción entre la justicia como virtud completa (o universal) y como virtud parcial. En tanto que virtud parcial (o particular) puede aludir a la justicia distribu-

137 *Whose Justice? Which rationality?*, pp. 108-109.

138 *Whose Justice? Which rationality?*, p. 344.

139 *Whose Justice? Which rationality?*, p. 339.

tiva, tendente a crear un nuevo orden de las cosas y referente al mérito, o la justicia correctiva, que procura la igualdad e intenta lograr un cierto equilibrio. La distributiva, según dice Aristóteles, crece en proporción geométrica, mientras que la correctiva lo hace en proporción aritmética<sup>140</sup>. Según MacIntyre, la justicia como virtud aspira al bien común y así ocurre en toda la tradición aristotélica.

“Justice is a matter of what is fair, that is, of *to ison*, the equal. What the equality of justice consists in is in like cases being treated alike and in proportional differences in merit being treated according to that proportion. So a distribution is just, if and only if, it preserves between two cases where the recipients are unequal in merit a proportionately unequal distribution”<sup>141</sup>.

Aristóteles, como muestra MacIntyre, “insiste en que la ‘epikeia’ se utiliza adecuadamente como el nombre de un tipo de justicia que corrige esa justicia que consistiría en la aplicación de reglas ya establecidas<sup>142</sup>”. Este carácter transgresor de cualquier tecnificación es lo que permite afirmar a MacIntyre que el derecho natural tiene –particularmente, en la obra de Santo Tomás– un carácter subversivo, tal y como se verá en el capítulo siguiente.

MacIntyre critica cualquier forma de igualitarismo que no tenga en cuenta el contexto. El escocés repasa algunas de las características de la justicia legal tomista en la aplicación judicial, incluyendo algunas premisas fundamentales, que implican un acuerdo moral compartido<sup>143</sup>. Considera asimismo el principio de igualdad de los ciudadanos ante la ley, pero la aplicación de una ley implica modos diversos según las circunstancias.

Santo Tomás, según MacIntyre, mejora la teoría de la justicia aristotélica, porque es capaz de dar sentido al *ought* que el liberalismo ha vaciado. En el segundo capítulo se ha destacado que el liberalismo utiliza normas imperativas que no tienen ni un contexto ni un verdadero referente. Para MacIntyre, en el Aquinate se encuentran los dos sostenes más

140 Sobre la tradición aristotélica de la justicia, véase I. Engard, *Corrective and Distributive Justice: From Aristotle to Modern Times* (Oxford, Oxford University Press, 2009), pp. 8 y ss.

141 *Whose Justice? Which rationality?*, p. 119.

142 *Whose Justice? Which rationality?*, p. 120.

143 *Whose Justice? Which rationality?*, p. 199.

importantes del deber y de lo que es debido<sup>144</sup>. El concepto de “deber”, tan importante en toda la obra del pensador escocés tiene un papel fundamental en la justicia: pues en su objeto está el dar algo que es *debido*.

MacIntyre sigue a Aristóteles en su división de la justicia en general y particular: la primera se refiere al bien común y la segunda al bien particular. En *Whose Justice? Which rationality?* desarrolla, con una terminología diferente a la que había utilizado hasta el momento, la relación entre bienes internos y bienes externos: en este caso se refiere a ‘bienes de la eficacia’ y ‘bienes de la excelencia’<sup>145</sup>.

Como destaca García de Madariaga, el ejercicio de cualquier otra virtud (ética) encierra un cierto carácter de alteridad y, por tanto, una intervención de la virtud de la justicia<sup>146</sup>, fundamentalmente en dos frentes: en la comunidad y frente a Dios, fuente de toda justicia<sup>147</sup>. Para MacIntyre, la justicia no es universal e invariable, sino que se encuentra en las relaciones humanas y éstas siempre tienen un carácter contingente. La justicia, siguiendo a Santo Tomás, ha de contar con dos conceptos con los que se conjuga necesariamente: la ley natural y la virtud, sabiendo que ambos se apoyan mutuamente<sup>148</sup>.

Por un lado, la virtud tiene que apoyarse en la ley natural. Gracias a ésta el agente puede entender la finalidad de sus actos. La visión teleológica de la ley natural le sirve conocer las virtudes. Según Aristóteles, para practicar las virtudes hay que tenerlas, y existe una obligación de cultivarlas. Puede decirse, por lo tanto, que la ley ilumina el camino de las virtudes. Santo Tomás no se refiere sólo a la ley natural, sino también la ley positiva, en cuanto no entra en colisión con aquella<sup>149</sup>.

“Aquinas begins his discussion of the content of human iustitia by elucidating its relationship to ius; ius is what is rightly owed to another, either in accordance with the natural law or with positive law. ‘Ius’, as in Roman law, is the word used

144 Sobre esta cuestión, véase C. S. Lutz, *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy*, pp. 100-102.

145 *Whose Justice? Which rationality?*, pp. 32-46.

146 M. García de Madariaga, *Crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*, cit. p. 293.

147 Véase esta idea en J. Pieper, *Justicia y fortaleza*, cit. pp. 66-67.

148 *Whose Justice? Which rationality?*, p. 199.

149 Véase D. Lorenzo Izquierdo, *Comunitarismo contra individualismo*, cit., pp. 87-88.



of those norms which define the relationships of each person to others, and so 'iustitia' names both the virtue of living by those norms and so exhibiting in one's dispositions a constant and perpetual will to render to each person what is due or owed to him or her on the standard of right required of each of us. To every human being every other human being thus owes, and of all the virtues iustitia is the one peculiarly concerned with relations to others. In so characterizing it Aquinas unified within a single complex account the definitions of justice provided by Aristotle, Cicero, and Augustine"<sup>150</sup>.

Por otro lado, y correlativamente, la ley natural se descubre a través del ejercicio de las virtudes. Según MacIntyre a éstas llegamos, tal y como resume García de Madariaga "a través de la formulación de las preguntas básicas sobre nuestro bien, cuya primera conclusión es la necesidad de contar con los demás para alcanzarlo; las necesidades y tendencias humanas básicas, principalmente requieren que vivamos en sociedad con otras personas. En esta indagación de nuestro bien y del bien de los demás, llegamos a los preceptos primarios de la ley natural y después a los secundarios<sup>151</sup>".

MacIntyre sienta en esta idea las bases acerca de la necesidad de la sociedad para el desarrollo de las virtudes, y cómo, al mismo tiempo, las sociedades nacen de la necesidad de satisfacer las tendencias naturales que el ser humano tiene como animal racional. Este debate acerca de los impulsos humanos básicos obliga a MacIntyre a enfrentarse de nuevo al problema sistemático (que plantea fundamentalmente la filosofía analítica) de cuáles son las razones biológicas, psicológicas y racionales para actuar, tema que trata en *Dependent Rational Animals*<sup>152</sup> (capítulo 5).

La tradición aristotélico-tomista tiene una importante deriva en la filosofía escocesa del siglo XVIII, donde se vuelven a debatir todos estos temas. MacIntyre muestra cómo en Escocia durante esta época hubo diferentes "Aristóteles", leídos desde ópticas muy diferentes y atendiendo a los problemas de cada momento. MacIntyre, frente a la tendencia herme-

150 *Whose Justice? Which rationality?*, pp. 198-199.

151 M. García de Madariaga, *Crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*, cit. p. 460.

152 Retrasaré deliberadamente todo el debate analítico que se contiene en *Whose Justice? Which rationality?* para discutirlo ampliamente en el capítulo siguiente, en el marco de los escritos más sistemáticos que tiene MacIntyre sobre el derecho.

néutica de Heidegger y Gadamer<sup>153</sup>, que postulan la lectura de los textos originales, entiende que lo importante no es el texto original sino el debate que produce la confrontación del original con los problemas e inquietudes de cada momento.

La tradición aristotélico-tomista, según muestra en *Whose Justice? Which rationality?* integra a Sócrates, Platón, Aristóteles, Agustín y Tomás, y luego tiene importantes ramificaciones en diferentes autores<sup>154</sup>. MacIntyre se centra especialmente en la ilustración escocesa, para mostrar que en Escocia –posiblemente frente al platonismo– hubo una amplia recepción del aristotelismo y de la obra justiniana<sup>155</sup>. Esto significa, entre otras cosas, una familiarización con los textos más propios de la tradición continental (y católica).

MacIntyre destaca que la tradición intelectual escocesa se caracteriza por ser eminentemente teológica, por tener un curriculum universitario distinto que el de Inglaterra y por otorgar una gran importancia a la filosofía moral como base de muchos estudios ulteriores<sup>156</sup>. A través de unos cuantos filósofos y juristas, MacIntyre quiere mostrar –como buen escocés y aristotélico– que Aristóteles y la tradición aristotélica estaban presentes en Escocia en la filosofía y en el derecho hasta el siglo XVIII.

En *Whose Justice? Which rationality?* considera la tradición escocesa a partir de varias contraposiciones de autores que, de una manera más o menos explícita, son todos ellos grandes conocedores de Aristóteles. La primera filiación es un debate entre los juristas Stair y Blackstone y el diálogo de ambos con el filósofo Hutcheson. La segunda es la contraposición entre, por un lado, Reid y Stewart, y Hume y Smith, por otro.

MacIntyre constata las diferencias entre la obra de James Dalrymple (1619-95), autor de las *Institutions of the Law of Scotland* (1681) y el jurista británico Sir William Blackstone (1723-1780), autor de los *Commentaries on the Laws of England*. Stair considera que la equidad es el primer principio de la justicia y Blackstone cree que debe operar sólo en defecto de ley<sup>157</sup>; el escocés valora ante todo el bien y el interés público,

153 K. Knight, *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre* (Cambridge, Polity, 2007), cap. 3.

154 Véase la relectura de T. Irwin, *The development of Ethics*, vol.I, cit. *passim*.

155 *Whose Justice? Which rationality?*, pp. 224-228.

156 *Whose Justice? Which rationality?*, pp. 256-259.

157 Puede verse la formulación de Stair, *Institutions of the Law of Scotland*,

mientras que el jurista inglés absolutiza el derecho de propiedad; Stair cree que la teología es fundamental, mientras que Blackstone cree que es ornamento<sup>158</sup>.

Por otra parte, hay que destacar que Stair y Hutcheson estaban de acuerdo, según MacIntyre, en cuatro temas básicos: que la justicia y la obediencia no puede explicarse en términos de interés, que existen algunos límites a los derechos de la propiedad, que el Gobierno se instituye para remediar lesiones de derechos surgidas de las violaciones del derecho natural y, por último, que los razonamientos deben establecerse a partir de deducciones.

Hutcheson, como catedrático de filosofía moral, estableció una síntesis entre el aristotelismo que había estudiado y las ideas renovadoras del Conde de Shaftesbury. Es una figura transicional entre Shaftesbury y Hume, pero MacIntyre enfatiza su postura cristiana y su acuerdo parcial con el aristotelismo en los temas de la moral y la justicia<sup>159</sup>. Para Hutcheson, existía una bondad natural y una objetividad de la moral, aunque se podía tener un conocimiento del bien sin tenerlo de Dios<sup>160</sup>.

Hutcheson tomó de Shaftesbury la idea de que las acciones son expresiones y productos de los afectos y que no hay afectos o pasiones que, *per se*, sean malos. Hutcheson, a diferencia de Aristóteles, cree que la virtud es un “afecto natural”, que la moralidad se basa en la naturaleza humana. Este profesor, por lo tanto, busca la base psicológica y biológica de la moralidad humana y la vincula a otros elementos de la tradición aristotélica. Pese a la influencia de Shaftesbury, en el tema de la justicia se muestra muy cercano a esta tradición, en su valoración del bien común y de los intereses colectivos.

MacIntyre entiende que de las visiones epistemológicas y teológicas que es capaz de conciliar Hutcheson salen dos bloques irreconciliables de autores: unos, que están parcialmente de acuerdo con él, en tanto que heredero de una tradición aristotélica y, otros, seguidores de las ideas renovadoras de Shaftesbury. Los primeros configuran, el bloque Hume-Smith<sup>161</sup> (partidario de mantener la base epistemológica, rechazando la

158 *Whose Justice? Which rationality?*, pp. 226-237.

159 Sobre esta cuestión, véase T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. p. 317.

160 *Whose Justice? Which rationality?*, pp. 232 y ss.

161 Para MacIntyre, Smith es un aristotélico, aunque crítico. Véase A. Smith,

teológica) y los segundos el bloque Reid-Stewart (partidario de mantener la base teológica y de modificar la epistemológica)<sup>162</sup>.

Todo ello sirve a MacIntyre para retomar la lectura de Hume y el problema de las razones para actuar. Le interesa mostrar cómo Hume está incardinado en una tradición aristotélica (véase capítulo 2.3.1.), que intenta cambiar. Sin embargo, otros autores inmediatamente posteriores al autor del *Treatise* (y, en parte, gracias a él) ya no siguen a Aristóteles, sino que fundan una nueva tradición, de carácter liberal. Por eso, todos los autores escoceses expuestos hasta ahora habían tenido a Aristóteles como referente, mientras que a partir de entonces, rechazan sus teorías.

#### 4.3.3. *La justicia en el conflicto de tradiciones*

Se trata de una ruptura que MacIntyre localiza históricamente hacia 1780. No sólo es el comienzo de la filosofía moral moderna respecto al modo de plantearse la naturaleza de la acción, sino también el nacimiento de una doctrina que finalmente entronca con el iusnaturalismo hobbesiano. Reid y Kant (y particularmente el segundo) niegan el *papel* psicológico de la acción. Para Kant, una elección “no puede tener antecedentes causales en sí misma<sup>163</sup>”.

Para Reid y Kant, lo más importante de una elección es saber si ésta se ha tomado por influencia del deseo o no. Kant entiende que los motivos, los anhelos o las razones que uno tenga antes de desarrollar la acción no deben influir en ella. Sólo vale la buena intención y el cumplimiento del deber impuesto por el imperativo categórico, pero no los impulsos psicológicos y biológicos que uno tiene para actuar. De ahí que, para MacIntyre, Hume caiga del lado de los aristotélicos, aunque con matices: para él cuentan las pasiones y los afectos para llegar a la acción. Ciertamente, para Hume las acciones no son racionales, sino que obedecen a los sentimientos, pero no hay duda de que tienen un origen psicológico o biológico<sup>164</sup>.

MacIntyre enlaza aquí con la particular lectura de Hume que hizo

*The Theory of Moral Sentiments* (München, Grin Verlag, 2009), p. 211.

162 *Whose Justice? Which rationality?*, p. 247.

163 “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *cit.* p. 295.

164 *Whose Justice? Which rationality?*, cap. 16.

en su juventud<sup>165</sup>. Carga contra él por no valorar la parte racional de toda deliberación para actuar y por hacer una subversión de la tradición escocesa. Sin embargo, considera que Hume es un autor que dota a su obra de unas profundas bases psicológicas y biológicas, que lo hermanan con Aristóteles. Al contrario, la tendencia moderna (que MacIntyre denomina “tradición liberal”), que empieza hacia la década de los ochenta del siglo XVIII, minusvalora los antecedentes de la acción, sean éstos de tipo causal, biológico, sociológico, psicológico...

Por lo tanto, MacIntyre –como recuerda García de Madariaga<sup>166</sup>– destaca que la psicología (entendida en un sentido aristotélico) deviene algo irrelevante para la moral de la Modernidad: ni los deseos ni los hábitos son causas antecedentes del acto de elección, sino que son meros instrumentos que pueden ayudar a mejorarla. MacIntyre historiza en *Whose Justice? Which rationality?* una separación entre la ética, y la filosofía de la acción (que incluye la antropología psicológica). Esta ruptura, según el autor, se produce entre las últimas obras sobre esta materia de Smith y Hume<sup>167</sup>, y las primeras de Kant y Reid<sup>168</sup>. De ahí que el liberalismo se nutra de estas últimas teorías de la acción. Para MacIntyre, tanto Kant (sujeto trascendental) como Reid (“sentido común” de las personas), configurarían una ética alejada del sujeto de carne y hueso, idealizada, abstracta<sup>169</sup>.

Dicho de otra forma: Hume fue educado en una tradición aristotélica y la subversión que hace contra ella respeta sus fundamentos antropológicos y también los sociales. MacIntyre destaca las diferencias entre Aristóteles y Hume, pero pone un mayor énfasis en lo que comparten: la necesidad de un marco social, que dé un contexto a las decisiones<sup>170</sup>. Ésta es la principal deriva de una antropología basada en las personas de “carne y hueso”, opuesta a Reid y también a Kant.

Reordenando las ideas anteriores, puede verse que la tradición li-

165 Véanse capítulo 2.1. y 2.2.

166 M. García de Madariaga, *Crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*, cit. pp. 82-83.

167 Una lectura antiliberal de Smith (y Hume) puede verse en V. Méndez Baiges, *El filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith* (México, FCE, 2004), cap. 2.

168 *Whose Justice? Which rationality?*, pp. 325-336.

169 Sobre la influencia de Foucault en este planteamiento, véase T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, cit. p. 348.

170 *Whose Justice? Which rationality?*, pp. 320-321.

beral se nutre, por un lado, de unas reglas formales que no reflejan muchas de las dimensiones del ser humano, sino un apriorismo ahistórico y, por otro, de una ética deontológica que no tiene en cuenta las inclinaciones biológicas y psicológicas del ser humano. Las razones para actuar cambiaron enteramente en torno a la década de 1780, cuando dejaron de exigirse criterios materiales y fácticos, enraizados en el ser humano, para llevar a cabo una determinada acción. Se había producido lo que Foucault denomina hombre trashistórico y supuesto: el hombre se había colocado encima del hombre y del mundo para definirlo<sup>171</sup>.

MacIntyre razona de la siguiente manera: si el liberalismo pone énfasis en la libertad en la toma de decisiones (es decir, la autonomía del sujeto en la construcción de sus propios planes de actuación), tiene que minusvalorar cualquier obstáculo de carácter psicológico, sociológico o biológico del ser humano. Para un liberal (y paradigmáticamente para Kant) la responsabilidad en la acción sólo se da si el agente tiene posibilidad racional de actuar de otra manera. Una acción sólo es libre si existen alternativas<sup>172</sup>.

Sin embargo, el hecho de que haya varias alternativas no implica que haya una de ellas que esté en una posición mucho más clara que las demás desde el punto de vista antropológico. Hume dice la acción humana se basa en unas “pasiones” y Aristóteles dice que existen virtudes que determinan con claridad cuál es la preferencia del ser humano. Para Hume es una preferencia pasional e irracional y para Aristóteles se traza a partir de la virtud y es racional. Ambos coinciden en la tradición antropológica que se centra en valorar al ser humano a partir de su naturaleza.

171 M. Foucault, *Les mots et les choses* (Paris, Gallimard, 1966), p. 15. “Etrangement, l’homme -dont la connaissance passe à des yeux naïfs pour la plus vieille recherche depuis Socrate- n’est sans doute rien de plus qu’une certaine déchirure dans l’ordre des choses, une configuration, en tout cas, dessinée par la disposition nouvelle qu’il a prise récemment dans le savoir. De là sont nées toutes les chimères des nouveaux humanismes, toutes les facilités d’une «anthropologie», entendue comme réflexion générale, mi-positive, mi-philosophique, sur l’homme. Réconfort cependant, et profond apaisement de penser que l’homme n’est qu’une invention récente, une figure qui n’a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir, et qu’il disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une forme nouvelle”.

172 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit., p. 59, comenta que, según MacIntyre, el liberalismo reduce libertad a libertad negativa, sin avisar que la razón práctica se nutre del bien que ella descubre en un contexto social.

“Within this liberal scheme the rules of justice have a distinctive function. The rules of distributive justice are both to set constraints upon the bargaining process, so as to ensure access to it by those otherwise disadvantaged, and to protect individuals so that they may have freedom to express and, within limits, to implement their preferences. The stability of property, for Hume an overriding value, is valued by liberals only insofar as it contributes to that protection and does not exclude the disadvantaged from due consideration. Desert is, except in some of those subordinate associations in which groups pursue particular chosen goods, irrelevant to justice. So both the Aristotelian and the Humean accounts of justice are incompatible with liberal justice, and they are so in a way which parallels the like incompatibility of both Aristotelian and Humean accounts of the genesis of action with the way in which individuals understand both themselves and others as preference-expressing agents in liberal societies”<sup>173</sup>.

Para Aristóteles la virtud es la conexión que lleva del razonamiento a la acción, mediante la deliberación y el hábito que conectan la razón práctica con su plasmación fáctica por parte del agente. La virtud es material, existe una objetividad de la moral. Para Hume las pasiones son también claras y se manifiestan en un orden causal: son un antecedente de la acción, aunque de carácter subjetivo. Para Kant (y, en parte, para Reid) la cadena causal de los antecedentes de la acción no debe existir. Kant no entra tanto en la discusión de si existen o no, cuanto en la necesidad de que no existan para que no haya vulneraciones de la autonomía de la libertad humana a la hora de decidir.

Una vez visto lo anterior, hay algunas implicaciones fundamentales para la reconstrucción de la historia de la virtud: a partir de 1780, en el marco de la filosofía liberal, la virtud deja de ser relevante en la teoría de la acción y de la moralidad. Los antecedentes y las circunstancias que rodean a la acción (las deliberaciones, las razones o incluso las pasiones) se desechan para que no sean relevantes en la decisión libre, independiente y apriorística del sujeto<sup>174</sup>.

El individualismo asocial y ahistórico que provoca el liberalismo se origina en el principio de que el individuo es soberano dentro de la esfera de la moralidad y que su individualismo subordina los intereses morales a los jurídicos. El derecho natural de la Modernidad protege la libertad y la propiedad, y si a esto se le une el individualismo asocial y ahistórico,

173 *Whose Justice? Which rationality?*, pp. 337-338.

174 *Whose Justice? Which rationality?*, pp. 327-335.

el resultado es la disolución de todo contenido material del derecho y de la justicia y el tránsito al derecho basado en reglas formales y en la justicia formal<sup>175</sup>.

No existe ya un derecho natural objetivo, de contenido material, sino un conjunto de reglas formales ahistóricas que se preocupan por la capacidad de elección del sujeto en una pluralidad de opciones morales. Por lo tanto, no hay una justicia como virtud ni un derecho natural objetivo: el sujeto moderno ha logrado desprenderse de sus impulsos biológicos, sociológicos, psicológicos... para ser un sujeto autónomo que debe ser capaz de optar y construir su propia moralidad a partir de la elección de sus acciones.

El liberalismo, según MacIntyre, se caracteriza por considerar que la moralidad es una opción privada en la que no hay objetivos materiales, sino sólo formales. El sujeto debe ser libre para escoger una u otra moralidad y el Estado debe garantizar la libertad formal de elección. El derecho, por lo tanto, sirve para asegurar esa libertad y la justicia debe certificar que todas las personas han tomado las decisiones con autonomía e independencia, sin tener en cuenta ningún factor causal previo<sup>176</sup>.

#### 4.4. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*

Esta obra, en términos generales, supone una confirmación de las tesis centrales contenidas en *Whose Justice? Which rationality?*, pues reconoce la superioridad<sup>177</sup> de la tradición (esto es, la aristotélico-tomista) y reivindica, por tanto, un modelo de justicia y de derecho basado en ella. Con este planteamiento se acaba, por así decirlo, el relativismo kuhniiano de los años setenta. MacIntyre considera que la tradición aristotélica explica mejor los problemas del ser humano, puede ser falsada y da una explicación coherente de la unidad del ser humano<sup>178</sup>.

175 *Whose Justice? Which rationality?*, p. 327. Véanse también las críticas específicas a Rawls en esta misma página.

176 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. pp. 59-69.

177 R. Bernstein, "Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad", *Isegoría*, 2 (1991), p. 12. "...es posible demostrar que una tradición específica -a saber: la tradición aristotélica- puede ser racionalmente vindicada y puede demostrarse que es racionalmente progresiva mediante sus propios «patrones de racionalidad»".

178 *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, cap. VI.



La singularidad de este libro radica en el enfrentamiento de esta tradición con otras “tradiciones” como son la enciclopedista y la nietzscheana, de cara a demostrar que la aristotélico-tomista “explica” mejor al ser humano como ser social e histórico<sup>179</sup>. MacIntyre defiende la unidad del ser humano, que sólo esta tradición es capaz de preservar. Para el liberalismo, la separación entre el yo y los intereses privados y el nosotros y los intereses públicos es un impedimento para conseguir los bienes de la excelencia que la cooperación social le proporciona al ser humano. Y obviamente, uno de esos bienes es la justicia, que se manifiesta en el reconocimiento del derecho natural<sup>180</sup>.

Frente a Kant, MacIntyre no busca una alianza con los postmodernos: para él, el diálogo entre lo que llama “genealogía” y la “tradicición” resulta claramente favorable a los segundos. La “genealogía” puede desmontar la visión liberal, pero no tiene argumentos fuertes contra la tradición, porque ésta da una explicación completa del “ser humano<sup>181</sup>”. Para MacIntyre, la ética debe ser compatible con todo un sistema filosófico que explique la naturaleza del ser humano y la relación de éste con el mundo. Exige también que los progresos en la investigación moral (teoría) tienen que darse también en la práctica. Según MacIntyre se trata de “entender las normas, los preceptos, las virtudes, las pasiones y las acciones como partes de un único todo<sup>182</sup>”.

El liberalismo, por el contrario, defiende una visión ahistórica y universalista, en la que todo lo anterior está separado. Para el escocés, esa pretensión (de la que Kant es un clásico exponente) es una herencia del iusnaturalismo que, sin derecho natural, sin justicia y sin objetividad de la moral no tienen ningún sostén fuerte. Y no sólo eso, sino que Dios es la columna que mejor aguanta un sistema que exige una moral objetiva, y un derecho y una justicia naturales.

MacIntyre cree que la teología (aristotélica y luego cristiana) debe formar parte integrante del esquema de fundamentación de la moral. En

179 *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, pp. 196-197.

180 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. pp. 90-95.

181 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. p. 76, opina que MacIntyre se vuelve hacia los antiguos para escapar de la alternativa más corriente actualmente: aquella que opone una racionalidad del tipo neokantiano a un irracionalismo del tipo postmoderno.

182 *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 139.

este sentido, valora especialmente las aproximaciones teológicas que, junto a las de la razón natural, realiza Santo Tomás en la *Summa Theologica*, pues completan una visión del ser humano<sup>183</sup>. MacIntyre asimismo se percata de que la tradición tomista del derecho natural y de la justicia puede armonizar la filosofía y la teología. El profesor escocés entiende que en una dimensión completa del ser humano hace falta integrar referencias a la divinidad, algo que otras tradiciones de pensamiento no pueden hacer sin caer en incoherencias según sus propios esquemas de pensamiento.

Siguiendo con el argumento esgrimido en “Which God Ought We to Obey and Why”, MacIntyre defiende que los derechos de la Modernidad, al no ampararse en el ser humano en todas sus dimensiones y al carecer del sostén de Dios, quedan sin contenido ni fuerza. Por eso el concepto de derecho natural moderno resulta incompatible con el de la tradición aristotélico-tomista.

[...] “it has been since the eighteenth century with assent to a conception of rights alien to and absent from Aquinas’s thought. For on Aquinas’s view the rights which are normative for human relationships are derived from warranted only by divine law, apprehended by those without the resources afforded by God’s self-revelation as the natural law. Law is primary, rights are secondary. But the Enlightenment and post-Enlightenment modernity, human rights provide a standard prior to all law”<sup>184</sup>.

Para MacIntyre, se pasa de un concepto unitario de la fundamentación del *ius*<sup>185</sup> (basado en la unidad del ser humano en la naturaleza) como el tomista, a distintos modelos teóricos de la Modernidad ilustrada y postilustrada que están utilizando la misma terminología de los derechos, sin un contenido claro. Desde la Ilustración los derechos naturales pierden protagonismo frente a los derechos humanos. En el cambio terminológico se encuentra también la reducción antropológica a la mera individualidad: los derechos humanos se entienden como algo perteneciente a cada individuo concreto no al “ser humano”. No sólo eso, sino que los individuos dejan de formar parte de una comunidad, de manera que los derechos pasan a ser una protección individualista frente al grupo.

Según MacIntyre, eso hace que existan catálogos rivales de de-

183 *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, pp. 141-143.

184 *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 76.

185 Esta cuestión queda reservada para el capítulo 6.

rechos no sólo entre las diferentes tradiciones, sino que el liberalismo y la ilustración han acabado multiplicando los derechos porque no hay una base común. Esto acaba traducándose incluso en el plano político, tal y como expresa en un artículo publicado al año siguiente, en el que extiende las conclusiones a las que llega en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*:

“Ours is a political culture deeply fractured by fundamental moral disagreements. It is also a political culture whose public rhetoric is well-designed to disguise and to conceal the extent of that disagreement by invoking an idiom of consensus with regard to values. In order to function effectively that rhetoric must be able to make use of sentences which both command widespread assent, and yet which are at the same time available for the expression of sets of quite different and incompatible moral judgments”<sup>186</sup>.

En *Three Rival Versions of Moral Enquiry* MacIntyre se reafirma en su idea historicista del tránsito del derecho natural a los “derechos” esbozada ya en *After virtue* y en otros trabajos. Para el profesor escocés, el tránsito de la naturaleza humana aristotélico-tomista (el ser humano en comunión con Dios y en el marco de una comunidad) al individuo concreto dio lugar también al tránsito del derecho natural a los “derechos”. El concepto moderno fue elaborado a partir de la idea clásica de *ius*, a la que se le hicieron algunas modificaciones sustanciales para casarla con la actual concepción moderna del individuo liberal y posesivo<sup>187</sup>.

Hay que destacar, por último, que el tomismo es capaz de superar los continuos desacuerdos morales que tiene el liberalismo. MacIntyre entiende a partir de *Whose Justice? Which rationality?* que el liberalismo funciona como una tradición *de facto*, pero que es incoherente, puesto que no puede explicar los desacuerdos morales que aparecen en ella. Si persisten los desacuerdos es porque el liberalismo no los percibe como incommensurables. La tradición liberal tiene en su seno diferentes doctrinas en desacuerdo y no es capaz de solucionar los desacuerdos morales que tiene en su seno, aunque éstos sean patentes. Por el contrario, el tomismo es una tradición que es capaz de resolver sus propios conflictos, de revelar

186 “How to Seem Virtuous without Actually Being So”, Centre for the Study of Cultural Values (Lancaster University, Lancaster, 1991), p. 6.

187 *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, pp. 76-79. Trataré esta idea con mayor extensión en el capítulo 6.

los conflictos de las demás tradiciones y de dar una explicación coherente del ser humano en su integridad.

#### 4.5. *Revisión y algunas críticas recibidas*

Antes de acabar este capítulo que comenta los temas más importantes sobre la filosofía jurídica de MacIntyre durante la década de los ochenta, quisiera mostrar brevemente la opinión de sus críticos y detractores. Resumiré las críticas más relevantes para el tema que aquí se trata, agrupándolas en dos conjuntos de problemas.

El primer grupo de críticas se refieren a que el método que utiliza MacIntyre no resulta convincente, porque mezcla elementos de diferentes corrientes y dialoga con unos y otros sin definir con claridad el método usado. En particular, algunos de sus detractores indican que su remisión a la historia y su voluntad de historizar los problemas del presente hacen que su contribución sistemática a cada una de las cuestiones que trata sea difícilmente discutible.

Uno de los primeros detractores fue William Frankena. Su recensión a *After virtue*<sup>188</sup> dio la pauta para muchos posteriores críticos de MacIntyre: el libro (como los siguientes) no son una contribución al problema de los fundamentos éticos del mundo contemporáneo, sino explicación de cómo se formaron. Al entender de Frankena, MacIntyre no explica los problemas a partir de argumentos, sino que se dedica a historizar cualquier cuestión, por lo que excluye un debate sistemático de cualquier tema.

La acusación de historicismo ha sido frecuente entre los detractores de MacIntyre<sup>189</sup>. Autores como, por ejemplo, John Wallach<sup>190</sup> defienden que MacIntyre aplica un modelo preconcebido, una suerte de plantilla que él ha diseñado, a la historia. A partir de allí extrae algunas ideas que le sirven para reforzar su explicación de los problemas morales contemporáneos. Dicho de otra forma, para Wallach MacIntyre es un autor

188 William K. Frankena, "MacIntyre and Modern Morality", *Ethics*, 93 (1983), pp. 579-87.

189 Por ejemplo, en J. Horton y S. Mendus (eds.), *After MacIntyre*, cit. se encuentran algunos trabajos en esta dirección: R. Stern, "MacIntyre and Historicism", pp. 146-60; G. Gordon, "MacIntyre's Fusion of History and Philosophy", pp. 161-175.

190 Véase la recensión de J. R. Wallach de *After virtue* en *Telos*, 57 (1983), pp. 233-240.

que utiliza la remisión a la historia para buscar en ella un modelo que le permita refutar los problemas morales del presente. Para Wallach el contextualismo histórico no sería más que un mero disfraz para defender una serie de conclusiones basadas en modelos apriorísticos sin excesiva base ni histórica ni sistemática.

El segundo grupo de críticas provienen de los juristas como Dworkin que consideran a MacIntyre un moralista que escribe sobre derecho sin tener grandes nociones. De hecho, cuando el profesor escocés discute en un plano eminentemente filosófico no existe el riesgo de confusión o desviación, mientras que en la esfera del derecho, MacIntyre ejerce de historiador de las ideas jurídicas sin saber mucho sobre ellas. Los juristas (y los filósofos del derecho como Finnis o Dworkin) reclaman que el debate se produzca en términos que permitan una discusión.

Hay que decir que MacIntyre es más un historiador de las ideas morales que un filósofo moral. Hasta los años ochenta, como se ha podido ver, hay un progresivo desplazamiento del debate analítico (capítulo 2) hacia posturas históricas. Sus antiguos contertulios y los autores que se sienten aludidos por las críticas de MacIntyre (Nozick, Dworkin...) ven cómo MacIntyre utiliza argumentos históricos para el debate y, para decirlo con un símil, rehuye el combate frontal.

Rawls es un autor que, por ejemplo, diferencia muy claramente los planos de la historia de las ideas morales y la discusión sobre filosofía jurídica, moral y política. MacIntyre impugna ese modelo porque, a su entender, limita claramente el alcance de la discusión a aspectos formales, pero no a cuestiones materiales. Sin embargo, por el hecho de no dicuir con las mismas armas, el debate resulta imposible.

MacIntyre se da cuenta de que *Whose Justice? Which rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Enquiry* no hacen sino separarlo de la brecha del diálogo con los filósofos de la moral y del derecho. Si quiere mostrar que las tradiciones pueden dialogar y que la aristotélico-tomista es superior debe ofrecer no sólo una explicación histórica muy detallada de la evolución de las ideas jurídicas, sino también una elaboración sistemática de sus ideas, confrontándolas con otros autores<sup>191</sup>. Para eso será necesario volver, como mínimo parcialmente, al debate de la filosofía analítica.

191 F. J. de la Torre, *El modelo de diálogo intercultural en Alasdair MacIntyre*, cit. pp. 167-170.

A partir de finales de los años ochenta, MacIntyre desarrolla paralelamente dos proyectos: una contribución sistemática a la teoría del derecho (y en particular a la teoría del derecho natural), en discusión con diferentes autores, y una revisión histórica de la historia del derecho y del pensamiento jurídico en el marco de la historia de la filosofía moral. Intentaré deslindar estos dos proyectos y exponerlos separadamente en los dos capítulos siguientes: el quinto, retomando el debate analítico y la discusión con el pensamiento contemporáneo, y el sexto, como una revisión histórica del pensamiento jurídico.

#### 4.6. Conclusiones

En este denso capítulo he examinado la evolución intelectual de MacIntyre desde su adopción (y redescubrimiento) del aristotelismo hasta su rápida conversión al tomismo. Intentaré resumir las conclusiones generales en lo que afecta al razonamiento ético y jurídico.

MacIntyre cree haber resuelto el problema de las razones para actuar al entender la situación desde una perspectiva histórica. Sólo Aristóteles es capaz de superar la crítica de Nietzsche a la ética occidental y, por ello, conviene reflexionar a partir de Aristóteles sobre los pasos erróneos que se han dado hasta llegar al actual desastre moral de nuestro tiempo.

La obra del Estagirita sirve para unir la razón con la acción gracias a la deliberación. El aristotelismo de *After virtue* muestra que la Modernidad había perdido el referente de la ética de la virtud y, con ello, había abandonado la objetividad material de la moral, cultivando un formalismo de corte liberal. Al constatar que la Modernidad se había equivocado en su camino, MacIntyre propone una vuelta a Aristóteles.

Preocupado por los problemas morales actuales, MacIntyre denuncia que el liberalismo es incapaz de solucionar las controversias que existen porque no hay unas verdaderas razones para actuar. Al contrario, existen dilemas morales porque no hay una unidad de fondo que pueda explicar materialmente cuál es el contenido objetivo de la moral. La Modernidad renuncia a conocer el contenido de la moral, relegando su ámbito de estudio a la mera formalidad.

Aristóteles da una explicación completa de la realidad, que se basa

en la antropología, psicología y sociología del ser humano. El Filósofo se basa en las inclinaciones naturales del ser humano para construir su ética: sus impulsos, necesidades, anhelos... son manifestados como algo natural, propio de la especie, que no debe violentarse. Al contrario, la Modernidad representa la sofisticación y la contravención a esos impulsos naturales.

La explicación aristotélica tiene un punto débil: la falta de fundamento del deber y de la normatividad, que es la base de la virtud de la justicia, que al tiempo asegura la ley moral y la ley natural. El fundamento en Aristóteles es autotélico, ya que la felicidad del hombre es un fin en sí mismo, pero no hay ningún ser externo que la asegure. Por lo tanto, para Aristóteles la justicia y la imperatividad sólo tienen un sostén teleológico, de manera que la ley moral y natural se basan más en la sociología y en la antropología que no en un imperativo externo.

Frente a la imperatividad *a priori* que propone Kant, MacIntyre busca perfeccionar el modelo aristotélico para salvar la moral, la justicia y el derecho. La solución la encuentra en la lectura tomista de los textos aristotélicos. Dios es un sostén fuerte de la moral, puesto que su justicia es infalible. Si Kant exigía la existencia de Dios como un postulado de la razón práctica para que existiera justicia en el mundo, para MacIntyre sólo Dios podía dar una justicia segura y un fundamento para la objetividad de la moral.

Pero no sólo eso: la razón práctica sabe lo que es bueno y lo que es malo, pero Dios no se limita a garantizar cartesianamente la verdad, sino también que hay un imperativo que obliga a hacer el bien y a evitar el mal que está incluso por encima de las inclinaciones humanas. El Dios providente del cristianismo, tal y como muestra Tomás de Aquino, no va en contra de ellas, sino que las mejora, las perfecciona y las dota de rigor y de sentido.

Dios garantiza los derechos para que éstos no puedan ser objetos de negociación. Frente a los “derechos humanos”, que son una ficción secularizadora, MacIntyre propone unos derechos naturales enraizados en la naturaleza humana. Sólo Dios puede garantizar una prohibición tajantemente: ningún “derecho humano” puede prohibir, por ejemplo, la esclavitud de una forma tan categórica.

Este viaje en el seno del aristotelismo hasta el tomismo le permite descubrir la “superioridad” de esta tradición sobre las demás, ya que éstas son incapaces de dar una explicación completa, que integre todas las face-

tas del ser humano. Por lo tanto, a partir de este momento, y matizando el diálogo de las tradiciones visto en el capítulo anterior, MacIntyre considerará que son conmensurables y que el aristotelismo supera a las demás en su capacidad de explicación.

Frente al formalismo liberal, que escinde al sujeto, la tradición aristotélica lo pone en contacto con su realidad global, que une los bienes internos y externos en un solo *summum bonum*. La razón permite conocer el bien y la virtud lo ejercita. La justicia es la virtud ética por excelencia, que pone en contacto al individuo con la sociedad. Si la doctrina liberal se centra en los derechos individuales, la tradición aristotélica se preocupa por el bien común.

MacIntyre en *After virtue* se embarca en un proyecto que tiene dos ramas principales: la discusión de las doctrinas éticas y jurídicas contemporáneas y la explicación de la génesis moral y jurídica del liberalismo en la Ilustración. Progresivamente, la segunda cobra fuerza, de manera que la discusión con Nozick, Rawls, Dworkin o Gerwith pasa a un segundo plano.

En *Whose Justice? Which rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Enquiry* se encuentra en mayor medida una explicación histórica que un debate sistemático. MacIntyre se esfuerza en mostrar cómo en un momento dado de la Ilustración se dio un viraje brusco en materia moral y jurídica a la tradición aristotélica que acabó desembocando en lo que el autor escocés llama “tradición liberal”, cuyos últimos exponentes son precisamente Rawls, Dworkin...

Estos autores, así como también muchos otros académicos, consideran que la explicación historicista de MacIntyre convierte a estos filósofos y juristas en los últimos eslabones de una cadena que arrastra los “errores” de sus predecesores. En vez de construir una teoría moral y jurídica renovadora, capaz de exponer por qué el liberalismo no puede solucionar los desacuerdos morales y por qué no tiene razones para actuar, MacIntyre coloca a todos los liberales en un mismo grupo y explica los errores que cometen colectivamente.

MacIntyre historiza la transición de la tradición aristotélica al liberalismo en la década de los ochenta del siglo XVIII, un momento en el que se deja de pensar el ser humano en términos realistas y pasa a estudiarse de una manera trascendental, abstracta. Con eso coincide con el diagnóstico foucaultiano, que dirige sus críticas esencialmente a Kant como inventor de un “sujeto” que nunca ha existido.



La necesidad de ligar la filosofía moral, la filosofía de la acción y la filosofía del derecho obliga a que MacIntyre tome partido decididamente no sólo en su explicación antiliberal, sino también en la aristotélica. Debe mostrar también que en el aristotelismo hay efectivamente un debate conmensurable y debe tomar partido en las discrepancias doctrinales de tal tradición. A esa labor dedica buena parte de los escritos de la década de los noventa.



Este es, a mi entender, el capítulo central del libro. En él se intenta reconstruir el engranaje conceptual de la filosofía del derecho de MacIntyre, una vez examinados los problemas conceptuales previos, que dificultan la transición de la ética al derecho. De hecho, los capítulos 2 y 3 son una presentación de la cuestión de las razones para actuar y la brecha insalvable entre los antiguos y los Modernos. Desde *A Short History of Ethics*, MacIntyre intenta explicar históricamente el problema moral de nuestro tiempo y en *After virtue* sostiene como tesis fuerte que la visión histórica y la sistemática no son separables, sino que constituyen las dos caras de una misma moneda.

Al final del capítulo anterior he indicado que MacIntyre recibe muchas críticas por historizar los temas que trata, de manera que se ve obligado a cambiar algo su estrategia: en vez de eludir el debate contemporáneo con las herramientas de la filosofía analítica, el profesor escocés a finales de los años ochenta y principios de los noventa sale a la arena de las discusiones del momento, tal y como había hecho en su juventud (capítulo 2).

Si en *After virtue*, aceptando a Nietzsche como árbitro en una contienda entre antiguos y modernos, MacIntyre había resuelto el problema de las razones para la acción al examinarlo históricamente, en los años noventa intenta mostrar su particular solución sistemática del problema. Siguiendo a Aristóteles y a Tomás de Aquino, no queda totalmente claro cómo se vinculan las razones para actuar, los desacuerdos morales y el derecho natural. Voy a dedicar el capítulo a tratar esta cuestión, que es el fundamento de la “filosofía del derecho” de MacIntyre, a la que llega desde la ética naturalista.

La filosofía jurídica del profesor escocés intenta explicar cómo se vincula la ética y el derecho a partir de los problemas morales de la sociedad contemporánea. En este capítulo dedicaré un primer apartado a examinar la exposición de este problema. El segundo apartado está destinado a delimitar la posición que tiene MacIntyre en el campo de la filosofía de la acción y en el derecho natural, contestando a las críticas de sus detractores y proponiendo una nueva explicación de las razones para la acción en *Dependent Rational Animals*.

En el cuarto apartado se expone el pensamiento de MacIntyre en el actual campo de la filosofía del derecho natural (fundamentalmente discute con Hart, Finnis, MacCormick, Weinreb, Moore, Grisez y Maritain). En este capítulo, en fin, procuraré explicar cómo MacIntyre articula su postura frente a los problemas que manifiestan estos autores, al tiempo que enhebra unos fundamentos de filosofía del derecho que unen las razones para actuar, los desacuerdos morales y el derecho natural.

Mientras mantiene este diálogo filosófico y analítico, sostiene otro de carácter más teológico e histórico, que analizaré en el capítulo 6. En el capítulo 2 he procurado mostrar que el joven MacIntyre tenía unas mismas preocupaciones aunque sus interlocutores fuesen distintos (marxistas y analíticos). MacIntyre, a partir de los años noventa, iniciará también un doble diálogo: uno, con filósofos de diferentes corrientes, siguiendo generalmente el lenguaje de la filosofía analítica, y otro, con filósofos y teólogos tomistas.

No hay una diferencia sustancial entre los dos proyectos intelectuales (como no la había tampoco durante su juventud) ya que su adhesión a los postulados aristotélico-tomistas son cada vez más firmes. MacIntyre reserva los argumentos históricos y teleológicos para el diálogo con los partidarios (para decirlo con sus conceptos) de su propia “tradición”, y maneja una argumentación mucho más analítica para su debate con los otros filósofos anglosajones. Como MacIntyre progresivamente se vuelve cada vez más tomista, he creído preferible separar las dos líneas, ya que en la primera década del siglo XXI ha habido más diálogo con tomistas que con un público filosófico más general.

Con todo, hay que subrayar que, a pesar de la extraordinaria habilidad que tiene MacIntyre para expresarse con el mismo lenguaje que los interlocutores que tiene en cada momento, no puede decirse que haya

un “MacIntyre filosófico” y un “MacIntyre teológico<sup>1</sup>”, sino que progresivamente ocurre lo mismo que en la obra de Tomás de Aquino: lógica (y ontológicamente) es siempre posible deslindar lo filosófico de lo teológico, aunque fácticamente a veces resulta difícil, al tiempo que se observa una progresiva deriva teológica, que permite un fundamento sobrenatural del derecho.

MacIntyre, como se ha repetido, enfoca siempre el estudio del derecho desde la moral. Pero mientras en los años ochenta y buena parte de los noventa lo hace desde la “filosofía moral”, a partir de este momento también lo hace (aunque no lo diga explícitamente) con una apertura hacia la “teología moral”. Por lo tanto, en este capítulo he separado –haciendo uso de una cierta discrecionalidad– el MacIntyre más filosófico, que tiene un diálogo con la filosofía anglosajona y en los términos de la filosofía analítica.

### 5.1. Razones para la acción, dilemas morales y derecho natural

En los capítulos anteriores se ha destacado que, para MacIntyre, las prácticas cumplen un papel necesario en la delimitación de la moralidad de las acciones. Muchas de las concepciones morales actuales niegan valor a las prácticas en sí y se concentran en la forma. Las concepciones morales de la sociedad moderna se basan, como se dijo en el capítulo anterior, en el modo de disentir y de admitir los posibles modos de desacuerdo.

Siguiendo a MacIntyre, hay algunos puntos en los que la sociedad contemporánea no puede llegar a un acuerdo satisfactorio. Estos son los casos en los que se presentan “dilemas morales”. En muchos casos éstos vienen dados por desacuerdos irresolubles en materia moral. Para el profesor escocés el sujeto tiene que buscar buenos argumentos para superar los desacuerdos morales y luego no puede deslindar la práctica de los argumentos.

Con ello, MacIntyre cree que si el sujeto se compromete prácticamente (éticamente) en la solución de estos desacuerdos, se puede llegar a dar una respuesta a los mismos. Por lo tanto, la respuesta al problema

<sup>1</sup> Así parece deducirse de E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. cap. 3.

empieza por saber qué es una buena razón para actuar y, si efectivamente es buena, el sujeto debe comprometerse a llevarla a la práctica. La manera de resolver los dilemas morales es el compromiso con las prácticas. En el capítulo 2.3.3. se pudo ver la influencia de la idea marxista del compromiso, que MacIntyre poco a poco transforma en la praxis aristotélica: el ser humano sólo tiene razones para actuar si están basadas en buenos argumentos. Y éstos sólo lo son si contienen la unidad de la vida moral, es decir, si el sujeto los puede llevar a la práctica.

Tal y como se subraya en “The Intelligibility of Action”<sup>2</sup>, para MacIntyre sólo se aprende el significado de acciones y palabras en el marco de una comunidad de personas. Esas personas están obligadas a cooperar para organizar su existencia, y los juegos del lenguaje explican las diversas prácticas humanas. En un sentido moral, MacIntyre sigue a primero a Wittgenstein, a Winch y también a Hart en su valoración de las prácticas, que proporcionan en primer lugar un marco de inteligibilidad para las acciones<sup>3</sup>.

Las prácticas, al entender de MacIntyre, son un elemento necesario para que el sujeto pueda dar una explicación inteligible de sus acciones y, sobre todo, de las repercusiones morales que tiene cada una de ellas. En el contexto de las prácticas, la razón para la acción es aquella que aproxima al sujeto hacia el bien. He aquí la importancia de la virtud y de la excelencia en las prácticas, que ayudan a baremar el valor de cada una de ellas.

Las prácticas proporcionan un marco inteligible para las acciones, de manera que para MacIntyre, las razones para actuar se encuentran en las prácticas. A diferencia de Kant, que exige un apriorismo, MacIntyre sigue a Aristóteles y a Wittgenstein a través de Anscombe (como se ha visto en los capítulos 2 y 3) para mostrar que las prácticas adquieren un sentido en un marco dado y sólo en él. La acción sólo puede entenderse *a posteriori*, en el marco de las prácticas, donde se establecen las acciones virtuosas<sup>4</sup>.

Al conocer cuáles son las acciones virtuosas, se puede determinar que una razón para la acción es buena cuando ésta conduce hacia la virtud

2 En J. Margolis, M. Kraus and R. M. Burian (eds.), *Rationality, Relativism and the Human Sciences* (Dordrecht, Nijhoff, 1986), pp. 63-80.

3 “The Intelligibility of Action”, *cit.* pp. 66-67.

4 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, *cit.* pp. 86-88.

y hacia el bien. Pero las razones para la acción no pueden ser exclusivas para el individuo, sino que tienen que abarcar el bien interno de la práctica. Como dice MacIntyre “la práctica impone normas que constriñen y limitan la expresión de deseo inmediato, en el marco de las formas sociales institucionalizadas informadas por la práctica<sup>5</sup>”.

MacIntyre dice seguidamente que “la inteligibilidad que confiere a una acción su emplazamiento en la narrativa particular del agente es más fundamental que la que le confiere su relación con las prácticas<sup>6</sup>”. El profesor escocés destaca que la acción misma es secundaria frente a la exigencia de inteligibilidad. Y que sea inteligible requiere la unidad narrativa de la vida humana: es decir, no se trata de que sirva al sujeto, sino que tenga una explicación en la unidad de la vida del ser humano, que vive en comunidad y tiene unas prácticas que forman parte de la misma.

MacIntyre extiende el argumento de que las racionalidades prácticas obedecen a una estructura social y que es diferente la racionalidad práctica en cada época de la historia y en cada lugar concreto en su trabajo “*Practical Rationalities as Forms of Social Structure*”<sup>7</sup>. Subraya con ello las diferencias entre los antiguos y los modernos, ejemplificadas en dos tipos de racionalidades prácticas: la de Aristóteles, la de Hume.

“What I am claiming then is that individuals are able to live lives which embody Aristotelian or Humean practical rationality, so that their actions and projects may be evaluated accordingly by others and by themselves, only in so far as those lives also are at the point of intersection of social relationships of highly specific types, the one type paradigmatically at home in the polis of the fifth and fourth centuries, the other in eighteenth-century Britain”<sup>8</sup>.

La idea más importante que puede extraerse de este artículo para la argumentación que aquí se sigue es que las acciones y los proyectos individuales y colectivos no tienen una explicación universal y apriorística, sino que deben ser inteligibles para los demás. Las prácticas deben ser evaluadas de acuerdo con el conjunto de la sociedad, que es la que da sentido a las acciones tanto individuales como colectivas.

5 “The Intelligibility of Action”, *cit.* p. 73.

6 “The Intelligibility of Action”, *cit.* p. 74.

7 *Irish Journal of Philosophy*, 4 (1987), pp. 3-19. Reimpreso en Kelvin Knight (ed.), *The MacIntyre Reader*, *cit.* pp. 120-35. Citaré por ésta edición.

8 “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, *cit.* p. 128.

Por eso, la comunidad donde se inserta cada persona concreta tiene también algo que decir en la valoración de las virtudes pertinentes. Y eso puede verse en un análisis histórico de las diferentes sociedades y virtudes. El agente, según MacIntyre, debe hacerse inteligible en su puesta en práctica de virtudes ante la comunidad donde se desenvuelve a través de diferentes prácticas.

### 5.1.1. *Moral Dilemmas*<sup>9</sup>

¿Qué sucede cuando el agente tiene dilemas al deliberar cuáles son las acciones que tiene que llevar a cabo? En la sociedad moderna, al coexistir diferentes doctrinas morales, existen frecuentemente dilemas en las que parece que no pueden resolverse. El estudio sobre los dilemas morales es un tópico recurrente en la filosofía, y en concreto en el pensamiento analítico<sup>10</sup> desde el artículo de E. J. Lemmon<sup>11</sup>.

De entrada, hay que distinguir entre un conflicto moral y un dilema moral<sup>12</sup>. Un conflicto moral es una situación en la que el agente se ve confrontado con dos obligaciones morales que son razones para actuar; por el contrario, un dilema moral es cualquier situación de conflicto moral en la que el sistema (moral) carece de recursos (criterios, baremos, procedimientos...) para poder determinar cuál es la obligación definitiva de entre las distintas obligaciones *prima facie* en conflicto<sup>13</sup>.

Para Donagan<sup>14</sup>, un dilema moral es una situación extrema de conflicto moral en la que el agente no puede seguir un curso de acción que sea conforme con sus dos obligaciones en conflicto. Para que un con-

9 *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 Supp. (1990), pp. 367-82. Citaré por *Ethics and Politics* (Cambridge, Cambridge University Press, 2006), pp. 85-100.

10 H. E. Mason (ed.), *Moral Dilemmas and Moral Theory* (Oxford, Oxford University Press, 1996).

11 E. J. Lemmon, "Moral Dilemmas" en C. W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas* (Oxford, Oxford University Press, 1987), pp. 101-114.

12 Para una revisión crítica de este tema, puede verse L. Peña, "El problema de los dilemas morales en la filosofía analítica" *Isegoría*, 3 (1991), pp. 43-79.

13 Véase J. C. Bayón, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción*, cit. pp. 405-431.

14 A. Donagan, "Consistency in Rational Moral Systems" en *Moral Dilemmas and Moral Theory*, cit. pp. 271-290.



flicto moral tenga el carácter de auténtico dilema moral (*genuine moral dilemma*) y no simplemente un aparente dilema moral (*apparent moral dilemma*), ninguna de las obligaciones en conflicto puede ser más fuerte o invalidar a la otra obligación.

Tanto Donagan como Conee<sup>15</sup> y otros autores, tal y como explica David Martínez Zorrilla, “en lugar de sostener que cualquier decisión que se tome será incorrecta, afirman que todas las alternativas en conflicto están moralmente permitidas, o dicho de manera más precisa, que existiría una obligación alternativa entre las distintas obligaciones *prima facie*, de modo que debe cumplirse alguna de las obligaciones en conflicto, pero no importa, desde el punto de vista moral, cuál de ellas se lleve a cabo. Lo único que no sería moralmente correcto sería eludir todas las obligaciones en conflicto, pero cumpliendo cualquiera de ellas, sin importar cuál, nuestro comportamiento sería moralmente irreprochable<sup>16</sup>”.

Donagan considera que los auténticos dilemas morales (*genuine moral dilemmas*) no son posibles y lo único que existen son confusiones entre diferentes órdenes de la razón práctica (*apparent moral dilemmas*)<sup>17</sup>. Por el contrario, Williams cree que los debates morales existen y que se justifican a partir de los sentimientos morales, que generan una serie de conflictos irresolubles<sup>18</sup>. Mendonca resume la postura de este pensador: “Williams denomina “conflicto moral” al caso en que existe un conflicto entre dos deberes morales, debiendo el sujeto decidir qué hacer. Según su análisis, cabe considerar dos formas básicas de conflicto moral: una es aquella en que parece que debo hacer cada una de dos cosas, pero no puedo hacer ambas; otra es aquella en que algo que (aparentemente) debo hacer con respecto a algunos de sus rasgos también tiene otros rasgos con respecto a los cuales (aparentemente) no debo hacerlo. En lo sustancial, las dos formas se reducen a lo siguiente: en la primera, parece que debo hacer A y que debo hacer B, pero no puedo hacer ambas cosas, A y B; en la

15 E. Conee, “Against Moral Dilemmas” en *Moral Dilemmas and Moral Theory*, *cit.*, pp. 239-249.

16 D. Martínez Zorrilla, “Dilemas morales y derecho”, *Discusiones*, 8 (2008), p. 37.

17 Véase A. Donagan, “Consistency in Rational Moral Systems”, *cit. Ibidem*.

18 B. Williams, “Ethical consistency” en C. W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas*, *cit.*, p. 129. “Moral conflicts do not share with conflicts of desire (nor yet with conflicts of belief) the feature that there is a general freedom to adopt a policy to try to eliminate their occurrence”.

segunda parece que debo hacer A con respecto a algunas consideraciones y que no debo hacer A con respecto a otras consideraciones<sup>19</sup>”.

MacIntyre tercia en el debate apoyando parcialmente los argumentos de Donagan y Conee, en contra de Bernard Williams y otros autores como Ruth B. Marcus, Philippa Foot o Walter Sinnott-Armstrong. Conee y Donagan, como ya se ha visto, se muestran contrarios a la posibilidad de los dilemas, mientras que los demás consideran que éstos existen.

MacIntyre cree que los dilemas morales son algo propio de nuestro tiempo. Si un sujeto contemporáneo se hubiese enfrentado a las alternativas de Agamenón o Antígona, en vez de ellos, no habría sabido qué hacer. Esto es, según MacIntyre, una evidencia de que actualmente es mucho más fácil establecer un dilema moral<sup>20</sup>. En otras épocas no era tan fácil plantear un dilema y mucho menos, que el sujeto moral tuviese grandes reparos a la hora de solventarlo, tal y como puede verse en la tragedia ática. En un artículo anterior, titulado “Moral Philosophy: What Next?”<sup>21</sup>, MacIntyre se había referido ya a los dilemas morales como un rasgo específicamente moderno.

“(...) we do not lack for rational justifications of particular rules; but we do not know how to organize these into hierarchy whose form would exhibit some overarching unity in our moral lives. We are, so it appears, rationally impotent in the face of genuine dilemmas, where rival rules embody considerations whose authority competes for our allegiance”<sup>22</sup>.

MacIntyre rebate las tesis de Bernard Williams y sigue parcialmente a Donagan. Para Williams es imposible jerarquizar las dos obligaciones, y para MacIntyre lo que ocurre es que las dos *parecen* iguales, pero no lo son<sup>23</sup>. Cualquier teoría moral debe ofrecer una explicación convincente tanto de las apariencias como de las realidades, porque ambas están

19 D. Mendonca, “Sobre el concepto de dilema moral”, *Discusiones*, 8 (2008), pp. 117-118.

20 “Moral Dilemmas”, *cit.* p. 85.

21 “Moral Philosophy: What Next?”, en S. Hauerwas y A. MacIntyre (eds.), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983).

22 “Moral Philosophy: What Next?”, *cit.* p. 6.

23 Sobre Williams, J. C. Bayón, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción*, *cit.* pp. 388-390.

en la vida moral. MacIntyre compara los pretendidos dilemas en la ciencia y luego extrapola las conclusiones al discurso moral: lo importante es la explicación de los “fenómenos” en la búsqueda de la verdad y del bien.

“By contrast in a genuine moral dilemma in deciding between rival moral obligations I do not, so Williams asserts, reject the claim of either obligation as ungrounded, just as in deciding to implement one desire at the expense of another I do not thereby necessarily cease to feel the supplanted desire”<sup>24</sup>.

Por lo tanto, para el profesor escocés si hay un conflicto es una mera apariencia, ya que hay una jerarquía de bienes y una solución a los casos. Su manera de solucionar el problema es a través de la casuística tomista, que busca el modo de discernimiento a través de un recto razonamiento que se encamine hacia la verdad. La razón enseña a desentrañar los dilemas morales, porque la recta razón tiene sus reglas que pueden ser conocidas, incluso por legos. Para Santo Tomás, si existe un dilema es que ha existido un mal razonamiento y ha habido alguna violación previa de los preceptos morales de la recta razón.

En el artículo “Moral Dilemmas”, MacIntyre plantea la siguiente estrategia para demostrarlo: propone tres casos de aparente dilema moral y muestra cómo a través del tomismo se pueden superar. Se trata de *apparent moral dilemmas*, esto es, no son verdaderos dilemas y, por lo tanto, pueden resolverse<sup>25</sup>. Planteados en un sentido práctico, serían los siguientes<sup>26</sup>:

El primer caso es el de un padre, que detenta un cargo relevante en una unidad militar y tiene un hijo con serios trastornos. Su obligación militar es actuar como líder en alguna empresa peligrosa para su vida, y su obligación como padre es no ausentarse de su casa por un período muy prolongado, al tiempo que no debe exponer innecesariamente su vida, para no dejar huérfano a un hijo en estas condiciones.

El segundo caso es el de una persona que confía a otra unos secretos confidenciales de Bolsa. El receptor de los secretos promete no revelarlos bajo promesa. Ahora bien, si esa información no la saben los admi-

24 “Moral Dilemmas”, *cit.* p. 96.

25 Sobre el debate de la inconmensurabilidad de los dilemas morales, véase J. C. Bayón, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción*, *cit.* pp. 427-429.

26 “Moral Dilemmas”, *cit.* pp. 86-87.

nistradores de una obra benéfica para niños gravemente enfermos, puede ocasionarse una grave crisis financiera para ellos. La persona en cuestión debe decidir si el secreto debe revelarse o no.

El tercer caso plantea la disyuntiva de una persona que se ve obligada a concluir de forma realista que, para ser un tenista o un pintor excelente, el esfuerzo para lograrlo le exigiría tal firmeza y resolución que le impediría desarrollar otras cualidades necesarias en un buen amigo o en la compasión hacia los necesitados. Buscar la excelencia en esos supuestos concretos le obligaría a unas carencias fundamentales desde el punto de vista moral. Parece que estos tres serían dilemas irresolubles para nuestros días.

Según MacIntyre, para Santo Tomás no existe nada que sea *perplexus simpliciter*, sino *perplexus secundum quid*<sup>27</sup>. No es una perplejidad en sí, sino una perplejidad de hecho. Estos casos anteriores son aparentemente perplejos y pueden generar un falso dilema moral. Santo Tomás admite que uno puede estar confuso y enredado porque no ve la solución adecuada a la situación, aun cuando realmente exista sólo una. Para hallar la solución, como recuerda Von Wright, el Aquinate argumenta lógicamente de la siguiente manera: es imposible estar obligado a escoger entre dos cosas prohibidas<sup>28</sup>.

MacIntyre, de acuerdo con las ideas que se recogen en la *Summa Theologica*, daría las siguientes respuestas. Al primer caso: nadie puede comprometerse irrevocablemente en contra de un compromiso moral fundamental; por lo tanto, aunque le parezca que las dos situaciones son moralmente análogas, hay una que es un compromiso moral y la otra no. Al segundo caso: sólo se puede librar el secreto por parte del que lo confió; con independencia de los resultados, guardar la promesa pasa por enci-

27 Tomás de Aquino, *Quaestio Disp. De Veritate* – q.1. c.17 art. 4 [...] “non est simpliciter perplexus, quia potest aliquid facere quo facto non incidet in peccatum, scilicet conscientiam erroneam deponere; sed est perplexus secundum quid, scilicet conscientia erronea manente”. Realmente, en el tema de los dilemas morales Santo Tomás no da una respuesta tan clara como dice MacIntyre, sino que se trata más de una idea que, a partir de algunos textos del Aquinate (como el que se apunta aquí), se ha ido desarrollando en el seno de la tradición tomista. Santo Tomás no deja claro si podrían existir algunos dilemas morales irresolubles o si todos pueden resolverse. Sobre este tema véase M. V. Dougherty, *Moral Dilemmas in Medieval Thought. From Gratian to Aquinas* (Cambridge, Cambridge University Press, 2011), en particular caps. 3 y 4.

28 G. H. Von Wright, *Logical Studies* (London, Routledge, 2001), p. 73.

ma de cualquier razonamiento consecuencialista. Al tercer caso: pese a que todo el mundo debe aspirar a tener la mayor excelencia posible, si la excelencia en el deporte o en la pintura hace perder algunas cualidades morales básicas, no debe buscarse la excelencia<sup>29</sup>.

En fin, MacIntyre considera que el debate de los “dilemas morales” debe desaparecer y que las controversias académicas deben centrarse en otra cosa, ya que en puridad cree haber mostrado que no existen dilemas morales, ya que hay una jerarquía en la razón práctica para resolverlos: el cultivo virtuoso de la racionalidad y los bienes internos y externos de las prácticas ayudan a buscar la verdad para solucionar cada uno de los aparentes dilemas.

### 5.1.2. *Narrative Ethics, Virtue Ethics and Natural Law*<sup>30</sup>

Si hasta aquí he explicado algunos de los problemas carácter ético y metaética de MacIntyre como fundamento de la filosofía del derecho, en este artículo que paso a comentar se empieza a tejer su propuesta ius-filosófica. Hay que recordar que MacIntyre sólo llega al derecho cuando considera solventados los problemas éticos previos (de ahí la insistencia en las razones para actuar y ahora en los dilemas morales).

Frente al subjetivista, MacIntyre considera que puede determinarse la objetividad de la moral y que el bien moral debe ser protegido. A través de este razonamiento, cabe destacar que la objetividad de la moral tiene que desembocar en un conocimiento del bien y en su protección. El derecho natural, viene a proteger estos bienes que están en la naturaleza humana.

En los apartados anteriores se ha visto que MacIntyre sigue a Wittgenstein y a Anscombe en su valoración de las prácticas como elemento necesario para que el sujeto pueda dar una explicación inteligible de sus acciones y, sobre todo, de las repercusiones morales de las mismas. Las prácticas se basan sobre juegos del lenguaje (wittgensteinianos) que van forjando hábitos (aristotélicos). Como se ha examinado antes, en el contexto de las prácticas la razón para la acción es aquella que nos aproxima hacia el bien a través de la virtud. Este esquema, en un sentido básico, podría considerarse el fundamento externo de una “ética narrativa”.

29 “Moral Dilemmas”, *cit.* pp. 99-100.

30 Conferencia dictada en 1990.

El concepto de *narratividad*<sup>31</sup>, examinado en el capítulo 3, pretende explicar la existencia humana desde un punto de vista fenomenológico. Si los párrafos anteriores hacen mención a una práctica (a un conjunto de acciones) y ponen el énfasis en la dimensión externa de la actuación, la concepción de la vida humana como un todo exige una aproximación al yo, el fundamento interno de una ética narrativa.

MacIntyre entiende la vida humana como un todo, como una unidad narrativa y por ello intenta urdir una ética narrativa que parta de la experiencia fenomenológica del yo para llegar hasta el nosotros de la comunidad. En ella se entienden las prácticas y cobran sentido nuestras acciones. En esa unidad narrativa se encuentran las virtudes que los humanos ponen en ejercicio a través de las diferentes prácticas<sup>32</sup>.

Al referirse a ellas, MacIntyre alude al “hombre corriente” (*plain person*). Un “hombre corriente” es aquel que no posee estudios filosóficos ni científicos, pero que generalmente actúa de forma coherente e inteligible en el marco de la comunidad en la que vive y está inserto. Para MacIntyre, el “hombre corriente” es una persona que suele obrar de acuerdo con el sentido común. Sólo se plantea cuestiones filosóficas si obra de forma contraria al sentido común o bien quiere romper radicalmente con las prácticas habituales<sup>33</sup>.

MacIntyre une esas prácticas con el derecho natural a partir de las inclinaciones que el hombre corriente tiene en un sentido eminentemente biológico. El hombre está inclinado hacia una serie de bienes que son naturales en él y de acuerdo con la obra de Santo Tomás, los preceptos de la ley natural se denominan así en virtud de su relación con estas *inclinaciones*, que definen la naturaleza de los seres humanos como agentes, a través de sus prácticas.

“But in activities as elementary as those which sustain and preserve one’s own life, as biologically universal as those which arise from kin, familial and household relationships and as open-ended as those which provide one’s first education into productive, practical and theoretical arts, one inescapably discovers oneself as a being in nonn-govemed direction towards goals which are thereby recognized as goods. These norm-governed directednesses are what Aquinas calls *inclinaciones*”

31 L. Figueiredo, *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre* (Pamplona, EUNSA, 1999), pp. 37 y ss.

32 K. Knight, *Aristotelian philosophy*, cit. pp. 189-192.

33 “Narrative Ethics, Virtue Ethics and Natural Law”, p. 2.

(Summa Theologiae Ia-IIae 94, 2) in a passage in which he says that it is in virtue of their relationship to these *inclinationes*, defining as they do the nature of human beings as agents, that the precepts of the natural law are so-called”<sup>34</sup>.

Esta idea, que aparece en esta conferencia, MacIntyre la apuntala mejor en su trabajo “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, donde reformula algunas ideas que permanecían algo inconexas en la conferencia “Narrative Ethics, Virtue Ethics and Natural Law”.

### 5.1.3. *Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods*<sup>35</sup>

En el trabajo anterior, como he indicado, MacIntyre indica que la persona corriente es proto-aristotélica, ya que en el seno de su comunidad aprende la práctica de la virtud. Sin embargo, cuando hay cambios axiológicos, la persona corriente se pregunta cuál es el bien y cómo lo puede alcanzar, mientras que el teórico se pregunta en general cuál es el bien para el ser humano. No hay ninguna investigación práctica sobre la razón práctica que no sea efectivamente práctica en sus implicaciones, ni ninguna práctica que no tenga supuestos teóricos.

Con ello, MacIntyre quiere indicar que la búsqueda del bien es una actividad que compromete al agente tanto teórica como prácticamente. Ese compromiso moral, según dice el profesor escocés, lo asemeja al conocimiento moral ordinario de Kant, el sentido común ordinario de Reid o la opinión moral común de Sidgwick<sup>36</sup>. La diferencia es que estos filósofos se refieren a la persona abstracta y ahistórica, mientras que él, siguiendo a Aristóteles, se preocupa del ser humano de carne y hueso.

En este trabajo, MacIntyre presenta una conexión más perfilada entre reglas, virtudes y bienes, a partir de las *inclinationes* tomistas. Para MacIntyre, el agente descubre que su vida, como hecho biológico y social, está ordenada por reglas que expresan una serie de tendencias primarias (*inclinationes*) hacia fines particulares. Considera MacIntyre que entonces el agente, tras dirigir autoconscientemente sus actividades a aquellos fines y racionalizarlos, es capaz luego de realizarlos. Si es así, las reglas a las que

34 “Narrative Ethics, Virtue Ethics and Natural Law”, pp. 4-5.

35 *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 66 (1992), pp. 3-20.

36 Véase F. J. de la Torre, *Alasdair MacIntyre, ¿Un crítico del liberalismo?*, cit. p. 301.

el agente deberá conformarse, si debe dirigir de este modo sus actividades, son las expresadas por los preceptos de la ley natural<sup>37</sup>.

Para MacIntyre, de esta manera, lo que hubiera podido ser una mera regulación se convertiría en una “ordenación según reglas” (*rule-governedness*)<sup>38</sup>. Este esquema hace que todas las personas sean proto-aristotélicas, ya que todo lo anterior no exige sino un seguimiento de los rasgos propios del ser humano. Las “personas corrientes”, que actúan muchas veces sin tener clara la fundamentación de la moral, siguen frecuentemente esta ordenación.

El camino que MacIntyre traza desde los bienes hasta las reglas orientadas por los preceptos de la ley natural, a través de las virtudes y las inclinaciones, puede seguirse también al revés: es decir, puede partirse de los preceptos de la ley natural (cuya evidencia, según el profesor escocés, es difícil ocultar a la persona corriente, aunque a menudo se niega este extremo) para llegar al logro de un bien. Para MacIntyre, cabe observar cómo las “personas corrientes” respetan esos principios de la ley natural. Su lealtad a las reglas que se derivan de la misma precede a cualquier historización y abstracción. De esta forma, según el autor,

“[a] set of rules which turn out to be another application of the primary precepts of the natural law. We can only learn what it is to be courageous or temperate or truthful by first learning that certain types of action are always and exceptionlessly such as we must refrain from if we are to exemplify those virtues”<sup>39</sup>.

Según MacIntyre “o se entienden las virtudes, reglas y bienes en su interrelación o no se entienden en absoluto<sup>40</sup>”. Lo que se busca es desplegar las potencialidades del ser humano, de manera que cualquier contravención consecuencialista a este esquema representaría, en la práctica, no haber entendido la relación de la ley natural, las reglas, las virtudes y los bienes. MacIntyre destaca que no es lo mismo concebir las reglas separadas de las virtudes y los bienes que concebirlas dependiendo de dichas

37 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. p. 76 y pp. 107-108.

38 “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, cit. p. 5 y ss.

39 “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, cit. p. 10.

40 “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, cit. p. 11.



virtudes y bienes; y lo mismo ocurre con las virtudes separadas de las reglas y los bienes, y los bienes separados de las reglas y de las virtudes<sup>41</sup>.

El marco para entenderlos es el llamado razonamiento práctico, basado en la silogística aristotélica<sup>42</sup>. Para razonar prácticamente el sujeto debe proponerse un bien especificado en la premisa mayor de su razonamiento práctico, y su razonamiento práctico en este caso particular debe servir a una investigación cuya meta es responder a la cuestión siguiente: ¿cuál es mi bien? Para responder a la pregunta el sujeto debe buscar un bien tal, que el hecho alcanzarlo sirva, en primer lugar para averiguar qué es su bien y, en segundo lugar, para descubrir aquel fin que es su bien último<sup>43</sup>.

Los principios más generales que determinan las conclusiones de estos silogismos prácticos iniciales, impidiendo que algún bien pueda ser alcanzado por una persona racional con éste o aquél tipo de acción, no son otros que los preceptos de la ley natural. MacIntyre considera que tanto las “personas corrientes” como los filósofos pueden comprender los principios de esta ley natural, ya que tanto unos como otros pueden llevar a cabo el razonamiento práctico<sup>44</sup>.

Según MacIntyre, la consistencia de un razonamiento práctico sólido se expresa en la constancia de la acción a la que el agente está dispuesto por cierta clase de hábito<sup>45</sup>. Propone el siguiente ejemplo, de cuño aristotélico y tomista: ante la perspectiva de daño, normalmente se aprende a responder habitualmente con coraje; ante la perspectiva de injusticia se aprende a responder habitualmente de manera que se desprenda justicia. MacIntyre cree que la confusión de reglas, virtudes y de prácticas propicia la aparición no sólo de dilemas, sino de verdaderos desacuerdos morales (*moral disagreements*), tal y como se ha apuntado en el comentario de *After Virtue*. En este escrito detalla la aparición en cuatro pasos, que él denomina muy gráficamente “la historia del declive y caída de la persona corriente”.

41 “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, *cit.* p. 12.

42 Véase capítulo 2, particularmente los apartados dedicados a Hare, Anscombe y Von Wright.

43 “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, *cit.* pp. 15-18.

44 Véase F. J. de la Torre, *Alasdair MacIntyre, ¿Un crítico del liberalismo?*, *cit.* p. 302.

45 Véase G. E. M. Anscombe, *Intention*, *cit. ibidem*.

En primer lugar, el protagonista de esta historia sale a buscar lo que es el bien último para seres como él, y se da cuenta de que al preguntarse “¿qué (o cuál) es mi bien?” y “¿qué es el bien?” de un modo que garantice buenas respuestas, tiene que trazar esa búsqueda de una manera que hasta cierto punto la propia pregunta presuponga una respuesta a esas cuestiones, es decir, que la misma estructuración de reglas y virtudes que guíen al sujeto en los primeros momentos de la investigación moral, presupone mucho de la existencia y naturaleza misma del “bien” que se empieza a buscar.

En un segundo lugar, el sujeto puede sentir atracción hacia un bien concreto u otro, abandona la pregunta por la idea del bien y aparece una radical discrepancia entre las reglas bajo las que originariamente se efectuaba la búsqueda. Existe a partir de este momento una multiplicidad de bienes posiblemente concebidos ahora como candidatos rivales al estatuto del bien supremo, y posiblemente acabe excluyendo, por su misma multiplicidad, la noción de un único bien supremo. Entonces desaparece de la vista cualquier concepción de un bien que no solamente no sea superado por otros bienes sino que tampoco podría serlo.

En un tercer episodio esta discrepancia se resuelve de una de las siguientes maneras incompatibles entre sí: o bien la autoridad de la regla se desvincula de toda relación con los bienes, de modo que la obediencia a dichas reglas es valorada por sí misma; o bien la autoridad de las reglas se reconoce si y sólo si su obediencia es casualmente efectiva en el logro de los bienes finitos. Sea cual sea la resolución adoptada aparecen nuevos problemas.

Por último, al haber constatado que hay muchos posibles bienes y muchas opciones, el protagonista ve las principales cuestiones sobre las que se erige el conflicto no son racionalmente resolubles. No es que cada una de las partes contendientes carezca de argumentos, sino que cada una de ellas otorga diferente peso a distintos tipos de consideraciones: los contendientes no apelan a criterios racionales compartidos para decidir qué peso debería otorgarse al bien. El desacuerdo fundamental se convierte en insuperable. El protagonista sólo puede responder a este descubrimiento de un modo: representando el papel de persona corriente totalmente prefilosófica<sup>46</sup>.

46 “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, *cit.* pp. 12-13.

Estos cuatro pasos, al final, no sólo representan el nihilismo nietzscheano y el existencialismo sartreano, sino también una postura liberal y ahistórica que considera que deben buscarse bienes desde un análisis apriorístico kantiano (rawlsiano o dworkiniano). MacIntyre destaca estos cuatro pasos como la caída del ser humano desde la “persona corriente” hasta el sujeto escindido. Ha perdido el bien como norte y a partir de entonces, a la vista de la gran cantidad de bienes aparentes, entiende que hay desacuerdos morales inconmensurables.

#### 5.1.4. *Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights*<sup>47</sup>

En este artículo MacIntyre concreta sus críticas a los derechos humanos en dos puntos: en primer lugar, que se trata de un instrumento retórico de la Modernidad Liberal y, en segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, que es imposible utilizar el lenguaje de los derechos de la Modernidad sin entrar en un juego vicioso de terminología. Por lo tanto, MacIntyre propone referirse a los “derechos” sin adjetivar, pues la connotación de “derechos humanos” es una concesión a un esquema falaz.

“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 rhetoric of rights cannot serve genuinely rational purposes, and we ought not to conduct our moral and political arguments in terms derived from that idiom and rhetoric”<sup>48</sup>.

A MacIntyre le preocupa la fundamentación de los derechos, y considera que hay una tradición distinta a la moderna que es capaz de enlazar mejor los derechos con la moral. Piensa en la posibilidad de explicar los derechos de una manera radicalmente distinta que en la Modernidad (libertad y propiedad), pues éstos están preñados de un individualismo que, por ejemplo, no estaba presente en las sociedades griegas.

La idea que sostiene con vehemencia es que cualquier fundamentación de los derechos humanos no es sino una secularización de la idea del derecho natural en manos de pensadores liberales. Si el derecho natural tiene algún elemento permanente en todas las sociedades éste estriba

47 En *Listening: Journal of Religion and Culture*, 26 (1991), pp. 96-110.

48 “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, *cit.* p. 96.

precisamente en su fundamentación moral, y no en una visión contractualista. La óptica individualista priva a los liberales de una fundamentación completa de los derechos, y les lleva a una fundamentación vacía y sin contenido.

No es de extrañar, según MacIntyre, que las visiones rivales de la ética (genealogía y tradición aristotélico-tomista) hayan mostrado la vacuidad del planteamiento liberal, ya que los “derechos humanos” no tienen contenido alguno, sino que obedecen a una retórica que disfraza como derechos los intereses que en cada momento tienen los grupos dominantes. De ahí que MacIntyre identifique una coincidencia entre la retórica de los derechos humanos y el advenimiento del positivismo jurídico, como dos facetas del discurso liberal<sup>49</sup>.

Por ello MacIntyre decide no usar la nomenclatura de los “derechos” ni de los “derechos humanos”, pues considera que ya está excesivamente cargada desde el punto de vista ideológico. Es necesario repensar la génesis histórica del problema de los derechos humanos, una tarea que MacIntyre inicia en este artículo y concluye –por el momento– en 2009, de la mano del debate con John J. Coughlin, que examinaré en el capítulo 6.

MacIntyre sigue más a Tuck<sup>50</sup> que a Tierney en su exposición del nacimiento histórico de los derechos subjetivos, como antesala de los derechos humanos<sup>51</sup>. Identifica un cambio importante en la obra de los franciscanos desde Duns Scoto hasta Ockham. Anteriormente, el significado de “derecho” era muy distinto. En la obra de Tomás de Aquino todavía se puede percibir el significado antiguo, mientras que en los escritos de los franciscanos ya puede verse el cambio terminológico<sup>52</sup>.

“One such moment was during which a new meaning for ‘jus’ and ‘jura’ emerged,

49 “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, *cit.* p. 105.

50 El autor que maneja con más asiduidad MacIntyre y en el que fundamenta la gran mayoría de sus juicios histórico-jurídicos es R. Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Los Angeles, University of California Press, 1979).

51 Para una explicación más detallada de esta cuestión véase B. Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625* (Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing, 1997).

52 Una breve pero sustanciosa discusión de estas cuestiones puede verse en A. Ruiz Miguel, *Una filosofía del derecho en modelos históricos* (Madrid, Trotta, 2009), pp. 130-141.

one that makes it possible to translate these expressions by ‘right’ and ‘rights’ in our modern sense of these words. For Aquinas, as for his predecessors, as *jus* is a moral rule governing human relationships, one that embodies justice in institutionalized or at least institutionalizable form and is justified, as the virtue of justice itself is, by reference to the good which is the end of that teleological order with which God has endowed the world. A *jus naturale* is an invariant rule required by justice to hold, not in this or that set of social circumstances, but in all times and places. There are by contrast rules not thus invariant, among the, the rules of justice governing particular relations of property and servitude in different social circumstances, relations which must be such so as not to infringe justice, but which may legitimately vary”<sup>53</sup>.

El derecho, antes de las querellas tardomedievales sobre la propiedad, estaba vinculado con la justicia, y el derecho natural era válido para todos los lugares y era eterno. A partir del Doctor Sutil los conceptos de *ius naturale* y de *dominium* empiezan a contraponerse, hasta que *ius* e *iura* tuvieron una modificación semántica que se consolidó en la obra de Ockham<sup>54</sup>.

Con ello, MacIntyre indica que históricamente la expresión “derecho” no significaba pretensión individual y que, desde que el derecho natural ha quedado reducido a su dimensión estrictamente individual, los derechos se refieren al individuo y no a la comunidad. La idea de “derechos humanos” no tiene carácter universal, porque su contenido se refiere sólo al de la persona libre y propietaria.

Asimismo, el concepto de “derecho subjetivo”, cuyos orígenes se pueden rastrear en la obra de Ockham<sup>55</sup>, es de acuñación moderna. En otras culturas (no sólo en la Antigüedad, sino también en diferentes zonas del continente europeo) sería incomprensible esa expresión, y puede decirse que en ellas no existen conceptos que designen el mismo contenido. Se trata, por lo tanto, una transformación dada en Europa, operada durante las postrimerías de la Edad Media.

A partir de entonces, los derechos (*iura*) pasaron a entenderse de forma paradigmática en un sentido subjetivo. La evolución de estos

53 “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, *cit.* p. 102.

54 “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, *cit.* p. 102-103.

55 Sobre este tema, véase M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* (Paris, Montchrestien, 1975), pp. 225-262. Villey muestra cómo la noción de derecho subjetivo nació con Ockham, pues ni en los escritos anteriores de derecho natural ni en el derecho romano se encuentra la menor presencia de esta concepción del derecho.

derechos entendidos como un *dominium*, transformados en derechos subjetivos desde Ockham, se afianzó en la época Moderna, de mano del liberalismo que consagraba la libertad y la propiedad. De aquí que en la Ilustración, cuando se acuña la idea de los “derechos del hombre”, se tome como referencia la concepción de los derechos subjetivos.

MacIntyre critica implícitamente las concepciones de Dworkin y de Gewirth, porque cuando se refieren a los “derechos humanos” no son capaces de pensar en otra cosa que en los derechos del individuo, no de la sociedad o de la comunidad. Gewirth, por ejemplo, pretende elaborar un derecho sin historia, porque el concepto actual de derecho es el fruto de unos condicionantes históricos, y no es lo mismo referirse al derecho medieval o romano que al actual.

Por eso, MacIntyre concluye que la retórica de los derechos que se utiliza actualmente no es sino una bendición implícita del liberalismo. El profesor escocés aspira a recuperar la idea antigua y medieval de derecho natural, que aún no estaba preñada del subjetivismo individualista. A partir de este momento se dedica a profundizar en la esencia y en la historia del derecho natural, como se verá seguidamente<sup>56</sup>.

## 5.2. Respuesta a los críticos

El volumen *After MacIntyre*<sup>57</sup> sirve al profesor escocés para matizar su pensamiento frente a las críticas. Intentaré aprovechar sus comentarios para mostrar dos líneas de su pensamiento. Por una parte, que en la obra de MacIntyre la preocupación por el derecho nace de un problema ético, mientras que el pensamiento político –a diferencia de otros pensadores de su generación– cada vez tiene un peso menor en su obra. Por otra, esta obra colectiva permite a MacIntyre explicar su evolución intelectual, un hecho que clarifica su trayectoria hasta el momento.

Entre las críticas de sus colegas sobresalen los aspectos políticos, pero también la acusación de historicismo<sup>58</sup>, que ya he comentado antes.

<sup>56</sup> La posición de MacIntyre en el debate de los derechos humanos quedará más redondeada en el apartado 6.4.2.

<sup>57</sup> J. Horton y S. Mendus (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, cit. *ibidem*.

<sup>58</sup> Véase R. Stern, “MacIntyre and the historicism” y G. Graham “MacIntyre’s

MacIntyre aprovecha para depurar y matizar sus posturas, negando su compromiso con el “comunitarismo”, al tiempo que los textos de los críticos le sirven para repensar la necesidad de una explicación sistemática de la filosofía moral.

### 5.2.1. *La (débil) conexión con la filosofía política y la teoría del Estado*

MacIntyre, como se ha visto en el capítulo 2, concede en su juventud bastante importancia a la política como forma de actuación. El marxismo y su realización como *praxis* frente a la teoría le permiten unir la escisión entre el pensamiento teórico y el práctico. Sin embargo, la preocupación de fondo de MacIntyre es de orden moral, y como recuerda Perreau-Saussine, éste tiene la tendencia a concebir la historia de la filosofía como la historia de la filosofía moral, en detrimento de la filosofía política<sup>59</sup>.

Desde los años ochenta, cuando aparentemente ha resuelto la escisión entre *is* y *ought* y puede dar razones para actuar, las referencias a la política son cada vez más escasas. Al contrario, si hasta los años ochenta las referencias al derecho son prácticamente inexistentes, MacIntyre desemboca en el derecho natural como una consecuencia práctica de una ética naturalista aristotélica. Por lo tanto, resulta claro que el pretendido “comunitarismo”<sup>60</sup> (también de corte aristotélico<sup>61</sup>) que subyace en la obra de MacIntyre no tiene nada que ver con su fundamentación del derecho. Por lo demás, MacIntyre se ha desmarcado del “comunitarismo” siempre que ha tenido ocasión.

“Contemporary communitarians, from whom I have strongly dissociated myself

fusion of History and Philosophy” en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, cit.

59 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. p. 162.

60 Un balance del comunitarismo frente al liberalismo puede verse en O. Pérez de la Fuente, *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla* (Madrid, Dykinson, 2005) y también en F. Fernández-Llebrecz, “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.

61 Véase, en español, C. Thiebaut: *Cabe Aristóteles*, cit. cap. 1.

whenever I have had an opportunity to do so, advance their proposals as a contribution to the politics of the nation-state”<sup>62</sup>.

El único elemento que tiene interés para la articulación de una filosofía del derecho es la conexión que MacIntyre establece históricamente con la evolución (también moral) del Estado-Nación. En este sentido, el profesor escocés es hegeliano (coincide parcialmente en ello con Taylor<sup>63</sup>), al destacar la diferencia entre antiguos y modernos; y, en otro sentido, profundamente antihegeliano, en tanto que crítico del Estado Nación-Moderno<sup>64</sup>.

“The modern nation-state, in whatever guise, is a dangerous and unmanageable institution, presenting itself on the one hand as a bureaucratic supplier of goods and services, which is always about to, but never actually does, give its clients value for money, and on the other as a repository of sacred values, which from time to time invites one to lay down one’s life on its behalf. (...) It is like being asked to die for the telephone company”<sup>65</sup>.

Frente al Estado Nacional, MacIntyre considera que las personas deben buscar las raíces en las pequeñas comunidades. Hay que repetir que para el autor la base está en las prácticas y en la acción inteligible, no en la política. MacIntyre no elabora, como sí hace Aristóteles, toda una “filosofía política”, sino que pretende tratar más bien los temas que el Estagirita aborda en su *Ética a Nicómaco*.

El profesor escocés cree que la crítica liberal al Estado Nación no es consistente. El liberalismo nace precisamente en la época donde empieza a fraguarse el Estado Nacional. Ni la forma política ni la corriente ideológica pueden dar una respuesta adecuada a los problemas del individuo que vive en comunidad, sobre todo a partir del siglo XVIII. De hecho, a MacIntyre le preocupan las prácticas que adquieren sentido gracias al contexto y desdeña el Estado como estructura política excesivamente omniabarcante para entender la ética humana.

62 “A Partial Response to my Critics”, p. 302.

63 Véase C. Taylor, “Justice after virtue” en J. Horton y S. Mendus (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, cit. pp. 16-43. Sobre MacIntyre y Taylor, E. Perreau Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. pp. 135-141.

64 C. Thiebaut, *Cabe Aristóteles*, cit. pp. 40-57.

65 “A Partial Response to My Critics”, p. 303.



“When practice-based forms of Aristotelian community are generated in the modern world, they are always, and could not but be, small-scale and local. (There is of course a contemporary version of Romantic politics which glorifies the small-scale and local as such. But from an Aristotelian standpoint small communities as such have no particular merit.) (...) The liberal critique of those nation-states which pretend to embody the values of community has little to say to those Aristotelians, such as myself, for whom the nation-state is not and cannot be the locus of community”<sup>66</sup>.

De nuevo hay que destacar que la pretensión de MacIntyre no es política, sino ética. En toda la obra no se encuentran conexiones entre el derecho y la política, sino entre la ética y la política, por una parte, y entre la ética y el derecho, por otra. Esta revisión sirve para poner de manifiesto el interés principalmente ético que tiene la obra de MacIntyre y que su interés por el derecho, a diferencia de lo que ocurre con otros autores (que aceptan ser denominados “comunitaristas”). Para éstos el derecho surge a partir de la comunidad y el interés fundamental es el estudio de las raíces de la comunidad<sup>67</sup>.

MacIntyre, respecto de los “comunitaristas” como Taylor o Sandel, no se encuentra tan alejado en las respuestas como en las preguntas<sup>68</sup>. Lo que les interesa son cuestiones diferentes. Asimismo, el punto de intersección con algunos neoristotélicos con intereses políticos (piénsese en Arendt<sup>69</sup>, Voegelin o Leo Strauss<sup>70</sup>) es bastante diferente. El planteamiento “político” de Strauss hace que su comprensión del derecho natural empiece por la política y no por la ética<sup>71</sup>.

En este sentido, el MacIntyre maduro es un aristotélico-tomista que se encuentra más cercano a los moralistas (Anscombe, Foot, MacInterny...) que a los pensadores “políticos”. Esa conexión entre moral y de-

66 “A Partial Response to My Critics”, p. 303.

67 Véase P. Pettit, “Liberal/Communitarian: MacIntyre’s Mesmetic Dichotomy” en J. Horton y S. Mendus (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, cit. pp. 16-43.

68 Véanse las cuestiones planteadas por C. Taylor, “Justice after virtue”, cit. pp. 16-17.

69 La comparación de MacIntyre con otros aristotélicos puede verse en K. Knight, *Aristotelian Philosophy*, cit. pp. 89-104.

70 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. p. 126.

71 K. Knight, *Aristotelian Philosophy*, cit. pp. 91-104.

recho (que soslaya la política más “ideológica” y la fundamentación política del derecho) se percibe muy bien en su diálogo con los juristas, del que me ocuparé en el apartado 5.4.

### 5.2.2. *Desacuerdos morales*

MacIntyre enfatiza cada vez más –desde finales de los años setenta– que el principal problema del mundo moderno es el conjunto de los desacuerdos morales que se generan. El desacuerdo moral muestra las diferencias en la base de la concepción de la ética<sup>72</sup>. Es, si se me permite un símil, la punta de un *iceberg*, que revela unas insalvables diferencias que quedan escondidas. MacIntyre se plantea por qué el liberalismo está asentado sobre bases que permiten la disensión. Las raíces de esos desacuerdos se encuentran en la propia estructura del liberalismo<sup>73</sup>.

¿Por qué ocurren los desacuerdos morales? Básicamente porque el liberalismo rechaza considerar el ser humano como un todo, tal y como lo interpretan, entre otros Platón, Aristóteles y Santo Tomás<sup>74</sup>. ¿Cuál es la manera más adecuada para resolver estos desacuerdos morales? Para el escocés, a través del estudio de las prácticas y de las tradiciones racionales<sup>75</sup>. Las prácticas, tal y como las entiende MacIntyre, son la base de la cultura humana, aunque su verdadero significado se haya visto profundamente ensombrecido por distorsiones. Su conclusión es que sólo en las prácticas racionales afloran las virtudes.

Para MacIntyre “no puede tomarse como virtud ninguna cualidad, excepto si admite que se cumplan en ella tres clases diferentes de bienes: los que son internos a las prácticas, aquellos que son bienes de una vida individual, y los que son bienes de una comunidad. No es que una concepción de justicia en términos sólo de prácticas sea sólo incompleta; sino que tal concepción no es ni siquiera una concepción de justicia o de cualquier otra virtud<sup>76</sup>”. MacIntyre reconoce su deuda con el tomismo porque a partir de él es capaz de matizar a Aristóteles y de comprender puntos de vista rivales que antes no había podido explicar.

72 Sobre los desacuerdos morales C. W. Gowans (ed.), *Moral Disagreements: Classic and Contemporary Readings* (London, Routledge, 2000).

73 “A Partial Response to My Critics”, pp. 292-293.

74 “A Partial Response to My Critics”, p. 292.

75 “A Partial Response to My Critics”, p. 283.

76 “A Partial Response to My Critics”, p. 284.

“In *After Virtue* I did not as yet recognize how Aquinas had enriched and reconstituted the tradition and given it its definitive form. And I also had to learn how, if Aquinas’s key philosophical positions were to be rationally vindicated they had to provide the resources not only for refuting the major rival alternatives in his own Aristotelian terms, but also for explaining how, if his central conclusions were true, the failures of those alternatives could be identified and explained more compellingly than they could be in the terms of those alternative positions themselves. More particularly the history of the fragmentation and the interminable disagreements of Enlightenment and post-Enlightenment moral philosophy would have to be so explained”<sup>77</sup>.

### 5.3. *El giro biológico y el naturalismo*

Las críticas de *After MacIntyre* obligan al autor a repensar su obra y a darle definitivamente una versión sistemática que acalle la acusación de historicismo, que había ido en aumento desde los años ochenta. Frente a los derroteros fenomenológicos emprendidos por los autores afines más interesados en la política (como Taylor, Sandel, Voegelin...) <sup>78</sup>, MacIntyre repiensa la “tradición” aristotélica y da un giro “biológico” y “naturalista” a su obra, mediante el libro: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues?*<sup>79</sup>. Tal giro hacia la filosofía natural, como se podrá ver seguidamente, pasa por un derecho natural y acaba en una teología natural.

#### 5.3.1. *Dependent Rational Animals*

De entrada en el tomismo encuentra razones para volver a Aristóteles y demostrar que, en contra de lo que había sostenido en *After virtue*<sup>80</sup>, la biología de Aristóteles no es un fracaso, sino más bien una esfera apta para la mejora. Tomás de Aquino le ayuda a interpretar y a corregir algunos problemas que presenta la obra de Aristóteles para hacerla más

77 “A Partial Response to My Critics”, p. 298.

78 E. Perreau Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. pp. 126-127.

79 *Dependent Rational Animals, Why Human Beings Need the Virtues?* (Illinois, Open Court, Chicago y La Salle, 1999).

80 *After virtue*, cit., p. 162.

“aristotélica”. Es decir, MacIntyre intenta liberar —a través del tomismo— a Aristóteles de ciertos encorsetamientos. De esta forma, el profesor escocés enhebra una teoría general aristotélica sobre el hombre como “animal racional dependiente”.

Esta teoría no es incompatible con su visión histórica, sino que la complementa. Quiere fundamentar la conexión entre la antropología y la ética, pero en vez de hacerlo por la vía de la fenomenología y de la historia, lo hace a través de la biología: para él son dos caminos perfectamente compatibles, que permiten una explicación “histórica” y “sistemática”. Por lo tanto, MacIntyre sostiene la idea de “tradición” que había mantenido en *Whose Justice? Which Rationality* y en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, pues la mejor defensa racional de los actuales juicios, criterios, relaciones e instituciones es que, tras ser sometidos a la crítica, se hayan probado capaces de sostenerse ante las objeciones más fuertes que se hayan propuesto contra ellas hasta la fecha<sup>81</sup>.

Puede decirse que *Dependent Rational Animals* es esencialmente una obra abierta. En ella vuelve a plantearse la idea central que reconstruye este libro: cómo se ligan las razones para la acción con la fundamentación del derecho natural. La conexión de la ética y el derecho pasa básicamente por la búsqueda (y hallazgo) de razones para actuar<sup>82</sup>. Esta obra, por lo tanto, tiene un carácter más polémico que histórico-hermenéutico y busca más la generación de un debate que zanjar definitivamente la cuestión.

La pregunta principal de la obra que se formula MacIntyre es por qué el tomismo da una explicación mejor que cualquier teoría aristotélica del problema de la relación del ser humano con los (otros) animales. La contestación le permite constatar las diferencias entre uno y otros, al tiempo que le proporciona claves para entender el ser humano desde su dimensión más biológica. Este hecho le ayuda a comprender cómo funciona el aprendizaje humano y cómo se interrelacionan la racionalidad y las virtudes. Por lo tanto, desde el tomismo completa “aristotélicamente” a Aristóteles y se enfrenta de nuevo a la mentalidad liberal<sup>83</sup>.

81 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 157.

82 *Dependent Rational Animals*, cit. cap. 6.

83 Véase M. D’Avenia, “Presentazione” a la edición italiana: *Animali razionali dipendenti: Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù* (Milano, Vita e pensiero, 2001), pp. vii-xix.

De *Dependent Rational Animals*, una obra compleja y de difícil exposición, intentaré explicar solamente los dos elementos más importantes para mi argumentación: a) una reformulación de cómo se articulan las razones para actuar (cómo soluciona filosóficamente el problema *is-ought*) y b) cuál es el tránsito de la justicia como virtud al derecho natural.

a) Las razones para actuar

Esta obra permite integrar (y, según MacIntyre, resolver) un problema de sus planteamientos anteriores: cómo se realiza el aprendizaje de la virtud y cómo se captan los bienes básicos que llevan a la ley natural. En los anteriores trabajos se ha podido ver la interrelación entre bienes, reglas y virtudes, pero el profesor escocés parte siempre (al igual que Aristóteles<sup>84</sup>) de un ser racional que podía comprender y que de su intelección extraía razones para actuar. ¿Qué ocurre cuando la persona no tiene capacidad para entender (*plain persons*)?

Para responder a esta cuestión, MacIntyre se centra en el ser que todavía no es capaz de integrarse en las prácticas o del que no puede hacerlo ya porque es vulnerable (por ejemplo, el niño y el anciano). En buena parte puede decirse que hay nexos de unión entre el aprendizaje de los animales y el de las personas, pues si aquéllos (en su mayor parte) cuidan especialmente de los más débiles, los humanos también tienen compasión de ellos. Para MacIntyre, el ser humano es un animal racional dependiente: discurre por diferentes etapas que le hacen independiente racionalmente, aunque para llegar a ese punto es necesario reconocer las dependencias que le ligan con los demás. He aquí la paradoja: la independencia racional llega cuando uno se da cuenta racionalmente de su dependencia respecto de los demás<sup>85</sup>.

Por lo tanto, durante toda la vida, el ser humano debe reconocer su dependencia de los demás: la de quienes le han mantenido hasta llegar a la

84 Véase la comparación con Aristóteles en P. Johnson, "Reclaiming the Aristotelian Ruler" en J. Horton y S. Mendus (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, cit., pp. 59 y ss.

85 Éste podría ser un buen argumento para los defensores de los derechos de los animales. Un razonamiento basado en el pensamiento de MacIntyre podría ser aproximadamente el siguiente: la domesticación de los animales implica sacarlos de su contexto natural y haberlos privado de la posibilidad de relacionarse libremente y de cuidar de sí mismos; por eso, los humanos deberían ocuparse de aquellos que, debido a la obra humana, son más dependientes y no se pueden valer por sí mismos.

madurez y la necesaria interdependencia con los demás para poder seguir desarrollando las cualidades que el ser humano tiene potencialmente. De ahí que el reconocimiento permanente de la dependencia humana sea un vínculo importante con los animales<sup>86</sup>, ya que son seres que “dependen de los demás” y entre ellos -tal y como explica la biología- se dan relaciones de cooperación.

“It will be a central thesis of this book that the virtues that we need, if we are to develop from our initial animal condition into that of independent rational agents, and the virtues that we need if we are to confront with vulnerability and disability both in ourselves and in others, belong to one and the same set of virtues, the distinctive virtues of dependent rational animals, whose dependence, rationality and animality have to be understood in relationship to each other”<sup>87</sup>.

Precisamente MacIntyre muestra en esta obra que la biología puede tener un sentido moral, algo que le ayuda a reformular y a resolver la cuestión *is-ought* y de las razones para actuar. Tratándose de la realidad biológica y tendencial del ser humano, muestra una inclinación a hacer algo, lo que permite la derivación de un dato fáctico (biológico), otro de carácter valorativo. Para MacIntyre, cualquier acusación de “falacia naturalista” quedaría despejada, ya que los animales también pueden ser descritos funcionalmente y el hombre no deja de ser un animal evolucionado<sup>88</sup>.

El profesor escocés da un paso más al adscribir al reino animal no sólo cierta “inteligencia” y sociabilidad, sino poder esgrimir “razones para la acción”. Parece que con ello MacIntyre apunta a la existencia de una cierta “racionalidad animal<sup>89</sup>”, esencialmente distinta de la humana. En *Dependent Rational Animals* no llega a fundamentarla, pero no ha descartado que en el futuro (mediante estudios biológicos y antropológicos) se pueda llegar a explicar la evolución entre una y otra.

86 *Dependent Rational Animals*, cit. pp. 5-12.

87 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 10.

88 Sobre este tema, puede verse el clásico E. Gilson, *D'Aristote a Darwin et retour* (Paris, Vrin, 1971), que MacIntyre cita como lectura básica sobre el tema. Véanse sobre todo las pp. 11-31. MacIntyre toma como interlocutor a L. Arnhart, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature* (New York, Sunny Press, 1998), un libro al que aludiré en las próximas páginas.

89 *Dependent Rational Animals*, cit. pp. 53-60.

En este tema se opone a Anthony Kenny, quien sostiene que los animales no pueden tener razones para actuar<sup>90</sup>. Por el contrario, MacIntyre dice, como también hace Philippa Foot, que la estructura de la moralidad natural puede estudiarse a partir de los animales y su transición hacia el ser humano, que posee racionalidad y un lenguaje articulado. Foot incluye también las plantas, en una visión más biologicista de la “bondad natural”.

En *Natural Goodness*, Foot empieza aludiendo a la importancia de conocer a fondo las plantas y los animales, pues si son examinadas detenidamente, pueden saberse cuáles son sus características básicas y sus necesidades físicas. Si los seres humanos son capaces de conocer las necesidades y las inclinaciones de los demás seres vivos (su ciclo vital)<sup>91</sup>, el ser humano también debe tenerlas y, gracias a la razón, tiene que ser capaz de conocerlas. Precisamente, el ser humano tiene una importante base racional, en la que, según la autora, se enraíza la moral. Eso no quita que los seres humanos tengan unas inclinaciones biológicas, sino que éstas se traducen en necesidades humanas objetivas, expresadas frecuentemente en términos morales. Foot, con ello, se muestra partidaria de un aristotelismo de carácter biológico, capaz de revelar las virtudes y los vicios como algo natural.

Foot sostiene, dicho descarnadamente, que el ser humano puede conocer lo que le es “bueno” y “malo” con la misma certeza que conoce lo que es “bueno” o “malo” a las plantas y a los animales. Escribe literalmente: “quiero decir que describimos los defectos en los seres humanos del mismo modo que los defectos en plantas y animales<sup>92</sup>”. Por lo tanto, virtudes y vicios pueden ser captados objetivamente, en una teoría completamente cognoscitivista.

Frente a MacIntyre, Foot es más biologicista, y su naturalismo enuncia una doctrina más omniabarcante: el ser humano no es sólo un animal, sino un ser vivo. Como tal, debe aspirar a entender la ética en armonía con los otros seres vivos y a mostrar cómo el ser humano tiene unas

90 A. Kenny, *Aquinas on Mind*, (London, Routledge, 1993), p. 82. “Since he lacks a language, he cannot give a reason; and only those beings who can give reasons can act for reasons. Humans are rational, reason-giving animals; cats and dogs are not, and therefore cannot act for reasons”.

91 P. Foot, *Natural goodness* (Oxford, Oxford University Press, 2003), pp. 41-42.

92 A. Voorhoeve, “The grammar of goodness: an interview with Philippa Foot” en *Harvard review of philosophy*, XI (2003), p. 39.

necesidades e inclinaciones naturales al igual que las plantas y que los animales. Si los humanos son capaces de detectar los vicios de los animales, sus defectos o malformaciones, también deben ser capaces de descubrir los defectos humanos y corregirlos.

Frente a la sociedad moderna, que MacIntyre denuncia por haber perdido la armonía con la naturaleza, Foot considera que se han perdido los valores naturales. Para ella, la mente humana es capaz de saber lo que es natural y lo que es artificial en cada caso, y que esta distinción se puede hacer sólo si se considera a partir de las inclinaciones de cada ser vivo<sup>93</sup>. Y como el ser humano es racional, también tiene una inclinación natural en sus prácticas al conocimiento del bien (que no es otra cosa que discernir cuáles son sus necesidades básicas y propensiones).

MacIntyre se centra exclusivamente en los animales, pues para él el hombre es un animal y no un “ser vivo”. La analogía del niño y el animal le permite mostrar la configuración humana como perteneciente al reino animal<sup>94</sup>. El profesor escocés se refiere a una analogía en concreto, la de “pasar de la situación inicial animal de tener razones para actuar de esta manera en lugar de otra, hacia su estado específicamente humano de ser capaz de evaluar esas razones, revisarlas o abandonarlas y reemplazarlas por otras<sup>95</sup>”. Por lo tanto, la diferencia entre la racionalidad animal y la humana radica en la complejidad de su lenguaje y en el ejercicio de la reflexión, que puede realizar un escrutinio racional sobre los propios deseos y acciones que caracterizan a la racionalidad humana.

MacIntyre, con ello, matiza a Searle, un filósofo con el que comparte algunas ideas. Este último autor distingue entre la racionalidad de los animales (se refiere normalmente a la del simio) y la de los humanos<sup>96</sup>. Para Searle la racionalidad es un fenómeno biológico que se extiende a través de los seres humanos<sup>97</sup>. El lenguaje es la base de la racionalidad, que permite no sólo la deliberación, sino la expresión de la misma.

Para Searle una razón para actuar es una entidad factitiva (todo aquello que puede contar como razón) que es el elemento del conjunto

93 P. Foot, *Natural goodness*, cit. p. 93.

94 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 67.

95 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 73.

96 J. R. Searle, *Rationality in Action*, cit. pp. 3 y ss.

97 J. R. Searle, *Rationality in Action*, cit. p. 141.



que constituye, en sí misma, una razón total<sup>98</sup>. Searle se opone a Hare y a Davidson, que creen que nunca puede haber casos puros de debilidad de la voluntad, y considera que pueden existir razones para la acción independientes del deseo. La racionalidad es lo que permite sobreponerse al puro deseo, pues la racionalidad (caracterizada por la conciencia de sí y por la intencionalidad) es capaz de dar razones para actuar independientes del deseo, como es el caso de la promesa<sup>99</sup>.

MacIntyre participa en este debate y considera que una cosa son los deseos y la otra las tendencias e inclinaciones que el ser humano tiene biológicamente. La capacidad que se tenga de participar en relaciones sociales es determinante para cualquier adscripción de inteligencia y, en este sentido, se podría asignar a los animales una orientación inteligente. Pero, para MacIntyre la inteligibilidad de las acciones depende de un contexto social. Por eso, los animales pueden tener “razones para actuar” pero no pueden explicarse a sí mismos y a los demás por qué actúan. La narratividad que tiene el ser humano es un reconocimiento de su racionalidad lingüística<sup>100</sup>. Mientras Searle enfatiza la racionalidad lingüística del sujeto que en el yo es capaz de combinar la racionalidad y la actuación<sup>101</sup>, MacIntyre enfatiza la narratividad.

El profesor escocés intenta cuestionar el vínculo necesario y único que la Modernidad traza entre lenguaje y reflexión<sup>102</sup>. Searle también critica esta relación necesaria, aunque a la postre le sirve para delimitar las diferencias entre los humanos y los animales. La observación de la “inteligencia animal” y sus modos de relación social son un espejo donde el ser humano puede observar cuál es la base que los animales tienen en común.

“Human beings do of course stand at a still further point on the scale, one marked not merely by language, but by an ability to put language to certain kinds of re-

98 J. R. Searle, *Rationality in Action*, cit. pp. 103-105.

99 J. R. Searle, *Rationality in Action*, cit. pp. 194-199

100 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 54.

101 J. R. Searle, *Rationality in Action*, cit. p. 89. “Only for a self can something be a reason for an action So far we have identified an experiential gap and a self that operates in that gap. But the self operates in that gap on the basis of reasons. So the question arises: what is a reason and what fact makes something into a reason?”.

102 *Dependent Rational Animals*, cit. pp. 35-43.

flective use. But this does not remove from us what we share with other animal species”<sup>103</sup>.

Para MacIntyre existe una conexión entre la naturaleza humana y la naturaleza animal: ambas comparten la necesidad de aprendizaje a través de vínculos sociales comunitarios y de intercambios para su mantenimiento y aprendizaje, también en las fases de mayor dependencia y vulnerabilidad. MacIntyre se opone a la tendencia de la Modernidad que en vez de entender el ser humano como un animal racional se ha centrado cartesianamente en la dualidad alma-cuerpo<sup>104</sup>.

Al desarrollar su argumento, entiende que las necesidades de los animales y su dependencia ayudan a comprender las necesidades humanas, que en muchas ocasiones no puede darse sin los demás. Ese estar en contacto con los demás y aportar lo que no tienen adquiere en el profesor escocés una categoría de virtud, llamada concretamente “justa generosidad”<sup>105</sup>, en el marco de una comunidad definida como una “red de aportación y de recepción”<sup>106</sup>.

#### b) Justicia y derecho

MacIntyre se centra en el aprendizaje de las prácticas a través de la virtud en el seno de la comunidad. Debe perfeccionar el catálogo de virtudes para adaptarlo a un aprendizaje progresivo desde el sujeto dependiente hasta que alcanza mayor madurez<sup>107</sup>. MacIntyre distingue entre “virtudes de la dependencia reconocida” y “virtudes de la vida humana independiente”. Las primeras son las propias del ser humano limitado o incapaz, mientras que el segundo conjunto de virtudes son las propias del ser humano desarrollado, maduro y que tiene autonomía para actuar.

Las virtudes de la dependencia ponen al agente en contacto con la ayuda que necesita el ser humano débil y limitado. Para entender la esencia de la cooperación es necesario examinar las conductas de los animales, que comparten con el ser humano esos aspectos físicos de limitación y la necesaria cooperación. El agente, por lo tanto, ha de tener en cuenta su dimensión biológica y los condicionantes que forman parte de los anima-

103 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 58.

104 *Dependent Rational Animals*, cit. pp. 13-14.

105 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 101.

106 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 81.

107 Véase M. D’Avenia, “Presentazione”, cit. pp. vii-xix.

les. MacIntyre, a través del reconocimiento de la vulnerabilidad y la necesidad de contar con los demás miembros para lograr el florecimiento de las virtudes en la comunidad, construye una antropología ética con base biológica.

“But those who benefit from that communal flourishing will include those least capable of independent practical reasoning, the very young and the very old, the sick, the injured, and the otherwise disabled, and their individual flourishing will be an important index of the flourishing of the whole community. For it is insofar as it is *in need* that provides reasons for action for the members of some particular community that that community flourishes”<sup>108</sup>.

Entre las virtudes, MacIntyre no se basa en la “justicia del mérito”, sino que MacIntyre realiza una aproximación a las asignaciones en función de las necesidades de la comunidad. Esto obliga a poner en práctica todo un conjunto de virtudes, donde estén presentes y accesibles para todos los verdaderos bienes de la convivencia. Las virtudes que introduce están siempre vinculadas a la justicia, como virtud ética primordial. En vez de valorar el mérito y la excelencia, MacIntyre transforma la justicia pagana en una virtud cardinal cristiana, que recibe luz de las virtudes teológicas. Este es un giro filosófico-teológico de su obra, que busca complementar las virtudes aristotélicas con las propiamente cristianas<sup>109</sup>.

La justicia se manifiesta en diferentes virtudes que relacionan al agente con los demás, y pone énfasis en la vulnerabilidad y en la protección de los más débiles. MacIntyre sigue en este libro la interpretación tomista de la justicia<sup>110</sup>. Como recuerda Pieper, por ser la justicia la virtud suprema entre las morales, el hombre que merece ser llamado bueno es en primer lugar el justo<sup>111</sup>.

De ahí que Santo Tomás justifique la supremacía de la justicia entre las virtudes morales por dos motivos: en primer lugar, por su estrecha relación con el apetito intelectual, es decir, por su vinculación a las

108 *Dependent Rational Animals*, cit. pp. 108-109.

109 Véase el comentario que hace T. Irwin, *The development of Ethics*, I, cap. 23.

110 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II q. 58, a. 3, co: “... ex iustitia praecipue viri boni nominantur. Unde, sicut ibidem dicit, in ea virtutis splendor est maximus”.

111 Véase J. Pieper, *Las virtudes fundamentales* (Madrid, Rialp, 1990), p. 113.

virtudes dianoéticas y, en segundo lugar, por su condición necesaria de alteridad, que trasciende el mero campo personal para buscar el bien de los demás<sup>112</sup>. La interdependencia de unos con otros, exige la necesidad de las virtudes de justicia<sup>113</sup>: Santo Tomás se refiere a la justa generosidad<sup>114</sup>, a la misericordia<sup>115</sup> y a la confianza, y MacIntyre las incorpora a su obra.

Complementando la justicia del mérito, tan ponderada en *After virtue* y *Whose Justice? Which rationality?*, concede en esta obra una gran importancia a la justicia conversacional (*conversational justice*)<sup>116</sup>, basada en la generosidad en respuesta a las necesidades de los demás. Por eso la virtud de la justicia conversacional se fundamenta en la franqueza y la ponderación del agente en la argumentación, pues lo importante es la ayuda y la entrega al otro.

Para MacIntyre, las reglas y normas que deben seguirse para alcanzar una determinada virtud no están totalmente determinadas: “los tipos de acción nunca pueden ser especificados exhaustivamente por ningún elenco de reglas”<sup>117</sup>. Prefiere establecer, en este punto, una argumentación *a contrario*: el incumplimiento de ciertas normas puede ser suficiente para mostrar que el sujeto carece de una serie de virtudes relevantes<sup>118</sup>.

MacIntyre considera que las reglas por sí mismas no proporcionan un criterio acabado para lo que se debe hacer en cada caso. Las razones para actuar no se pueden reducir nunca a la mera aplicación de reglas: ni las incluidas en la ley natural, ni cualquier otro tipo de normas expresas o tácitas, morales o jurídicas que puedan existir en una sociedad concreta. Para MacIntyre hace falta un criterio racional ulterior para saber qué regla se debe aplicar en cada caso. Y eso lo proporciona una familiaridad positiva con los bienes en juego que es propia de la virtud<sup>119</sup>.

La conexión entre la justicia y el derecho en Santo Tomás es muy directa: es manifiesto que el derecho es objeto de la justicia y supone la

112 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II q. 58, a. 4, co. y a. 4, ad 2.

113 Sigo básicamente a J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, cit. pp. 113-116.

114 Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II q. 117, a. 1, co.

115 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II q. 30 a. 4 co.

116 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 111.

117 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 93.

118 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 109.

119 *Dependent Rational Animals*, cit. p.93.

preexistencia de algo debido<sup>120</sup>. Para Santo Tomás una cosa puede ser debida a una persona de dos maneras: la primera, desde el punto de vista de la naturaleza misma de la cosa (derecho natural) y, la segunda, por convención o común acuerdo (derecho positivo)<sup>121</sup>.

Pieper, interpretando a Santo Tomás dice que “el débito se funda en la naturaleza misma del ser a quien es debido<sup>122</sup>”. El Doctor Común distingue dos clases de débito: el de carácter jurídico y el de carácter moral. El carácter moral de la justicia es lo que abre las puertas a las virtudes ya mencionadas, fundamentalmente a la justa generosidad y a la misericordia<sup>123</sup>. Santo Tomás distingue lo debido en términos de rigor y de desigualdad (con Dios, con los padres y con los superiores) y la deuda en términos de igualdad y sin que lo exija el rigor (con los demás)<sup>124</sup>.

Los dos tipos de débito están enraizados en la ley natural<sup>125</sup>. Frente al débito legal está el moral<sup>126</sup>, entendido como la gratitud que debe rendir quien recibe un don. Es una exigencia de la honestidad de la propia virtud. Es un deber que no está confirmado por la ley positiva y, por lo tanto, el agente no puede exigir legalmente ningún tipo de retribución por el bien otorgado. De esta forma, la liberalidad (generosidad) es una virtud potencial de la justicia y forma parte de la ley natural.

Aristóteles ya consideraba la liberalidad (generosidad) como una virtud. Santo Tomás puso énfasis en la alteridad para que se diese la práctica de esta virtud<sup>127</sup>: la importancia de la misma radica en pensar en los demás y sobre todo en los necesitados. En un planteamiento más teológico de la cuestión puede decirse que Dios es la fuente de la generosidad máxima y que los seres creados aplican por analogía esa generosidad. Esta

120 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II q. 57, a. 1, co.

121 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II q. 57, a. 2, co, también II-II q. 57, a. 2, ad 2: “Si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum”.

122 J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, cit. p. 94.

123 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 121.

124 Sigo el esquema de P. Lumbreras, *Introducción al Tratado de las virtudes sociales*, en Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, tomo IX (Madrid, BAC, 1954), p. 393.

125 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II q. 118, a. 3, ad. 2.

126 Sobre el carácter convencional de la justicia “legal”, véase L. Arnhart, *Darwinian Natural Right*, cit. pp. 179-181.

127 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II q. 117, a. 5, ad. 1.

visión liga estrechamente la virtud de la generosidad con la misericordia (específicamente cristiana)<sup>128</sup>.

Resumiendo la visión del Aquinate, puede decirse que el hecho de otorgar perfecciones a las criaturas viene de Dios y puede ser por cuatro conceptos distintos: a) por la comunicación de perfecciones, considerada absolutamente, que pertenece a la bondad divina; b) por la proporción de lo que corresponde a cada ser, que pertenece a la justicia de Dios; c) cuando Dios no las otorga sino por su sola bondad y para el enriquecimiento de las criaturas, que pertenece a la liberalidad divina; y d) cuando las concede como remedio de defectos, que pertenece a la misericordia divina.

MacIntyre sigue a Tomás de Aquino en su explicación de las virtudes de la misericordia<sup>129</sup> y de la “justa generosidad<sup>130</sup>”. Aunque en el texto no alude a una ampliación fáctica del concepto de justicia, el concepto de *just generosity*, vinculado a textos del Aquinate que cita, permite entender que asume el razonamiento filosófico-teológico que he expuesto en los párrafos anteriores. Ambos conceptos le sirven para destacar el carácter dependiente de la justicia. En concreto,

“Misericordia has regard to urgent and extreme need without respect of persons. It is the kind and scale of the need that dictates what has to be done, not whose need it is. And what each of us needs to know in our communal relationships is that the attention given to *our* urgent and extreme needs, the needs characteristic of disablement, will be proportional to the need and not to the relationship<sup>131</sup>”.

MacIntyre considera que la misericordia no es una virtud exclusivamente de carácter teológico, sino que está presente también en el mundo secular. En todo caso, comparece como una razón para la acción que los seres humanos sienten desde un punto de vista biológico<sup>132</sup> cuando se encuentran en casos de extrema y urgente necesidad<sup>133</sup>. La “justa gene-

128 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 21, a. 3, co.

129 *Dependent Rational Animals*, cit. pp. 123-125

130 *Dependent Rational Animals*, cit. pp. 121-123.

131 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 124.

132 L. Arnhart, *Darwinian Natural Right*, cit. pp. 226-228 y 252. Arnhart se refiere, en un sentido más biológico a “pity”, mientras que MacIntyre específicamente al término latino misericordia para enfatizar la semántica cristiana. Véase *Dependent Rational Animals*, cit. p. 123.

133 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 124.

rosidad” se entiende también como una virtud que remedia los casos de necesidad, y está enraizada en la biología del animal racional.

Todas estas virtudes forman parte de la justicia en un sentido más extenso que el aristotélico e intentan completar, desde Santo Tomás, la biología de Aristóteles. Si los animales tienen dependencia y vulnerabilidad, el reconocimiento de estos rasgos en los seres humanos no hace sino confirmar algo propio de las criaturas que viven en comunidad. Todas estas formas forman parte de naturaleza biológica, de manera que las virtudes que protegen estos bienes de la comunidad forman parte de la ley natural<sup>134</sup>.

El razonamiento de MacIntyre confirma la lectura teológica de Santo Tomás, que pone a Dios como creador y garante de este orden biológico. Dios crea a las diferentes especies del reino animal y la aplicación de la justicia no puede hacerse de manera exclusivamente humana, sino también con analogía con la divina: los humanos, vulnerables y dependientes, sienten hacia sus congéneres una atracción biológica que les hace actuar con la misma generosidad y misericordia que Dios tiene con ellos<sup>135</sup>.

No se trata de la justicia humana de carácter aristotélico, sino una justicia natural, de carácter biológico, cuyo patrón no es el héroe o el experto (como sería en el caso de Aristóteles y también en el MacIntyre de *After Virtue*) sino Dios. Esa justicia exige que, al igual que lo debido legalmente, esas virtudes formen parte de la ley natural. Por lo tanto, la ley natural no contiene sólo reglas, sino que también integra las virtudes éticas y dianoéticas, cardinales y ordinales.

Ya en una entrevista con Dimitri Nikulin, realizada en 1995, cuatro años antes de la publicación de *Dependent Rational Animals*, MacIntyre insinúa que una parte constitutiva de la ley natural es práctica de las virtudes básicas que llevan al florecimiento humano y al bien común. La ley natural lleva a los humanos a comportarse con arreglo a determinadas virtudes cardinales y considera que la razón para la acción debe ser simple y llanamente una manifestación de la práctica de tales virtudes<sup>136</sup>. En el libro se expresa de la siguiente manera:

134 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 111.

135 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 121.

136 “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), p. 674.

“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. The precepts of the natural law however include much more than rules. For among the precepts which enjoin us to do whatever the virtues require of us. We are enjoined to do whatever it is that courage or justice or temperateness demand on this or that occasion and always, in so acting, to act prudently. Notice that the level of practice we need no reason for some particular action over and above that it is in this situation what one or more of the virtues requires. The acts required by the virtues are each of them worth performing for their own sake”<sup>137</sup>.

Este iusnaturalismo biológico-teológico tiene muchas semejanzas con la obra de Larry Arnhart. MacIntyre está sustancialmente de acuerdo con este autor. Arnhart defiende que la aproximación del ser humano de Santo Tomás está de acuerdo con la visión evolucionista de Darwin. El Doctor Común es el autor que mejor explica la relación de los humanos con los animales y el que propone un modelo de vida más acorde con la naturaleza animal y racional del ser humano, al tiempo que permite una transición del animal al hombre como “animal racional”<sup>138</sup>.

Arnhart da un paso más: cree que la moral natural está inscrita en el ser humano y que puede ser conocida por la razón natural con independencia de la revelación<sup>139</sup>. Incluso el propio Arnhart en un artículo posterior distingue, siguiendo a Tomás de Aquino, entre la “ley divina” y la “ley natural”: lo que cae en el ámbito de la ley natural puede conocerse directamente por la razón natural, ya que está inserto en la naturaleza del ser humano, animal y racional<sup>140</sup>.

MacIntyre, en definitiva, admite esta visión naturalista y aprovecha el libro de Arnhart, aparecido en 1998, para corroborar algunos de sus

137 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 111.

138 L. Arnhart, *Darwinian Natural Right*, cit. pp. 258-266.

139 L. Arnhart, *Darwinian Natural Right*, cit. pp. 258-259.

140 L. Arnhart, “Thomistic Natural Law as Darwinian Natural Right” en F. D. Miller y J. Paul (ed.), *Natural law and modern moral philosophy, Social philosophy & policy*, 18/1 (Cambridge, Cambridge University Press, 2001), p. 31. “One might wonder whether my account of Aquinas really adds anything essential to my argument for Darwinian natural right. I would stress, in response, that Aquinas himself distinguishes the “divine law” which depends on religious faith, from the “natural law” which can be known by natural reason alone. Given this distinction, Aquinas believes that the Christian believer and the Aristotelian philosopher can both look to the laws of nature as the basis for a shared understanding of the world”.



puntos de vista. Acepta este esquema de la ley natural tomista<sup>141</sup> y su relación con la moral y la justicia, básicamente porque lo considera compatible con una comprensión biológica de la naturaleza humana<sup>142</sup> y porque, bajo su punto de vista, explica mejor que cualquier otra visión la realidad completa del ser humano<sup>143</sup>.

### 5.3.2. *Una breve consideración sobre Dependent Rational Animals*

Frente a la exposición de *Whose Justice? Which rationality?* elaborada en el capítulo anterior, he dedicado a este libro un espacio muy amplio, comentando las fuentes clásicas y contemporáneas y buscando un diálogo con ellas. En *Dependent Rational Animals* se encuentra una exposición sistemática (y, hasta cierto punto, acabada) de la filosofía ética, de la acción y del derecho de MacIntyre. Pero eso no indica que muchos elementos que se encuentran allí carezcan de valor, sino que las dos obras deberían leerse de forma complementaria<sup>144</sup>.

Hay que destacar, pues, en primer lugar, que la transición de la ética al derecho, pasando por la filosofía de la acción y por la justicia es un itinerario intelectual que MacIntyre interpreta en clave histórica y sistemática a la vez. La versión sistemática de *Dependent Rational Animals* resulta especialmente útil para el diálogo con la “filosofía analítica”, pues está escrita en su lenguaje y para ese público.

En segundo lugar quisiera poner de relieve que, pese a que MacIntyre en 1999 es ya un autor totalmente comprometido con el tomismo, no renuncia a dialogar con el mundo secular. Por eso resulta especialmente difícil la lectura de esta obra, pues destacan por sí mismos los guiños explícitos a la filosofía natural y poco vinculada con la teología, mientras que la red de conceptos tomistas están dispuestos (y hasta camuflados) con tal

141 L. Arnhart, *Darwinian Natural Right*, cit. p. 260.

142 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 125.

143 La postura de MacIntyre en la filosofía de la ciencia puede leerse en los comentarios de A. Marcos Martínez, “Hacia una filosofía práctica de la ciencia: especie biológica y deliberación ética”, *Revista Latinoamericana de Bioética*, 10/2, (2010), pp. 109-123.

144 MacIntyre indica que esta obra no sólo continúa, sino que corrige a las anteriores en su comprensión de Aristóteles y de Santo Tomás. Véase *Dependent Rational Animals*, cit. p. x.

destreza expositiva, que es necesario anotarlos y comentarlos debidamente. Voy a proponer unos ejemplos de cada una de estas dos cuestiones, referentes al tema de este libro.

De la lectura conjunta de *Dependent Rational Animals* y *Whose Justice? Which rationality?* se desprenden muchas conclusiones. Entre ellas destaca la superioridad de la tradición aristotélico-tomista frente a las otras tradiciones, que puede trasladarse a la arena de los debates más recientes sobre la relación entre la ética, la ciencia, la antropología y el derecho. La teoría epistemológica que traza en los capítulos finales de *Whose Justice? Which rationality?*<sup>145</sup> y que después continúa en *Three Rival versions of Moral Enquiry*<sup>146</sup> sobre la configuración de los debates teóricos, puede ejemplificarse en *Dependent Rational Animals*.

Existe, según MacIntyre, un diálogo de tradiciones: es posible leer a Aristóteles desde Tomás de Aquino y es posible mejorar a Aristóteles en el marco de su propia tradición. Por otra parte, el diálogo entre tradiciones es posible, ya que -como mínimo- la tradición aristotélica es capaz de dar solución a los retos que en cada momento se presentan en el mundo de la filosofía, de la ciencia o del derecho.

Esto no ocurre sólo en un sentido meramente metodológico, sino que MacIntyre se ve capaz de dar una justificación sustantiva que “explique” mejor los fenómenos que las demás tradiciones. El profesor escocés cree que es capaz de explicar mejor que otros autores de otras tradiciones la pregunta por el ser humano, las razones para actuar, la exigencia de la justicia o la derivación de la existencia del derecho natural. Y eso lo hace en diálogo con ellas, pero también con los miembros de su propia tradición.

Por ejemplo, aprovecha la reflexión biológica iusnaturalista de Larry Arnhart, para enriquecer su discurso. Pero la explicación en términos históricos que tanto uno como el otro pueden dar es también muy similar. MacIntyre no repite los corolarios de *Whose Justice? Which rationality?* pero los tiene muy presentes en su crítica a la Modernidad. En esa obra hacía referencia a la existencia de una justicia natural en la tradición aristotélica que llegaba hasta 1780 (hasta Hume y Smith) y se quebraba con Kant y con Reid<sup>147</sup>.

145 *Whose Justice? Which rationality?*, cit. cap. XIX y XX.

146 *Three Rival versions of Moral Enquiry*, cit. cap. VI.

147 *Whose Justice? Which rationality?*, cit. pp. 327-335.

En el libro de Arnhart se puede encontrar una exposición histórica y sistemática del derecho natural en clave biológica que precisamente comenta cómo la línea naturalista darwiniana, que explica mejor la teoría de la evolución humana sigue los mismos autores que MacIntyre<sup>148</sup>: Aristóteles, Santo Tomás, Smith, Hume... hasta llegar a Darwin. Arnhart corrobora implícitamente la teoría foucaultiana del hombre supuesto<sup>149</sup>, mientras que respalda la visión naturalista de MacIntyre, que intenta explicar el ser humano real en todas sus dimensiones. El fracaso de la Ilustración, por lo tanto, se puede ver implícitamente en los argumentos de *Dependent Rational Animals*, que cita sólo una vez a Hume y a Kant (en la misma página y para mostrar su acuerdo con el escocés y su desacuerdo con el prusiano<sup>150</sup>).

No resulta muy difícil extender el argumento de MacIntyre las críticas a la Ilustración, entendida como lo hace MacIntyre: desde Kant, el ser humano real, psicológico y biológico, pasional y racional, pasó a ser un sujeto trascendental, capaz de tomar decisiones y de formular pactos en contra de su propia naturaleza<sup>151</sup>. El derecho natural –como todo lo natural– cayó en el olvido, y ese hombre supuesto empezó a legislar de forma abstracta, en contra de la persona de carne y hueso y de sus inclinaciones. Con Kant se pierde, por lo tanto, la referencia de ese ser que vive en la naturaleza, se relaciona con los demás seres vivos etc. y se toma como punto de referencia una abstracción que no existe ni ha existido nunca.

Evidentemente, MacIntyre intenta no subrayar estos corolarios, que se desprenden fácilmente de una lectura histórica de su obra, pero que muestran su unidad interna. De hecho, la unidad se encuentra en el marco de esta tradición aristotélico-tomista, en cuyo cañamazo piensa MacIntyre los problemas de la ética contemporánea, tanto en perspectiva histórica como sistemática<sup>152</sup>.

148 L. Arnhart, *Darwinian Natural Right*, cit. pp. 72-74.

149 Sobre Foucault como el último analista de la artificialidad de las relaciones y de las estructuras de poder, véase *Dependent Rational Animals*, cit. p. 102.

150 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 122. MacIntyre cita a Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, ii, 1: “Were not natural affection a duty, the care of children cou’d not be a duty: and ‘twere imposible we cou’d have the duty in our eye in the attention we give to our offspring”.

151 Sobre esto, véase M. Villey, *Seize essays de philosophie du Droit* (París, Dalloz 1969).

152 *Dependent Rational Animals*, cit. pp. x-xi.

El segundo punto al que quisiera hacer referencia es la aparente incoherencia entre las obras anteriores y *Dependent Rational Animals*. Parece, de entrada, que esta obra inicia un giro naturalista y biologicista al estilo de Wilson, y a primera vista podría parecer que han desaparecido las ideas de la ética y de la justicia de la excelencia. La obra está concebida para seducir y provocar al lector analítico a través de un libro que no esconde las costuras más propiamente analíticas (discusión con Searle, Davidson, Williams...) y no hace “ostentación” de tomismo a lo largo de toda la obra. El lector atento y versado en tomismo reconoce las pistas que MacIntyre deja en su obra. MacIntyre no esconde su orientación tomista, pero intenta presentarla como una aproximación naturalista no comprometida con un fondo teológico. Las referencias a Tomás de Aquino (como he dicho ya, más implícitas que explícitas) están dispuestas de manera que no entorpezcan el diálogo con los autores contemporáneos.

Asimismo, las referencias a Dios son mínimas y, curiosamente, no aparecen en el índice analítico. He contado hasta cuatro, dispuestas en diferentes lugares del libro. La más importante se encuentra en una frase ya citada: “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<sup>153</sup>”. Esta frase permite entender en clave tomista toda la filosofía del derecho natural y la conexión de la ética, la justicia y el derecho.

*Dependent Rational Animals*, así pues, es una afirmación original y abierta al diálogo contemporáneo del pensamiento de MacIntyre. No hay que olvidar que es también la mayor explicación sistemática de su filosofía, y que abarca desde la antropología hasta el derecho, pasando por la ética. Si en esta obra MacIntyre dialoga principalmente con filósofos y científicos, en el año 2000 publicó un diálogo con juristas, donde deja entrever sus principales diferencias con los que él considera representantes del iusnaturalismo.

#### 5.4. *Las teorías contemporáneas del derecho natural*

He retrasado hasta aquí, de forma deliberada, el diálogo que MacIntyre tiene con los juristas. Hay alusiones –esparcidas en diferentes tra-

153 *Dependent Rational Animals*, cit. p. 111.

bajos anteriores— a Finnis, Grisez, Hart o Maritain, a las que haré referencia cuando estudie a cada autor por separado. Hasta el artículo “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”<sup>154</sup> MacIntyre no tiene una versión acabada de la filosofía del derecho natural.

Las referencias que había hecho al derecho hasta finales de la década de los noventa son, como ha podido verse, escasas y siempre vinculadas a la ética. En la medida que se incardina en la tradición aristotélico-tomista, MacIntyre empieza a asumir un iusnaturalismo, primero de carácter aristotélico y después de orientación tomista. Como es sabido, las referencias de Aristóteles al derecho natural son tan breves y ambiguas<sup>155</sup> que sus comentaristas han tenido que hacer un verdadero ejercicio de hermenéutica comparada para mostrar que era un autor iusnaturalista y no iuspositivista.

En el capítulo 3, al comentar *A Short History of Ethics*, se ha podido ver la defensa que hace MacIntyre del iusnaturalismo de Aristóteles, en base a la justicia y a la búsqueda del bien. Al leer al Aquinate, el profesor escocés encuentra que el derecho natural, lejos de tener un papel reducido, adquiere una verdadera centralidad en la explicación de la moral. El derecho natural tiene, en Tomás de Aquino, una dimensión que permite conectar el discurso filosófico y jurídico con la teología.

MacIntyre asimismo cae en la cuenta de que el derecho natural es un elemento clave en una filosofía naturalista, que intente explicar el ser humano en su dimensión más biológica. En el derecho natural se manifiestan las inclinaciones biológicas del ser humano y éste da cobertura tanto a la justicia de débito legal como a la de débito moral. La ley natural es distinta de la positiva, porque puede captarse por la razón y coincide con la ley divina, presente en la Revelación.

La publicación del libro *Aquinas’s Theory of Natural Law* de Anthony J. Lisska<sup>156</sup>, en el que aparecía MacIntyre como un destacado defensor del derecho natural tomista, obligó al escocés a confrontar su propio pensamiento con la sistematización que hacía Lisska. Como respuesta a esta obra escribió una elaborada recensión a la misma y el artículo antes

154 En Edward B. McLean (ed.), *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, (Wilmington, ISI Books, 2000), pp. 91-115.

155 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 7 1134b18-1135a5.

156 A. Lisska, *Aquinas’s Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, cit. *ibidem*.

citado. Antes de pasar a ellos, bosquejaré -al igual que hice en el capítulo 2 con la ética analítica y con el marxismo- las principales posturas en el iusnaturalismo tomista pues se trata un campo de debate muy especializado y no tiene la misma centralidad en el debate contemporáneo que las doctrinas de Hart, Dworkin o Rawls, muy conocidas por quienes trabajan en los intersticios de la filosofía y el derecho.

#### 5.4.1. *El iusnaturalismo tomista contemporáneo*

En el libro de Lisska se plantean con toda claridad las dos posturas doctrinales del iusnaturalismo tomista analítico. Evidentemente, la corriente analítica es sólo una de las muchas maneras de interpretar la obra de Tomás de Aquino<sup>157</sup>. Para no complicar innecesariamente la comprensión del planteamiento del profesor escocés, estableceré de entrada una única división entre lo que llamaré tomismo analítico y tomismo continental. El tomismo analítico<sup>158</sup> es una corriente casi exclusiva del ámbito anglosajón, caracterizada por su pretensión hermenéutica de discusión directa de los textos de Tomás de Aquino, sin pasar por la “tradición tomista”. El tomismo continental se nutre de las diferentes corrientes de esta “tradición tomista”: desde la visión suarista hasta el tomismo existencialista francés, pasando por el neotomismo de Newmann, el tomismo transcendental de Maréchal...

##### a) Principales corrientes

*Grosso modo* puede decirse que, mientras el tomismo analítico tiene como único interlocutor válido al Aquinate, el tomismo continental concede un mayor peso a la tradición. Si el continental tiene una amplia repercusión en países tradicionalmente católicos (Italia, Francia, Sur de Alemania o España), el analítico aflora en los años setenta y ochenta del siglo XX en países de tradición anglosajona (Gran Bretaña, Irlanda y EEUU). En general el tomismo de estos países anglosajones se concen-

157 Cabría citar aquí una serie de distinciones sobre las que me hubiese gustado volver en algún otro momento (tomismo filosófico y teológico, analítico y continental, analógico y transcendental...) que no desarrollaré con exhaustividad, porque lo que interesa ahora es entender el planteamiento de MacIntyre, pero que sí permiten ensanchar la perspectiva.

158 Véase, en un sentido general, M. Micheletti, *Tomismo analítico* (Morcelliana, Brescia, 2007).

tra en problemas concretos y se precia de estudiar a *Aquinas* más como un pensador que como un personaje relevante en la historia de la cultura occidental. Por lo tanto, pesan más los argumentos que la tradición. Por el contrario, en el tomismo continental tiene una gran trascendencia la interpretación escolástica y neoescolástica de Santo Tomás, entendido siempre como el pensador católico por excelencia.

Lo más curioso es que ambas corrientes tienen –más o menos– sus ámbitos de discusión y que no suelen confrontar sus posturas entre sí. Los analíticos consideran que los continentales tienen una visión anacrónica de la obra de Tomás de Aquino y que no estudian tanto su obra cuanto una escolástica que se ha ido generando en torno a sus textos, adaptados a diferentes corrientes. Los continentales consideran que los analíticos tienen una escasa visión histórica de la obra de Santo Tomás y no comprenden su valor como una obra que necesita ser reactualizada al compás de las preguntas de cada momento.

Una vez visto lo anterior, no es difícil intuir que MacIntyre comparte rasgos con unos y con otros. Por formación y cultura filosófica, pertenece claramente a la orientación analítica pero, él ha enfatizado una y otra vez la importancia de la tradición en el diálogo filosófico. En su obra se encuentra, por lo tanto, una vindicación del estudio analítico y de la tradición.

El tomismo continental en el siglo XX podría dividirse, también a grandes trazos, en tres grandes líneas. Por un lado, la de los tomistas “hermenéuticos”, que trabajan fundamentalmente los problemas de recepción de Aristóteles por parte de Tomás de Aquino y de la recepción de la obra del Aquinate en la época moderna y contemporánea. Por otro lado, los que podrían denominarse tomistas “escolásticos”, preocupados por establecer una síntesis doctrinal de toda la obra de Santo Tomás, aprovechando no sólo sus obras, sino también toda la tradición posterior. Por último, los “neotomistas” que buscan la actualización del pensamiento de Tomás de Aquino a través de un diálogo con las corrientes contemporáneas de la filosofía.

Entre los tomistas continentales pueden distinguirse aquellos autores que cultivan principalmente la filosofía teórica y los que se dedican a la filosofía práctica, aunque todos aceptan que no hay una distinción tajante entre unos y otros. En un sentido temporal puede decirse la tradición más clásica (incluso en la Orden de Predicadores) es la de los “escolásticos”, al estilo de Garrigou-Lagrange, que buscan un “sistema filosófico”.

En el siglo XIX, los “neotomistas”, como Newmann<sup>159</sup> o Mercier buscan una revitalización del pensamiento de Santo Tomás para dialogar (o discutir) con la filosofía del momento. Esta línea sigue en el siglo XX con Cornelio Fabro y tantos otros. En la segunda mitad del siglo XX surgen los tomistas “hermenéuticos” que, como el propio Enrico Berti, provienen de Heidegger y Gadamer, y entroncan con los neotomistas de orientación historicista como Étienne Gilson. Esta corriente tiene un hondo influjo en la obra de MacIntyre.

En cada uno de estos tres caminos el peso de la metafísica es distinto, aunque en todos está presente. Se ha cultivado un iusnaturalismo diferente en todos ellos. Por ejemplo, en el iusnaturalismo “escolástico” pueden destacarse, entre otros, a Ambrossetti<sup>160</sup>, Graneris<sup>161</sup>, Olgiatti<sup>162</sup>, Pizzorni<sup>163</sup> o las obras jurídicas de Santiago Ramírez. Esta corriente se caracteriza por su carácter sintético y sistemático, que no acepta las derivas contemporáneas y basa el derecho exclusivamente en la metafísica. Todos estos autores tienen una escasa influencia en MacIntyre.

El “neotomismo” acepta el diálogo con otras corrientes de pensamiento, e incluso algunos “injertos” de éstas. Por ejemplo, sólo aludiendo a autores del siglo XX, puede decirse que hay una primera influencia de la fenomenología, que se percibe en autores como Sergio Cotta<sup>164</sup> y otra, después de la Segunda Guerra Mundial, cuando sobresalen autores como Rommen<sup>165</sup>, Messner<sup>166</sup> o, en el contexto del personalismo existencialista, Jacques Maritain<sup>167</sup>, o su discípulo Yves Simon<sup>168</sup>. En un sentido más his-

159 En la última década MacIntyre ha prestado una atención especial a la figura de Newmann, como recuperador del tomismo en el mundo anglosajón.

160 G. Ambrossetti, *Tra metafisica classica e filosofia dei valori, il senso del diritto* (Modena, STEM, 1978).

161 G. Graneris, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto* (Turín, SEI, 1949).

162 F. Olgiati, *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso* (Milán, Vita e Pensiero, 1955).

163 R. M. Pizzorni, *Filosofia del diritto* (Roma, Città Nuova Editrice, 1982).

164 S. Cotta, *Prospettive di filosofia del diritto* (Turín, Giappichelli, 1979).

165 H. Rommen, *Die ewige wiederkehr des Naturrechts* (Munich, 1947).

166 J. Messner, *Das Naturrecht Handbuch der Gesellschaftsethik, Staats ethik und Wirtschaftsethik* (Innsbruck, 1960).

167 J. Maritain, *La personne et le bien commun* (Paris, Desclée de Brouwer, 1947) y *L'homme et l'Etat* (París, PUF, 1953).

168 Y. Simon, *The Tradition of Natural Law* (New York, Fordham University,



toricista (y, hasta cierto punto, hermenéutico) puede encontrarse Michel Villey<sup>169</sup>. MacIntyre tiene muy en cuenta la obra de estos tres últimos autores.

Por otra parte, el tomismo analítico, al ser más reciente y al estar reducido al ámbito anglosajón, tiene unas posturas más definidas. Los dos grupos más importantes son los llamados “clásicos” y los “neoclásicos”. Los “neoclásicos”, también conocidos como “Nueva Escuela del derecho natural”, están integrados por Germain Grisez<sup>170</sup>, John M. Finnis<sup>171</sup>, Robert P. George<sup>172</sup>, Joseph Boyle, William May y algunos otros, mientras que los representantes más destacados de la escuela “clásica” son Ralph McInerny<sup>173</sup>, Russell Hittinger<sup>174</sup>, Jean Porter<sup>175</sup> y Henry Veatch<sup>176</sup>.

### b) La discusión teórica

Hay que recordar la diferenciación entre el entendimiento teóri-

1965).

169 M. Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (Paris, Dalloz, 1962), *Philosophie du droit, Définition et fins du droit, Les moyens de droit* (Paris, Dalloz, 2001) y *Le droit et les droits de l'homme* (Paris, PUF, 1983).

170 G. Grisez, “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, 12, Question 94, Article 2”, *Thomist*, 21 (1958), pp. 4478. *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom* (con Joseph Boyle) (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1974).

171 J. M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford University Press, Oxford and New York, 1980); *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* (con Joseph Boyle y Germain Grisez), (Oxford and New York, Clarendon Press, 1987); *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth* (Washington DC, Catholic University of America Press, 1991); *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* (Oxford, Oxford University Press, 1998).

172 R. P. George (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays* (Oxford, Oxford University Press, 1990), *In Defense of Natural Law* (Oxford, Clarendon Press, 1999).

173 R. McInerny, *Ethica Thomistica* (Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1982), *Aquinas on Human Action* (Washington, Catholic University of America Press, 1992).

174 R. Hittinger, *A Critique of the New Natural Law Theory* (Indiana, U. of Notre Dame Press, 1987).

175 J. Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of Natural Law* (Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2005).

176 H. B. Veatch, *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory* (Evanston, North-Western University Press, 1971).

co y el entendimiento práctico que se encuentra en Santo Tomás. Ambos entendimientos, según el Aquinate, forman una unidad, pero se dirigen a ámbitos distintos<sup>177</sup>. La conjunción del entendimiento a la voluntad es posible porque para Santo Tomás el bien presupone y está ligado a lo verdadero<sup>178</sup>. Esta idea, tan común a la tradición socrática, considera que para poder querer el bien antes se ha de conocerlo<sup>179</sup>. O sea que la unidad del entendimiento en Santo Tomás es clara, pero igualmente firme es la distinción conceptual entre el entendimiento teórico y el entendimiento práctico.

El bien en cuanto verdadero (epistemológicamente) es siempre anterior al bien en cuanto apetecible. Dicho de otra forma, el bien primero tiene que conocerse (y en esa acción operaría el entendimiento contemplativo o teórico) y luego tiene que querer, y en ello habría el impulso hacia la acción<sup>180</sup> (y allí operaría el entendimiento activo o práctico)<sup>181</sup>.

La discusión entre ambas escuelas se centra esencialmente en el llamado “primer principio de la razón práctica” de Tomás de Aquino contenido en *Summa Theologica*, I-II, q. 94 a 2 co.: “el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse<sup>182</sup>”. Tomás de Aquino sostiene la tesis de que la ley natural contiene muchos preceptos, pero todos con un origen

177 *Summa Theologica*, I, q. 79, a. 11.

178 Véase J. Vicente Arregui, “El carácter práctico del conocimiento moral según Santo Tomás”, *Anuario Filosófico*, 13/2 (1980), p. 103.

179 T. Irwin, *The development of Ethics*, I, cit. cap. 1.

180 *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 19 a. 3 ad 1.

181 J. Vicente Arregui, “El carácter práctico del entendimiento moral según Santo Tomás”, cit. pp. 104-105.

182 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II q. 94 a. 2 co. “Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae”.

común, que es el conocimiento y la práctica del *summum bonum*.

El ser humano tiene una inclinación natural hacia una serie determinada de bienes, que capta con la razón, y dicha inclinación tiene un correlato en la aversión que tiene a una serie de males que deben evitarse. Pese a que las inclinaciones de cualquiera de las partes de la naturaleza humana, como la concupiscible y la irascible, en la medida en que se someten al orden de la razón, pertenecen a la ley natural y se reducen a un único primer precepto, la inclinación es distinta, dependiendo del tipo de bienes. Los bienes, aunque distintos, son captados por el intelecto o la razón práctica.

El rasgo más característico de la escuela “neoclásica” es la aproximación al deontologismo kantiano para mostrar que el tomismo puede salvar la escisión *is-ought* planteada en la filosofía de Kant. El principal ideólogo de esta corriente es Grisez, un filósofo con amplias proyecciones teológicas, y su colaborador más estrecho en el ámbito jurídico ha sido John M. Finnis.

En una exposición sintética del pensamiento de la escuela Finnis-Grisez se encuentran las siguientes ideas: el primer principio de la razón práctica es conocer una serie de bienes básicos, a los que el ser humano -una vez conocidos- debe tender; hay en total ocho bienes básicos<sup>183</sup>; entre estos bienes básicos no hay posible jerarquía, ni tampoco son conmensurables entre sí; como el primer principio fundamental de la razón práctica se asienta en el conocimiento de la razón práctica, el ser humano tiene que tender a todos esos bienes básicos a la vez, sin privilegiar ni excluir ninguno; la plena realización humana implica conocer y obedecer cada uno de estos bienes básicos, porque el ser humano tiende natural y necesariamente a ellos.

La filosofía de Grisez y Finnis, por lo tanto, pretende hacer compatible la obra de Santo Tomás con las exigencias de la filosofía analítica anglosajona y con la obra de Kant. Frente a la discusión sobre la naturaleza del lenguaje moral sostenida por Stevenson y Hare, Grisez reinterpreta la obra del Aquinate. Y tal exigencia pasa por hacer compatible a Santo Tomás con Kant, de modo que la razón teórica y la razón práctica deben ir separadas: el deber ser no pueda derivarse del ser. De esta manera, la

183 Los ocho bienes son la vida, el conocimiento, el juego, la sociabilidad, la racionalidad práctica, la experiencia estética, la religión y el matrimonio. Véase G. Grisez y R. Shaw, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, cit. pp. 79 y ss.

apertura de Santo Tomás hacia Kant tiene que mostrar cómo en la obra del Aquinate existe un conocimiento teórico y un conocimiento práctico que están separados y que (no necesariamente) dependen de una ontología ni de Dios.

Frente a ellos está la escuela clásica, más cercana al neotomismo. Las críticas a esta visión deontológica que permite armonizar a Tomás de Aquino con Kant (muy parecida, en todos los sentidos, al neotomismo de Maréchal) son básicamente las siguientes: la razón práctica y la razón teórica –en contra de lo que defienden los neoclásicos– deben ir siempre unidas, el *summum bonum* se encuentra en Dios y, por último, hay que recalcar que la voluntad divina ordena también el derecho natural.

Según consideran estos autores clásicos (fundamentalmente Hittinger, el más conspicuo crítico de Grisez) en el Aquinate se pueden inferir directamente normas morales a partir de un examen ontológico y epistemológico por parte del intelecto especulativo de la naturaleza humana. Así pues, los seres humanos pueden saber lo que es justo y lo que es erróneo, en la medida en que conocen ontológica y epistemológicamente la naturaleza del ser humano y actúan de conformidad con ella. No hay, por lo tanto, necesidad alguna de superar el dilema *is-ought*.

A mi entender, si se dejan de lado algunas particularidades propias de la filosofía anglosajona, no habría mayor problema en conectar la corriente “clásica” con el iusnaturalismo “neotomista”. Las ideas más destacadas de McInerney, Veatch... son asimilables al tomismo que se muestra más permeable por la tradición (particularmente por Suárez). Por lo tanto, la postura singular de los “clásicos” surge para combatir la postura de los “neoclásicos”.

La escuela clásica mantiene conexiones con un iusnaturalismo kantiano, como por ejemplo el de Del Vecchio o, después de la Segunda Guerra Mundial, el de Radbruch. La crisis del positivismo ha llevado a muchos autores a una aproximación al iusnaturalismo formalista y deontológico de Kant. La frontera entre el iusnaturalismo kantiano y el actual postpositivismo es relativamente lábil. Cuando se aceptan las conexiones del derecho con la moral (aunque sean débiles, como en el caso de McCormick) hay una línea continua entre el iusnaturalismo kantiano y el positivismo incluyente<sup>184</sup>.

184 Carlos I. Massini utiliza la expresión “transpositivistas” para referirse al caso de los autores que han evolucionado desde el positivismo jurídico y lo han rebasa-

Entre Del Vecchio, por citar un extremo de un iusnaturalista kantiano con profundas conexiones con el tomismo, y MacCormick, por citar otro extremo de autor postpositivista con amplias repercusiones con la teoría positivista incluyente de Hart, se sitúan muchos autores que pueden ser calificados de diferente manera, pero que mantienen la conexión del derecho con la moral y la justicia. Entre ellos, por ejemplo, se encuentran Michael S. Moore y Lloyd Weinreb, que se consideran iusnaturalistas, o Dworkin o Garzón Valdés, cuya adscripción no es tan clara.

#### 5.4.2. *Natural Law Reconsidered*<sup>185</sup>

El libro de Lisska presenta las dos corrientes de la filosofía analítica (clásicos y neoclásicos) y concede una extraordinaria importancia a MacIntyre, porque lo considera fuera de ambas corrientes y porque cree que su obra es una suerte de *tertia via* entre ambas<sup>186</sup>. Lisska dedica parte del libro al estudio de la metaética y de las teorías contemporáneas del derecho y concluye que, en Tomás de Aquino, tanto la ética normativa como la metaética dependen de una previa consideración de la naturaleza humana.

En el libro se encuentra un itinerario paralelo al que se puede seguir en este libro. Frente a la obra de Moore, Hare y Stevenson, después de Anscombe, MacIntyre es el autor más destacado de la réplica al no-cognitivismo ético<sup>187</sup>. Mientras que la obra de MacIntyre es esencialmente antikantiana, la de otros autores como Veatch es anticartesiana. Ambos defienden un cognitivismo estricto y, por lo tanto, una completa objetividad epistemológica de la moral<sup>188</sup>. Frente a ellos, autores como Toulmin,

do frecuentemente en busca de otras direcciones cognoscitivistas e iusnaturalistas. En muchos casos, la brecha hacia el derecho natural está copada por “transpositivistas”. Véase C. I. Massini Correas, *La ley natural y su interpretación contemporánea* (Pamplona, Eunsa, 2006), pp. 32-34.

185 Recensión de Anthony J. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, en *International Philosophical Quarterly*, 37 (1997), pp. 95-99.

186 A. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, cit. pp. 2-5.

187 A. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, cit. p. 247.

188 A. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, cit. pp. 193-197. “...the concept of essence in Aristotelian ontology is determined as a ‘set of

Hare o Dworkin sostienen la posibilidad de superar el no-cognivismo ético a través de la consistencia de un razonamiento apriorístico que justifique la moral.

Frente a estas consideraciones, Lisska expone su propia comprensión del problema: en primer lugar, la ética y el derecho están subordinadas a la metafísica y a la antropología<sup>189</sup>; en segundo lugar, para Santo Tomás la referencia a la ley eterna no es esencial para la ley natural<sup>190</sup>; por último, la visión teleológica del tomismo no puede ser confundida con un deontologismo, pues la obligatoriedad de las normas de la ley natural tiene un sentido finalista<sup>191</sup>.

Lisska, que en líneas generales es un seguidor de la corriente “clásica”, suscribe las tesis de Veach y de MacIntyre, y se opone al deontologismo de Finnis. Frente a las estructuras racionalistas y trascendentales, Lisska propone una suerte de compromiso ontológico basado la fundamentación de la ética en un realismo antropológico<sup>192</sup>. El autor del libro critica duramente la falacia naturalista entendida tal y como lo hace Moore y defiende la teología frente a autores analíticos de orientación emotivista, que sostienen que la ética de Aristóteles sólo puede llevar a la fundamentación de imperativos hipotéticos y nunca categóricos<sup>193</sup>. Para Lisska la ley natural puede entenderse a partir de la realidad antropológica del ser humano, de manera que pueden salvarse ciertos “excesos” teológicos de la Iglesia Católica.

dispositional properties’. The moral theory is rooted ontologically in the theory of dispositional essence. Moral theory, therefore, is in some sense derivative from the metaphysical theory”.

189 A. Lisska, *Aquinas’s Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, cit. pp. 12 y ss.

190 A. Lisska, *Aquinas’s Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, cit. p. 21.

191 A. Lisska, *Aquinas’s Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, cit. pp. 45-46.

192 Sobre esto, véase C. I. Massini Correas, *La ley natural y su interpretación contemporánea*, cit. p. 188.

193 A. Lisska, *Aquinas’s Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, cit. p. 199. “The relation of final cause to formal cause renders insignificant the claim that a value is added to a fact. The value as fact is a state of completion of the disposition as fact. This is an important consequence of Aristotelian/Aquinian natural kind essence theory. A dispositional view of natural kinds is, therefore, a necessary condition in rendering the fact/value question inapplicable to Aristotelian/Aquinian moral theory”.

El derecho natural tiene una perspectiva claramente antropológica y también metafísica, y resulta claramente irrenunciable. Por eso, fundamenta a partir del tomismo una teoría “fuerte” a los derechos naturales de las personas, en contra de las actuales teorías de los derechos humanos. La fundamentación del derecho natural se extiende tanto a los derechos “negativos” (entendidos como derechos-libertades), como a los derechos “positivos” (comprendidos como derechos sociales)<sup>194</sup>.

No es de extrañar que, con estas ideas, Lisska privilegie la postura de MacIntyre, pues comparte con él las ideas básicas: la consideración de que la falacia naturalista puede resolverse desde el aristotelismo, una teoría fuerte del derecho natural (independiente de la teología revelada), la unidad del ser humano (antropológica y metafísica), la oposición a la fundamentación subjetivista del derecho natural y, por tanto, la oposición a la moderna teoría de los derechos humanos.

El libro de Lisska aparece en 1996. MacIntyre, hasta entonces, no es considerado un especialista en derecho natural ni tiene una postura pública en el debate iusnaturalista. Se le considera más bien un advenedizo en un debate entre filósofos del derecho, moralistas y teólogos. Esta obra ayuda a consolidar la reputación de MacIntyre como estudioso del derecho natural y contribuye a que MacIntyre tenga que tomar partido en el debate.

MacIntyre, en la recensión que hace de la obra, sostiene que las tesis de Lisska deben más a Santo Tomás de lo que el propio profesor norteamericano reconoce<sup>195</sup>. En el libro hay una clara voluntad de desligar el debate filosófico del debate metafísico-teológico. Lisska sostiene que sin una remisión a Dios la explicación de la ley natural queda incompleta, pero –a su entender– “una teoría incompleta del derecho natural no es una teoría falsa<sup>196</sup>”. MacIntyre replica que Dios es el garante de la ley natural, un extremo que ya hemos comentado al examinar su justificación en *Dependent Rational Animals*.

Lisska, siguiendo a Veatch, sostiene que los principios fundamentales del derecho natural pueden ser derivados de sus mismas tesis me-

194 A. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, cit. cap. 9.

195 “Natural Law Reconsidered”, cit. p. 96.

196 A. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, cit. p. 130.

tafísicas. MacIntyre se pregunta cómo se produce esta derivación: Veatch parece remitir a la obligatoriedad y necesidad de las acciones para alcanzar la *eudaimonia* como la forma de solventar esta disposición dinámica: de esta manera se justifica la naturaleza categorial de los imperativos del derecho natural<sup>197</sup>.

MacIntyre destaca su simpatía hacia el proyecto de Lisska, si bien le parece que esto confunde los bienes y los fines. La discusión se produce sobre la interpretación de la frase “*Omne id quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni*”<sup>198</sup>. Según el escocés, la disposición que defiende Lisska permite, siguiendo a Santo Tomás, una transición de bienes a fines, pero no de fines a bienes. Dicho de otra manera: la dimensión del bien es teleológica, pero no puede decirse (de acuerdo con la frase) que de la teleología se pueda derivar el bien<sup>199</sup>.

MacIntyre considera que la derivación del derecho natural que hace Lisska (a partir de de un conjunto de conclusiones extraídas de premisas metafísicas) debe ser completada y enmendada. Una de las principales cuestiones que deja abierta esta solución aportada por Lisska (al igual que hacen muchos estudiosos del tomismo) es cómo apprehende la gente corriente (*plain persons*) los principios de la ley natural<sup>200</sup>. Finnis resuelve esta cuestión a partir de los bienes básicos de Grisez, pero como Lisska se opone a esta escuela, queda la cuestión sin contestar. MacIntyre cree que la solución de Finnis, aunque instructiva, es demasiado sencilla, pues con los bienes básicos no es capaz de resolver todos los desacuerdos morales que se dan en la práctica a la hora de escogerlos.

Puede decirse, por lo tanto, que -de acuerdo con MacIntyre- Lisska no llega al fondo de las cuestiones, aunque su obra tiene un valor notable. Algunos de los problemas que plantea en la recensión intenta solucionarlos, como se ha visto antes, en *Dependent Rational Animals*. Finnis replantea también en 1998 sus tesis en *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. Esta recensión es, aunque muy breve, el primer posicionamiento explícito de MacIntyre en el debate sobre el derecho natural. En el artículo “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” deja, por un momento, su alentamiento como filósofo moral y se muestra ya en un diálogo pleno con filósofos del derecho.

197 “Natural Law Reconsidered”, *cit.* p. 97.

198 Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. XXI, a. 2.

199 “Natural Law Reconsidered”, *cit.* p. 97.

200 “Natural Law Reconsidered”, *cit.* p. 98.



#### 5.4.3. *Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity*

Enlazando con el contenido de la recensión que se acaba de exponer, MacIntyre empieza su escrito presentando los dos principales problemas que tiene que salvar una filosofía del derecho natural para ser plausible: a) la explicación de la aprehensión de la ley natural por parte de las personas corrientes y b) la importancia del derecho natural en la solución de desacuerdos morales.

El profesor escocés critica profundamente la actitud de los abogados en la intersección de los dos problemas antes citados: ¿qué ocurre cuando una persona corriente da poderes a un abogado para negociar acuerdos y desacuerdos en su nombre? Los abogados son expertos que, muy a menudo, convierten sus clientes en víctimas en el intrincado mundo jurisdiccional<sup>201</sup>. En un mundo tecnificado, el derecho positivo no forma parte de los conocimientos de las personas corrientes que, sin embargo, tienen unas intuiciones sobre lo que está bien y está mal, es justo o es injusto.

La persona corriente, tal y como destaca en *Dependent Rational Animals*, sólo alcanza a intuir esto porque, como animal racional y dependiente, puede conocer sus propias inclinaciones. El sentido común aristotélico dice, en muchos casos, lo que cada persona tiene que hacer en cada caso concreto. Las personas corrientes tienden a aceptar una serie de contenidos racionales que pueden captar porque están capacitados biológica y psicológicamente para ello.

Como MacIntyre había mostrado en trabajos precedentes, la ley natural lleva a los humanos a comportarse de acuerdo con ciertas virtudes cardinales y considera que la razón para la acción debe ser simplemente una manifestación de la práctica de tales virtudes. Según el pensador escocés, en el tomismo se encuentra la expresión de estas virtudes y, como consecuencia, hay una atracción hacia ellas, que se manifiesta en unos bienes que protege el derecho natural. El planteamiento de Finnis, más deontológico, no estaría en contra de estas ideas de MacIntyre, quien –sin embargo– pone el énfasis en la biología y en la psicología<sup>202</sup>.

Santo Tomás, en su amplia exposición de las virtudes y de la justicia, muestra (aunque no desarrolla una lista exhaustiva) cuáles son preceptos del derecho natural y lo que éstos tienen de verdad: entre otros,

201 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* p. 91.

202 Véase *Dependent Rational Animals*, pp. 99 y ss.

no dañar a las víctimas inocentes, decir la verdad y guardar las promesas, respetar la propiedad de los demás (aunque no incondicionalmente)... Para el Aquinate, las leyes positivas, para ser leyes verdaderas, deben respetar todos estos preceptos, porque manifiestan la razón y la justicia<sup>203</sup>.

Si esto es así, al entender de MacIntyre, se produce una cuestión: ¿por qué, si el derecho natural es el más apropiado para la persona y el que más se acerca a la verdad, tiene un grupo tan importante de detractores en la actualidad?<sup>204</sup> Parece que el derecho natural resulta poco aceptable para las personas de nuestros días, aunque MacIntyre se apresura a decir que al final de su escrito intentará dar una solución a esta pregunta. Antes de pasar a ello, el profesor escocés examina algunas doctrinas sobre el derecho natural y se opone al positivismo jurídico.

Según MacIntyre, para que una doctrina tenga un contenido -aunque sea mínimo- de derecho natural es necesario que: 1) como seres racionales no podamos reconocer obediencia a un determinado conjunto de preceptos si no logramos nuestro bien o bienes a través de un reconocimiento que primero se expresa en nuestra práctica y secundariamente en nuestra formulación explícita de preceptos<sup>205</sup> y 2) que -como mínimo- una función central de un sistema jurídico<sup>206</sup> sea la de declarar cuáles son los preceptos y hacerlos obligatorios para lograr su cumplimiento<sup>207</sup>.

Dicho de otra manera, la práctica interna de los bienes en forma de preceptos es lo necesario para que podamos reconocer obediencia a dichos preceptos. La labor del derecho es explicitar cuáles son esos preceptos y dotarlos de carácter obligatorio para que tengan que ser cumpli-

203 "Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity", *cit.* pp. 92-93.

204 "Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity", *cit.* p. 94.

205 Sobre esto, véase E. Bulygin, *El positivismo jurídico* (Fontamara, México, 2006), pp. 96-101.

206 MacIntyre no define "sistema jurídico" y lo utiliza en un sentido completamente ordinario. En esto creo que se puede seguir la precisión de C. S. Nino, *Introducción al análisis del derecho* (Ariel, Barcelona, 1983), p. 101: "Preguntarse por la caracterización del concepto de sistema jurídico es otra forma de inquirir por una definición del concepto de derecho, pues 'sistema jurídico' y 'derecho' -en el sentido de 'derecho objetivo'- se usan como sinónimos".

207 "Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity", *cit.* pp. 94-95. Véase la similitud con J. Delgado Pinto, *De nuevo sobre el derecho natural* (Salamanca, Ed. U. Salamanca, 1982), p. 10.

dos. Esta definición de derecho encierra, en sí misma, la invocación a la moral, aunque no la explícita.

Según el profesor escocés, los puntos más conflictivos de debate están en la determinación de la racionalidad humana y en saber por qué deben obdecirse estos preceptos, así como determinar cuáles son y diferenciarlos de la función del derecho. Estos son los temas que, de una forma general, trata MacIntyre, analizando diferentes planteamientos.

#### a) Hart

MacIntyre empieza por Hart, su apreciado colega y amigo, al que considera “el más distinguido de los recientes teóricos del derecho”<sup>208</sup>. Hart es, en efecto, el representante más célebre del positivismo jurídico anglosajón, heredero de Austin y de Bentham. MacIntyre explica que un positivista separa lo que es legal de lo que es justo<sup>209</sup>, mientras que la teoría del derecho natural conecta ambas dimensiones. En cierta manera, pese a las corrientes en el seno del positivismo, MacIntyre lo define a partir de lo que se ha venido llamando “positivismo jurídico incluyente”, del que Hart es un modelo paradigmático<sup>210</sup>.

La definición del positivismo de Hart es más sutil y abierta que la de muchos otros positivistas posteriores. Muchos positivistas incluyentes se muestran más tajantes que el propio profesor oxoniense (con independencia de si se toma o no en cuenta el *Postscript*). Como es sabido, Hart indica que el positivismo jurídico se basa en la afirmación simple de que en ningún sentido es necesariamente verdad que las normas jurídicas reproducen o satisfacen ciertas exigencias de la moral, aunque de hecho suele ocurrir así.

Herbert Hart fundamenta principalmente su análisis jurídico en el

208 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* p. 95.

209 Para Moreso y Vilajosana, lo que el derecho es no puede depender de su adecuación a la moral (objetiva, ideal o correcta). Véase J. J. Moreso y J. M Vilajosana, *Introducción a la teoría del Derecho* (Madrid, Marcial Pons, 2004), p. 197.

210 De todas formas, J. C. Bayón entiende que la separación del derecho y la moral que propugna el positivismo (posthartiano) puede desglosarse en dos tesis diferentes: por un lado, la de la no conexión identificatoria entre Derecho y moral; y, por otro, la del valor moral contingente del derecho. Cf. “El contenido mínimo del positivismo jurídico”, en V. Zapatero (ed.), *Horizontes de la Filosofía del Derecho. Homenaje a Luis García San Miguel*, tomo II (Madrid, Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, 2002), pp. 39 y ss.

lenguaje corriente del segundo Wittgenstein<sup>211</sup>. De hecho, el reconocimiento de que el derecho y la moral suelen estar conectados, aunque no sea una condición necesaria, es una observación que debe mucho al filósofo austriaco<sup>212</sup>. A partir del análisis de los juegos del lenguaje, Hart tiene que aceptar la existencia de un “contenido mínimo del derecho natural<sup>213</sup>”, así como también un derecho subjetivo natural, “el igual derecho de todos los hombres a ser libres”. Estas dos ideas ya las he comentado en el artículo “Are there any natural rights?<sup>214</sup>”.

MacIntyre destaca los problemas del contenido mínimo del derecho natural de Hart, indicando que este contenido mínimo podría ser claramente injusto. Según el razonamiento de MacIntyre, los que Hart llama “derechos naturales” no tienen mucho que ver con la moral. Como es sabido, Hart considera que el contenido mínimo sólo se percibe en los casos en los que es necesaria una coordinación básica, en la que debe asegurarse las necesidades para la conservación de la vida, la seguridad y la estabilidad en la distribución de la propiedad, mediante la articulación de un sistema de derecho<sup>215</sup>. Salvo en estos casos, el derecho es siempre positivo y está separado de la moral.

Un grupo, tal y como interpreta el profesor escocés, podría establecer leyes para la persecución de las minorías o la protección de la esclavitud. No hay tal “contenido mínimo de derecho natural”, porque el contenido obligatorio de la ley no establece una norma para la evaluación de los sistemas jurídicos, salvo en términos de su eficacia o ineficacia de ciertas formas limitadas.

211 El reconocimiento de la deuda con el segundo Wittgenstein es más implícito que explícito. Véase H. Hart, *The concept of Law* (Oxford, Clarendon Press, 1961), p. 264.

212 Sobre Hart y Wittgenstein, véase M. Narváez, *Wittgenstein y la teoría del derecho. Una senda para el convencionalismo jurídico*, cit. cap. vii.

213 H. Hart, *The concept of Law*, cit. p. 188-189. “Reflection on some very obvious generalizations, indeed truisms, concerning human nature and the world in which men live, show that as long as these hold good, there are certain rules of conduct which any social organization must contain if it is to be viable. [...] Such universally recognized principles of conduct which have a basis in elementary truths concerning human beings, their natural environment, and aims, may be considered the minimum content of Natural Law, in contrast with the more grandiose and more challengeable constructions which have often been proffered under that name”.

214 Véase los trabajos homónimos de Hart y MacIntyre, “Are there any natural rights?”, comentados en el capítulo 5.

215 H. Hart, *The concept of Law*, cit. p. 189 y ss.

“There is an important parallel between Hart’s argument concerning natural rights and Hart’s arguments for his particular conception of natural law. In both cases the only premises from which he believes we can argue soundly are such as to deny us any substantive moral content in our conclusions. Just as we are provided with no grounds for believing that there actually are any natural rights so the function of legal systems, according to Hart’s account of natural law, could be adequately discharged by fundamentally unjust legal systems. All that is required for adequate discharge of function is that some human group should have met its needs for the preservation of life, for security, and for stability in the distribution of property by instituting a system of law. Such a group could allow its laws to sanction the persecution of minorities or the protection of slavery without those laws failing in any way to discharge their proper function for that particular group. So Hart’s theory of the natural function and core content of law does not provide a standard for evaluating legal systems except in terms of their effectiveness or ineffectiveness in certain limited ways”<sup>216</sup>.

MacIntyre, siguiendo el hilo argumentativo de los trabajos que se han examinado antes, considera que los derechos que protege Hart son paradigmáticamente liberales y formales. Sólo busca la libertad, la vida y la propiedad, algo que recuerda al planteamiento que se da desde Hobbes a Hume<sup>217</sup>. Una cosa es que existan estos derechos naturales mínimos del “individualismo posesivo” y otra cosa es que en ellos se dé la conexión entre la moral y el derecho. ¿Dónde está la moral? De ahí que este planteamiento tenga un vínculo importantísimo con el trabajo “Are there any natural rights?” de Hart. Si allí se decía que la libertad era el único derecho natural y luego se sostiene que en el derecho natural se da una conexión entre el derecho y la moral, MacIntyre se pregunta qué tiene que ver el derecho a la libertad (o, ulteriormente, el de la propiedad) con la moral.

Para replantear la cuestión, MacIntyre exige la presencia de la justicia, pues para él es la pieza de su engranaje conceptual que une la moral con el derecho. Es decir, para que exista una vinculación entre la moral y el derecho, tiene que haber algún vínculo material y no meramente formal. El profesor escocés pone el ejemplo de un portavoz (político) que enuncia frases como las siguientes: “este sistema legal tiene autoridad sobre ti, pero no esperes recibir justicia de él” o “las consideraciones de la justicia resultan ser irrelevantes en este sistema legal”. Para un “po-

216 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* pp. 97-98.

217 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* p. 96.

sitivista jurídico” estas frases pueden ser plausibles (y, al parecer, hasta estimulantes intelectualmente), pero para una persona corriente serían increíbles.

“Consider the kind of claim that spokespersons for any particular legal system seem bound to make to those over whom that system claims jurisdiction. Can we in fact realistically imagine such spokespersons saying, “This legal system is entitled to authority over you, but do not expect to receive justice from it” or perhaps “Considerations of justice happen to be irrelevant in this legal system”? Such remarks are of course entirely intelligible, if uttered either by someone criticizing some particular legal system or by some legal theorist, perhaps one making a point in favor of legal positivism. But such remarks would be markedly odd and puzzling, if uttered by official representatives of some particular legal system. I want to suggest that this puzzling character arises from a characteristic of legal systems that we commonly and rightly use to distinguish them from another very different type of system”<sup>218</sup>.

Frente a esta interpretación positivista, que considera el derecho como un conjunto de normas válidamente promulgadas<sup>219</sup>, MacIntyre considera que lo importante para determinar la unión del derecho con la ética a través de la justicia son las prácticas y la educación en virtudes. En el caso del derecho penal, el profesor escocés cree que existen razones de peso para creer en un concepto más amplio de derecho natural que dé razones suficientes para realizar o abstenerse de realizar ciertas acciones<sup>220</sup>. Para él, cualquier persona cuyo carácter moral fuese educado suficientemente no necesitaría la motivación ofrecida por las sanciones adicionales para cumplir la ley.

“We make laws providing penalties for performing certain types of action and for failing to perform others only if and when we believe that there are good reasons, prior to and independent of our lawmaking, for judging it to be good or right that such types of action should be done or left undone. We also believe that those good reasons by themselves provide sufficient grounds for people in general to perform or to refrain from performing the relevant types of action.

218 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* pp. 98-99.

219 Véase J. C. Bayón, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción*, *cit.* pp. 18-39.

220 I. Terradas Saborit, *Justicia vindicatoria* (Madrid, CSIC, 2008), pp. 27 y ss.

When by enacting laws we attach penalties to failure to perform or to refrain from performing, we provide additional grounds for those insufficiently motivated by such good reasons because of some deficiency of character. But our assumption is that anyone whose moral character was sufficiently educated would not need the motivation afforded by those additional sanctions for obeying the law"<sup>221</sup>.

Por el contrario, MacIntyre cree que hay buenas razones para no estar sometido a las leyes de un determinado sistema jurídico, aunque sean válidamente promulgadas. El criterio para decidir si una ley es válida es el de la justicia, no el de la mera sanción. Con ello sigue a Santo Tomás y a sus comentaristas, y propone algunos ejemplos compartidos con muchos iusnaturalistas -tomistas o no- que defendieron el derecho natural después de la Segunda Guerra Mundial (piénsese en Rommen o Messner, pero también en Radbruch o Kauffmann).

MacIntyre ya no entra en cuestiones de legitimidad (el clásico ejemplo del gobierno de Hitler, democráticamente elegido), sino dos sistemas jurídicos que establecen leyes basadas en la pura coacción. En concreto, MacIntyre propone dos: el del Gobierno General nazi que ocupó Polonia desde 1939 hasta 1945 y el de Al Capone en Chicago<sup>222</sup>. MacIntyre cree que según el planteamiento de Hart, como existe un grupo que se encarga de proteger ciertos derechos mínimos, ya puede ser un sistema jurídico. Siguiendo implícitamente a Agustín de Hipona, estos dos regímenes serían bandas de ladrones, porque carecen de justicia.

Las críticas a Hart, por lo tanto, serían básicamente dos: la primera, que la definición del iusnaturalismo como la vinculación del derecho con la moral no tiene nada que ver con los derechos naturales a los que alude (libertad, etc.) y, la segunda, que todo sistema que tenga un contenido mínimo de derecho natural tiene que tener también un mínimo de justicia y parece ser que Hart no se preocupa por el contenido material de esa justicia.

#### b) MacCormick

Neil MacCormick ha sido uno de los más destacados seguidores de Hart, del que se fue alejando progresivamente a partir de los años ochenta<sup>223</sup>. La lectura que hace en su juventud de *The concept of Law* presenta

221 "Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity", *cit.* p. 99.

222 "Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity", *cit.* p. 99.

223 En español puede leerse una inteligente entrevista que le hizo M. Atienza,

a Hart como un autor más iusnaturalista de lo que realmente era<sup>224</sup>. Hart perfiló de nuevo su defensa del positivismo en el *Postscript*, y la distancia que desde entonces medió entre ambos autores fue destacable<sup>225</sup>.

No puede decirse que, en puridad, MacCormick sea un iusnaturalista, pero lo es mucho más en el sentido en el que Hart entiende el iusnaturalismo que, por ejemplo, en el sentido que le da MacIntyre. En el apartado anterior he destacado que la crítica más directa que dirige MacCormick a Hart es que hay una diferencia entre el reconocimiento de derechos naturales mínimos del “individualismo posesivo” y la conexión entre la moral y el derecho.

Hart, como se ha recordado antes, afirma que el iusnaturalista acepta la conexión entre derecho y moral, mientras que el positivista no. Sin embargo, MacIntyre muestra indirectamente su contradicción: en la obra de Hart no hay ninguna apelación a la justicia como virtud o derecho natural que muestre la conexión entre ética y derecho. Si no la hay, ¿de dónde sale el “contenido mínimo del derecho natural”?

MacIntyre, comentando en pocos párrafos la obra de MacCormick, destaca las diferencias entre éste y su maestro, caracterizadas por la “la esencial aspiración moral del derecho<sup>226</sup>”. Según MacCormick, deberíamos evitar usar el derecho para sostener un valor moral<sup>227</sup>. Frente a Hart, MacIntyre sostiene que entre ambos autores existen diferencias importantes de matiz.

“For if the question of how we are to understand the relationship between law and morality is primarily a moral question, then perhaps it is the case that a theory of natural law need be no more than a theory that first explains how the

en la que quedan muy claras las diferencias entre ambos autores, la evolución intelectual de MacCormick y su postura frente al derecho natural. Véase M. Atienza, “Entrevista a Neil MacCormick”, *Doxa*, 29 (2008), pp. 479-489.

224 N. MacCormick, *H. L. A. Hart* (London, Edward Arnold, 1981) (segunda edición, 2008, por la que cito) pp. 30-37.

225 M. Atienza, “Entrevista a Neil MacCormick”, *cit.* p. 481.

226 N. MacCormick, “Natural law and the Separation of Law and Morals” en R. P. George, *Natural Law Theory: Contemporary Essays* (Oxford, Clarendon, 1992), p. 110.

227 N. MacCormick, “Natural law and the Separation of Law and Morals”, *cit.* p. 118. “For moral reasons we should seek to avoid confusing legal and moral issues, and that we should abstain from using the law simple to enforce whatever we hold to be of moral value”.



relationship between law and morality is to be understood from some particular systematic moral standpoint and then provides ground for assenting to that particular standpoint rather than to its rivals”<sup>228</sup>.

Es decir, si la relación entre el derecho y la moral es ante todo una cuestión moral, entonces quizás es el caso de que una teoría de la ley natural no necesita ser más que una teoría que primero se explica cómo la relación entre la ley y la moral ha de entenderse de algún punto de vista moral y, a continuación, ofrece una base para que aprueben este punto de vista particular<sup>229</sup>.

Ciertamente, en trabajos posteriores MacCormick ha confirmado una postura postpositivista<sup>230</sup>, que pretende una fundamentación moral limitada del derecho y sostiene que los “deberes de justicia” son deberes morales que pueden ser exigidos coactivamente<sup>231</sup>. MacIntyre parece vislumbrar, a partir del artículo que MacCormick escribió en el libro colectivo *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, esta importante conexión con la moral, algo que rompe el esquema positivista de Hart.

MacIntyre usa a su coterráneo MacCormick para mostrar cómo el positivismo hartiano poco a poco va perdiendo adeptos, por culpa del problema que mantiene al no aceptar el valor de la justicia como aspiración del derecho. MacCormick, más que un iusnaturalista (pues en teoría no lo es, aunque los autores postpositivistas parece que transitan hacia el iusnaturalismo, evitando caer en esta última denominación) es un autor que, desde el positivismo jurídico, muestra los problemas internos de este planteamiento teórico y busca las conexiones olvidadas con la ética y la justicia.

### c) Weinreb

Si MacCormick es un autor postpositivista, que se encuentra relativamente cerca del iusnaturalismo, MacIntyre continúa su exposición con dos autores que se proclaman iusnaturalistas, aunque no lo son en un

228 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* p. 100.

229 J. C. Bayón, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción*, *cit.* pp. 439-455.

230 M. Atienza, “Entrevista a Neil MacCormick”, *cit.* p. 488. “El positivismo mismo es insostenible (bien sea duro, blando, incluyente, excluyente o axiológico)”.

231 N. MacCormick, *Institutions of Law* (Oxford, Oxford University Press, 2007), pp. 278-279.

sentido tomista: Lloyd Wenreib y Michael S. Moore. Con ambos autores, MacIntyre muestra su desacuerdo en ciertos temas, aunque su acuerdo en varios puntos fundamentales.

Weinreb, como es sabido, dedica un importante libro al estudio de la relevancia del derecho natural para la política y la adjudicación de derechos. Se pregunta si la teoría del derecho natural tiene algo que aportar a la elaboración y aplicación de principios morales y políticos. Considera que no: para Weinreb el lugar propio del derecho natural no está dentro de la aplicación de principios éticos y políticos, sino como munición en el debate contra toda forma de escepticismo y relativismo.

El derecho natural tiene que servir para combatir esta crisis del pensamiento actual, como ha sucedido en toda la historia<sup>232</sup>, pero el reconocimiento de derechos (en especial el de la libertad) es una atribución de carácter eminentemente político, que supone una distribución de poder en el interior de una sociedad<sup>233</sup>.

Como destaca MacIntyre, la principal pregunta que se formula Weinreb es qué condiciones debe tener una persona para ser “responsable” de sus actos<sup>234</sup>. Según Weinreb, la doctrina jurídica de las libertades (entendida de una forma cuasikantiana) refleja, por un lado, una desconfianza respecto a los rígidos medios que tiene el derecho para imponer una noción moral del bien y, por otro, la confianza en las capacidades de la persona humana (un optimismo moral) para abrirse un camino de buena vida en el amplio espacio de la sociedad civil<sup>235</sup>.

232 L. Weinreb, “The Moral point of view” en R. P. George (ed.), *Natural Law, Liberalism, and Morality* (Clarendon Press, Oxford, 1996), p. 195. “In moments of crisis, it is true, natural law flowers briefly. John Locke summoned natural law in defence of Whig interests against the claims of monarchy. So also did the American revolutionaries in their struggle against the crown. After World War II natural law emerged as a response to the encounter with appalling human evil, carried out with the matter-of-fact directness of the commonplace”.

233 L. Weinreb, *Natural Law and Justice* (Cambridge, Harvard UP, 1987), p. 133.

234 L. Weinreb, “Natural Law and Rights” en R. P. George, *Natural Law Theory: Contemporary Essays* (Oxford, Clarendon, 1992), p. 291. “Having his rights, a person is responsible for his actions. But also, a person is not (properly regarded as) responsible unless, with respect to the conduct in question, he has his rights. When a person is held responsible, therefore, the judgement about responsibility itself gives content to the conception of a morally constituted individual and the specific rights that it includes”.

235 L. Weinreb, “Natural Law and Rights”, *cit.* pp. 277-283.

Según Weinreb, el reconocimiento de derechos, constituye una instancia institucional que hace viable la reconstrucción de la persona como sujeto moral responsable, pero no tiene que ver con el “derecho natural”. MacIntyre resume la postura de este autor a partir de la distinción que hace entre una obligación moral y una obligación jurídica.

“Weinreb distinguishes his position from that of legal positivists by arguing that the nature of appeals to rights provides a ground for denying the positivist contention that legal obligation is one thing, moral obligation quite another. We can require of a legal system that it should not disregard the fact “that it is intelligible and correct to regard a person as endowed with rights”<sup>236</sup>.

MacIntyre se muestra crítico con el trato desdenoso que Weinreb dedica a los teóricos clásicos del derecho natural. De hecho, como indica el profesor escocés, Weinreb es iusnaturalista porque considera a las personas humanas como seres responsables en cuanto a sus obligaciones legales. Es un iusnaturalismo poco metafísico, sino antropológico, basado en la responsabilidad del sujeto.

“Weinreb takes his theory to be a natural law theory, but he has no illusions about how different his standpoint is from that of many ancient and medieval law theorists. He is curtly dismissive of the ontological claims about the foundation of law in nature and human nature advanced either by Greek philosophers or by Christian theologians. And he does not think that a sound theory of rights can yield an identifiable set of natural rights that can be justly claimed by any rational person. But Weinreb maintains that in appealing to the nature of human beings as responsible persons as the basis for evaluations of legal obligation, he is extending one strand in traditional natural law theory, and it is hence that he derives his claim to a be natural law theorist”<sup>237</sup>.

#### d) Moore

A diferencia de Weinreb, Michael S. Moore es un iusnaturalista de carácter ultrarrealista<sup>238</sup>. Para él, las realidades morales existen aunque el ser humano no las conozca. Esta postura, aunque restringida al ámbito

236 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* p. 101.

237 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* pp. 101-102.

238 Sobre Moore, véase C. I. Massini, *La ley natural y su interpretación contemporánea*, *cit.* pp. 207-211.

moral, recuerda el problema medieval de los universales. Para Moore es posible conocer de manera especulativa (a través de la razón teórica) las realidades prácticas, de carácter moral o jurídico. Según este autor no hay ningún problema *is-ought*, sino simplemente una inferencia del *ought* desde otro *ought* que existe objetivamente en el mundo y más allá de la mente.

Moore sostiene que la conexión entre derecho y moral tiene dos visiones: el positivismo y el iusnaturalismo. La primera dice que pueden estar vinculados, aunque no es necesario, y la segunda explica que deben estar vinculados obligatoriamente. Son, para decirlo en una terminología cara a MacIntyre, visiones rivales, y también mutuamente excluyentes: si los iusnaturalistas están en lo cierto, los positivistas tienen que estar equivocados, y viceversa.

Para Moore no hay duda de que los positivistas están equivocados. Defiende una filosofía del derecho que recuerda mucho a la de Villey, pues también es totalmente cognoscitivista y objetivista<sup>239</sup>: la aprehensión del derecho natural es una labor de la razón que capta gnoseológicamente el derecho a partir de la “naturaleza de las cosas”. Esta visión del iusnaturalismo destaca por una doble conexión: la razón capta el derecho natural de forma objetiva y las condiciones de verdad de la afirmación “el derecho existe” incluye ya las condiciones de verdad que corresponden a ciertas proposiciones morales<sup>240</sup>.

Este autor norteamericano considera que la justicia es una condición necesaria pero no suficiente para que el derecho sea verdaderamente considerado como tal<sup>241</sup> y que el derecho existe como también existen los objetos físicos y naturales y que su aprehensión constituye directamente una razón para actuar<sup>242</sup>. Como puede verse se trata de un caso extremo de iusnaturalismo intelectualista.

239 Véase, por ejemplo, M. Villey, *Seize essais de Philosophie du Droit*, cit., pp. 85 y ss.

240 M. S. Moore, “Law as a functional kind” en R. P. George (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays* (Oxford, Clarendon, 1992), p. 194.

241 M. S. Moore, “Law as a functional kind”, cit. p. 198.

242 M. S. Moore, “Law as a functional kind”, cit. pp. 195-196. “a moral property not only gives us a reason to believe that it exists, like any other property; a moral property also has ‘has-to-be-doneness’ built into it in the sense that its existence gives rational actors a reason to act (to pursue it if it is good, retard it if it is bad). A moral property gives rational actors an objective reason to act”.

“Moore then proceeds to discuss the functions that law has. The feature of his discussion to which we need to attend is his conclusion that the purpose and function of particular statutes must be understood consistently with the thesis that “laws must be obligating to be laws” and that laws “must be just to be obligating”. Everything that makes Moore’s thesis a natural law thesis depends on his moral realist claim that there is one true objective account of justice. Moore is well aware that radical disagreements about justice in our culture are persistent, and he never suggests that his version of moral realism can provide the resources for resolving such disputed questions. His claim is only that there is indeed some fact of the matter about which the participants in those disputes are disagreeing. And Moore is also well aware that all versions of moral realism, including his, are regarded as highly debatable within contemporary philosophy”<sup>243</sup>.

MacIntyre destaca que el realismo moral no solventa los desacuerdos morales, de manera que la pretendida aprehensión directa y objetiva del derecho natural no resulta tan sencilla. Si así fuese, ¿por qué hay tantos desacuerdos morales en la teoría contemporánea de la justicia? El profesor escocés aprovecha para rabatir la aproximación iusnaturalista de Weinreb y de Moore a la vez, acusándolas de defender una visión excesiva intelectualista del derecho natural.

Para MacIntyre se han perdido los dos principales rasgos que caracterizaban al derecho racional clásico: su carácter público y compartido<sup>244</sup>. A través de esta idea, el profesor escocés subraya de nuevo la objeción que plantea ya en la recensión del libro de Lisska y en *Dependent Rational Animals*: el derecho natural no puede ser aprehendido exclusivamente por personas con gran formación, sino que también tiene que formar parte del conocimiento de cualquier persona corriente<sup>245</sup>. Por eso, MacIntyre, en el marco de los autores iusnaturalistas, desdeña una visión excesivamente intelectualista y aboga por una comprensión más biológica y psicológica del derecho natural. Para ello, MacIntyre establece dos condiciones para que pueda defenderse una teoría del derecho natural.

“Those two conditions are, first, that it must furnish an adequate explanation of the failure of the natural law to secure widespread assent in some cultures, especially in the cultures of advanced modernity such as our own, and, second, that

243 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* pp. 102-103.

244 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* p. 103.

245 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* p. 104.

it must identify the grounds for assent to the precepts of the natural law, which are in fact available to all rational persons, even in our own culture, even if those grounds are in very large part either flouted or ignored”<sup>246</sup>.

En definitiva, por una parte, debe explicar por qué fracasa el derecho natural en diferentes culturas y, en particular, en la de la nuestra. Se trata, por lo tanto, de una labor de explicación: por qué el derecho racional si es tan evidente y tan aprehensible no es aceptado por todos. Por otra parte, una teoría del derecho natural debe identificar los preceptos de la ley natural, que en realidad son -según MacIntyre- para todas las personas racionales (abarcando también los de la tardomodernidad actual), incluso si los motivos son vulnerados o ignorados.

#### e) Grisez y Finnis

En las páginas anteriores he esbozado ya las líneas generales del pensamiento de estos autores iusnaturalistas tomistas. Si Moore y Weni-reb son iusnaturalistas no tomistas, MacIntyre entra –en su escrito– en el terreno tomista para intentar examinar, tal y como pretenden también Finnis y Grisez, la primera condición apuntada en el párrafo anterior (la aprehensión) para establecer una teoría viable del derecho natural.

Grisez entiende los principios de la ley natural como la conjunción no sólo de los bienes humanos, sino también de los medios necesarios para conseguirlos<sup>247</sup>. No duda de que dichos principios están puestos por Dios, pero cree que la razón práctica humana puede conocerlos. Por eso los bienes básicos pueden ser conocidos por el ser humano a la luz de la razón práctica, y éste debe estar inclinado de forma natural hacia ellos. En el propósito de abrir la filosofía cristiana al diálogo, Grisez intenta fundamentar la ética tomista sin apelar ni a Dios ni a principios metafísicos. En su obra de juventud, en la que marca con mayor énfasis el proyecto racionalista y “moderno” de su filosofía, quiere mostrar con claridad que

246 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* pp. 104-105.

247 Para una explicación más detallada de los presupuestos filosóficos de Grisez, puede verse D. Poole Derqui, “Grisez y los primeros principios de la ley natural”, *Persona y derecho*, 52 (2005), pp. 339-394 y R. Ramis Barceló, “Moral tomista en odres kantianos: del primer principio de la razón práctica a los bienes básicos en la obra filosófica de Grisez”, *Ciencia Tomista*, 138 (2011), pp. 511-544.

es posible una convalidación *a posteriori* de la fundamentación kantiana de la ética, partiendo desde Santo Tomás<sup>248</sup>.

Como es sabido, el Aquinate defendía que la especulación filosófica debía partir necesariamente de la idea de Dios y que, sólo después podría mostrarse cómo la separación entre filosofía y teología era no sólo posible, sino también necesaria. Grisez intenta mostrar cómo tal separación puede mostrarse también si en vez de partir de Dios, se parte de los meros postulados filosóficos. La lectura que Grisez hace de los textos de Santo Tomás invita a dejar de lado (suspender por un momento) la presuposición de la base de Dios como fin y bien global, para mostrar que, desde una óptica estrictamente racional, puede estudiarse la ética tomista y pueden enfatizarse sus vínculos y semejanzas con Kant.

Grisez entiende los principios de la ley natural como la conjunción no sólo de los bienes humanos, sino también de los medios necesarios para conseguirlos. Grisez no duda de que dichos principios están puestos por Dios, pero cree que la razón práctica humana puede conocerlos<sup>249</sup>. Por eso los bienes básicos pueden ser conocidos por el ser humano a la luz de la razón práctica, y éste debe estar inclinado de forma natural hacia ellos. Grisez se refiere a los bienes básicos como los objetos de las inclinaciones naturales del ser humano. Éste sólo puede tender al bien mediante su inclinación hacia los bienes básicos, de ahí que los bienes hayan de ser evidentes por sí mismos, constituyendo su conocimiento el principio de todo razonamiento práctico<sup>250</sup>. La voluntad consiste en querer lo que busca la inclinación natural y las acciones son los medios para conseguir esos bienes, que suman un total de ocho, que he enumerado anteriormente.

Aprovechando el cañamazo moral de Grisez, Finnis diseña una teoría tomista del derecho natural, partiendo de la idea de que el nexo entre moral y derecho es la razonabilidad práctica. Según Finnis, el derecho no es sólo el ejercicio de la autoridad, sino también el de la racionalidad. El profesor oxoniense en su obra *Natural Law and Natural Rights*, sienta las bases de una teoría iusnaturalista que no sólo esta en deuda con su

248 Véase G. G. Grisez, "The First Principle of Practical Reason: A commentary on the *Summa theologiae*, 1-2, Question 94, Article 2", *Natural Law Forum* 10, (1965), pp. 169-201.

249 G. G. Grisez, "The First Principle of Practical Reason: A commentary on the *Summa theologiae*, 1-2, Question 94, Article 2", *cit.* pp. 170-175.

250 G. Grisez, J. Boyle y J. Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence*, 99 (1987), pp. 106.

colaborador Germain Grisez (cuyas fuentes son Santo Tomás y Kant), sino también con su maestro Hart (que bebe en la obra del segundo Wittgenstein).

De hecho, el punto de partida de Finnis es muy similar al de Hart, pues sostiene que todos los hombres actúan movidos por valores que explican el sentido de sus propias acciones e instituciones. Los valores (en contra de lo que piensa Hart y muy cerca de lo que opina Michael S. Moore) tienen un carácter evidente y objetivo y la filosofía puede estudiarlos. Entre esos valores destaca el de la razonabilidad práctica (Kant), descubre la coincidencia entre el bien individual y el bien común (tradición aristotélica). No hay derivación errónea *is-ought*, sino una voluntad de alcanzar a través de la razón práctica ese conjunto de bienes inconmensurables<sup>251</sup>.

La razonabilidad práctica que propugna Finnis implica la búsqueda de ese bien común, a través de otra virtud: la justicia. Entendida así, la justicia tiene que dejar de ser un mero aspecto formal de las instituciones (Rawls, Dworkin) para pasar a ser una vivencia ética (Aristóteles, Santo Tomás). Por lo tanto, para preservar el bien común y el bien individual tienen que existir (tomándose, como dice Dworkin, los derechos “en serio”) una serie de derechos humanos absolutos<sup>252</sup>. La garantía de los derechos humanos en la vida de la comunidad exige una autoridad, que se legitima por la necesidad de un orden en la comunidad y que actúa para su bien a través de la justicia<sup>253</sup>.

251 J. M. Finnis, “Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving *Ought* from *Is* According to Aquinas” en *Lex et Libertas: Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas* (Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1987), pp. 45-47. “If we shift from the epistemological to the ontological mode, the same methodological principle, in its application to human beings, presupposes and thus entails that the goodness of all human goods [...] is derived from (i.e. dependent upon) the nature which, by their goodness, those goods perfect. For those goods –which as ends are the *rationes* of practical norms or *oughts*– would not perfect that nature were it other than it is. So, *ought* ontologically depends on –and in that sense may be said to be derived from– *is*”.

252 J. M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, Clarendon Press, 1980), pp. 220 y ss.

253 J. M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, cit. pp. 33-34. “The first principles of natural law, which specify the basic forms of good and evil and which can be adequately grasped by anyone of the age of reason (and not just by metaphysicians, are *per se nota* (self-evident) and indemonstrable. They are not inferred from speculative principles. They are not inferred from facts. They are not inferred from metaphysical propositions about human nature, or about the nature of good and evil, or about ‘the function of a



De este esquema se derivan, como mínimo, tres consecuencias básicas, en cuanto a la conexión entre la moral y el derecho: en primer lugar, la obligatoriedad moral incluye la obediencia al derecho en la medida en que sea razonable y necesario para el bien común; en segundo lugar, quien detenta la autoridad no tiene un “derecho” a ser obedecido, sino que tiene que dar normas que sean moralmente obligatorias y, por lo tanto, tiene la responsabilidad de hacerlas cumplir para el bien común; en fin, por lo tanto, si quien tiene la autoridad la usa para contravenir el bien común —manifestado a través de la justicia en los derechos humanos— o contra cualquiera de los principios básicos de la razonabilidad práctica, cualquiera de esas normas carecen de autoridad y no generan obligación moral.

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<sup>254</sup>. 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<sup>255</sup>.

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. En “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, el profesor escocés sólo trata el punto b) y dedica otros trabajos posteriores a los demás<sup>256</sup>.

MacIntyre destaca que es muy difícil hacer una lista exacta de los bienes básicos. ¿Por qué son éstos y no otros? Finnis y Grisez afirman que la persona humana para alcanzar la plenitud debe aspirar a todos ellos a

human being’, nor are they inferred from a teleological conception of nature or any other conception of nature”.

254 *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, pp. 133-134.

255 Reseña de *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, de John Finnis en *Ethics*, 103 (1993), pp. 811-812. En esta reseña MacIntyre destaca el carácter teológico de los presupuestos de Grisez y Finnis. Volveré a este punto en el próximo capítulo.

256 Véase capítulo 6.

la vez, sin jerarquizarlos. MacIntyre entiende que la persona corriente no puede hacer eso, pues sus aspiraciones a la vida, al conocimiento, al juego, a la sociabilidad, a la racionalidad práctica, a la experiencia estética y a la religión son siempre distintas. La predisposición antropológica y psicológica del ser humano muestra que no todos captan los bienes básicos con la misma intensidad, de manera que tampoco están en las mismas condiciones para captar el derecho natural.

“These goods are incommensurable; they cannot be weighed against one another. The precepts that enjoin us to respect and to achieve them are exceptionless in what they prohibit as well as in what they enjoin. How do we know which goods to include in the list of goods? Reflection upon each of them and upon our own relevant experiences will, so it is claimed, show that we could not intelligibly deny them their status as *Duch* goods. Inquiry into the empirical findings of anthropology and psychology will confirm that others treat these goods as having just this status; and arguments designed to show that these are not basic goods *all fail*”<sup>257</sup>.

Tal y como destaca MacIntyre, la concepción aristotélico-tomista tiene implícita una teoría del error moral y legal, que explica por qué lo que toda persona corriente puede llegar a conocer puede ser ignorado por un número significativo de personas corrientes, y así como también por los teóricos del derecho y los filósofos morales. En el tomismo se puede explicar por qué hay personas corrientes que aceptan los preceptos del derecho natural y por qué tantas otras no lo hacen.

MacIntyre vuelve a la idea de que hay dos tipos de personas en la concepción de los filósofos: los que hablan de la persona humana de carne y hueso y los que se refieren al sujeto sin tener en cuenta sus inclinaciones. El tomismo se ha contagiado de esta visión trascendental y apriorística del hombre. La relectura de Aristóteles o de Santo Tomás ayuda a una mejor explicación del ser humano que la que ofrecen las demás teorías porque “la naturaleza humana se acerca mucho a lo que Aristóteles y Santo Tomás dijeron que era”.

“Since this particular conception of human nature is widely rejected in modern culture, to annex to a set of already controversial theses about natural law an even more controversial claim -that human nature is very much what Aristotle

257 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* p. 106.

and Aquinas said that it is- may seem to make the cause of commending and justifying the Thomist's view of natural law an even more hopeless one. But this pessimistic response ignores one crucial resource that the Thomist's account of human nature provides. What that account does enable us to understand is why, if the Thomist's view of natural law is true we should expect that under certain types of circumstance it will be widely rejected. An Aristotelian Thomism has implicit within it a theory of moral and legal error, a theory that explains why what is at one level evident to every plain person may nonetheless be expected to be ignored or flouted by significant numbers of those same plain persons, let alone by legal theorists and moral philosophers"<sup>258</sup>.

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 mayoría, si de hecho el reconocimiento de los bienes básicos es tan fácil como ellos lo presentan.

#### f) Maritain

Para solventar estos puntos anteriores, MacIntyre sigue la exposición iusnaturalista de Maritain, a la que se muestra muy próxima. De Maritain subraya fundamentalmente dos ideas: la primera de ellas es que el derecho natural es el conjunto de reglas de la razón que la persona obedece, sin una formulación explícita, cuando está funcionando normalmente<sup>259</sup>. Esta doctrina de "la normalidad de funcionamiento" de la na-

258 "Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity", *cit.* pp. 107-108.

259 J. Maritain, *Natural Law: Reflections on Theory and Practice* (South Bend St. Augustine Press, 1943), p. 20. "The genuine concept of Natural Law is the concept of a law which is natural... insofar as it is *naturally* known, that is, known through inclination or through connaturality, not through conceptual knowledge and by way of reasoning. [...] Judgments in which Natural Law are made manifest to practical Reason do not proceed from any conceptual, discursive, rational exercise of reason; they proceed from that *connaturality* or *congeniality* through which what is consonant with the essential inclina-

turalidad humana, desarrollada por Maritain<sup>260</sup>, permite una explicación psicológica y biológica que satisface las expectativas de MacIntyre<sup>261</sup>.

“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 (...) Is the ideal formula of development of a given being”<sup>262</sup>.

La segunda idea es que los preceptos del derecho natural permiten enlazar con el bien común (vincula la persona con su entorno social). MacIntyre considera que propio bien sólo puede realizarse en y a través de la consecución del bien común. El bien común es, precisamente, aquél hacia el cual el individuo se inclina cuando funciona con normalidad y se desarrolla como tal.

“The precepts of natural law thus direct us towards the common good. (...) My own good can only be achieved in and through the achievement of the common good. And the common good is that toward which we are inclined when we are functioning normally and developing as we should be”<sup>263</sup>.

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<sup>264</sup>. 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.

De hecho, MacIntyre lo evidencia al preguntarse “¿cómo puedo

tions of human nature is grasped by the intellect as good; what is dissonant, as bad”.

260 J. Maritain, *Man and the State* (Chicago, University of Chicago Press, 1951), pp. 84 y ss.

261 Sobre el tomismo abierto de Maritain, C. I. Massini Correas, *La ley natural y su interpretación contemporánea*, cit. p. 39.

262 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, cit. pp. 108.

263 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, cit. pp. 108-109.

264 J. Maritain, *Man and the State*, cit. pp. 84-94.

mantener relaciones cooperativas adecuadas de indagación y aprendizaje, si no es con aquéllos en quienes puedo confiar incondicionalmente?”<sup>265</sup>. Para formarse un criterio racional sólido sobre la naturaleza humana y sus consecuencias morales y jurídicas, el ser humano no tiene que adulterar su propia comprensión con apriorismos, sino que necesita una progresividad, incluso en sus primeros tanteos en la búsqueda del bien y en los propios errores que pueda ir cometiendo.

MacIntyre está convencido de que la posibilidad del reconocimiento del concepto de naturaleza humana está vinculado a un aprendizaje moral determinado. Considera que al menos se pueden formular unas leyes acerca de unas condiciones mínimas para el desarrollo moral: ése el punto de partida del derecho natural. Esas condiciones permiten el desarrollo individual en el marco de la colectividad. Este aprendizaje de las prácticas está marcado por unas reglas acordes con nuestra vulnerabilidad y con la necesidad de una cooperación con los demás.

“Throughout a life spent asking and attempting to answer questions about our own good, usually practically, but sometimes theoretically, we are recurrently vulnerable to a variety of harms and dangers from other human beings as well as from the vagaries of our natural environment. It is this vulnerability that makes obedience to the natural law necessary for the normal right functioning of human nature”<sup>266</sup>.

#### g) La concepción de MacIntyre

Para el profesor escocés, de acuerdo con las ideas manifestadas en otros trabajos, sólo a través del ejercicio de la razonabilidad práctica en una comunidad puede llegarse gradualmente a la afirmación de principios generales apriorísticos anteriores a las elecciones individuales y comunitarias (piénsese, en diferentes sentidos, en Hart o Rawls). Por lo tanto, la concepción de que los principios primeros de la razonabilidad práctica guían las elecciones en forma de bienes básicos o “absolutos morales”<sup>267</sup> (Grisez y Finnis) es también insuficiente, porque no tiene en cuenta el aprendizaje de las prácticas.

Tal y como destaca MacIntyre, estos principios de la razón prác-

265 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* p. 109.

266 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* p. 110.

267 Sobre los absolutos morales, C. I. Massini Correas, *La ley natural y su interpretación contemporánea*, *cit.* pp. 65-68.

tica sólo pueden captarse si el individuo ha participado en la experiencia comunitaria de practicar las virtudes a través del aprendizaje con otros. Con ello se opone a todo apriorismo y a todo relativismo: ni Sartre (el individuo aislado debe “elegir” incluso los primeros principios universales) ni Wenreib, ni Finnis y Grisez (pues la captación de los bienes básicos no puede hacerse como un deber, sino como una práctica natural) responden satisfactoriamente al problema de la captación de la ley natural.

Por el contrario, frente a la naturalidad MacIntyre indica que “en las culturas de la modernidad avanzada y, de modo más visible en Norteamérica, el modo más frecuente de este malentendido se presenta de tal modo que el individuo es malinterpretado como aquel que tiene que escoger para sí mismo lo que ha de ser su bien. Esta concepción de la soberanía e importancia capital de la elección individual viene generada por distintas y variadas características de las formas sociales y morales contemporáneas dominantes<sup>268</sup>”. La moral se presenta frecuentemente como la contraposición entre dos tipos de principios, según fueran para el interés del individuo (*self-regarding*) o para el interés de los demás (*other-regarding*)<sup>269</sup>.

Esta escisión sólo puede superarse si se toman criterios basados en el aprendizaje de las prácticas sociales de acuerdo con la propia naturaleza humana. MacIntyre indica que en las sociedades contemporáneas se acude a la fuerza de la ley para lograr una ordenación en sectores donde ya no se puede llegar a un acuerdo racional. Esta idea ya estaba presente en el trabajo sobre la regulación como sustituto de la moralidad<sup>270</sup>, expuesto en el capítulo 3. Ahora MacIntyre está en condiciones de dar una explicación teórica de la evidencia empírica que había constatado en 1980.

Como resume Manuel García de Madariaga: “MacIntyre no niega la necesidad de las instituciones judiciales en una sociedad, pero se queja de modo muy crítico del alto grado de litigiosidad presente en las sociedades contemporáneas. Este recurso inmediato a los tribunales se debe, de modo fundamental, a la falta de confianza y acuerdo, al apenas poderse invocar en la sociedad principios comunes de razonamiento y decisión,

268 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* p. 110.

269 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* pp. 110-111.

270 “Regulation: A Substitute for Morality”, *cit.* pp. 31-33.

principios cuya base sólida ha de ser la naturaleza humana que compartimos y los principios de ley natural que de ella se derivan<sup>271</sup>”.

Para MacIntyre, la separación abrupta entre moral y derecho que se produce en las sociedades contemporáneas acaba con una juridificación de la moral. He aquí una gran paradoja: el profesor escocés percibe que en los sistemas jurídicos actuales se termina cumpliendo el programa que los positivistas echaban en cara a los iusnaturalistas: que las esferas de la moral y el derecho estuviesen íntimamente ligadas. Si los positivistas consideraban que la moral se imponía sobre el derecho en los momentos actuales la moral se eleva a rango jurídico. El derecho contemporáneo (a través de la proliferación legislativa) impone una determinada moral formal y no deja lugar a una discusión racional sobre el contenido material del derecho y de la justicia.

Y no sólo eso, sino que el ámbito de lo jurídico ha aumentado de forma exponencial en el mundo contemporáneo: la resolución de los desacuerdos morales sólo se puede frenar a partir de la proliferación legislativa y de la litigiosidad frente a los tribunales<sup>272</sup>. Frente a los acuerdos sociales e interpersonales, a día de hoy el derecho todo lo copa y se busca una solución “jurídica” que no acaba resolviendo el problema. Se han sustituido los criterios racionales y comunitarios (de carácter psicológico y antropológico, en los que el agente moral puede abogar por una resolución de los problemas jurídicos a través de una “composición” social<sup>273</sup>) por normas que la persona corriente desconoce y que la ponen en manos de los juristas y burócratas.

“What these people will have deprived themselves of is the only account of natural law that not only is able to explain its own rejection, but also justifies plain persons in regarding themselves as already having within themselves the resources afforded by a knowledge of fundamental law, resources by means of which judge the claims to jurisdiction over them of any system of positive law. *In the United States today, we inhabit a society in which a system of positive law with two salient characteristics has been developed. At a variety of points, it invades the lives*

271 M. García de Madariaga, *Crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*, cit. p. 654.

272 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, cit. pp. 113-114.

273 I. Terradas Saborit, *Justicia vindicatoria*, cit. pp. 27 y ss.

of plain persons, and its tangled complexities are such that it often leaves those plain persons no alternative but to put themselves into the hand of lawyers”<sup>274</sup>.

#### h) Un comentario a la visión de MacIntyre

Antes de concluir el comentario de este artículo y de este capítulo quisiera hacer una breve apostilla a las ideas de MacIntyre sobre el derecho. En primer lugar, me gustaría hacer referencia a los autores citados (y no citados) y en segundo lugar a los temas tratados y “resueltos” y a los cabos que, pese a estar apuntados en el artículo, quedan aún por resolver.

MacIntyre presenta a varios autores en gradación desde un iusnaturalismo muy débil al más fuerte, hasta que él se identifica con una versión muy particular del iusnaturalismo tomista continental (Maritain). Cabe destacar la presencia de Hart y de MacCormick, dos autores identificados con el positivismo que, sin embargo, tienen una conexión con el iusnaturalismo. La figura de Hart, en todo lo que hereda de Wittgenstein, le parece a MacIntyre un buen antídoto contra el apriorismo kantiano, y MacCormick le sirve para socavar el positivismo de Hart, mostrando la contradicción entre un positivismo que sólo ampara un criterio de legalidad y una teoría del derecho basada exclusivamente en las prácticas sociales.

Para un filósofo del derecho, resalta mucho la falta de un autor en la discusión: Ronald Dworkin. En efecto, el debate de la segunda mitad del siglo XX en filosofía anglosajona del derecho ha sido el sostenido entre Hart (y sus defensores) y Dworkin. Frente al respeto que siente por Hart, MacIntyre no considera a Dworkin en este debate, pues sólo le cree un buen sintetizador de la teoría política liberal (completando y matizando a Rawls).

Weinreb y Moore son dos iusnaturalistas que tienen una visión deontológica e intelectualista del derecho y confían que las personas corrientes pueden captar de forma autoevidente el derecho natural. Ese mismo defecto tienen las teorías pretendidamente tomistas (como las de Grisez y Finnis) que se proponen hacer compatible a Santo Tomás con Kant. Si los bienes básicos pueden ser captados con tanta facilidad, ¿por qué subsisten los desacuerdos morales y por qué las personas no aceptan de forma universal la existencia del derecho natural?

274 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* pp. 113-114.



Antes he indicado que el disenso con Finnis y Grisez proviene de tres puntos concretos: a) La crítica a los derechos humanos, 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 los desacuerdos morales. A partir de la obra de Maritain, sólo puede dar por cerrado el tema de la captación de la ley natural. Quedan apuntadas (ya desde *After virtue*) la crítica a los derechos humanos y la incapacidad para establecer una teoría del derecho natural que sea capaz de explicar y solucionar el problema de los desacuerdos morales.

Si hasta aquí MacIntyre dialoga con juristas y moralistas, es necesario examinar el diálogo con los historiadores del derecho y de la moral, así como de los teólogos para abordar desde diferentes puntos de vista el tema fronterizo de los derechos humanos y una teoría del derecho natural que finalmente pueda explicar de manera satisfactoria el problema de los desacuerdos morales. La presencia de desacuerdos jurídicos, tal y como lo entiende MacIntyre, no es más que una consecuencia casi lógica de un desacuerdo, producido en un ámbito más teórico como es la moral. Por eso es necesario volver a la filosofía, la teología y la historia para enfocar de nuevo esta cuestión y darle una solución.

### 5.5. Conclusiones

En este capítulo se han expuesto los fundamentos del derecho natural en la obra de MacIntyre, a través de un estudio de la ética y de la antropología. El iusnaturalismo del profesor escocés toma como guía el de Santo Tomás, pero en vez de estar abierto hacia la Modernidad (Descartes y Kant), toma como referente la obra psicológica y biológica de Aristóteles, y la revisa a la luz de los trabajos científicos más recientes sobre todos estos temas.

MacIntyre fundamenta el derecho natural a partir de las inclinaciones biológicas del ser humano, considerado un animal racional y dependiente. Las prácticas que los humanos –al igual que los animales– desarrollan en comunidad les proporcionan unas reglas, tal y como lo expresa Maritain, que en la actividad diaria generan un derecho natural. Para MacIntyre, se pueden formular, al menos, unas leyes acerca de unas condiciones mínimas para el desarrollo moral: de ahí parten las normas del derecho natural.

Esas condiciones, como se ha visto, permiten el desarrollo individual en el marco de la colectividad. Este aprendizaje de las prácticas está marcado por unas reglas acordes con nuestra vulnerabilidad y con la necesidad de una cooperación con los demás (*Dependent Rational Animals*). Tales necesidades biológicas exigen unas prácticas y unas virtudes que no son meramente las de la excelencia aristotélica, sino otras como la misericordia, la generosidad... que Santo Tomás destaca, completando a Aristóteles.

Para MacIntyre, tanto Santo Tomás como Aristóteles explican mejor al ser humano porque parten de la persona de carne y hueso, porque estudian sus características y ponen de relieve también sus límites. Lo normal es que los animales racionales reconozcan sus limitaciones y que entiendan sus vidas también como un conjunto de actividades de cooperación con los demás. El hecho de tomar decisiones *a priori*, al margen de la sociedad y de las normas de convivencia que se van gestando poco a poco, es algo antinatural.

Por eso, el derecho natural no sólo exige una serie de relaciones de cooperación en casos extremos (como afirma Hart), sino que el conjunto de prácticas normales que hacen los seres humanos en su día a día reflejan sus propias inclinaciones biológicas y psicológicas. La transición de la ética al derecho natural se hace, por lo tanto, a través de la antropología.

Por una parte, la antropología destaca las bases psicológicas y biológicas del ser humano, que vive en comunidad y que es un animal racional dependiente. MacIntyre sigue a Arnhart cuando afirma que Aristóteles y Santo Tomás (aunque también otros autores que les siguen) son los que se acercan más al paradigma naturalista y evolucionista de Darwin. MacIntyre incluso entiende que los animales pueden tener una determinada inteligencia que aún no conocemos y que por ahora no se puede ligar con la inteligencia humana, aunque tal vez en el futuro sea posible establecer conexiones entre ambas.

Por otra parte, la ética está abierta, a partir de Santo Tomás, a una concepción amplia de la justicia, que rebasa la división clásica aristotélica (correctiva y distributiva), ampliando el catálogo de virtudes que reflejan mejor este carácter biológico y psicológico antes apuntado (misericordia, generosidad...) La justicia, por lo tanto, no sólo está vinculada al mérito, sino que también exige un importante conjunto de virtudes que están en la obra de Tomás de Aquino, y que acaban de reflejar la naturaleza humana, animal, racional y dependiente.

MacIntyre sigue a Maritain porque el filósofo francés concibe las prácticas de la justicia como un derecho natural que se va fraguando día a día, desde la “la normalidad de funcionamiento” de la naturaleza humana. Frente a las interpretaciones más intelectualistas, al profesor escocés le interesa cómo captan los principios de la ley natural las personas corrientes (*plain persons*). Por eso se opone a las concepciones de muchos pensadores tomistas que quieren abrirse a la Modernidad (Finnis, Grisez) o que tienen una versión tan intelectualista (Villey, Moore) que no tiene en cuenta a las personas corrientes.

Por lo tanto, la relación estrecha entre reglas, virtudes y bienes explican cómo las razones para actuar no están sólo en el cumplimiento de unas reglas determinadas, sino que deben darse a través de las virtudes amplias de la justicia material, tal y como explica Santo Tomás. El seguimiento de estas reglas de la práctica cotidiana y la búsqueda de los bienes internos a las mismas da lugar a las virtudes y a las normas de derecho natural.

Frente a ello, MacIntyre muestra cómo el fracaso del derecho natural sólo se puede explicar a partir de una concepción falsa y ahistórica del ser humano. Las personas corrientes aceptan en gran medida el derecho natural. En cambio, aquellas que parten de principios filosóficos apriorísticos o trascendentales que no hablan sobre el ser humano animal, sino sobre un sujeto ideal, no aceptan que la conducta humana sea tan natural y sencilla.

Para MacIntyre, si el ser humano se reconoce tal y como es, con todas sus limitaciones, tampoco es difícil admitir la idea de Dios. La tradición liberal-moderna enfatiza (y hasta diviniza) al hombre, capaz de decidirlo todo sin tener en cuenta ni la naturaleza física, ni su propia naturaleza biológica. Por culpa de ello, hay dilemas y desacuerdos morales profundos, ya que la gente no obra naturalmente. Ante la falta de naturalidad en la relación con los demás y en el aprendizaje de las prácticas que deben guiarla, las personas empiezan a violar las leyes naturales y se producen desacuerdos, que sólo pueden ser solventados (y siempre de un modo muy precario) a través de una proliferación legislativa o de un aumento exponencial de la litigiosidad.

El derecho natural, por lo tanto, es la base de las reglas de la convivencia de acuerdo con las propias inclinaciones del ser humano. Esta idea tiene también ramificaciones de carácter político, pues es un modelo

prácticamente opuesto al del Estado-Nación moderno, tal y como se verá en el capítulo 6. Éste es un problema que tiene también una explicación histórica, que MacIntyre no se ahorra, sino que intenta comprenderla desde diferentes puntos de vista (teológico, aunque también con ramificaciones políticas).

En definitiva, MacIntyre asume una posición tomista abierta hacia Aristóteles y crítica también con algunos autores tomistas. Considera que la ley natural debe ser captada por todos, puesto que se construye con las prácticas diarias. Pese a que exige a los demás autores que expliquen cómo se solucionan los desacuerdos morales, él no lo hace hasta que pasa un tiempo, en un marco algo distinto del que se ha mostrado hasta aquí. Es uno de los grandes temas que tiene que explicar, tal y como se podrá ver en el capítulo siguiente.

LA HISTORIA DEL DERECHO NATURAL:  
TEOLOGÍA, FILOSOFÍA, DERECHO E HISTORIA

Con este capítulo se cierra la fundamentación del derecho en la obra de MacIntyre, mostrando el alcance de sus conexiones con la teología, con la política, con la filosofía y con la historia. Si en el anterior había intentado mostrar el diálogo sistemático con las tendencias de la filosofía analítica anglosajona, en este explicaré los trabajos escritos y pensados para un auditorio experto en teología, filosofía de la historia o historia del derecho natural, cuando no directamente para las tres especialidades.

Todos los trabajos que comentaré seguidamente están elaborados bajo una óptica marcadamente tomista que, a partir de las ideas contenidas en la encíclica *Veritatis Splendor*, ayudan a MacIntyre a anudar el derecho y la filosofía con la teología. Este proyecto global, filosófico-teológico, le sirve al autor para dar una explicación histórica al problema del derecho natural, mostrar los problemas de la formulación política moderna, resolver los desacuerdos morales, delimitar el alcance de la filosofía y de la teología en el debate sobre el derecho natural y, por último, criticar la concepción de los “derechos humanos”.

En este capítulo me centraré en cuatro escritos, dos de ellos pertenecientes a la última década del siglo XX y dos escritos en la primera década del XXI. El primero es el artículo “How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?”<sup>1</sup>, que deviene la base programática (aunque de forma más indirecta que directa) de los trabajos posteriores. Para entender la importancia del tomismo en la historia del derecho natural, cabe comentar las tres conferencias “Laws, Goods, and Virtues: Medieval

1 En *Thomist*, 58 (1994), pp. 171-95.

Resources for Modern Conflicts<sup>2</sup>”, en las que conecta el derecho natural con la historia y, hasta cierto punto, con la teología. Una revisión histórica de todo lo anterior se encuentra en *God, Philosophy, Universities* y su formulación definitiva hasta el momento se encuentra en *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*<sup>3</sup>, un debate con teólogos y pensadores católicos.

### 6.1. “How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?”

La Encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II permite que MacIntyre prolongue su explicación de la ley natural en estrecha relación con la filosofía y la teología, tal y como había hecho la “tradición católica”. El profesor escocés muestra su adhesión a la doctrina católica en las cuestiones morales básicas y, muy particularmente, en la doctrina de la ley natural. No en vano, profesa ser un “tomista aristotélico, emigrante en Norteamérica y católico”<sup>4</sup>.

De hecho, probablemente sea éste el escrito donde más claramente MacIntyre exponga con más claridad la conexión entre moral, derecho natural y teología. Hasta el momento, tal y como se ha podido ver, las afirmaciones teológicas de MacIntyre eran muy escasas y siempre estaban sometidas de algún modo a las consideraciones de otro tipo: sociológicas, filosóficas... En esta obra MacIntyre admite la necesidad de la gracia para la formulación completa de las tesis morales, de manera que la teología pasa a ser una parte sustancial de su discurso, pese a los límites epistemológicos que establece entre ella y la filosofía.

MacIntyre no sólo suscribe los contenidos de la Encíclica para su estudio de la conexión entre la moral y el derecho natural, sino que además es capaz de enmarcarla en el conjunto de enseñanzas de la antropología teológica (fundamentalmente sobre naturaleza humana y de la gracia divina) que es fundamental para la comprensión de la síntesis tomista. De hecho, en su artículo el profesor escocés recuerda que “la ex-

2 The 1994 Agnes Curning Lectures in Philosophy University College, Dublin, 1994.

3 L. S. Cunningham (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, (Indiana, Notre Dame University Press, 2009).

4 “How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?”, p. 172.

plicación tomista de la ley natural (...) ha sido incluida por la Iglesia<sup>5</sup> en su enseñanza moral<sup>6</sup>".

MacIntyre enlaza con el neotomismo del XIX, en particular con el del cardenal Newmann y el del Papa León XIII. Éste llega hasta Juan Pablo II por vía dominicana, pues el papa polaco estudió en el *Angelicum* de Roma, donde adquirió fuertes influencias del tomismo de manos de Garrigou-Lagrange y tantos otros. MacIntyre recupera no sólo el neotomismo, sino también todo el acervo de la "tradición tomista", que pone énfasis en la explicación de la ley natural a partir de la teoría de la libertad en la acción humana. Por lo tanto, MacIntyre no sólo se limita a un tomismo "filosófico" de carácter analítico, sino que pretende cultivar un tomismo abierto a la tradición teológica<sup>7</sup>.

En este artículo se tratan muchas cuestiones de interés para entender la deriva teológica que adquiere el pensamiento teológico de MacIntyre a partir de los años noventa. Sin embargo, sólo me centraré en dos puntos: por una parte, la conexión entre la verdad y el derecho natural y, por otra, la explicación del derecho natural en la cultura moderna.

#### a) Acción, verdad y derecho natural

Según MacIntyre cabe destacar la siguiente doble conexión: los preceptos de la ley natural son guías para las acciones, a la vez que son la base para desarrollar las virtudes en la búsqueda de la verdad. Sólo Dios puede confirmar, con su Revelación, la verdad que se encuentra en las virtudes y en el derecho natural, extremo que se encuentra en *Veritatis Splendor*. Cabe ver con mayor detenimiento este itinerario:

"[...] there are two distinctive sets of conclusions with many of us take to be of crucial importance in the practical life. What are they? A first set concerns those rules which we take practical reason to apprehend as precepts of the natural law. Those rules enjoin and prohibit certain types of action as such. It is only insofar as our actions conform to what those precepts require, and do so just because those precepts require it, that we can become the kind of people who are able to achieve that final good towards which we are directed by our nature. So the hu-

5 Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 44.

6 "How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?", pp. 173-175.

7 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, p. 155.

man good can be achieved only through a form of life in which the positive and negative precepts of the natural law are the norms governing our relationships”<sup>8</sup>.

Según MacIntyre hay una conexión entre los preceptos básicos de la ley natural y las prácticas (internas) de cada una de las acciones. En una acción no sólo se desarrollan ciertas virtudes pertinentes, sino que éstas están construidas con un concepto de ley natural que sirve como luz y guía. Lo más normal es seguir los preceptos básicos de la ley natural, y en primer lugar los preceptos negativos (los que se refieren a las prohibiciones), de acuerdo con las bases psicológicas y biológicas de la persona humana, que son completadas por la gracia<sup>9</sup>.

Las normas de ley natural están presentes en toda práctica. MacIntyre cree que a la hora de definir conductas se ha de recurrir a los preceptos negativos de la ley natural, para encontrar casos aplicables a toda práctica porque están incluidos en la naturaleza humana<sup>10</sup>: así pues, considera que, por ejemplo, la mentira no puede ser justificada y las promesas deben ser cumplidas, así como también debe excluirse el daño a la vida o a la integridad física de las personas<sup>11</sup>. Ésta es, según MacIntyre, una norma válida en cualquier tipo de ámbito cooperativo en que nos encontremos (no sólo en en los casos básicos, como dice Hart).

[...] “We cannot adequately characterize –adequately, that is, for practical life, let alone for theory– that good towards the achievement of which we are directed by our natures and by providence, except in terms which already presuppose the binding character of the exceptionless negative precepts of the natural law. And correspondingly we cannot characterize adequately that in our natures which alone makes us apt for and directed towards the achievement of that good except in the same terms. Unless our passions, habits, motives, intentions, and purposes are ordered by the negative as well as the positive precepts of the natural law, they will not be ordered towards our own good and the good of others. For the

8 “How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?”, p. 173.

9 Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 50: “Nunc intellegi potest verus sensus legis naturalis, quae pertinet ad propriam primigeniamque hominis naturam, ad naturam scilicet “personae humanae” (*Gaudium et Spes*, 51), quae est ipsa persona in animae corporisque unitate, in unitate videlicet suarum proclivitatum ordinis simul spiritualis simul biologici et aliarum peculiarium proprietatum ad finem obtinendum necessarium”.

10 “How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?”, pp. 178-180.

11 En este sentido, C. Lutz, *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy*, cit. pp. 191-192.



negative precepts structure or fail to structure our relationships with others as well as our characters”<sup>12</sup>.

¿Cómo aprender los preceptos de la ley natural? MacIntyre apunta a la “capacidad de aprender de mis propias experiencias” o también al hecho de que uno adopte cierto punto de vista con respecto de así mismo “desde el cual sea capaz de evaluarse como agente racional con la misma objetividad, dentro de lo que cabe, con la que evaluaría a otro”<sup>13</sup>. Las exigencias mínimas de las virtudes que acompañan a ese autoconocimiento (esto es, sinceridad, coraje, paciencia, generosidad...) no son sino los preceptos de la ley natural.

Esta visión fenomenológica no es incompatible con la biológica expuesta en *Dependent Rational Animals*. Al contrario, las virtudes éticas de Aristóteles, ligadas a las virtudes “sin nombre”<sup>14</sup> que ayudan a la convivencia y a la organización social, son entendidas por MacIntyre como el conjunto de virtudes que expresan el sustrato mínimo normativo de la ley natural. Por lo tanto, matizando la idea hartiana del contenido mínimo del derecho natural, el profesor escocés indica que esas virtudes están sostenidas por el reconocimiento, aunque sea sólo implícito, de las normas de la ley natural.

Siguiendo el contenido de la Encíclica, MacIntyre destaca el conocimiento de esas normas por medio de la Revelación y su compatibilidad con el conocimiento que proporciona la luz de la razón natural<sup>15</sup>. MacIntyre profundiza en esa compatibilidad, pero plantea, siguiendo a Santo Tomás, la posibilidad de un conocimiento natural de tales preceptos<sup>16</sup>. Si Aristóteles no pudo “cerrar” su sistema filosófico con un Dios providente es porque no había podido conocer la Revelación.

A través de la teología, MacIntyre puede ligar la Revelación con la verdad, de manera que la libertad para seguir los preceptos de la ley natural se orienta hacia la verdad<sup>17</sup>. Es una verdad que hace libres a las personas y capaces de elegir de una forma no frustrante, sino liberadora de las

12 “How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?”, p.179?

13 “How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?”, pp. 182-183.

14 Véase P. Gottlieb, *The Virtue of Aristotle’s Ethics* (Cambridge, Cambridge University Press, 2009), pp. 38-51.

15 Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 59.

16 “How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?”, p. 185.

17 Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 4.

capacidades de juicio y acción dirigidas hacia el bien. Lo que ocurre, según MacIntyre, es que todo el mundo debe aprender cómo elegir rectamente, sobre la base de juicios propios, para que estas elecciones contribuyan al desarrollo y ejercicio de las capacidades de cada uno<sup>18</sup>.

#### b) El derecho natural en la cultura moderna

MacIntyre contraponen la moralidad católica a la moral liberal. El punto clave para entender la diferencia entre ambas concepciones, de acuerdo con la *Veritatis Splendor*, es la percepción de la ley natural. A través del derecho natural se puede organizar la triada que conforman naturaleza, libertad y normatividad. Explican no sólo la naturaleza humana, sino también la organización social de acuerdo con los principios de la naturaleza<sup>19</sup>.

Por el contrario, en el mundo moderno la moral no se establece de acuerdo con la naturaleza, sino como un acuerdo de voluntades de cada individuo. El subjetivismo, según MacIntyre, tiene grandes dificultades para conjugar el individualismo con el universalismo en el ámbito de la moral, eso acaba con una distorsión muy importante en los términos de la libertad y de la autonomía del ser individual.

Tal y como expone el filósofo escocés, la Modernidad (como un proceso histórico) se propuso la búsqueda de normas y criterios morales universales a costa de eliminar los particularismos de grupos sociales, culturales... No sólo se trataba de prescindir de los cuerpos intermedios y las asociaciones y las corporaciones, sino de acabar con los vínculos que se dan en la sociedad y que, aunque parezca contradictorio, son los propios de un *zoon politikon*.

La universalidad acaba contraponiéndose al individuo aislado, que no tiene más punto de partida que lo que le dictan sus preferencias egoístas e individuales. Esta visión liberal tiene en Kant un pináculo, asentada sobre el sujeto trascendental, basado completamente en las buenas intenciones. La Modernidad, que enaltece al sujeto individual como soberano sobre los valores, acaba oponiéndose a la búsqueda de soluciones válidas y aceptables para todos. MacIntyre está muy cerca de la visión antimoderna de Juan Pablo II y pone énfasis en los problemas que tiene la Modernidad liberal<sup>20</sup>.

18 "How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?", p. 181.

19 "How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?", pp. 182-183.

20 Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 51.

MacIntyre indica que dichos problemas se evidencian en el apego a una noción del yo personal como constituido fundamentalmente por sus elecciones prerracionales y premorales. Se trata, a veces, como indica el profesor escocés, de un apego que se puede expresar en forma de resentimiento e indignación por el simple hecho de que las normas morales puedan tener otra autoridad que no sean esas mismas elecciones. Esta es una muestra de que la Modernidad ha elevado el sujeto individual a la categoría absoluta.

Desde este prisma, las reivindicaciones sobre la objetividad de la ley natural son consideradas como intentos de imponer al yo personal algo ajeno a la elección personal. La autonomía individual está, en la Modernidad, por encima de la naturaleza biológica y psicológica del ser humano. En esa misma dirección, existe un prisma distorsionado del yo personal al concederle a la conciencia individual una total independencia respecto de todo criterio ajeno a su juicio.

Para MacIntyre, la constatación fáctica del “desastre moral” de nuestro tiempo se encuentra en la multiplicidad de teorías morales contrapuestas que se dan en el marco del liberalismo. Hay desacuerdos morales insalvables porque las normas universales quedan limitadas a un ámbito tan mínimo que apenas cubre las necesidades básicas de convivencia, o bien tienden a ser impuestas a través de la fuerza o de la proliferación legislativa.

Frente a eso, MacIntyre propone una vuelta al derecho natural como una serie de normas que regulan la convivencia de acuerdo con las características individuales y grupales. No pueden existir precondiciones morales que pongan el sujeto a su libre arbitrio si van en contra de la naturaleza de la persona o del conjunto social en el que vive. Al contrario, la conformidad con los preceptos de la ley natural es una precondición para un correcto aprendizaje. Ir en contra de los preceptos del derecho natural implica un error tanto en el plano teórico como en el práctico, pues el derecho natural, basado en el sentido común, guía las reglas del aprendizaje en el marco de una comunidad.

“If then conformity to the precepts of natural law is a precondition of the kind of learning, both for oneself and in the relationship to others, which develops maturity of rational judgement, any attempt to locate human freedom in a freedom to make choices which are prior to and independent of the precepts of the

natural law is bound to be not only theoretically mistaken, but also practically misguided”<sup>21</sup>.

Hay una serie de preceptos en la ley natural que tienen un carácter absoluto. Se trata de los mandatos negativos, pues son normas que no admiten excepción. La cultura moderna está basada en la convencionalidad de las normas. Por el contrario, MacIntyre indica que hay una serie de preceptos innegociables, de acuerdo con la naturaleza humana. Son innegociables porque son verdaderos, racionales y conformes a las inclinaciones del ser humano.

He aquí, según MacIntyre, el “esplendor de la verdad”: la ley natural se conoce a través de las acciones y prácticas en comunidad, de manera que el peso de la tradición de la Iglesia avala una manera de actuar conforme a la verdad. Si el liberalismo supedita la verdad a la libertad, la tradición católica considera, paulinamente, que sólo la verdad hace libres a las personas. La verdad, según Santo Tomás, no se capta de manera individual sino colectiva: la gracia es la participación en esa verdad revelada que se mantiene en las tradiciones que la Iglesia sostiene.

Por eso, según MacIntyre, la Iglesia en la Modernidad juega una partida contra el liberalismo y las formas de relativismo cultural, defendiendo lo que la naturaleza ha dado al ser humano y la gracia ha confirmado. La conciencia individual (entendida como una forma de subjetivismo) no puede proclamar sus propias reglas, sin tener en cuenta las inclinaciones propias del ser humano, que se manifiestan objetivamente. La ley natural viene a objetivar estas inclinaciones, que la tradición de la Iglesia protege, pues la verdad no puede ir en contra de las mismas.

## 6.2. *“Laws, Goods, and Virtues: Medieval Resources for Modern Conflicts”*<sup>22</sup>

En el apartado anterior he presentado el vector teológico de MacIntyre, apuntando las conexiones del derecho natural con la teoría de la acción y con la teología. El texto que se comenta en el presente es uno de

21 “How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?”, p. 185.

22 “Laws, Goods, and Virtues: Medieval Resources for Modern Conflicts” The 1994 Agnes Curning Lectures in Philosophy delivered at University College, Dublin, on March 1, 2, and 3, 1994.

los textos menos conocidos, pero más densos para entender el pensamiento jurídico de MacIntyre. En estas *Agnes Curning Lectures*, el profesor escocés se muestra como un perspicaz historiador del derecho y de las instituciones, a partir del marco cultural en el que vivió Tomás de Aquino. Las tres conferencias son una exposición histórica del problema del derecho natural en relación a la política medieval y la diferencia entre medievales y modernos por su mayor o menor relación con el derecho natural.

Desde el punto de vista más sistemático, cabe observar que en este trabajo permite el anudamiento del derecho natural con la filosofía política, recogiendo las ideas apuntadas en el apartado 5.4.1., que comenta “A partial response to my critics”. Ello confirma el itinerario intelectual de MacIntyre: a diferencia de otros autores, como Taylor o Sandel, para el profesor escocés el problema filosófico de la Modernidad es, en primer lugar, de orden moral. A través del estudio de la acción virtuosa y de la necesidad de la justicia como virtud se da la necesidad del derecho natural para ordenar las vidas de las personas y para proteger los bienes que objetivamente merecen protegerse.

Pero ese derecho natural tiene también un carácter subversivo, es decir, que puede denunciar las injusticias no sólo en el orden moral, sino en el orden político. El derecho natural es una guía para entender la adecuación de la política al bien común, de manera que la política debe estar subordinada a las normas del derecho natural, ya que éstas contienen las virtudes de la justicia.

Estas tres conferencias que paso a comentar sirven para establecer las bases de una filosofía política fundamentada en el derecho natural tomista, es decir, como el desarrollo de una visión ordenadora de la comunidad basada en el bien común. MacIntyre no se extiende en su teorización, ya que el interés no es tanto la explicación de una “filosofía política” cuanto el estudio de una ética que pueda mostrar sus vínculos con la política siempre a través del derecho natural.

### 6.2.1. “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”<sup>23</sup>

En este trabajo, MacIntyre actúa también como un historiador

<sup>23</sup> Comento y cito por la versión más acabada de la conferencia, que se encuentra en “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas” en *Ethics and Politics, Selected Essays*, cit. pp. 41-63.

del derecho e intenta mostrar a Tomás de Aquino en el marco político, social y jurídico en el que vivió. Propone su quehacer teórico como una opción intelectual, pero asimismo como un fruto de las circunstancias de su época, en las que el Aquinate se movió con habilidad, pero también con adecuación al bien y a la verdad. En este sentido, MacIntyre promueve el contextualismo para entender el pensamiento de Santo Tomás<sup>24</sup>.

MacIntyre, siguiendo a Weisheipl<sup>25</sup> y a otros especialistas en la vida de Santo Tomás, explica que el Aquinate estuvo siempre en contra de la visión pragmática de los reyes de su época, que utilizaban la teología para legislar como les convenía, confiriendo carácter teológico a las prohibiciones morales que intentaban llevar a cabo en sus reinos.

En particular, MacIntyre se refiere primero al rey Federico II de Nápoles, del que Tomás era súbdito por nacimiento. El enfrentamiento entre el monarca y el Papa hizo que el Aquinate se mantuviera siempre distante de las acciones políticas de ambos. Si Tomás rechazó las mitras de la abadía de Montecassino y de la archidiócesis de Nápoles fue, entre otras cosas, porque no estaba interesado en jugar un papel determinante de la Iglesia en el Reino de Nápoles<sup>26</sup>.

Federico II era un monarca que había intentado un giro secular y autocrático en su Reino, fundando una Universidad en la que sus súbditos debían estudiar, para engrosar luego las filas de la potente burocracia que intentaba establecer. Su carácter como legislador puede verse en las importantes *Constituciones de Amelfi*, en las que elevaba a rango legal algunas de las costumbres que se encontraban en el Reino. Sólo eran legales aquellas costumbres que el Rey había reconocido<sup>27</sup>.

En segundo lugar, MacIntyre se refiere a San Luis de Francia. Lo conoció al ser catedrático en París, donde su orden le envió para la enseñanza y la predicación<sup>28</sup>. Si Tomás había escapado de las luchas napoli-

24 Para una reflexión sobre la contextualización de la filosofía tomista -y medieval, en un sentido amplio-, en unas coordenadas no muy alejadas de MacIntyre, véase J. I. Saranyana, *La filosofía medieval* (Pamplona, Eunsa, 2011), pp. 269-276 y 507-520.

25 J. A. Weisheipl, *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Works* (Doubleday, Garden City, New York, 1994), p. 8.

26 J. P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre* (Paris-Fribourg Éditions du Cerf – Éditions Universitaires Fribourg, 1993), pp. 3-16.

27 "Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas", *cit.* p. 60.

28 J. P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, *cit.* pp. 113-114.

tanás, en París tuvo que observar la legislación del monarca francés, muy diferente y -en parte- muy similar a la de su homólogo napolitano.

En efecto Luis IX, era un monarca piadoso y celoso guardián del Magisterio teológico de la Iglesia, pero también un hombre de moralidad sutil. En su legislación quería controlar moral y socialmente todas las costumbres del pueblo francés, de manera que el rey formulaba leyes de carácter teológico, regulando las costumbres con gran minuciosidad. De esta manera, el monarca francés no sólo se aseguraba el adecuado cumplimiento de las normas morales, sino un control exhaustivo, en nombre de los preceptos de la Iglesia, de la vida pública de los súbditos<sup>29</sup>.

“Louis IX appealed to theological, indeed to specifically Christian, premises to support his legal and administrative conclusions. Aquinas appealed to natural reason, not only for his account of the purpose and function of law, but also for the standard to which all positive legal enactments and administrative measures must conform, if they are to be appropriate law rather than merely an expression of the will and interest of those who enact and administer. It follows that to be a legitimate ruler one need not be a Christian. And this Aquinas explicitly asserts, saying that dominion (*dominium*) and hierarchy (*praelatio*) are instituted by *ius humanum* and that *ius divinum* does not take away *ius humanum*, which is from natural reason. That human law is from natural reason has radical implications”<sup>30</sup>.

Es decir, los gobernantes hablaban como teólogos y Tomás de Aquino como un filósofo. MacIntyre muestra cómo Tomás no deriva las normas jurídicas de preceptos teológicos, sino que lo hace de la naturaleza humana. Santo Tomás cree que una ley tiene que ser promulgada por la autoridad, pero no es una verdadera ley si no se adecua a la naturaleza humana. Y si no lo hace será una corrupción de la ley, es decir, una ley fallida en cuanto a su capacidad de guiar al ser humano<sup>31</sup>.

“In Aquinas’s view the authority to make human law belongs either to a whole

29 “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *cit.* pp. 53 y ss.

30 “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *cit.* p. 47.

31 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 95 a. 2 co. “In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet. Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio”.

people or to someone acting on behalf of a whole people. Those with such authority have to promulgate the laws that they make, if those laws are to have the authority of laws. But promulgation, even by someone with the requisite authority, is, though necessary, not sufficient to confer upon a decree or statute the authority of law. For «every law laid down by a human being has the nature of law only insofar as it is derived from the law of nature. But if in some respect it is in disagreement with the natural law, it will not be law, but a corruption of law».<sup>32</sup>

Tomás de Aquino entiende la ley natural como una guía para conocer mejor la naturaleza humana y para poder desarrollar las virtudes que se encuentran en ella. Por eso, el derecho natural es un instrumento para la educación moral y, por extensión, toda la legislación positiva debe servir para la formación y la guía de cada uno de los individuos. Los preceptos de la ley natural son aquellos que, como animales racionales, los seres humanos reconocen como indispensables para cada sociedad y para la consecución de los bienes.

“Like those puritans and unlike those liberals he understands the law as an instrument for moral education. But, like those liberals and unlike those puritans, he is against making law by itself an attempt to repress all vice. And so he is in strong disagreement with Louis IX.”<sup>33</sup>

De ahí la importancia de la *synderesis* para la captación de los preceptos del derecho natural, ya que todos los seres racionales (incluso las personas corrientes) pueden captarlos<sup>34</sup>. La ley natural indica si la ley positiva se adecua a la naturaleza o no. Si la persona aprende a través de la ley positiva y le ayuda a buscar el bien personal y colectivo, se trata de un precepto que no se encuentra en oposición al derecho natural. Por el contrario, si la ley positiva no ayuda a encontrar el bien, es que se encuentra en contra del derecho natural.

Por lo tanto, el derecho natural debe ser racional y debe ayudar a captar los bienes personales y comunes. Tiene una función de guía para ayudar a buscar ambos bienes. La exigencia de racionalidad y de búsqueda del bien caracteriza a los preceptos de la ley natural y, por extensión, toda ley positiva debe adecuarse a estos principios de carácter básico.

32 “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *cit.* pp. 47-48.

33 “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *cit.* p. 47.

34 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 93 a. 2 co.



“Just because in any situation in which there is serious, and skeptical inquiry about the precepts of the natural law, willing conformity to those precepts is a precondition if rational and serious inquiry, it turns out that we cannot but presuppose allegiance to them in our activities. We know them, at least primarily, not as conclusions but as presuppositions of our activities, just insofar as those activities are or aspire to rationality”<sup>35</sup>.

Siguiendo a Santo Tomás, MacIntyre indica que la ley para ser una ley que cumpla con los preceptos de la naturaleza debe ser justa. Una ley que no es justa es una ley fallida. Puede estar válidamente promulgada pero si no es racional y no busca el bien de las personas y el bien común no cumple con las exigencias de la justicia. Se trata, por lo tanto, de una ley, pero a la que le faltan algunas características básicas.

El llamado primer principio de la razón práctica según Santo Tomás es hacer el bien y evitar el mal y MacIntyre, frente a Finnis y a Grisez, destaca que los seres humanos son animales racionales que están dirigidos hacia una serie de bienes<sup>36</sup>. El derecho natural tiene una serie de preceptos básicos e incondicionales que no se avienen a ningún tipo de pacto. De ahí que los gobernantes y legisladores tengan que observar necesariamente esos bienes, porque si no lo hacen así, no legislan de acuerdo con las exigencias de los animales racionales. Los legisladores deben buscar el bien común y evitar el mal y pueden hacerlo si ejercen las virtudes éticas, entre ellas la justicia y también la prudencia.

“The natural law, that is to say, defines the requirements of justice, and unjust law fails as law. Whether a particular positive law has authority over us is therefore something to be discerned by rational persons. We are not intelligible to ourselves or to teach other, except as those who recognize that good is to be done and pursued and the evil is to be avoided. And we discover that we are directed towards certain goods, as beings, as animals, as rational animals. The exceptionless precepts of the natural law are those which, insofar as we are rational, we recognize as indispensable in every society and in every situation for the achievement of our goods and our final good, because they direct us towards and partially define our common good. It is to rulers that a care for the common good is especially entrusted. But how they and everyone else must act if the common good is to be achieved is not something known in any special way by, let alone only by, rulers”<sup>37</sup>.

35 “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *cit.* p. 48.

36 “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *cit.* pp. 48-49.

37 “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *cit.* pp. 48-49.

Si los gobernantes promulgan normas contrarias al derecho natural, estas normas son imperfectas y deben ser desobedecidas<sup>38</sup>, ya que hacen daño a los seres humanos. Éstas van en contra de su propia naturaleza como seres racionales, de modo que el derecho natural debe servir de guía para establecer las bases de la conducta de las personas. Abundando en esta idea, destaca mucho la interpretación que hace MacIntyre sobre el conocimiento de la ley natural. Para el escocés, Santo Tomás concede una gran importancia a la persona corriente (*plain person*) como conocedora de la ley natural: las personas conocen los preceptos de la ley natural, y los juristas o gobernantes conocen la ley natural en tanto que personas racionales, no como especialistas en derecho.

Por lo tanto, si los legisladores y gobernantes intentan fundar su autoridad en su *potestas* (para decirlo en términos jurídicos) y no en la autoridad de la razón, se trata de un gobernante o legislador que no busca el bien común, sino el bien particular. Cuando se arroga la autoridad en vez de fundamentarla sobre la base del bien común, a través de la justicia, el gobernante o legislador deslegitima su autoridad. De ahí que Santo Tomás conceda tanta importancia a la costumbre como base de una legislación donde se busca el bien común. MacIntyre valora especialmente el papel de la costumbre, tal y como hacen también otros historiadores medievalistas como Paolo Grossi<sup>39</sup>, pues la costumbre local es enemiga de la arbitrariedad y del decisionismo, así como del poder centralista del rey.

“Aquinas’s reflections upon Roman law and canon law had thus led him in an opposite direction from that taken by the most influential teachers of law in the universities. Nowhere is this more apparent than in his treatment of custom. Local custom was that to which the enemies of royal centralization characteristically appealed”<sup>40</sup>.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, cree que la ley puede hacerse de palabra a través de acciones repetidas y así llegan a formarse las costumbres. La costumbre, en sí misma, resulta beneficiosa, ya que procura estabilidad en torno a la búsqueda del bien común<sup>41</sup> y se necesitaría

38 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-IIae q. 96 a. 4 co.

39 P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale* (Roma-Bari, Laterza, 1995), pp. 30 y ss.

40 “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *cit.* p. 51.

41 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-IIae q. 97 a. 2 co.

la mayor de las razones para interferir en las costumbres de cada una de las localidades<sup>42</sup>.

Para MacIntyre, las costumbres arraigan en el seno de las localidades y singularizan la búsqueda colectiva del bien común. La recepción del *ius commune* fue un pretexto que usaron en muchos casos los reyes para buscar una legislación más acorde con sus propios intereses. MacIntyre propone los ejemplos de Francia y de Nápoles, pues en ambos casos se intentó una corrección de las costumbres en base al derecho justinianeo.

Como he indicado, Luis IX sólo daba rango de ley a aquellas costumbres que le parecían adecuadas. Lo hacía de acuerdo con sus propios intereses y sin tener en cuenta la aspiración colectiva al bien común<sup>43</sup>. Santo Tomás, según MacIntyre, estuvo envuelto en algunos conflictos parisinos y terció siempre de acuerdo con el bien común. El Aquinate reconoce la importancia de la crítica, de la broma y del juego como forma de ejercitación de este sentido común en una sociedad.

Por ello, Santo Tomás considera que la función de los *jongleurs* proporciona deleites necesarios para la existencia de un equilibrio en la sociedad<sup>44</sup>. Con ello, MacIntyre intenta mostrar que el derecho natural no es algo meramente intelectual e inaprehensible, sino que a través del humor y del juego (entendido siempre como un deleite social que procuran los actores y los artistas) se puede buscar el bien común.

Con ello, MacIntyre se opone a la interpretación que Schneewind hace de Suárez<sup>45</sup>, cuando coloca al teólogo como máximo intérprete de la ley natural<sup>46</sup>. Para MacIntyre, en la obra de Tomás de Aquino se encuentra un amplio espacio para la crítica y que ésta puede ser elaborada no sólo desde el intelectualismo, sino a partir del juego y de la crítica. Por eso la Universidad debe tener profesores y *jongleurs*, y ambos deben buscar el bien común y oponerse a los gobernantes si las leyes que promulgan van en contra del derecho natural y del bien común<sup>47</sup>.

MacIntyre extiende su argumento al mostrar que Santo Tomás no aprueba el uso político de la teología. En su obra se encuentra una

42 "Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas", *cit.* pp. 51 y ss.

43 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 90 a. 3 co.

44 "Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas", *cit.* pp. 55 y ss.

45 J. B. Schneewind, *The invention of Autonomy*, *cit.* pp. 62-64.

46 "Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas", *cit.* pp. 58-59.

47 "Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas", *cit.* p. 61.

defensa de la posibilidad de un bien común compartido por individuos y grupos de creencias distintas, y que la ley natural puede poner grandes restricciones a los dictados teológicos con finalidad política. ¿Por qué muchas sociedades de la época fueron intolerantes?

“What needs to be emphasized in responding to this question is a feature of Aquinas’s account of natural law that I noted earlier. The function of law is primarily to educate, and education is a matter of transforming the passions, so that the habits through which they receive expression in action and virtues. Such education takes place, on Aquinas’s Aristotelian view, in and through ongoing communal practices, and the recognition of natural law is a matter of how such practices are structured. The rationality of plain persons is to be elicited by the exhibited in their participation in communal practices, practices which require a shared recognition of their common good as a political bond, a type of bond very different from that provided in local societies by ethnic or religious or other prejudice. So Aquinas’s theory is as much at odds with local prejudice –as contrasted with local custom– as it is with centralizing power”<sup>48</sup>.

Por lo tanto, para MacIntyre, la concepción del bien común y de la ley natural según Santo Tomás no se daba en las sociedades de su tiempo más que en potencia. Se trata más bien de un ideal, que sirve como límite a las arbitrariedades del poder político, de una ley natural que tiene carácter subversivo, ya que todas las personas tienen la capacidad de llevar a cabo una búsqueda del bien común, oponiéndose a los intereses particulares. Que en la práctica se consiguiera tal objetivo es ya otra cuestión.

6.2.2. *“Natural Law against the nation-state: or the possibility of the common good against the actuality of the public interest”*<sup>49</sup>

La segunda conferencia permite la proyección del derecho natural en la filosofía política. Hasta ahora se ha podido ver cómo MacIntyre concibe el derecho natural a partir de la autoevidencia de las personas corrientes: los bienes internos a unas prácticas se pueden alcanzar si se siguen una serie de reglas que orientan a la persona hacia la virtud. Por eso el derecho natural exige previamente la búsqueda del bien y la plasmación de la justicia como virtud.

48 “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *cit.* p. 63.

49 En The 1994 Agnes Curning Lectures in Philosophy delivered at University College, Dublin, on March 1, 2, and 3, 1994.

MacIntyre, siguiendo expositivamente a Aristóteles, llega a la filosofía política desde el derecho natural. El punto de referencia sigue siendo la Ética a Nicómaco, que alberga sólo la fundamentación de la política, pero no la discusión material, reservada a los libros de la *Política*. Hay que dejar sentada, por lo tanto, la idea de que en la obra de MacIntyre no hay una filosofía política independiente del estudio del bien, de la virtud, de la justicia y del derecho natural.

Es más: la idea de comunidad en MacIntyre es, en primer lugar, de carácter moral y, sólo luego, de carácter político. Mientras Taylor (y otros autores) parten de la experiencia fenomenológica y político-social de la comunidad (más cercana a Hegel), MacIntyre comienza su estudio desde la visión ética, es decir, como la pregunta de acerca de la acción de un conjunto de personas que buscan la virtud (a saber, un origen más cercano a Aristóteles y a Santo Tomás).

En MacIntyre se observa un progresivo desplazamiento de la idea física de comunidad, entendida en un sentido griego (*polis*) a la idea también griega de *ecklesia*, como asamblea comunidad de creyentes<sup>50</sup>, que empieza en estas obras y cristaliza en sus trabajos escritos ya en el siglo XXI. Si *After virtue*, en su dimensión más provocativa, da pie a una lectura política, en las obras posteriores atempera esa visión, conformando la política a las exigencias de la ética de la virtud, que sólo puede encontrarse en una verdadera comunidad de creencias morales.

MacIntyre acaba espiritualizando las creencias morales de las personas, de manera que toda construcción de la comunidad política debe pasar antes por el enriquecimiento y el “florecimiento” moral. El carácter específicamente religioso que subyace en la obra madura de MacIntyre subordina lo político a lo moral y a lo espiritual. En la conferencia que aquí se trata no abundan las referencias directas a lo religioso, si bien son el fundamento del discurso.

La idea central que defiende MacIntyre es la contraposición entre el bien común y el interés público, enraizada en una comprensión histórica de las formas políticas. En particular, cabe indicar que el autor escocés contrapone la forma política clásica, que está encaminada hacia la consecución del bien común, con la forma política de la Modernidad, que busca la satisfacción de intereses particulares de los miembros de una determinada comunidad.

50 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, p. 155.

“It is of the essence of common good, as I shall use this expresión, that it is the good of a type of association, a good that is not reducible to or constructible out of the goods of its individual members if only because it itself as their common good is part of and partly constitutive of the good of each of its individual members<sup>51</sup>”.

MacIntyre distingue, por lo tanto, entre el bien común y el interés común. El primero es característico de la época Antigua y Medieval (recuérdense las separaciones entre Antiguos y Modernos en *After Virtue* y en *A Short History of Ethics*), mientras que el interés común es propio de las sociedades modernas, donde el bien acaba evaluándose en términos de eficacia. La visión utilitarista del bien hace que no existan bienes que tengan un valor intrínseco, sino que toda consideración esté supeditada a los intereses de un determinado colectivo.

El equilibrio que realiza MacIntyre entre la colectividad y su aspiración a la universalidad moral está precisamente en la aspiración al bien común. Si un grupo se reúne para velar por sus propios intereses y no por el bien común y general, no se trata de una comunidad, sino de una especie de club. MacIntyre pone el énfasis en la necesidad de la comunidad, de modo que no se disuelvan los lazos de proximidad. Pero para que ésta no se desvirtúe en una mera asociación en búsqueda de sus intereses, la comunidad debe aspirar al bien común, que es más relevante que cada uno de los bienes particulares<sup>52</sup>.

“I shall therefore distinguish this type of shared end by calling it not a common good, but a common interest. The aims of members such an investment club are aims which they might choose to pursue *either* on their own as individuals *or* instead collectively. But the ends which are pursued in trying to achieve a common good can *only* be pursued by those individuals who are acting who are acting as parts of some communal whole, and who, implicitly or explicitly, understand their individual good as partly constituted by a good or goods characterizable independently of an antecedently to the characterization of their particular individual good<sup>53</sup>”.

El enemigo de este bien común, buscado desde los lazos de la fraternidad y de los valores compartidos, es el estado liberal, que intenta

51 “Natural Law against the nation-state”, *cit.* p. 27.

52 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 10 co.

53 “Natural Law against the nation-state”, *cit.* p. 27.

ser neutral frente a las concepciones del bien de los diferentes grupos. El liberalismo entiende que como hay tantos tipos de bienes como grupos, debe ser neutral e imparcial para que cada uno de estos grupos pueda desarrollar sus propias acciones hacia lo que consideran el bien. Lo anterior ocurre porque no se define claramente la aspiración al bien común, sino que se busca un acuerdo para definir el bien.

En cambio, para la tradición aristotélica la búsqueda del bien no se produce a través de un acuerdo, sino mediante los hábitos virtuosos. Hay empíricamente diferentes formas de elegir el bien, pero no todas ellas se traducen en una forma política de igual valor. Al contrario, para Aristóteles hay una forma política mejor que las demás: la que aspira a la excelencia<sup>54</sup>.

“So certain kinds of modern state, liberal states, embody in some at least of their central institutions an aspiration to neutrality and impartiality in respect of rival claims about the good, treating these claims as no more than expressions of individual and group preferences and interests. But this does not at all preclude those who support those institutions from having among their grounds for so doing a belief that thereby certain goods are achieved. What the characteristically modern state must not do is to adopt and enforce particular views of the good and goods, independent of and prior to the preferences and interests of its citizens. And if such a state attempts to do so, the results are in fact generally disastrous. That modern state is, as such, grotesquely unfitted to be the protagonist of any substantive conception of the human good is something upon which we all ought to be able to agree”<sup>55</sup>.

Estas ideas ya habían aparecido en el segundo capítulo y no se observan mayores diferencias en el planteamiento temático. Quienes persiguen el interés común buscan satisfacer una serie de cuestiones sobre la forma y el procedimiento de la acción política, contestadas desde el punto de vista de los derechos, de la eficacia y de la maximización de los beneficios. MacIntyre detalla las cuatro preguntas, referentes a quién puede formar parte del gobierno y para qué debe hacerlo.

“By contrast members of political societies structured in terms of some conception of the public interest will rarely feel any need to distinguish themselves. Customary societies belong either to long ago or to far away. Their own present

54 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V, 7, 1135a3-5.

55 “Natural Law against the nation-state”, *cit.* p. 29.

distinctive modes of practical reasoning in the political arena are designed to provide answers to four practical questions. First, what should different individuals and groups contribute to the costs of sustaining those governmental institutions and agencies which the public interest requires? Secondly, what benefits is it to the public interest that different individuals and groups should obtain from government? Thirdly, what institutionalized safeguards ought there to be to ensure that different and sometimes rival individual and group interests are sufficiently protected from each other and from undue interference by government? And, fourthly, how may governmental and other agencies, whose function it is to serve public interests, be prevented from becoming instead instruments of the interests of private individuals or groups?"<sup>56</sup>.

Las respuestas que dan a estas cuestiones están contestadas frecuentemente en términos de utilidad y de distribución de derechos. Cada individuo privado y el grupo como colectividad se entienden como una suerte de "maximizador de utilidad", de manera que entran, dada la escasez de los recursos, en la competencia potencial o real con cualquier otro individuo y grupo. Pero la maximización de la utilidad efectiva requiere un ambiente estable sobre el que las expectativas racionales se pueden formar y justificar. Por ello es importante que los acuerdos entre individuos y grupos que compiten parezcan racionales a la mayoría de las personas. Por lo tanto, éstas deben aceptar tanto el contenido de dichos acuerdos como la necesidad de su aplicación, porque el sistema se legitima por el acuerdo entre las partes. Como explica MacIntyre, la competencia y los conflictos tienden a delimitarse de forma contractual, y las instituciones sólo pueden funcionar cuando se produzca un consenso<sup>57</sup>.

Frente a éste, MacIntyre se refiere a la búsqueda del bien compartido. No se trata de un bien meramente procedimental, basado en un acuerdo frágil e inestable, sino más bien a la necesidad de articular un proceso colectivo en el que el bien común se busque de manera directa y sin ambages<sup>58</sup>. Por eso, la política del bien común es la de las pequeñas comunidades, donde cada uno de los miembros puede ayudar en las prácticas a los demás.

56 "Natural Law against the nation-state", *cit.* p. 33.

57 "Natural Law against the nation-state", *cit.* p. 33.

58 Nótese la vinculación de estas ideas con las de los defensores de la democracia deliberativa.



“A politics of the common good is always, I have said, the politics of some local community, while a politics of the public interest is a politics of those large-scale forms of political organization which are exemplified most completely and most effectively in the modern state. It is no accident than the most notable philosophers who have written about the common good spoke of it as a *polis* or a *civitas* [...]”<sup>59</sup>.

Para buscar el bien y la virtud hay una manera de conocer si se está apelando al bien común o al interés común: el derecho. Las estructuras del bien común, según MacIntyre, se dan en el marco de las pequeñas comunidades, en las que el sentido común y el derecho natural se entrelazan. En las pequeñas comunidades tiene un gran peso la costumbre, pues las prácticas se ajustan al desarrollo de los hábitos colectivos, algo que puede aprender la persona corriente, capaz de entender si están o no en contra del derecho natural.

Por el contrario, en el Estado moderno, las prácticas son irrelevantes: cuando hay un conflicto entre las normas del derecho natural y el derecho positivo, debe aplicarse éste último. En las sociedades modernas, la ignorancia del derecho no exime de su cumplimiento, mientras que en las sociedades antiguas, la ley y la costumbre eran conocidas por todos, y el derecho positivo, válidamente promulgado, debe estar orientado en consonancia con el derecho natural<sup>60</sup>.

MacIntyre, siguiendo a Santo Tomás, considera que los preceptos de la ley natural son la base a partir de la cual se toma como punto de referencia la adecuación del bien<sup>61</sup> a las normas políticas de convivencia común<sup>62</sup>. Las personas corrientes son capaces de captar los preceptos del derecho natural (por ejemplo, que no se deben violar ni las personas ni

59 “Natural Law against the nation-state”, *cit.* p. 37.

60 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 90 a. 4 co. “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem. Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata”.

61 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 90 a. 2 co.

62 “Natural Law against the nation-state”, *cit.* p. 39.

las propiedades, la veracidad en las conversaciones...) En las comunidades hay grados más o menos perfectos de apreciación de estos preceptos. MacIntyre prefiere el modelo político reducido, porque en él se puede dar un control de las prácticas y una concepción más física y personalista del poder<sup>63</sup>.

En cambio, en el marco del Estado nación, al no reconocerse estos preceptos del derecho natural, no hay un lenguaje común y compartido por todos. Es necesario levantar barreras falsas, porque el derecho es un lenguaje que sólo dominan los especialistas. No hay un lenguaje común y compartido, de manera que las decisiones jurídicas no dependen de las prácticas o del sentido común, sino de una legislación dispuesta para salvaguardar ciertas libertades de las personas, aunque manteniendo frecuentes desacuerdos morales.

“It is central to the life of the modern state that from its point of view there can be no appeal to anything beyond its sovereign authority. When positive law and the natural law conflict, there is no appeal beyond positive law. And the knowledge of positive law, while formally imputed to plain persons –ignorance of the law is no excuse– is in effect restricted to licensed specialists into those plains persons must put themselves, if they are to avail themselves of those protections to be hand only form judicial processes. So rekations between individuals and groups in disputes are delivered in idioms and by appeal to standards neither of which are necessarily the idioms or standards of either contending party, and this is equally true whether the mediation and the verdict are a matter of informal negotiation between private parties or a matter of some formal legal process”<sup>64</sup>.

Tanto las sociedades comunitarias como los Estados nacionales tienen una estratificación social de carácter jerárquico. Pero, como indica MacIntyre, en la medida en que las actividades de una persona se dirigen hacia el bien común, y por lo tanto se rigen por los preceptos principales de la ley natural, nadie es ni puede estar exento de ser llamado a rendir cuentas por su actividad. El derecho natural, por sí mismo, es una fuente de subversión contra los abusos y contra las irracionalidades, de manera que la obediencia a sus preceptos (que se descubren en las prácticas, en la búsqueda del bien y de la virtud) liberan de las eventuales injusticias.

Como explica el pensador escocés, el derecho natural no tiene

63 T. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue*, , pp. 414-418.

64 “Natural Law against the nation-state”, *cit.* p. 43.

excepciones, no existen “razones de estado”, mentiras o fraudes<sup>65</sup> que puedan ir en contra de sus preceptos. Siguiendo a Aristóteles hay actos intrínsecamente malos, que el derecho natural prohíbe<sup>66</sup>, y no pueden existir pactos para que se legisle en contra del derecho natural. El sentido natural debe reconocer que ir en contra de estos preceptos, que articulan la base de la convivencia racional, resulta en extremo problemática y que es la causa de muchos desacuerdos morales.

“Local societies are always structured hierarchically too. But to the extent that their activities are directed towards the common good and therefore governed by the primary precepts of the natural law, no one is or can be exempt from being called to account by appeal to standards which are independent of, and have their authority independently of, all role and function. The authoritative and decisive application of the concepts which are central to the notions of the common good and the natural law is in the hands of plain rational persons and those who do make application of those concepts as a result of having been given the authority to frame and to enforce the laws to a particular communities are always inescapably subject to judgement by any plain rational person, so long as the community is in minimally good order. The accountability of everyone to everyone is a crucial feature of the rational politics of local community”<sup>67</sup>.

MacIntyre entiende que existen dos esquemas rivales de entender la relación entre la ética, el derecho y la política<sup>68</sup>. Uno de ellos es el del Estado nacional, basado en el utilitarismo, cuyos conceptos fundamentales son los de interés, utilidad, derechos, contrato y el placer<sup>69</sup>. El segundo es el de la comunidad de tipo aristotélico, que tiene como conceptos básicos los de prácticas, virtudes, bienes, así como los preceptos del derecho natural<sup>70</sup>. Existen, por lo tanto, dos visiones rivales no sólo de la ética sino de la articulación de una filosofía práctica. MacIntyre se decanta claramente por la visión aristotélica, pues considera que explica mejor las características del ser humano y a los bienes que debe buscar y salvaguardar. No

65 “Natural Law against the nation-state”, *cit.* p. 41.

66 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1107a9-17.

67 “Natural Law against the nation-state”, *cit.* p. 43.

68 Sobre esta cuestión, F. Viola, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea* (Torino Giappichelli, 1989), pp. 7-28.

69 “Natural Law against the nation-state”, *cit.* p. 46.

70 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 90 a. 3 co.

hay lugar a pactos para alterar esos bienes, puesto que el ser humano se dañaría a sí mismo si lo hiciese.

“The Aristotelian case for the Aristotelian premises in moral and political philosophy is first that for those systematically engaged in the practices of rational local community their truth always must turn out in the end to be inescapable and secondly that in parallel fashion modern claims about utility and rights, in the context of such practice, cannot in the end be recognized as other than arbitrary. But everything then depends upon what is to be accounted rational local community”<sup>71</sup>.

MacIntyre concluye su conferencia con una serie de ejemplos históricos. El primero, muestra cómo Maritain, Garrigou-Lagrange y Simon estaban confusos políticamente durante la Segunda Guerra Mundial<sup>72</sup>, ya que no podían aplicarse las doctrinas políticas del tomismo ni al régimen de Vichy ni al de los aliados. Tal y como indica MacIntyre, el tomismo –al igual que el aristotelismo– no está pensado para un Estado nacional, sino para una *polis*, un *regno*, una *civitas*<sup>73</sup>.

Un segundo ejemplo es el de Nicolás de Oresme, que tradujo la *Política* de Aristóteles para su discípulo, el heredero del trono francés, que reinó con el nombre de Carlos V. El príncipe heredero promovió la traducción de la obra de Aristóteles, aunque a Oresme le resultó muy difícil adaptar la obra del Estagirita a la realidad política del emergente Estado nación francés<sup>74</sup>. Oresme intentó teorizar un fundamento político para el rey, basado en el bien común, donde intentaba aplicar a gran escala lo que Aristóteles y Santo Tomás defendían a pequeña escala. El proyecto de Oresme fracasó, porque la obra de estos autores no podía adaptarse a un emergente Estado nación, cuyos criterios no eran tanto los del bien común como los del interés regio.

MacIntyre concluye que las adaptaciones teóricas al Estado moderno de las obras de Santo Tomás y de Aristóteles no serían sino ma-

71 “Natural Law against the nation-state”, *cit.* p. 47.

72 “Natural Law against the nation-state”, *cit.* p. 48.

73 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II<sup>a</sup>-IIae q. 57 a. 4 ad 3 [...] “quod omnes aliae diversitates personarum quae sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis et ad principem ipsius. Et ideo ad eos est iustum secundum perfectam rationem iustitiae”.

74 “Natural Law against the nation-state”, *cit.* p. 47.

linterpretaciones de sus escritos. Por eso, MacIntyre aboga por una ética de la virtud en pequeñas comunidades. En los Estados nacionales no se pueden poner en práctica las ideas de Aristóteles y de Santo Tomás, de manera que hay que buscar la posibilidad de una política en *civitates*, *poleis*, comunidades y pequeños reinos, lugares donde se pueda dar una búsqueda del bien común<sup>75</sup>.

6.2.3. *“The Virtues of Practice Against the Efficency of Institutions”*<sup>76</sup>

La tercera y última conferencia tiene, tal vez, menos relevancia para la filosofía del derecho, aunque pone las bases para edificar una “filosofía política” que MacIntyre jamás ha llegado -por ahora- a construir. El escrito es una reafirmación de MacIntyre en el aristotelismo ético-político, y en él intenta mostrar que la concepción política de la comunidad local sigue siendo hoy en día una cuestión insuficientemente explicada y la tesis fuerte que intenta sostener el profesor escocés es que las estructuras de la sociedad moderna excluyen la posibilidad de una política basada en las comunidades locales<sup>77</sup>.

La existencia de una política basada en Aristóteles sólo se pudo dar en las épocas antigua y medieval, ya que la Modernidad excluye toda posibilidad de gobierno comunitario y a pequeña escala, dado que aspira a la unificación política en un Estado Nación, de carácter omniabarcante. De nuevo puede verse en esta conferencia que las comunidades de MacIntyre son concepciones que responden más a un orden ético que al político.

“Aristotelian ethics and politics, so I am going to claim, provide the rationale for a distinctive and recurring mode of social activity, one exemplified in a wide range of practices past and present [...] What such practices have in common is a recognition by those who engage in them of goods internal to each particular practice, goods for the sake of which each person engaged in the practice has reason to make her or his particular contribution to achieving the ends particular to that type of practice. Any genuinely Aristotelian *theory* of ethics and politics has no life of its own at some level of theory divorced form practice. It is always

75 “Natural Law against the nation-state”, *cit.* p. 52.

76 En The 1994 Agnes Curning Lectures in Philosophy delivered at University College, Dublin, on March 1, 2, and 3, 1994.

77 “The Virtues of Practice Against the Efficency of Institutions”, p. 53.

and only to be understood a mode of reflection upon practice, arising from within practices. The possibility of an Aristotelian stance in ethics and politics becomes real therefore whenever and insofar as such reflective practices flourish”<sup>78</sup>.

El texto muestra el verdadero interés de MacIntyre. La política no empieza en una unión de intereses sino en un conjunto de prácticas comunes. Lo que estas prácticas tienen en común es un reconocimiento por parte de los que participan en ellas y de los bienes internos de cada práctica particular, esto es, los bienes que causan hacen que cada persona involucrada en la práctica tenga motivos para hacer una contribución para conseguir fines particulares en este tipo de práctica.

Dicho de otra manera, los bienes internos son razones para actuar. La posibilidad de una ética y una política de carácter aristotélico se puede convertir en una realidad siempre y cuando las prácticas referentes a cada uno de los bienes lleguen a florecer en el marco de la comunidad. Primero, los individuos se integran en las prácticas y crean organizaciones de carácter cooperativo, donde las prácticas en las que ellos se comprometen adquieran sentido y desarrollo<sup>79</sup>. De esta manera, empiezan a surgir los lazos morales y, finalmente, los de carácter político.

“There is therefore, so I am claiming, an ineliminable tendency within all cultural and social orders, even those characteristic of modernity, for human beings to arrive at modes of self-understanding which are Aristotelian in form. These modes are of course often in tension with and sometimes in open conflict with a variety of other and rival modes of self-understanding. But they cannot ever be finally defeated by some rival mode of self-understanding, just because they arise from and are sustained by the activities characteristic of practices. This is one reason why at the level of philosophy Aristotelianism has reappeared time and again after its opponents had published its obituary notices. And, more importantly for my present purposes, it is also why the rational politics of local community recurrently becomes a possibility once more, even if generally nowadays in local forms and local idioms which are not recognized as Aristotelian”<sup>80</sup>.

El aristotelismo político es, a día de hoy, una versión rival de la Modernidad, pero es capaz no sólo de explicar sus problemas, sino que puede proponer una explicación mejor de la vida comunitaria. La unión

78 “The Virtues of Practice Against the Efficiency of Institutions”, p. 54.

79 “The Virtues of Practice Against the Efficiency of Institutions”, p. 56.

80 “The Virtues of Practice Against the Efficiency of Institutions”, p. 57.

de las personas no nace de los pactos y de los acuerdos, sino también de las prácticas que se llevan a cabo en comunidad en búsqueda de los bienes internos como teleología<sup>81</sup>. Cualquier negociación tiene las bases más inestables que el compromiso ético de una comunidad para buscar el bien.

En vez de buscar una uniformidad en la búsqueda del bien, MacIntyre sigue a Santo Tomás en su distinción entre los preceptos primarios y los secundarios de la ley natural<sup>82</sup>, como podrá verse seguidamente en el comentario de *God, Philosophy, Universities*. Los primarios se refieren a los bienes que deben ser protegidos y los secundarios aluden a cómo o de qué manera deben ser protegidos. MacIntyre tiene claro que los preceptos de la ley natural tienen una *vis atractiva* para todos, pero que cada comunidad tiene una manera diferente de aprehenderlos.

De ahí que el razonamiento práctico, basado en hacer el bien y evitar el mal, designa, para MacIntyre, una razón para la acción. Se trata de buscar el bien interno a cada práctica como razón para actuar<sup>83</sup>. La visión aristotélico-tomista busca el bien interno, mientras que la Moderna se preocupa por los bienes externos. Para el autor escocés, la búsqueda de este tipo de bienes lleva a entender la relación social como un pacto en el que hay reglas y una compartimentación de las libertades. Las personas, en la Modernidad, viven en pequeñas esferas de libertad, y que apenas tienen relaciones morales, sino sólo jurídicas con los demás.

Se trata de la destrucción de los cuerpos intermedios que decía Hegel<sup>84</sup>, de manera que los Estados Modernos están compuestos de una gran esfera general (pacto de voluntades), que defiende las esferas individuales. Con ello, se destruye toda posibilidad de un bien común y que las personas puedan encaminar sus vidas hacia él, buscando los bienes internos a cada una de las prácticas que realizan. El derecho no está ordenado hacia el bien común, sino a regular con profusión las esferas de libertad de cada uno de los miembros del Estado.

“Distinctively modern societies [...] are societies with high negrees of differentiation, specialization and professionalization. These both require and are required by a systematic compartmentalization of social life, a division of social activity

81 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 8, 1098 b, 10-30.

82 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, q. 94 a. 4 co.

83 “The Virtues of Practice Against the Efficency of Institutions”, p. 60.

84 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (Hamburg, Felix Mainer, 1976), pp. 829-871.

into relatively autonomous spheres, each with its own set of just such intermediate principles. So what in fact it is to have rights, how in fact utility is measured, the actual relationships of rights to utility and the understanding of contractual relationship and their implications vary significantly from sphere to sphere”<sup>85</sup>.

MacIntyre abunda en la idea anterior, explicando que las virtudes en las sociedades modernas tienen un juego limitado y muchas excepciones<sup>86</sup>. Son cualidades que están determinadas por su grado de efectividad en el juego común, pero separadas de la vida privada. En la Modernidad, hay unas virtudes públicas y unas virtudes de carácter privado. Para Aristóteles, no hay una virtud para cada contexto, sino que tienen un carácter general<sup>87</sup>.

“This systematic contrast between the standpoint of modernity concerning the virtues and an Aristotelian or Thomistic view World not be as important as it is, if it were merely a contrast between the institutionalized modes of judgement and action of modern societies on one hand and a particular philosophical theory of virtues on the other. That philosophical theory, however, as I remarked earlier, is the reflective articulation of a specific kind of activity, that characteristic of what I have called practices and of practice-based and practice-constituted forms of local community. The contrast that matters then is that between the social modes of modernity, for which the effectiveness of individuals and of institutions is an overriding value, and the contemporary social modes of that kind of local community whose politics are informed by the virtues of practices, the virtues as understood in Aristotelian or Thomistic terms”<sup>88</sup>.

La propuesta de MacIntyre pasa por constatar dos características de las sociedades: por una parte, la vida social según la visión aristotélica no está tan compartimentalizada como en el mundo moderno y, por otra parte, que las virtudes y los vicios, en una sociedad aristotélica, tienen una trascendencia tanto moral como política<sup>89</sup>. Estas dos propuestas tienen dos corolarios: el primero, que la vida privada y la pública son igualmente importantes para la política y que no se pueden disociar, y el

85 “The Virtues of Practice Against the Efficacy of Institutions”, p. 63.

86 “The Virtues of Practice Against the Efficacy of Institutions”, pp. 70-72.

87 Aristóteles, *Política* 1277a 20-21 o *Ética* a Nicómaco, 1127b 3-6.

88 “The Virtues of Practice Against the Efficacy of Institutions”, p. 73.

89 “The Virtues of Practice Against the Efficacy of Institutions”, p. 74.



segundo es que la educación moral es fundamental para que las personas sepan dirigir sus vidas y buscar el bien común.

Para volver a estas ideas, es necesario recuperar los lazos de la solidaridad de las pequeñas comunidades, algo que permite evitar la especialización político-jurídica y la burocracia propia de la Modernidad<sup>90</sup>. En las sociedades pequeñas, donde las virtudes públicas y privadas pueden sobresalir con mayor claridad, puede empezar una nueva forma de hacer política que se oponga al Estado nación moderno que ha compartimentalizado la vida de las personas y que las ha desnaturalizado.

### 6.3. *God, Philosophy, Universities*

Una vez examinada la conexión *política* de la obra de MacIntyre, pasaré ya a examinar su concepción histórica más acabada de la filosofía: *God, Philosophy, Universities*<sup>91</sup>. Se trata de una obra en la que se explica la historia de la tradición católica, en la que se detalla no sólo la reconstrucción de la evolución del catolicismo como tradición intelectual universitaria y extrauniversitaria, sino una exposición, a partir de la visión histórica del tomismo, de las doctrinas centrales del pensamiento del propio MacIntyre<sup>92</sup>. El escocés expone en este libro su pensamiento al hilo de un discurso histórico, donde se identifica totalmente con la tradición tomista.

Interesa estudiar la visión histórica y sistemática que esta obra procura de la relación entre moral y derecho y cómo de dicha relación pueden surgir corolarios de carácter político. Voy a exponer en primer lugar la reconstrucción que hace el filósofo escocés del pensamiento ius-naturalista de Santo Tomás, para ver cómo en el tomismo se integran las principales ideas que nutren el pensamiento de MacIntyre. Por ello, dedicaré un primer apartado al estudio de la obra de Tomás de Aquino y un segundo apartado a la evolución del tomismo en lo tocante a la relación entre derecho y moral.

90 “The Virtues of Practice Against the Efficiency of Institutions”, pp. 76-78.

91 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit.

92 He comentado el libro con cierta extensión en R. Ramis Barceló, “Alasdair MacIntyre: la historia de las Universidades y la tradición católica”, *Estudios filosóficos*, 171 (2010), pp. 363-374.

### 6.3.1. *Tomás de Aquino como centro de la tradición católica*

MacIntyre entiende que la “tradición católica” surge de la integración del aristotelismo con el agustinismo, de la mano de Tomás de Aquino. En el Doctor Común se da, según él, la síntesis más perfecta y elaborada no sólo de la descripción de la persona humana, sino también de su relación con la naturaleza, con el mundo y con Dios. Todo ello sirve a Santo Tomás como precedente de su gran síntesis, mientras que, para MacIntyre, las otras obras coetáneas o posteriores, en la medida que se alejan del tomismo, pierden valor.

El tomismo es la doctrina católica por excelencia. Y no sólo lo es en su sentido religioso, sino también por el carácter universal que tiene. Es la concepción que mejor salva y explica “los fenómenos”: es capaz, según MacIntyre, no sólo –como se podido ver en los capítulos anteriores– de comprender el ser humano en su integridad y de resolver los dilemas morales, sino que también es un antídoto contra los problemas de la Modernidad: descuerdos morales y problemas de fundamentación de la ética, de la política y del derecho. Me centraré aquí en la articulación entre ética y derecho, apuntando los escasos corolarios políticos que el filósofo escocés detalla en la obra.

Como buen tomista, MacIntyre es un agustiniano. En ninguna obra anterior había mostrado una dependencia tan fehaciente de la obra del Obispo de Hipona. Sólo la lectura atenta de la *Summa* lleva al pensador escocés a entender que Santo Tomás casa a Aristóteles con la obra de San Agustín, autor que a su vez había cristianizado el neoplatonismo. En su reconstrucción de la tradición católica, el filósofo y teólogo africano se presenta como un eslabón básico, que sólo se perfecciona a través de la obra de Tomás de Aquino. La concepción agustiniana del mundo y de las relaciones entre la ley divina y la ley natural anticipan enormemente la obra del Doctor Común.

“The law of nature preserves the peace that is the order of things through all distresses and disturbances. “The peace of all things is the tranquility of order” (19.13 *De Civitate Dei*), the order of the body, of animal life, of the appetites, of body and soul, of domestic peace, civil peace, and the peace of heaven. But our proneness to error is such that we can only enjoy these if we are obedient to God’s eternal law and walk by faith, not by sight”<sup>93</sup>.

93 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 31.

En la obra de Santo Tomás se dan la mano no sólo las ideas de Aristóteles y de San Agustín, sino también las de una serie de filósofos de religión musulmana y judía, comentaristas y hermeneutas de Platón y de Aristóteles, que buscan la armonización de esa ley de Dios con la de la ley natural. Sus problemas son comunes con la religión cristiana: en líneas generales, cómo se puede conocer la ley divina, qué diferencias existen entre la ley divina y la ley natural, y cómo se puede aprehender la ley natural. MacIntyre hace referencia a diferentes autores que durante la Edad Media intentan explicar las relaciones entre Dios, la moral y el derecho. En particular alude a Algacel y a Averroes, y también a autores aristotélicos que conjugan la obra del Estagirita con la religión judía. En concreto, de Maimónides dice:

“And it is clear that ben Maimon’s use of Aristotle is subordinated to his main purpose, that of elucidating what it is to obey divine law. All human beings are summoned to such obedience, but there is no way of coming to know what that law is apart from God’s revelation of it. For although there are certain types of action that humankind in general disapproves as bad, these disapprovals do not themselves have the force of law and there are no “rational laws,” laws that unaided human reason can discover”<sup>94</sup>.

En la obra del Aquinate, se produce una explicación de la relación entre teología, filosofía y derecho que supera a todas las anteriores (y, según MacIntyre, a las posteriores). Curiosamente, la interpretación que el escocés hace de Santo Tomás resulta más familiar para los estudiosos de la obra del propio MacIntyre que a los conocedores de la obra del ilustre dominico. Pese a que la obra pretenda ser un manual, acaba convirtiéndose en una explicación de las inquietudes del autor escocés al hilo de temas históricos. En efecto, la reconstrucción de los problemas que se plantean obedecen más a las preocupaciones del pensador escocés que no a una exposición clásica de la *Summa* (al estilo de Ramírez, Copleston, Torell...) o de las doctrinas iusnaturalistas de Tomás de Aquino (Pizzorni, Graneris...)

En las obras anteriores, como *Whose Justice? Which rationality?* o *Three Rival versions of Moral Enquiry*, MacIntyre consideraba la idea de que la virtud y el derecho natural se retroalimentaban, de manera que

<sup>94</sup> *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 57.

la justicia como virtud desembocaba en el derecho natural, pero también el derecho natural era una guía para buscar los bienes y la virtud. La principal diferencia entre aquéllas obras y la que aquí se trata es precisamente que en la presente la relación entre virtud y derecho se vuelve más asimétrica y que al derecho natural se le concede cierta primacía como un conjunto de reglas para aprender la virtud.

“We cannot have any of the moral virtues adequately unless we also learn to have prudence, the only virtue that is both a moral and an intellectual virtue. For without prudence we lack that capacity for right judgment, rightly directed feeling, and right action without which dispositions to act temperately, courageously, and justly will not issue in genuinely temperate, courageous, and just actions. So, as we acquire prudence, we may no longer seem to need teachers.

Yet we certainly need teachers at least up to this point: parents, other adults, and, to us more surprisingly, law. How then does Aquinas understand law and how can law be a teacher of the virtues? On Aquinas’s account the precepts of law are precepts of reason directed toward the common good enacted and promulgated by someone with authority to do so (*Summa Theologiae* Ia–IIae, 90). The eternal law is that by which God rules the universe. That in his eternal law that has application to human beings we apprehend either by reason as the natural law or by faith as God’s revealed law, revealed first as the Old Law on Sinai to Moses, and then as the New Law in the Sermon on the Mount by Jesus Christ. The law that human rulers of cities and kingdoms enact and enforce Aquinas calls human law”<sup>95</sup>.

MacIntyre entiende que el derecho natural lo constituye un conjunto de reglas que se aprenden a partir de las prácticas. Lo más natural es aprender esas prácticas en el marco de la sociedad, de manera que siguiendo estos preceptos que enseñan los adultos a los que se inician en el estudio, las personas pueden llegar a la virtud. Según el esquema de MacIntyre, una persona es virtuosa si sigue los preceptos de la ley natural, que es distinta tanto de la ley divina (que sólo puede conocerse por revelación) y de la ley positiva. Al distinguirlas, el escocés explica la concepción de la ley humana de acuerdo con la interpretación de Tomás de

95 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 88. En las próximas páginas desarrollaré un comentario sistemático al capítulo X de la obra, titulado: “Aquinas: Philosophy and the Life of the Practice”, en el que se encuentra un denso resumen de la filosofía práctica de Santo Tomás interpretada a partir de los intereses intelectuales de MacIntyre.

Aquino, al tiempo que carga indirectamente contra una interpretación exclusivamente positivista del derecho.

“The precepts of law are intended to govern human beings, animals with the powers of reason. We may try to govern a human being as a nonhuman animal is governed, by uttering imperatives, rewarding conformity, and penalizing disobedience. But if we are to govern any human being qua human being, it must be by appeal to his or her reasoning powers. Of any rule by which human beings are to guide their actions they and we may ask what reason there is for them to obey it. To say that a law is a precept of reason is to say that it is the kind of rule that there are good reasons to obey. It does not follow that a law may not be enforced by punishments or made acceptable by rewards. But insofar as laws are obeyed only because of punishments or rewards, they are not being acknowledged as laws, as precepts of reason”<sup>96</sup>.

MacIntyre explica cómo el derecho sustantivo puede ser entendido simplemente como un conjunto de imperativos que buscan la conformidad de la gente y penalizan la desobediencia. Se trata de una manera estrictamente positivista de entender el derecho, pero se trata –según el pensador escocés– uno de los rasgos típicos de las sociedades contemporáneas.

El derecho, sin embargo, puede ser un precepto de la razón que, en principio, da buenas razones para la obediencia. De acuerdo con Santo Tomás, si una ley sólo es obedecida porque hay castigos o recompensas, no tiene una obediencia como precepto racional, sino como mero imperativo. ¿Cuáles son las buenas razones para la obediencia? Esta pregunta está vinculada con una cuestión anterior: ¿cuáles son las buenas razones para actuar? Si se pueden conocer las razones para actuar, se pueden saber correlativamente las razones para obedecer.

“There is good reason to obey a rule only when by so doing we achieve or move toward the achievement of some good. The goods that give point and purpose to laws are common goods, goods that we achieve not qua individuals, but qua members of some community or participants in some cooperative activity, the common goods of, for example, family life or of the life of a political community. Common goods are to be contrasted with individual goods. The common good of a family or a political community is not the sum of the individual goods of the

96 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 88.

members of that family or that community, qua individuals. They are goods that individuals can only achieve qua member of a family or qua member of a political community”<sup>97</sup>.

MacIntyre responde a esta cuestión en dos fases: en primer lugar, explicando que es bueno seguir una norma que ayude a conseguir un bien y, en segundo lugar, mostrando cómo se pueden aprender estos preceptos de la ley natural. En cuanto a la primera de las fases, hay una serie de bienes que, según Santo Tomás, son de carácter común, que se distinguen de los bienes de carácter individual. Los bienes comunes no son la suma individual de los bienes individuales, sino que tienen una dimensión colectiva y sólo se pueden aprehender como miembros de una comunidad. De ahí que los bienes comunitarios sean la base ética para la política<sup>98</sup>.

De acuerdo con esta base, las leyes deben estar dirigidas a la consecución de los bienes comunitarios, de manera que pese a las diferentes formas políticas<sup>99</sup>, el bien pueda ser alcanzado<sup>100</sup>. Para ello hay que promulgar las diferentes leyes, que deben estar en consonancia, de acuerdo con el itinerario ya indicado, con el derecho natural. Santo Tomás considera que Dios da la capacidad al ser humano para captar los bienes comunitarios como preceptos de la razón.

[...] “laws enacted and enforced by such authorities must be promulgated. Human beings as rational agents cannot conform to a rule of which they are unaware. Hence, when a particular law has been enacted, it must be published in

97 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 88.

98 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 88.

99 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 89.

100 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 90 a. 3 co. [...] “quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis”.

such a way that those to whom the law applies can become aware of it. God makes us aware of the precepts of the natural law as binding upon us by enabling us to grasp them as precepts of reason and so promulgating them”<sup>101</sup>.

Aristóteles hacía equilibrios entre lo que debe ser mutable e inmutable en la legislación. Hay puntos que son intocables, preceptos de la razón natural (bienes y males que deben ser, respectivamente, alcanzados y rechazados), y otros que son distintos en cada lugar y momento. De ahí que, mientras en la política hay una serie de principios básicos (búsqueda de los bienes comunitarios)<sup>102</sup> y una gran mutabilidad en los regímenes, que pueden adaptarse más o menos a las circunstancias, haya –de acuerdo con Santo Tomás– dos tipos de preceptos de la ley natural.

“The precepts of the natural law are divided into two classes. A set of primary precepts require us to respect and pursue certain goals and to avoid and refrain from the corresponding evils. They include such precepts as those that forbid the taking of innocent life, theft, and lying. The secondary precepts are those needed to apply the primary precepts to particular cases in particular social circumstances. It is, for example, a primary precept of the natural law that rulers should do whatever is necessary to provide for the security and defense of the territory for which they have responsibility. But the precepts that they will have to follow in order to provide for this will differ with time and place, depending upon the kind of threats their society faces, the resources available to them, and the level of weapons technology. So the secondary precepts of natural law vary from society to society and sometimes within societies, while the primary precepts are one and the same for everyone at all times”<sup>103</sup>.

Hay, como se ha visto antes, algunos preceptos primarios de la ley natural que se refieren a los primeros principios de la razón práctica (hacer el bien y evitar el mal), que son iguales en todos los tiempos y lugares, y otros, de carácter secundario, que son algo más mutables<sup>104</sup>. Los

101 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 89.

102 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-IIae q. 105 a. 1 co.

103 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 89.

104 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-IIae q. 94 a. 6 co.

segundos preceptos son una leve desviación de los primeros, que se dan generalmente por culpa de costumbres desencaminadas<sup>105</sup>.

Hasta aquí la reconstrucción de la obra de Santo Tomás en cuanto a la realización del bien y la legislación a partir de éste. MacIntyre sigue con la segunda fase antes mencionada: la explicación de cómo se aprenden los preceptos de la ley natural. La obediencia de esos preceptos debe hacerse a partir de las prácticas, hábitos que se expresan en el ejercicio de las virtudes<sup>106</sup>.

MacIntyre señala que Tomás de Aquino se dedica a explicar los preceptos de la ley natural, indicando las formas correctas de entenderlos y las erróneas. En las prácticas uno encuentra los errores y los aciertos, extraídos de las virtudes. Siguiendo a Aristóteles, la virtud es, en muchos casos, el punto medio entre dos extremos igualmente viciosos: por ejemplo, la prudencia es una virtud frente a la temeridad y la cobardía, que son defectos<sup>107</sup>.

MacIntyre indica que Santo Tomás muestra cómo la bienaventuranza del ser humano consiste en un uso moderado de los bienes que se consideran externos (tal y como se ha podido ver en el capítulo 4). Entre ellos la riqueza, los honores, la fama, la gloria, el poder... Todos ellos deben usarse moderadamente y pensando en los bienes internos, al tiempo que en el beneficio que puedan reportar a la comunidad. Como ya se ha visto en otras obras, a MacIntyre le preocupa especialmente la aprehensión de los preceptos de la ley natural, pues muchas veces se hace

105 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 94 a. 4 co. “Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar, in libro de bello Gallico”.

106 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 89.

107 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1108b.



de forma errónea, pues la riqueza, los honores<sup>108</sup>... se toman como un fin en sí mismo.

Las prácticas y el seguimiento de los preceptos de la ley natural ayudan no sólo a captar adecuadamente lo bueno de cada uno de estos bienes externos, sino también a resolver los verdaderos desacuerdos morales. Santo Tomás se plantea como la riqueza, los honores... pueden resultar problemáticos si no se buscan los bienes internos en las prácticas. MacIntyre recuerda que el Doctor Angélico dedica unas *quaestiones* al estudio de doce problemas referentes a la aprehensión de este tipo de bienes (*Summa Theologica* I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e 2.1–8; 3.6; 4.6–7).

“Those who in their everyday practice presuppose one of these mistaken views of the human good will also and consequently misunderstand the precepts of natural law. That this is so and that therefore there are bound to be disagreements about what the precepts of the natural law are and how they are to be applied Aquinas was certainly aware. He recognized that there were cultures, such as that of the ancient Germans, whose moral code was in some respects at variance with natural law. But he did not know about and could not have known about the wide range of striking moral disagreements of which our modern knowledge of other cultures and their various histories has made us aware”<sup>109</sup>.

Sobre el tema de los desacuerdos morales, MacIntyre hace una interpretación muy peculiar, que desarrolla con más exhaustividad en *Intractable disputes about the Natural Law*, que trataré después. MacIntyre defiende que los desacuerdos morales sólo pueden solventarse descubriendo los principios del derecho natural en la práctica precisamente que intenta resolver el desacuerdo.

El pensador escocés liga, una vez más, las prácticas wittgensteini-  
anas con los hábitos de la tradición aristotélico-tomista. Tal y como se ha

108 Por ejemplo, sobre el honor, Santo Tomás responde lo siguiente, *Summa Theologica*: I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 2 a. 2 co. “Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiae quae est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quae est hominis bonum perfectum; et secundum partes eius, idest secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest”.

109 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 90.

podido ver a lo largo de los diferentes capítulos, MacIntyre hace al final una indolora síntesis entre el segundo Wittgenstein (y sus seguidores) y la tradición aristotélica. El ejemplo de resolución de los desacuerdos morales es, tal vez, lo más original en este proceso. La narración del ejemplo es la siguiente:

“Consider first what is involved in pursuing one’s good as a rational agent. It is of crucial importance in deliberating as to how to act here and now that we deliberate in the company of other people, something that Aristotle had noted and that Aquinas emphasizes. For only thus will we escape from the one-sidedness of our own individual standpoint, only thus will the full range of relevant considerations be brought into play. But rational deliberation in the company of others is only possible, if both we and those others are committed to securing agreement only through the force of rational argument, only by, so far as possible, treating as good reasons for acting in this way rather than that what are in fact good reasons. So we must rule out from the beginning any attempt to arrive at agreement by use of coercive force or the threat of such force or by some mode of nonrational persuasion. The common mind at which we seek to arrive must not be the outcome of violence or of seduction, but of rational debate. Yet this outcome is possible only if the participants in such deliberation are committed and are seen by others to be committed to observing certain rules unconditionally and without exception”<sup>110</sup>.

Hay, por lo tanto, una apelación a la racionalidad y a la búsqueda de una deliberación compartida con otras personas. Con ello se evita el peligro del subjetivismo, que puede resultar contraproducente para la consecución de un acuerdo. Hay que buscar un diálogo en el que las dos posturas busquen un acuerdo racional. MacIntyre hace un guiño a las teorías contemporáneas de la deliberación al buscar un acuerdo compartido, en el que los sujetos que buscan la resolución de los desacuerdos morales quieren usar sólo medios racionales para hacerlo.

No resulta difícil pensar, por ejemplo, en Habermas. De hecho, las reglas formales que el filósofo alemán aduce para alcanzar acuerdos en la democracia deliberativa, MacIntyre las ve de una manera similar en cuanto al procedimiento, pero con unas consecuencias bastantes diferentes. Si Habermas busca con sus reglas la preeminencia de la racionalidad,

110 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 90.

la igualdad formal y la implicación de los participantes<sup>111</sup>, MacIntyre busca también lo mismo, aunque aspira a mostrar que las reglas formales constituyen ya, en sí mismas, una base material para el acuerdo. ¿Cuáles son las reglas?

“They would have to be rules prohibiting the taking of innocent life and the use of violence against the property and liberty of others and enjoining truthfulness and candor in deliberation. They would have to include rules prohibiting one from making commitments to others that one does not expect to fulfill and that bind one to keep whatever promises one might have made. Since they are to be rules without which genuinely rational deliberation would be impossible, they would have to be rules that would inform one’s social relationships with anyone with whom one might at some time have to enter into shared deliberation, that is, with anyone whatsoever. But this set of precepts turns out to be identical with the precepts that Aquinas identifies as the precepts of natural law, so that as rational agents we are, just as Aquinas concluded, committed to conformity to the precepts of the natural law. But these are not the only commitments that we must make in order to engage in rational deliberation”<sup>112</sup>.

MacIntyre indica que las reglas necesarias para poder alcanzar un acuerdo racional son las que prohíben matar o ejercer violencia sobre los demás o sobre los bienes ajenos, al tiempo que debe buscarse la veracidad en la deliberación. Éstos son, como indica Santo Tomás, los primeros principios de ley natural. Por lo tanto, la base para empezar a solventar los desacuerdos morales subyace en la afirmación de los preceptos de la ley natural como primer punto. Pero, como dice MacIntyre, con ello no hay suficiente.

Hay que poner en práctica todos estos principios para encontrar las virtudes, pues es a través de su ejercicio cuando afloran. Sólo a través del ejercicio de las virtudes las personas saben cómo aplicar las reglas a casos particulares. Explica MacIntyre que, por ejemplo, para ser sincero no es suficiente para que uno se abstenga de decir mentiras. También hay que ser honesto frente al que dice la verdad y saberlo reconocer, ser prudente en el hablar y en el callar.

Asimismo, si uno debe actuar influenciado por los temores y por

111 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (REI-México, 1996), pp. 300-301.

112 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 91.

los apetitos debe ser valiente y temperado. Es decir, debe saber controlar los impulsos y racionalizarlos, porque se busca una solución racional al desacuerdo moral. Sin embargo, estos ejemplos muestran que el seguimiento de los principios de la ley natural educan a las personas y sólo en la medida en que afloran las virtudes las personas son capaces de actuar completamente como seres racionales, aunque dependientes siempre de las enseñanzas de los demás.

“When we try to act in conformity with the precepts of natural law, we discover that in order to do so we need also to exercise the virtues. For it is only through the exercise of virtues that we know how to apply rules to particular cases. To be truthful it is not enough to refrain from telling lies. We also need to know which truths to utter to whom, when to speak and when to be silent, and the like. To observe those rules that require us not to be influenced unduly by our fears or by our appetites for pleasure we need to be courageous and temperate. So in those activities through which we learn what the law requires of us, we learn too our need of and how to exercise virtues. It is in this way that the law, whether natural law or positive law that gives expression to natural law, educates us and it is only insofar as we become virtuous that we are able to act as rational agents in deliberate agreement with other rational agents”<sup>113</sup>.

Con ello, MacIntyre entronca con la concepción biológica que había presentado ya en *Dependent Rational Animals*. El aprendizaje de las virtudes no sólo requiere la enseñanza de la excelencia, sino también de las virtudes innominadas que Santo Tomás desarrolla en su obra. Por eso, un completo aprendizaje requiere la presencia de las virtudes cardinales (prudencia, templanza, coraje y justicia) y de las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), pues de ellas nacen las demás como la misericordia, la generosidad o la justa confianza.

“Moral disagreement, by contrast, especially radical disagreement, is always rooted in some failure to satisfy the conditions necessary for rational deliberation and therefore for rational agreement and rational agency. That is to say that its source is always in some response to the distracting solicitations of an undue and excessive love of money or power or pleasure or fame or the like that has undermined our practical reasoning, so that we fail to understand what the precepts of natural law require of us. It is these same motives that lead to recur-

113 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 91.

rent violations of natural law, even by those who understand very well what the precepts of natural law require of them. We are all of us on various occasions so moved by such wayward desires that, blatantly or covertly, we allow our reasoning to be obscured and confused and our will to be directed toward some object of the relevant desire rather than to the good to the achievement of which it would be directed, if we were adequately rational. It is because this is so that over and above the cardinal virtues of prudence, temperateness, courage, and justice we also need the theological virtues of faith, hope, and charity”<sup>114</sup>.

Si las personas tienen desacuerdos morales es porque, para solventarlos, no siguen los preceptos de la ley natural. Es decir, se dejan llevar por los intereses (riquezas, honores), por alguno de los extremos (por ejemplo, la cobardía, o la temeridad) en vez de buscar el equilibrio, o la falta de racionalidad (apetito u otras pasiones). Si se puede llegar a una situación en la que no haya todos estos condicionantes, el seguimiento de las virtudes extraídas de los primeros principios de la ley natural llevará a solventar los desacuerdos morales.

En el capítulo 5 se ha podido ver cómo los dilemas morales son falsos problemas (*apparent moral dilemmas*) esto es, no son verdaderos dilemas y, por lo tanto, pueden resolverse a través del análisis a los que los somete MacIntyre, siguiendo la exposición de Santo Tomás. En *God, Philosophy Universities*, el autor escocés niega también la existencia de desacuerdos morales, si se siguen los preceptos de la ley natural.

La explicación que MacIntyre da de la obra de Santo Tomás concluye con la necesidad de la Gracia para completar el conocimiento<sup>115</sup>. Si hasta el momento, MacIntyre no había hecho uso de la teología para explicar la obra de Tomás de Aquino, concluye su explicación mostrando que la Gracia lleva al conocimiento del Dios revelado y que es fuente todas las virtudes y, en particular, de la caridad, que encierra prácticamente todas las demás.

“It is in the end up to us whether or not we become prudent, temperate, courageous, and just. It is not at all up to us whether or not we receive the gifts of faith, hope, and charity, virtues that we owe entirely to divine grace, grace offered to us

114 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. pp. 91-92.

115 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 92.

by God, virtues that are infused in us rather than acquired through habituation. Yet charity is, says Aquinas, the form of all virtues. Wherever there is genuine virtue, it is informed by charity and grace is at work. So that a purely secular understanding of the moral life is always inadequate and incomplete, both with regard to its end, the vision of God -the most that reason can show is that no finite object or state of affairs could be our final good- but also with regard to the kind of character that we need to have, if we are to become able to attain that end”<sup>116</sup>.

### 6.3.2. *La tradición tomista*

MacIntyre sostiene como tesis fuerte del libro que el tomismo es la base de la “tradición católica”. Esta idea le lleva a desarrollar la historia del tomismo por encima de cualquier otra manifestación doctrinal. El agustinismo, el escotismo, el suarismo... no son más que opiniones meramente “aceptadas” que no son capaces de dar las respuestas que dio Santo Tomás, en su síntesis de San Agustín y de Aristóteles.

Otros autores de corte aristotélico, como Terence Irwin, consideran que, en efecto, en la obra de Santo Tomás se da un perfeccionamiento de la “tradición socrática”, cuyo máximo representante es Aristóteles. La diferencia entre Irwin y MacIntyre es que el segundo es un autor antimoderno, que considera que las aportaciones filosóficas de Kant, Hegel, Marx o Nietzsche explican en menor medida la realidad que las de los antiguos. Irwin, por el contrario, establece una historiografía más amplia, en la que la dialéctica se plantea entre autores racionales y los que se muestran partidarios de los sentimientos (o de la sinrazón)<sup>117</sup>.

De esta manera, mientras MacIntyre separa entre antiguos y modernos a partir de su concepción antropológica (recuérdese la división que el filósofo escocés sitúa hacia 1780), Irwin lo hace en base a la racionalidad, en una apología fuerte del racionalismo contra el voluntarismo y el sentimentalismo. Así, para Irwin, habría una cierta continuidad entre autores platónico-aristotélicos, que luego enlazaría con Kant y los defensores del naturalismo y de la racionalidad.

Para MacIntyre, la historia de la tradición católica es la narración del empobrecimiento del tomismo cuando se adultera en manos de vo-

116 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 92.

117 T. Irwin, *The Development of Ethics*, cit., cap. I.

luntaristas<sup>118</sup>. Así, para el escocés, las figuras de Scoto y Ockham no señalan errores del tomismo, sino –en todo caso– lagunas que hacían falta explicar. Por lo demás, la Modernidad resulta un fracaso hasta que, frente al voluntarismo y al escepticismo, resurge el tomismo en el XIX. No comentaré aquí de nuevo toda la obra, sino que me centraré en dos puntos importantes para el argumento de este libro.

En primer lugar, examinaré cómo el desarrollo doctrinal del tomismo, a través de la elaborada doctrina del derecho natural, es capaz de luchar contra modelos de dominación y de opresión y de convertirse, tal y como se ha podido ver en los apartados anteriores, en un elemento subversivo. En segundo lugar, me detendré en la incorporación de la obra de Wittgenstein y de sus epígonos a la “tradición católica”: en ese apartado puede verse cómo MacIntyre bebe directamente de la síntesis que hace Anscombe –desde el catolicismo– entre Aristóteles y el filósofo austríaco.

#### a) El derecho natural en la tradición tomista

En la descripción de la obra de Francisco de Vitoria, MacIntyre se expone especialmente en la valoración de su contribución a la historia del derecho y, en particular a la historia del derecho natural. Vitoria, dominico, se apoyó en la obra de su correligionario Tomás, para esgrimir argumentos a favor de un tercer dominico, Bartolomé de las Casas, en contra de Sepúlveda.

MacIntyre comienza mostrando la influencia de Santo Tomás en Francisco de Vitoria para delinear los principios de derecho de gentes (*ius gentium*) y las bases para establecer una filosofía política independiente de la Corona española. De ahí que Vitoria, a través de su compromiso con los principios del derecho natural, se posicionase muchas veces en contra del monarca para resolver las disputas teológicas que afectaban al nascente derecho de conquista en América.

“When, in 1526, Vitoria was appointed to the senior chair in theology at the University of Salamanca, he followed his teacher’s example. His originality was a matter of how he brought Aquinas’s teaching to bear on disputed questions of his own time, especially in the areas of law and politics. Has the pope authority over temporal rulers so that he can give or take away their authority over this or that political society? Has the Holy Roman Emperor such authority? What laws gov-

118 Véase mi crítica en “Alasdair MacIntyre: La historia de las Universidades y la tradición católica”, *cit.* pp. 371-374.

ern the relationship between different political societies? Under what conditions is a ruler justified in going to war? Every one of these questions had implications not merely for political theory, but also for the practical reasoning and decision making of those with power”<sup>119</sup>.

MacIntyre indica que las bases de Vitoria se encuentran en Tomás de Aquino. Le sigue en su distinción entre ley eterna, ley divina, la ley natural, y el derecho civil. También en el carácter teleológico de las sociedades políticas, que existen para ordenar la vida humana en común, algo indispensable para el florecimiento humano. Este tipo de vida ordenada es posible sólo cuando las normas del derecho civil están en conformidad con la ley natural.

Según Vitoria, cada pueblo debe conferir autoridad a un gobernante o gobernantes, cuya tarea es la de promulgar y hacer cumplir dicha ley. Nadie tiene autoridad legítima sobre las personas, salvo un gobernante que así lo autorice, y la autoridad de éste está limitada por los límites que impone la ley natural. De aquí se deduce que ni el Papa ni el Emperador pueden tener autoridad temporal uno sobre el otro, ni sobre cualquier otro gobernante, porque están limitados por la ley natural. ¿Cuáles deben ser, por lo tanto, las relaciones entre las sociedades?

“What then of the relations between political societies? Here Vitoria developed the notion of an *ius gentium*, originally found in Roman law, a set of standards prescribed -like the rest of natural law- by natural reason, standards that forbid the use of violence against other political societies, unless one’s own political society has been unjustly attacked or Christians are being persecuted or the innocent are being oppressed by a tyrant, someone who lacks legitimate authority as a ruler, because his actions are dictated not by natural law, but by his own will and desires. [...] Responding to the latter conquest and its aftermath, Vitoria wrote to his Dominican superior “that no business shocks me or embarrasses me more than the corrupt profits and affairs of the Indies”<sup>120</sup>.

La comprensión que Vitoria tuvo del *ius gentium* le llevó a sostener que la dominación española sobre los indios americanos era ilegítima. El Papa carecía de la autoridad para conferir el dominio sobre los indios

119 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. pp. 106-107.

120 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 107.



americanos a los reyes de España. El hecho de que los indios no eran cristianos resultaba irrelevante. Lo que determina la política es la obediencia a la ley natural, y ésta une a cristianos y a no cristianos. Los indios no agredieron a los españoles, mientras que éstos, en cambio, los trataron brutalmente<sup>121</sup>.

MacIntyre basa la fundamentación del *ius gentium* en el derecho natural. Indirectamente, su reconstrucción viene a mostrar cómo los escolásticos españoles protegieron a los indios, no en base a los derechos humanos, sino siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás sobre el derecho natural. De ahí que la idea de “derecho humano” debe estar fuera de la historia de la tradición católica, porque es sólo una mera secularización del derecho natural.

Quienes, como Sepúlveda, argumentaban que los indios carecían de las capacidades propias de los agentes racionales para gobernarse a sí mismos, debían rendirse a la evidencia de las acciones y las instituciones sociales de las diferentes culturas del continente americano. En la disputa entre Las Casas y Sepúlveda se dirimía, también en base a Aristóteles, si los indios eran esclavos por naturaleza o no:

“Sepúlveda had studied in Italy as well as Spain and was the author of polemics against both Erasmus and Luther. He had translated two of Aristotle’s works into Latin and his defense of Spanish dominion and Spanish practices in the Americas was Aristotelian. Sepúlveda followed Aristotle in arguing that there is a class of human beings who are “natural slaves.” Their lack of natural capacities is such that they can only be directed toward good ends by rational agents who impose their authority upon them. Sepúlveda identified the American Indians as just such natural slaves and the Spaniards who had conquered the Americas as just such rational agents. Las Casas did not deny outright that there might be such natural slaves. But his firsthand experience of Indian life gave him the strongest grounds for rejecting the claim that the Indians fell into this category”<sup>122</sup>.

Sólo la fuerza que proporciona el derecho natural y su base racional puede dar argumentos a Bartolomé de las Casas para negar la esclavitud de los indios. Mientras que Sepúlveda identificó a los indios como

121 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 107.

122 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 108.

“esclavos naturales” y a los conquistadores como agentes racionales, Las Casas, sin negar a Aristóteles, mostró cómo los indios no “perteneían” a la categoría de los esclavos por naturaleza.

La idea más importante que extrae MacIntyre es que el derecho natural es un arma potente que se vuelve contra las personas que hacen un mal uso del poder. La arbitrariedad de los gobernantes y las tiranías tienen un límite en el derecho natural, de manera que si los escolásticos españoles defendieron a los indios, no era por su respeto por los “derechos humanos”, sino por seguir el recto dictado de la ley natural, aunque con ello pudiesen inoportunar a los monarcas o, incluso, al Papa.

MacIntyre indica que si los dominicos actuaron correctamente es porque siguieron a Santo Tomás, y defendieron la primacía del derecho natural sobre cualquier contingencia política. El pensador escocés culpa de forma bastante directa a Suárez por haber aceptado tesis voluntaristas en contra de las ideas del Doctor Común. En su reconstrucción histórica, apasionada y selectiva, MacIntyre viene a decir que desde Suárez hasta el neotomismo de León XIII el derecho natural se batió en retirada, en manos de voluntaristas y racionalistas sin base tomista.

“He [Suárez] disagreed with Vitoria in holding that the *ius gentium* is part of or derivable from natural law. And there are other significant items to be added to this catalog of disagreements among the rival heirs of medieval Catholic philosophy. What it is important to note is that these disagreements, just as much as the larger disagreements between those heirs and the several new schools of philosophy that arose during the Renaissance, were not resolved, that the protagonists of each standpoint remained convinced that they had sufficient reason to reject the conclusions of their opponents. Such unresolved and apparently irresolvable disagreements posed a radical question about the powers of human reason. It is unsurprising that the nature and limits of those powers became an urgent topic for philosophical debate and that skepticism, both in the forms in which it had flourished in the ancient world and in new forms, was able to present itself as a compelling philosophy”<sup>123</sup>.

La filosofía católica, sin duda, exige la presencia del derecho natural como forma de enseñanza de las virtudes, pero también como límite a la arbitrariedad de los gobernantes. De ahí que, como se mostró en la

123 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 109.

neoescolástica del XIX, el derecho natural formase parte de la ética, y que tuviese amplias conexiones con la política. MacIntyre muestra un gran aprecio por la obra pedagógica de los cardenales Newmann y Mercier, quienes dedicaron sus respectivas vidas a la profundización en el tomismo como vuelta a las raíces de la tradición eclesiástica medieval.

“It was the achievement of Leo XIII and of those who followed him in reviving Thomism to recognize that Aquinas’s philosophical practice is exemplary in this regard. [...] Within theology itself a variety of philosophical concepts is put to work, for example, in moral theology. There such concepts as those of “the moral law, conscience, freedom, personal responsibility and guilt... are in part defined by philosophical ethics”<sup>124</sup>.

El filósofo escocés cita a León XIII, un papa filósofo y teólogo, que recuperó deliberadamente el derecho natural como un elemento imprescindible de la tradición católica. MacIntyre cree que el derecho natural tiene tanta importancia en el catolicismo por la función educadora que ejerce y por el carácter universal que tiene esta rama mayoritaria de la confesión cristiana.

“For Catholic philosophers, of course, a sharp awareness of the relationships between their pre-philosophical convictions, that is, their commitment to the revealed truths of the Catholic faith, and their philosophical enquiries is inescapable. For their Catholic faith itself requires them to have good reasons for assenting to certain truths about the existence and nature of God and to certain truths about natural law”<sup>125</sup>.

De ahí que el carácter universal obligue a la búsqueda de la verdad en diálogo con todos los especialistas, de manera que el catolicismo está obligado a reformular permanentemente sus premisas, al compás de los avances de la ciencia y de la técnica. Sin embargo, en la obra de Santo Tomás se encuentra una descripción tan clara y tan natural del ser humano, atendiendo a sus perfiles psicológico, biológico, sociológico... que no ha habido todavía ninguna negación completa de estas características.

124 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 168.

125 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 177.

MacIntyre cree que, en efecto, Tomás de Aquino describe como nadie al ser humano, con sus rasgos, sus actos y sus límites.

Por eso, la moderna filosofía de la acción y de la mente –siguiendo las bases de Wittgenstein– puede enriquecer el legado de Aristóteles que recoge Tomás de Aquino, para perfeccionar su comprensión de las razones que el ser humano tiene para actuar, la base de toda la filosofía práctica. De ahí que MacIntyre incluya en su obra a Elisabeth Anscombe y sus reflexiones sobre la intención en la acción, a las que dedicaré el siguiente apartado.

#### b) Las razones para actuar

El segundo capítulo de este libro ha estado totalmente dedicado al estudio de las razones para actuar, un problema que la filosofía analítica trata como fundamento de cualquier investigación ulterior sobre la razón práctica. A lo largo del libro se ha podido ver cómo MacIntyre busca primero la solución al problema de cuáles son las razones para llevar a cabo una determinada actuación y, después de un amplio estudio del lenguaje de la ética y de la filosofía de la mente, acaba adscribiéndose a una postura muy cercana a la de Wittgenstein y Anscombe.

A MacIntyre le interesa especialmente en su juventud mostrar cómo se puede ser wittgensteiniano sin ser relativista. El tránsito de Wittgenstein a Aristóteles lo llevó a cabo al alimón con otros pensadores de su época. No sólo lo hicieron Anscombe y Peter Geach<sup>126</sup>, sino también Philippa Foot y, en el ámbito del derecho, entre otros, Hart y Von Wright. Mientras en Anscombe y Geach predomina lo tomista sobre lo aristotélico, e intentan un maridaje entre Wittgenstein y Santo Tomás, otros autores como Hart o Von Wright acusan con diferentes proporciones la influencia del filósofo austríaco y del Estagirita, respectivamente.

MacIntyre realiza su travesía intelectual acompañado, desde finales de los años cincuenta, por tales insignes figuras: pasa primero por una fase wittgensteiniana, preocupado por la acción y las prácticas como juego en el que cada uno se representa en la sociedad en la que vive, y poco a poco esto le lleva a Aristóteles. El macedonio da sentido a esas prácticas en una comunidad en la que las prácticas dan lugar a las virtudes, entre

<sup>126</sup> *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 162.

las que destaca la prudencia y la justicia, que recompensan la excelencia. A través de estas prácticas se llega al bien.

El último estadio lo representa el tomismo. En él, MacIntyre se da cuenta que no sólo se puede depender de la justicia como virtud para distinguir las prácticas virtuosas, sino que es necesario que la justicia se desdoble en una gran cantidad de virtudes. Éstas no sólo recompensan la excelencia, sino que cubren todas las dimensiones del ser humano. Se descubren en las prácticas gracias a los preceptos de la ley natural, que pueden captar las personas sencillas, porque están inclinadas hacia ellos.

Por lo tanto, las razones para actuar son la primera pregunta que se formula MacIntyre, y considera que la filosofía analítica ha realizado una labor muy importante de clarificación de los antecedentes de la actuación, que preceden a toda filosofía práctica<sup>127</sup>. Ocurre que, según el escocés, tal y como muestra Anscombe, tales antecedentes no contradicen la filosofía de Santo Tomás, sino que en ella encuentran un importante complemento. A partir de las reflexiones de Wittgenstein se puede iluminar la filosofía práctica de Aristóteles y, sobre todo, de Santo Tomás.

Por eso, en *God, Philosophy, Universities*, MacIntyre valora especialmente la contribución de Wittgenstein y Anscombe al pensamiento tomista, pues sus estudios sobre las razones para actuar son la base desde la que el pensador escocés empieza a estudiar la razón práctica, la ética, el derecho y la política. Es decir, toda la filosofía del derecho exige un estudio de la razón práctica y ésta, a su vez, reclama un estudio sobre la filosofía de la acción<sup>128</sup>. He aquí cómo MacIntyre encaja las piezas en su engranaje conceptual, de manera que su síntesis entre Wittgenstein y Santo Tomás resulta una innovación, que permite incorporar al pensador austriaco a la “tradicción” que MacIntyre defiende.

Como se explica en el capítulo 2, Anscombe había aprendido de Wittgenstein a no pensar como Descartes en el ámbito de la teoría de la

127 G. E. M. Anscombe, *Intention*, cit. p. 11. It is very usual to hear that such-and-such are what we call ‘reasons for acting’ and that it is ‘rational’ or ‘what we call rational’ to act for reasons; but these remarks are usually more than half moralistic in meaning (and moralism, as Bradley remarked, is bad for thinking); and for the rest they leave our conceptual problems untouched, while pretending to give a quick account.

128 En este sentido, véase R. A. Pardo Manrique: “La vida buena como fin moral del ser humano: sujeto moral, acción y narratividad teológica en E. Anscombe y A. MacIntyre”, *Burgense: Collectanea Scientifica*, 51/2 (2010), pp. 405-449.

mente, es decir, a sostener que las intenciones no se calibran por introspección en los contenidos de cada una de las mentes<sup>129</sup>. Lo que hace que una acción sea una razón es la descripción en virtud de la cual se propone su realización. Es decir, que lo importante es que el autor de la acción sea capaz de describir su propia acción, de manera que se pueden distinguir las acciones, las intenciones y las consecuencias. ¿Qué interés tiene esto para la tradición que MacIntyre defiende?

“If we are to evaluate someone’s actions, whether our own or someone else’s, we must first identify what precisely it was that that individual did. To identify an action just is to identify the intention or intentions embodied in that action. So we can distinguish an action and those consequences which, by performing that action, the agent intended to bring about from those consequences that were incidentally, but not intentionally, brought about by that action. We do so by considering under what description or descriptions that agent intended that action. An agent who acts with deliberation does so, having in mind the intended consequences of his action, that is, he intends an action that will have just those consequences”<sup>130</sup>.

Para identificar una acción, de acuerdo con MacIntyre, es necesario sólo identificar la intención o intenciones incorporadas en esa acción. Explica el autor escocés que podemos distinguir una acción y las consecuencias que, mediante la realización de esa acción, tiene el agente examinando las consecuencias incidentales y las deliberadas. Para MacIntyre, un agente que actúa con la deliberación lo hace, teniendo en cuenta las consecuencias deseadas de su acción, es decir, se propone una acción que tiene sólo esas consecuencias.

129 G. E. M. Anscombe: *Intention*, cit. p. 9 “...a man can form an intention which he then does nothing to carry out, either because he is prevented, or because he changes his mind: but the intention itself can be complete, although it remains a purely interior thing. All this conspires to make us think that if we want to know a man’s intentions it is into the contents of his mind, and only into these, that we must enquire; and hence, that if we wish to understand what intention is, we must be investigating something whose existence is purely in the sphere of the mind; and that although intention issues in actions, and the way this happens also presents interesting questions, still what physically takes place, i.e. what a man actually does, is the very last thing we need consider in our enquiry. Whereas I wish to say that it is the first.”

130 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 161.

Con ello, la teoría de la acción pasa por la intención y luego por la deliberación, tal y como sostiene Aristóteles. He aquí un argumento que se opone firmemente al consecuencialismo utilitarista y a la teoría mecanicista de la intención. Por eso, explica seguidamente MacIntyre, que si, por ejemplo, intencional y deliberadamente el agente toma las vidas de personas inocentes (aunque con la intención de lograr algún bien más a través de este medio) eso no es más que un asesinato.

“It does not follow that an agent is responsible for all the predictable consequences of her actions. If I intentionally and deliberately do something to which you, predictably, will react unreasonably (I as examiner award the prize to the candidate who deserved it, you as a bad-tempered candidate who failed to win the prize predictably throw a temper tantrum), you and not I are responsible for what is nonetheless a consequence of my action. But if, for example, I intentionally and deliberately do something that involves taking the lives of innocent people, albeit with the further intention of achieving some good through this means, then what I do –the action constituted by and identified through the description informing my intention– is, whatever else it may be, murder. So in evaluating anyone’s action the descriptions of that action that are to be considered are all those under which the action was intended by the agent”<sup>131</sup>.

De ahí que MacIntyre valore especialmente la argumentación de Anscombe para solucionar el problema teórico de las razones para actuar. El agente opera, por lo tanto, siguiendo el silogismo práctico de Aristóteles, tal y como también sostiene Von Wright. Las razones para actuar, sin embargo, dependen de la captación de unos bienes a los que el ser humano ya está inclinado. Por lo tanto, el primer principio de la razón práctica (hacer el bien y evitar el mal), conduce a la realización efectiva del bien, gracias al conocimiento y a la práctica de los primeros principios de la ley natural.

En efecto, estos principios enseñan cuáles son los bienes hacia los que el agente tiene que dirigir sus intenciones. Por lo tanto, las acciones se evalúan en su contexto, en el que el agente tiene que ser capaz de narrar sus propias intenciones. En el ejercicio de las prácticas, el agente encuentra las virtudes y éstas le ayudan a su florecimiento personal y a la contribución del agente al bien común.

131 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 162.

Como puede verse, la contribución del segundo Wittgenstein sobre los juegos del lenguaje y de las prácticas tiene una gran repercusión en la obra de Anscombe: de esa forma puede engarzar la filosofía de la acción con la ética aristotélica. MacIntyre, al final de su vida, es capaz de hacer un balance de todas las influencias en su obra y, por ello, entre los grandes nombres de la filosofía católica quiere destacar a Anscombe y, colocar a Wittgenstein en un lugar de privilegio, por su relevante contribución.

“It would be a Thomistic account in its overall understanding of truth and of our relationship to God as both first and final cause, but it would need to integrate into its detailed treatments of such topics as the limits of scientific explanation, the body-soul-mind relationship, the acquisition of self-knowledge and the overcoming of self-deception, and the social dimensions of human activity and enquiry, insights, analyses, and arguments drawn from Catholic thinkers as various as Anselm and Scotus, Suarez and Pascal, Stein and Marcel and Anscombe, and indeed from such seminal non-Catholic thinkers as Kierkegaard, Husserl, and Wittgenstein. The theology that it would presuppose would be Augustinian, just because such is the theology that has been presupposed, by and large, by the whole Catholic philosophical tradition”<sup>132</sup>.

#### 6.4. *Intractable disputes about the Natural Law*

La última obra que trataré, publicada en 2009 supone un cambio en el iusnaturalismo de MacIntyre<sup>133</sup>. Los orígenes del libro se encuentran en una solicitud que en 2004 hizo el entonces cardenal Ratzinger a los profesores de la Universidad de Notre Dame. Les pidió que llevaran a cabo una investigación sistemática de la pertinencia y la utilidad de la tradición del derecho natural como una base de acuerdo moral en una sociedad pluralista.

Hay que destacar que lo verdaderamente sustancial de la “filosofía del derecho” de MacIntyre (fundamentos, conexiones, discusiones...) está apuntado en las obras que ya se han comentado. Aquí el filósofo escocés se limita a perfilar algunos puntos que resultan problemáticos para otros colegas. De ahí que las contraponencias no se refieran sólo a la ponencia

132 *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 178.

133 L. S. Cunningham (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, cit. *ibidem*.



principal, sino que planteen cuestiones referentes a toda la obra del profesor escocés<sup>134</sup>.

El libro, principalmente después de todo lo que ya se ha visto, concentra cuatro puntos de interés: una clarificación del argumento de cómo los preceptos del derecho natural pueden resolver los dilemas morales; la confrontación de la solución tomista con el deontologismo kantiano y el utilitarismo; la reafirmación de la postura de MacIntyre en el debate acerca de los derechos humanos; y, por último, las relaciones del derecho natural con la filosofía y la teología. Estructuraré la exposición en dos apartados: el primero de ellos está destinado a explicar la ponencia de MacIntyre, mientras que en el segundo detallaré la discusión que el autor escocés mantiene con sus contertulios en la contraponencia.

#### 6.4.1. “*Intractable moral disagreements*”<sup>135</sup>

En *God, Philosophy, Universities* he destacado que MacIntyre considera que los preceptos de la ley natural de Santo Tomás pueden servir para resolver los desacuerdos morales que existen en las sociedades contemporáneas. En un trabajo titulado “Aquinas and the extent of moral disagreement”<sup>136</sup>, MacIntyre elabora más esta idea, y el resultado final llega en la ponencia “*Intractable moral disagreements*”, que paso a comentar seguidamente<sup>137</sup>.

134 La obra tiene la siguiente forma: a una ponencia de MacIntyre sobre el derecho natural como forma de resolución de los desacuerdos morales, le siguen ocho contraponencias de destacados profesores de Derecho (civil y canónico), Filosofía y Teología y acaba con la respuesta que da el filósofo escocés a las cuestiones planteadas por contertulios. No se trata de una obra de MacIntyre sobre el derecho natural, sino un debate sobre el derecho natural de este autor, entendido como una materia fronteriza entre Filosofía, Teología y Derecho.

135 “*Intractable moral disagreements*” en L. S. Cunningham (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, cit. *ibidem*.

136 Véase “Aquinas and the extent of moral disagreement” en *Ethics and Politics, Selected Essays*, cit. pp. 64-82.

137 En su ponencia MacIntyre ensambla y reescribe tres trabajos que ya se han comentado aquí: principalmente “Aquinas and the extent of moral disagreement”, que ocupa las secciones I-VI, mientras que las secciones VIII a X están extraídas de “*Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*”, cit. y así como “*The rationality of Traditions*”, capítulo 18 de *Whose Justice? Which Rationality?*, cit. *ibidem*.

La ley natural, según MacIntyre, es el mejor punto de partida para explicar las controversias morales. De entrada, si hay controversias irresolubles en materia moral, los interlocutores deben ponerse de acuerdo en fundamentar unas bases de discusión. Para MacIntyre hay tres puntos básicos para que una discusión sea racional y válida universalmente: conceder un valor a la verdad como bien, al igual que hacen las ciencias naturales, hay que comprometerse con las reglas de investigación hasta el punto que éstas puedan modificar las actitudes de los interlocutores (dicho de otra forma: tiene que existir una correspondencia entre la teoría y la praxis) y, por último, hay que actuar desinteresadamente<sup>138</sup>.

Asimismo, en una contestación implícita a la ética dialógica, MacIntyre examina las condiciones ideales del diálogo: hay que estar seguros que los interlocutores no actúan bajo amenazas, al tiempo que se entiende que todos dirán la verdad. Por último, si la investigación y el debate se prolonga en el tiempo, ambas partes deberían reconocer que algunos individuos externos tengan autoridad para protegerles de amenazas internas y externas<sup>139</sup>. Se busca, por lo tanto, garantizar las condiciones formales de cualquier investigación.

Para MacIntyre, todo lo anterior viene a coincidir con los preceptos de la ley natural según el Aquinate, en sus exigencias de universalidad, carencia de excepciones, e identidad para todos. Concluye el profesor escocés que, al intentar establecer unas condiciones ideales del diálogo racional, aparecen implícitamente sobre la mesa los preceptos de la ley natural tomista. Por lo tanto, los preceptos de la ley natural no son un obstáculo para los acuerdos morales, sino una suerte de normas básicas sobre las que asentar cualquier ulterior disenso. Según MacIntyre, si se siguen los preceptos de la ley natural, se pueden resolver los dilemas morales que se vayan presentando.

Hasta aquí la argumentación resulta bastante parecida a la que ya expuesta en *God, Philosophy, Universities*. Sin embargo, MacIntyre retoma algunos argumentos extraídos de la discusión sobre la metodología de la ciencia, comentados ya en los capítulos tercero y cuarto, al tiempo que inicia una discusión con los utilitaristas y los kantianos para mostrar que el tomismo es capaz de resolver los desacuerdos morales, mientras que las demás doctrinas no pueden lograrlo.

138 "Intractable moral disagreements", pp. 21-22.

139 "Intractable moral disagreements", pp. 22-23.

Recuérdese que en “Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science” MacIntyre sostiene que la historia de las tradiciones es dramática, ya que todas ellas deben hacer frente a las crisis que cada una de ellas padece y también a las que se producen a través del diálogo entre ellas. La confrontación de las diferentes ideas obliga a que las diferentes tradiciones (v.g. la kantiana, la aristotélica o la utilitarista) tengan que comparar sus ideas entre sí.

En este artículo de 1977, MacIntyre defiende que las diferentes tradiciones avanzan dialécticamente de manera que cada vez ofrecen una mejor explicación de la realidad. En aquel momento el filósofo escocés defendía una postura más relativista, de manera que cada una de las tradiciones sólo eran narraciones que llegaban hasta un punto dado pero no podían conducir a la verdad. Tal y como concluía MacIntyre, los conocimientos no eran definitivos ni agotaban la realidad, pero iban dando una explicación cada vez más adecuada a la realidad<sup>140</sup>.

Sin embargo, en “Intractable moral disagreements” defiende que sí existe una aproximación a la verdad ya que hay una doctrina que formal y materialmente es capaz no sólo de explicar el problema de los desacuerdos morales, sino también de darles una solución. En un acercamiento a la verdad procedimental de acuerdo con teoría de la acción comunicativa, MacIntyre indica que como seres sociales, las personas necesitan un ámbito de discusión universal libre, abierto, no amenazante y sin restricciones sociales para deliberar<sup>141</sup>.

MacIntyre sostiene que la deliberación que él defiende no conduce meramente hacia la verdad formal, ya que es capaz de explicar de forma universal por qué existen los desacuerdos morales y cómo se pueden solucionar. El descubrimiento autoevidente de los primeros principios de la ley natural surge precisamente de un esquema de diálogo óptimo en el que nadie resulta excluido: todos pueden participar en el diálogo abierto y sin restricciones<sup>142</sup>.

Estas son, según MacIntyre, las condiciones para el ejercicio social de deliberación para hallar la verdad. Pero lo más importante, de acuerdo con el filósofo escocés, al reconocer estas cualidades de deliberación com-

140 “Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science”, *cit.* p. 470.

141 “Intractable moral disagreements”, pp. 20-24.

142 “Intractable moral disagreements”, p. 24.

partida práctica, es el hecho de haber aceptado implícitamente el derecho natural tomista. Al mismo tiempo estos primeros principios de la ley natural deben ser las claves de bóveda para la constitución de una sociedad política estructurada a partir de los criterios de la racionalidad y de la justicia<sup>143</sup>.

Sentado lo anterior, MacIntyre se encamina en una doble dirección: mostrar, por una parte, que el modelo de justificación en la ética es compatible con la filosofía de la ciencia kuhniana, y que a través de este modelo se puede mostrar que el tomismo es un “paradigma” (que MacIntyre, como ya se ha visto, denomina “tradición”) mejor que el utilitarismo y que el kantismo, porque es capaz de dar solución a los problemas que tienen los otros paradigmas.

“So on occasion one tradition can advance and may perhaps be able to justify a claim to superiority over some rival tradition in respect of both rational justification and truth. To recognize that one thinks and speaks out of a particular tradition of enquiry with its own canons and standards and its own history of intellectual progress is not then to condemn oneself inescapably to some version of relativism. Yet it is also important that the adherents of a particular defeated tradition may in fact fail to recognize when and how their tradition has by its own standards become able to proceed further with problems that are inescapable for it. External observers who are able to identify imaginatively with their standpoint may turn out to be more successful than they themselves are or can be at identifying and diagnosing the nature of their predicament. Indeed the very constraints that disable them in their approaches to those inescapable problems may operate so as to disguise that predicament from them. So they will also be unable to recognize their need for those resources that only a rival tradition had been able to provide”<sup>144</sup>.

En los años setenta, MacIntyre indica que los paradigmas son incommensurables entre sí, pues hablan lenguajes distintos y no hay posibilidades de comunicación entre ellos<sup>145</sup>. No hay, por lo tanto posibilidad de llegar a la verdad, sino a que cada paradigma reformula sus problemas frente a las críticas de los demás, aunque los paradigmas no puedan llegar a compararse jamás. En los años ochenta, a partir de *Whose Justice? Which Rationality?* considera que existe la posibilidad de que exista un

143 “Intractable moral disagreements”, p. 23.

144 “Intractable moral disagreements”, p. 35.

145 Véase capítulo 3.3.

diálogo entre dos tradiciones si una puede hacerse cargo de los términos y los problemas de la otra<sup>146</sup>.

“...on occasion one tradition can advance and may perhaps be able to justify a claim to superiority over some rival tradition in respect of both rational justification and truth. To recognize that one thinks and speaks out of a particular tradition of enquiry with its own canons and standards and its own history of intellectual progress is not then to condemn oneself inescapably to some version of relativism”<sup>147</sup>.

Por lo tanto, desde entonces –para el filósofo escocés– dos tradiciones se establecen en términos de rivalidad para poder dar una contestación a los puntos débiles de las otras tradiciones. MacIntyre, en su escrito, elabora un diálogo entre los utilitaristas y los kantianos, mostrando que unos no son capaces de resolver las dificultades de los otros, y viceversa. Él se propone explicar los problemas de ambas desde la tradición aristotélico-tomista.

“We can, that is to say, compare two or more incompatible and competing traditions as more or less successful traditions of enquiry. And, if one of those competing traditions were to be able both to make progress in solving its own problems and also to identify and explain the failure of its rivals to solve their problems, then we would under certain conditions have sufficient grounds for asserting its rational superiority. Yet at the same time the adherents of the defeated tradition or traditions might remain convinced that no such defeat had occurred and be quite unimpressed by the arguments that had convinced others”<sup>148</sup>.

En “Intractable moral disagreements”, muestra cómo la tradición aristotélico-tomista es capaz no sólo de dialogar en el lenguaje del kantismo y del utilitarismo, sino que es capaz de resolver sus respectivos problemas. MacIntyre propone un ejemplo histórico para comprenderlo. Compara la solución de la ética a la que se produce en las ciencias naturales: Newton da una mejor explicación del movimiento que las teorías del *impetu*, al mostrar que estas teorías tenían puntos débiles. Es mejor porque es capaz de entrar en los otros paradigmas y resolver los problemas que tiene<sup>149</sup>.

146 Véase capítulo 4.3. *Whose Justice? Which rationality?*, cap. XVIII.

147 “Intractable moral disagreements”, p. 35.

148 “Intractable moral disagreements”, pp. 35-36.

149 “Intractable moral disagreements”, p. 35.

Por lo tanto en ética, una tradición será superior a la otra cuando cumpla las dos condiciones que exige Kuhn: en primer lugar, determinar los fallos de la teoría de la tradición rival y, en segundo lugar, mostrar cómo a partir de su propia teoría se pueden solventar esos fallos. MacIntyre cree que la tradición aristotélica es, de entrada, capaz de identificar los errores que cometen tanto los utilitaristas como los kantianos y puede solucionarlos.

Para explicarlo, toma como ejemplo uno de los preceptos de la ley natural tomista: la mentira. En el examen de la filosofía moral kantiana, MacIntyre indica que los preceptos de la moral deben ser obedecidos por los agentes racionales, sean cuales sean las consecuencias. Para Kant, mentir es algo equivocado por el hecho de confundir los medios con los fines<sup>150</sup>. Éste es el punto con el que la filosofía moral kantiana se opone al consecuencialismo utilitarista.

“For Kant the precepts of the moral law are to be obeyed by rational agents, whatever the consequences. That by lying and only by lying I will be able to save an innocent human life does not, on Kant’s view, make it right to lie, no matter how benevolent my motives. For by lying I will violate a maxim that gives expression to a universal law binding on all rational agents, qua rational agents. So by lying I wrong not only those to whom I lie, treating them as mere means to the achievement of my ends, and not as agents who are worthy of the respect due to rational agents, but I also wrong myself, failing to respect myself as a rational agent”<sup>151</sup>.

Por otra parte, el utilitarismo considera que mentir está permitido si los bienes que para la mayoría de la sociedad pueden extraerse de la mentira son superiores a la alternativa de mentir. La obediencia a una serie de reglas es, para los utilitaristas, un mero medio para conseguir un fin, en este caso, el de la felicidad de la mayoría de las personas. Si es beneficioso a la mayoría, vale la pena mentir, pero deben calcularse antes las consecuencias<sup>152</sup>.

150 MacIntyre escribió un artículo en el que desarrolla esta cuestión: “Truthfulness and lies: what we can learn from Kant” en *Ethics and Politics, Selected Essays*, cit. pp. 122-142.

151 “Intractable moral disagreements”, p. 38.

152 Véase el trabajo de MacIntyre: “Truthfulness and lies: what is the problem and what we can learn from Mill” en *Ethics and Politics, Selected Essays*, cit. pp. 101-121.

“For Mill, as for other utilitarians, the rule that prohibits lying binds us unless and until by obeying it I will in fact bring about some significantly less desirable state of affairs than I would by disobeying it. And therefore, if and when I will, for example, by telling a lie save someone’s life, without bringing about any further predictable harm, it is not only the case that I may tell that lie, but that I will fail morally, if I do not tell it. Rational obedience to particular moral rules is for utilitarians always a means to an end, that of achieving the greatest possible human happiness. Such moral rules therefore have only a conditional authority. By contrast obedience to moral rules is understood by followers of Kant to be unconditionally required of rational agents”<sup>153</sup>.

MacIntyre destaca que tanto los utilitaristas como los kantianos están enzarzados en una disputa sobre la mentira y que la tradición aristotélico-tomista es capaz de mostrar dónde subyace su error y cómo puede solventarse<sup>154</sup>. De entrada, la obra de Kant prohíbe la mentira como un imperativo a todo agente racional y libre, pero las obras de Aristóteles y de Santo Tomás muestran que este imperativo es un principio de ley natural que lleva hacia el bien. No se trata, por lo tanto, de un imperativo entendido como un mero deber (como un fin en sí mismo), sino que el deber es un medio para conseguir el fin que es la felicidad.

La tradición aristotélico-tomista y la kantiana coinciden en su visión teleológica: lo que ocurre es que la finalidad en la obra de Kant es distinta que en la de Aristóteles o de Santo Tomás. Para Kant, lo que verdaderamente interesa es la intención, el cumplimiento del deber (el *ought*) como un fin en sí mismo<sup>155</sup>, mientras que para la tradición que defiende MacIntyre, los preceptos de la ley natural no son fines, sino medios para conseguir otro fin: el *summum bonum* y la felicidad.

Para el pensador escocés, Kant comete el error de tomar los preceptos de la ley natural como un fin, pero su equivocación no es tan grande como la de los utilitaristas. Hay diferentes concepciones del utilitarismo, pero todas ellas coinciden en que debe buscarse el máximo beneficio para la mayoría. No hay unos preceptos de la ley natural, sino una mera teleología: la finalidad es buscar el beneficio para la mayoría<sup>156</sup>. MacIntyre

153 “Intractable moral disagreements”, pp.38-39.

154 “Intractable moral disagreements”, p. 39.

155 “Truthfulness and lies: what we can learn from Kant”, *cit.* pp. 124-131.

156 “Intractable moral disagreements”, p. 49.

indica que esta concepción es errónea, porque se confunde muchas veces la felicidad (*eudaimonia*) con el placer<sup>157</sup>.

Aunque MacIntyre distingue<sup>158</sup>, por ejemplo, entre Bentham y a Mill<sup>159</sup>, para él en ambos la falta de un bien objetivo, racional y natural obliga a que los bienes estén supeditados a las mayorías y a las minorías cambiantes y que, con ello, se puedan llegar a tergiversaciones importantes de las inclinaciones de las personas. Interpretar que el bien y la felicidad se miden sólo en términos de placer resulta un error, porque sólo toma el aspecto más sensorial del ser humano y rechaza el elemento racional.

Pero para MacIntyre existe un segundo error en el planteamiento utilitarista: si se busca un diálogo racional entre las personas para resolver los desacuerdos morales, los utilitaristas, de entrada, ya rechazan a las minorías. De esta manera no pueden resolverse los desacuerdos morales, ya que el compromiso para buscar la verdad tiene que ser por parte de todos, algo en lo que la tradición aristotélico-tomista y la kantiana coinciden<sup>160</sup>.

MacIntyre destaca que nadie puede ser excluido de este debate para solucionar los desacuerdos morales y que no puede existir una norma *a priori* que determine que, de entrada, las minorías ya no pueden estar representadas y expresar su punto de vista. No pueden excluirse a grupos de personas de la deliberación, porque es necesario que el proceso de solución de los desacuerdos morales, sea abierto, y que todos puedan participar en él.

“And we should note that in the long-standing and ongoing debates between utilitarians, Kantians, and contractarians no arguments have emerged that have convinced the most open-minded adherents of any of those contending parties of the rational superiority of the views of their opponents. Since what utilitarians, Kantians, and contractarians share by way of assumptions and presuppositions is much greater than what any of them share with Thomistic Aristotelians, it would

157 “Intractable moral disagreements”, p. 47-49.

158 “Intractable moral disagreements”, pp. 41-44. Véanse las clarificadoras distinciones de D. Lyons, “The Moral Opacity of Utilitarianism” en B. Hooker et al. (eds.), *Morality, Rules, and Consequences: a Critical Reader* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 2001), pp. 105.

159 “Truthfulness and lies: what is the problem and what we can learn from Mill” *cit.* p. 114.

160 “Intractable moral disagreements”, p. 44.



be surprising if they were open to admitting the force of Thomistic Aristotelian arguments”<sup>161</sup>.

Con este colofón casi habermasiano, MacIntyre argumenta que los debates entre kantianos, utilitaristas tienen en la tradición aristotélico-tomista una forma de acabar con sus disputas casi centenarias. Desde luego, el último MacIntyre presenta a Kant de una manera más benevolente que antes, y lo considera un mal menor que, con las debidas matizaciones, puede enriquecer los debates morales. El verdadero enemigo, en fin, es el utilitarismo, equivocado completamente en su concepción de la ética.

“What the defense of the precepts of the natural law therefore requires is not an attempt to demonstrate the falsity of the conclusions of the public defenders of those denials. For such an attempt is bound to fail. What is needed instead is attention to the premises from which they argue and an attempt to undermine belief in those premises by demonstrating the flaws and confusions that inform those premises, flaws and confusions exemplified, si I have suggested, by the utilitarian use of the concept of happiness and of cognate concepts. The best defence of natural law will consist in radical philosophical, moral, and cultural critiques of rival standpoints. Someone may at this point object: if this were to be a successful strategy, might not its effect be to promote moral skepticism, to undetermine belief in *any* moral standpoint? To which the answer is that this might well be the unfortunate outcome, but obly if moral skepticism was not itself subjected to radical critique, as it can and should be”<sup>162</sup>.

El escrito de MacIntyre concluye exhortando a una defensa radical de los preceptos de la ley natural contra los malentendidos. Si desde el derecho natural se critican los puntos débiles de las demás teorías, se puede combatir el escepticismo actual. Por lo tanto, para resolver los desacuerdos morales, es necesario que se reafirmen los preceptos del derecho natural como guías para adquirir las virtudes en las prácticas y, de este modo, alcanzar la felicidad.

161 “Intractable moral disagreements”, p. 51.

162 “Intractable moral disagreements”, p. 52.

6.4.2. *From answers to questions*<sup>163</sup>

Después de las ocho ponencias (de desigual penetración e incisividad), MacIntyre escribe su réplica. Agruparé los temas que trata en tres grandes cuestiones, para explicar aquí las novedades en su obra: la primera, la relación entre la teología y la filosofía en el debate sobre el derecho natural; la segunda, la relación histórica y sistemática entre el derecho natural y los derechos humanos y, por último, cuál es el futuro de las doctrinas del derecho natural.

## a) Las fronteras entre la Filosofía y la Teología en la discusión acerca del derecho natural

La ponencia más interesante del libro tal vez sea la de Jean Porter, una teóloga de la Universidad de Notre Dame. Porter, como he indicado en el capítulo 5, pertenece a la escuela “clásica”, caracterizada, como se ha dicho antes, por tener un carácter más teológico, frente a la “neoclásica” (de Finnis y Grisez), que –por lo general– privilegia más la dimensión filosófica. Puede decirse que los neoclásicos son, por lo general, partidarios de la conexión entre Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant, soslayando con ello los problemas que puede situar la falacia naturalista. Los clásicos creen que tal falacia no existe, sino que es un problema creado por la filosofía moderna, que no se aguanta por sí mismo.

Porter, en su escrito, se pregunta si el derecho natural puede dar una moral universalmente válida. Su contestación es que no, porque los primeros principios de la ley natural no son accesibles por parte de todos, porque cada uno de los preceptos concretos no pueden ser lógicamente derivados del primer principio genérico de “hacer el bien y evitar el mal<sup>164</sup>”. Para Porter, el ser humano necesita de la gracia y de la teología para interpretar los preceptos divinos.

Por lo tanto, Porter defiende que los preceptos deben ser examinados a la luz del contexto metafísico y teológico de toda la obra de Santo Tomás. Dicho de otra forma, la razón natural puede conocer el primer

163 “From answers to questions” en L. S. Cunningham (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, cit. *ibidem*.

164 J. Porter, “Does the Natural Law Provide a Universally Valid Morality” en L. S. Cunningham (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, cit. p. 72.

principio de la razón práctica pero no los preceptos de la ley natural, que se derivan de aquella y que, por lo tanto, necesitan un contexto de gracia y revelación para aprehenderlos<sup>165</sup>. Por el contrario, MacIntyre sostiene que

“I am committed to holding that, if the requirements of practical reason are rightly understood, then practical rationality provides everything that is required for the moral life, independently of any theological ethics. Practical reason not only provides us with a good reason to act in accordance with the precepts of the natural law, but also guides us in how to apply it”<sup>166</sup>.

El problema, por lo tanto, radica, dicho llanamente, en que MacIntyre considera que los preceptos de la ley natural pueden ser conocidos por la razón y Porter cree que caen en el ámbito de la Revelación. Las consecuencias de ambas posturas son muy claras: MacIntyre defiende que el derecho natural puede ser conocido por cualquier persona, sea creyente o no, y que no requiere de excesiva preparación para hacerlo; Porter sostiene que el derecho natural necesita ser derivado de premisas teológicas y que, por lo tanto, no puede ser conocido por todos.

Porter, a diferencia de MacIntyre, cree que las personas no pueden deliberar conjuntamente siguiendo los requisitos que el escocés propone, sin que se dé la gracia en una comunidad específica<sup>167</sup>. MacIntyre identifica dos argumentos principales en la crítica de Porter: el primero, una separación (una estratificación) de los diferentes textos de Santo Tomás, dependiendo de su mayor o menor dimensión teológica; y el segundo, que el derecho natural no es una guía para la acción<sup>168</sup>.

En cuanto al primero, Porter destaca, por ejemplo, que los preceptos que contiene el Decálogo no son de derecho natural, sino que se conocen a través de la Revelación<sup>169</sup>. Tal y como lo interpreta Porter, a través de la razón sólo se conoce el primer principio de la razón práctica,

165 J. Porter, “Does the Natural Law Provide a Universally Valid Morality”, *cit.*, p. 91. “The natural law as we Christians understand and formulate it will inevitably involve some degree of theological specification”.

166 “From answers to questions”, *cit.* p. 315.

167 J. Porter, “Does the Natural Law Provide a Universally Valid Morality”, *cit.*, p. 74.

168 “From answers to questions”, *cit.* p. 319.

169 J. Porter, “Does the Natural Law Provide a Universally Valid Morality”, *cit.*, p. 58.

pero los demás preceptos que se derivan de allí necesitan la interpretación teológica. MacIntyre considera que el derecho natural lo pueden conocer hasta las personas sencillas, a través de sus propias inclinaciones.

Extendiendo su razonamiento, puede decirse que cualquiera puede sentarse a deliberar siguiendo las indicaciones de MacIntyre. Cualquier persona tiene que aprender a dominar los apetitos, a implicarse en la búsqueda de la solución de los conflictos y a no decir mentiras. La comunidad puede ayudarle a aprender esto, como ser vulnerable que es, y con su ayuda puede alcanzar los preceptos de la ley natural.

Sentado lo anterior, MacIntyre indica que estos preceptos pueden ser una guía para la acción, pues si la persona ha aprendido las prácticas de comportarse y de respetar a los demás, estos preceptos de la ley natural le ayudarán a derivar todas las demás decisiones de la vida de acuerdo con el silogismo práctico aristotélico. El conjunto de los preceptos del derecho natural son, por lo tanto, para MacIntyre razones para actuar. Propone, entre otros, el siguiente ejemplo:

“Yet, if we examine, for example, how the concept of murder has in fact been developed and applied through a series of arguments within more than one social and moral tradition, this seems to be false. For we are able to arrive at sound conclusions that are tradition-independent as the primary precepts. The action of killing someone else is a paradigmatic example of not treating that individual as a rational agent, as someone with whom one needs to be able to deliberate about our common good. But, if I can only preserve my own life or the life of someone else, by killing that other individual, because she or he is attacking me or that someone else, then it is not I but the other who has ruled out this possibility. The life that I take is not innocent and my action is not to be accounted murder”<sup>170</sup>.

Para MacIntyre, las personas sencillas son capaces de llegar a conclusiones sólidas e independientes de cualquier otro razonamiento como primeros preceptos de la ley natural. Es decir, las personas pueden no sólo conocer los primeros principios de la razón práctica, sino también son capaces de captar los primeros principios de la ley natural. El ejemplo que propone MacIntyre muestra nuevamente su dependencia de las doctrinas de Wittgenstein y su deuda con las de Anscombe.

Para el escocés, la acción de matar a otra persona es un ejemplo paradigmático de no tratar a esa persona como un agente racional, como

170 “From answers to questions”, *cit.* p. 320.

alguien con quien uno tiene que ser capaz de deliberar acerca del bien común que comparte con él. Por lo tanto, considera que en las prácticas y las deliberaciones las personas encuentran los preceptos del derecho natural. No se trata de una aprehensión directa, de tipo intelectual, como proponen autores como Willey –o, más matizadamente, Michael S. Moore– sino de una comprensión práctica del silogismo aristotélico a partir de la deliberación racional de cada acto que uno lleva a cabo.

Incluso, *a sensu contrario*, como propone el ejemplo, la violación de los preceptos de la ley natural resulta una conculcación de esta base racional y dialógica en la que todas las personas están llamadas a dirimir sus posibles desacuerdos morales<sup>171</sup>: cualquier hecho que vaya en contra de esta actitud de libertad y de responsabilidad de las personas debe reputarse contrario a los principios del derecho natural, que desarrollan el primer principio de la razón práctica “hacer el bien y evitar el mal”.

Con todo, MacIntyre, aun sosteniendo con firmeza estas tesis, se muestra muy respetuoso con Porter y admite que su propio planteamiento puede revisarse y mejorarse mucho. Igual respeto –y quizás hasta mayor empatía– siente por Gerald McKenny, que trata el tema del derecho natural y los desacuerdos morales comparando la obra de MacIntyre con la de Joseph Ratzinger<sup>172</sup>.

McKenny es profesor de Teología en Notre Dame. Las críticas que dirige hacia la ponencia de MacIntyre son básicamente tres: la primera, una suerte de relativismo práctico en la posición dialógica que asume<sup>173</sup>, la segunda, la protección de la sexualidad y la crianza de los niños<sup>174</sup>, y la tercera, la escasa diferenciación del esquema de MacIntyre con el que defienden los liberales<sup>175</sup>.

McKenny destaca que, frente a la postura antirelativista de Ratzinger, MacIntyre parece que con sus argumentos da la razón a quienes buscan la verdad a través del consenso. No habría, a primera vista, apenas

171 “From answers to questions”, *cit.* pp. 320-321.

172 “Moral Disagreement and the Limits of Reason: Reflections on MacIntyre and Ratzinger” en L. S. Cunningham (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, *cit. ibidem*.

173 “Moral Disagreement and the Limits of Reason”, *cit.* p. 209.

174 “Moral Disagreement and the Limits of Reason”, *cit.* p. 211.

175 “Moral Disagreement and the Limits of Reason”, *cit.* p. 215. “Enlightenment reason authorizes and promotes a ‘new canon’ of values, based on individual liberty, consequentialist moral reasoning, and the idea of progress”.

grandes diferencias entre las propuestas neokantianas de Habermas y las de MacIntyre. Parece que con los años se va difuminando la inquina que tiene el escocés contra la Ilustración y, mediante su defensa del diálogo racional, adquiere una importante deriva liberal.

MacIntyre deja más de lado la cuestión teológica de la sexualidad y la crianza de los niños, pues cree que se integran en los bienes y en los fines de la familia, y se centra en la cuestión filosófica de mayor calado: él no cree haber renunciado a la idea de la comunidad y de la asamblea. Precisamente, la deliberación racional en la comunidad es lo que muestra los primeros preceptos de la ley natural.

Sin embargo, el filósofo escocés sigue a Aristóteles y a Santo Tomás en su exposición del derecho natural. Hay una serie de preceptos primarios que son inmutables y tienen un carácter casi ontológico (las prohibiciones de matar, robar, mentir...) mientras que otros preceptos, de carácter secundario, son más adaptables a cada lugar y a cada comunidad<sup>176</sup>.

MacIntyre intenta mostrar cómo en sus afirmaciones no hay nada contrario a la tradición católica (la cristianización del Logos<sup>177</sup>), pero que tampoco es un teólogo como Ratzinger y que, por lo tanto, sus afirmaciones sólo se hacen desde la razón. Ciertamente, MacIntyre está entre dos fuegos cruzados, algo que acaba por desconcertar a sus contertulios<sup>178</sup>: por una parte, la afirmación naturalista de que la persona humana es un animal racional dependiente y, por otra, la de la autosuficiencia del ser humano para dialogar en comunidad y buscar a través del diálogo los primeros principios de la ley natural.

En todo caso, lo que ambas posturas tienen en común es el énfasis en la razón. Por ello, puede decirse que MacIntyre es un filósofo racionalista que, pese a confiar con el auxilio de la teología y de la gracia, cree que puede extender sus conclusiones sobre el derecho natural de forma universal. La razón, libre de pasiones y de constricciones, puede conocer,

176 Antes he puesto el ejemplo de Santo Tomás, refiriéndose a determinadas costumbres de los germanos según las observaciones de Julio César. Cf. *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-IIae q. 94 a. 4 co.

177 "From answers to questions", *cit.* pp. 334-335.

178 Véase, por ejemplo, T. Hibbs, "The Fearful Thoughts of Mortals: Aquinas on Conflict, Self-Knowledge and Virtues of Practical Reasoning" en L. S. Cunningham (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, *cit. ibidem*.

en caso de conflicto, los preceptos de la ley natural, que pone en práctica de acuerdo con las virtudes que ha aprendido en el seno de la comunidad.

b) Derecho natural y derechos humanos

En *After virtue*<sup>179</sup>, MacIntyre escribe sus frases más conocidas acerca de la inexistencia de los derechos humanos. En sus críticas de las posiciones de Dworkin y Gewirth, MacIntyre insiste en que se trataba de un instrumento retórico al servicio del liberalismo. En el artículo “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, MacIntyre empieza a trazar una “historia del derecho” en la que detalla la historia del derecho natural, vinculado con la idea de justicia, que se transforma cada vez más en un derecho subjetivo de carácter individualista, que acaba finalmente plasmado en la Declaración de los “derechos del hombre”<sup>180</sup>.

El concepto *derecho*, con el significado que alcanza en la Modernidad en expresiones como derecho humano, o derecho subjetivo, tiene una historia que no está suficientemente explicada. Desde la Ilustración se habla cada vez menos de derechos naturales y, progresivamente, más de derechos humanos. Se trata del ocaso del derecho natural, que acaba confundándose con el derecho positivo de la codificación. Para MacIntyre, el mayor problema de los derechos humanos es que éstos se toman como inherentes y pertenecientes a los individuos en tanto individuos, y no como derechos pertenecientes a los individuos que forman parte de una comunidad.

Tal y como lo entiende MacIntyre, los conceptos de derechos y de individuos son dos facetas propias de la Modernidad. El escocés no es el único autor crítico con los derechos humanos. En la segunda mitad del siglo XX han existido dos posturas críticas contra ellos desde la filosofía del derecho y desde la teología, respectivamente. Tal vez sea Villey el filósofo del derecho que con mayor insistencia y solidez ha escrito contra los derechos humanos, mientras que en el ámbito de la teología, Stanley Hauerwas ha dedicado páginas a combatir esta configuración propia de la Modernidad.

Tanto Villey como Hauerwas son autores “antimodernos”. MacIntyre y Hauerwas coinciden en su crítica hacia el propio concepto de derechos humanos universales, denunciando su punto de partida marcada-

179 *After virtue*, cit. pp. 69-70.

180 “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, cit. pp. 101-106.

mente subjetivista, y emitiendo un juicio drástico acerca de su estatuto epistemológico y ético. Para Hauerwas, desligar estos derechos naturales de la cosmovisión trascendente del cristianismo supone no ser capaces de dar cuenta de cómo ha surgido el propio concepto de “derechos humanos”.

Villey también elabora una crítica de los fundamentos de la Modernidad, a partir de la obra de Guillermo de Ockham, centrándose en los puntos de vista filosóficos que muta y desenfoca. La crítica del filósofo francés se extiende a la formación del “derecho subjetivo” que elimina la posibilidad de dotar de un contexto jurídico a las reivindicaciones sobre el derecho natural. Villey critica la abstracción de un conjunto de derechos a partir de un concepto ideal de individuo que aparece en la Modernidad<sup>181</sup>, y el olvido los factores relacionales del derecho, que hacían posible la justicia distributiva.

MacIntyre, en los años ochenta, suscribía casi enteramente las posturas de Villey y de Hauerwas. Villey, con todo, pese a denunciar las raíces modernas de las teorías de los derechos humanos, admitiría unos derechos humanos fundados en un derecho natural que les otorgara verdadera naturaleza jurídica. Con ello descartaría otras fundamentaciones actuales como las que tienden a presentar los derechos (subjetivos) en el sentido más individualista, esto es, como meras limitaciones del poder<sup>182</sup>. La visión de Villey da pie a otras fundamentaciones que, desde el tomismo, se muestran proclives a los derechos humanos. Tal vez la más destacada sea la de Finnis.

El filósofo australiano se caracteriza por no presentar una versión del iusnaturalismo con tintes antimodernos: de hecho, a lo largo de su obra procura mostrar cómo el iusnaturalismo no es una doctrina moderna y que no está pensada en contra de la Modernidad<sup>183</sup>. Para Finnis las exigencias de justicia se expresan actualmente en el lenguaje de los derechos humanos: dicho lenguaje permite combinar el bien común y el bien personal, preservando la existencia de derechos humanos absolutos (con ello, el filósofo australiano radicalizaría el criterio de Dworkin de tomarse en serio los derechos o principios del orden político). Finnis, por lo tanto, considera que los derechos humanos expresan a día de hoy el contenido

181 M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne, cit.*, pp. 542-543.

182 M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne, cit.* p. 261.

183 J. M. Finnis, *Natural law and natural rights, cit.*, p. 49 n. 65.



del bien común de Aristóteles y de Santo Tomás: los derechos humanos expresan las exigencias de la justicia desde el punto de vista de la persona, pero por ello mismo pueden dar pie a una pluralidad irreductible de propuestas.

Para Finnis, el lenguaje de los derechos humanos recoge las ideas básicas del derecho natural. En primer lugar, subraya correctamente la igualdad, la verdad de que cada ser humano es un lugar de plenitud humana que tiene que ser considerado con valor en sí mismo tanto como cualquier otro más. En segundo lugar, se opone a los cálculos de los consecuencialistas (básicamente utilitaristas). En tercer y último lugar, esos derechos se dirigen al bien común a través del reconocimiento de una serie de bienes más concretos<sup>184</sup>.

De ahí que los derechos humanos en la Modernidad, para poder tener la misma fuerza que los derechos naturales en las épocas anteriores, deben tener un carácter absoluto. Por eso, Finnis, buscando un correlato entre derechos y deberes se refiere a los derechos humanos absolutos para proteger los bienes básicos. Así, entre otros, Finnis se refiere al derecho a no tomar la vida como un medio o el derecho a no ser mentido en cualquier situación<sup>185</sup>.

Posiblemente, en este punto exista una convergencia con el último MacIntyre. Cuando el escocés descubre los principios de la ley natural en la posibilidad de un diálogo para resolver desacuerdos morales, acaba mostrando más o menos los mismos “derechos naturales” que Finnis denomina “derechos humanos”. Por lo tanto, el poso común tomista de ambos resulta más sólido que sus divergencias<sup>186</sup>. Sin embargo, hay un punto en su argumentación que los separa: el lenguaje de los “derechos humanos” y la historia de este concepto jurídico.

En *Aquinas*, Finnis desarrolla algunos cambios en su orientación, entre los cuales destaca un sólido intento de fundamentación de los “derechos humanos” a partir de los textos de Santo Tomás. En efecto, para Finnis, el Aquinate poseía la noción de “derechos humanos”, aunque careciese del término. Por lo tanto, el filósofo australiano, en contra de las

184 J. M. Finnis, *Natural law and natural rights*, cit., pp. 220-221.

185 J. M. Finnis, *Natural law and natural rights*, cit., pp. 221.

186 Véase P. Riordan, “Natural Law Revivals: A Review of Recent Literature”, *The Heythrop Journal*, 51 (2010), pp. 314-323.

tesis de Villey o –en parte– Tierney<sup>187</sup> usa los términos *ius e iura* en este sentido<sup>188</sup>.

Finnis no es el único autor que defiende la plausibilidad de los derechos humanos en el marco del discurso tomista en particular, y católico en general. También hay teólogos católicos, más o menos afines al tomismo, como Walter Kasper, que defienden el lenguaje de los derechos humanos para expresar la protección jurídica de la persona en el marco de la teología cristiana. Aprovechando este debate, dos contertulios intentan que MacIntyre se signifique en este debate entre filósofos y teólogos sobre el alcance de los derechos humanos.

En su ponencia, John J. Coughlin busca detallar algunos puntos del debate que se acaba de indicar, al tiempo que presenta –desde la teología y el derecho canónico– algunos argumentos acerca de la aceptación del discurso de los derechos humanos. MacIntyre no realiza prácticamente ninguna innovación al discurso sostenido en “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, pero se muestra respetuoso y receptivo con las ideas de sus contertulios.

El filósofo escocés no acepta el “lenguaje” de los derechos humanos, porque le parece un discurso falso, que sólo bebe de las ideas del derecho natural y las seculariza, perdiendo con ello su esencia. Por lo tanto, el camino no es buscar “derechos humanos” en Santo Tomás, sino mostrar cómo *ius* y *iura* –en el lenguaje tomista– defendían la dignidad antropológica del ser humano<sup>189</sup>. En la obra de Kasper se puede leer que la antropología teológica ofrece una mejor fundamentación para los derechos humanos de lo que lo hace el derecho natural<sup>190</sup>.

187 B. Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, cit. pp. 2 y ss.

188 J. Finnis, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory* (Oxford, Oxford University Press, 1998), p. 136. “Though he never uses a term translatable as ‘human rights’, Aquinas clearly has the concept. He articulates it when he sums up the ‘precepts of justice’ by saying that justice centrally by saying that justice centrally [proprie dicta] concerns what is owed to “everyone in common” or “to everyone alike” [indifferenter omnibus debitum] (rather than to determinate persons for reasons particular to them [ex aliqua speciali ratione])”.

189 “From answers to questions”, cit. pp. 342-343.

190 J. Coughlin, “The Foundations of Natural Rights and Canon Law” en L. S. Cunningham (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, cit. p. 260.

MacIntyre, siguiendo la línea argumentativa sostenida en esta obra, muestra cómo la filosofía y la teología coinciden en muchos puntos, pero que el derecho natural puede ser conocido con independencia de la teología. Puede ser, muestra MacIntyre, que la antropología teológica tenga fundamentos cristológicos y bíblicos para mostrar mejor que la filosofía el alcance de los derechos humanos, pero él se reafirma en la idea que el derecho natural no está dirigido sólo a los creyentes, sino que puede y debe ser conocido por todo el mundo.

“I said earlier that I take it to be a revealed truth that we can be the exercise of the powers of natural reason recognise the authority of the precepts of the natural law. Now I want to go one step further. It is also a revealed truth that we human beings all of us stand accused before God of our violations of and rebellion against his law. But we could not be rightly held responsible for those violations and that rebellion against his law. But we could not be rightly held responsible for those violations and that rebellion if we were not aware of God’s law, simply qua human beings, and not only aware of the precepts that comprise God’s law, but aware of the compelling character of their authority. This is the awareness about which Paul wrote in Romans 2:15, when he said of the Gentiles “that the ergon of the law is written in their hearts” and that their sunesis bears witness to it”<sup>191</sup>.

Por lo tanto, MacIntyre se reafirma en que el derecho natural tiene una profunda raíz universal. El derecho canónico, prácticamente subordinado a la teología, puede mostrarse más o menos proclive a la aceptación de los derechos humanos<sup>192</sup>, pero no puede exigir que la filosofía no proclame el acceso racional al derecho natural, al que pueden acceder tanto los cristianos como los “gentiles”.

La ley divina puede ser conocida por el teólogo y el canonista puede explicar su evolución. La antropología teológica ilumina la comprensión del *ius divinum* y de la *lex naturalis*, pero no quita que el derecho esté grabado (al igual que, según los cristianos, la ley de Dios) en los corazones de las personas. El derecho divino se conoce por revelación y necesita de la teología para interpretarse, mientras que el derecho natural, para MacIntyre, puede ser conocido por la razón<sup>193</sup>.

191 “From answers to questions”, *cit.* pp. 343-344.

192 J. Coughlin, “The Foundations of Natural Rights and Canon Law”, *cit.* pp. 258-261.

193 “From answers to questions”, *cit.* p. 344.

### a) El futuro del derecho natural: epílogo

MacIntyre, como se ha podido ver, es un defensor acérrimo del derecho natural frente a los derechos humanos. Pese a mostrarse relativamente comprensivo con los teólogos que defienden una interpretación de los derechos humanos de acuerdo con la revelación, exige de ellos que busquen también su lado peligroso. Reaparece aquí (si es que en algún momento había dejado de estar presente) la vertiente más antimodernista de MacIntyre, indicando a los teólogos cuál debería ser su labor en el estudio del derecho natural.

“It would be a theology that would, if adequately carried through, if adequately carried through, illuminate not only those dangers to self-knowledge that are threatened by the Enlightenment’s rejection of God and of the natural law, but also those dangers that threaten us, if we become overconfident and complacent in our defence of the precepts of the natural law”<sup>194</sup>.

Por eso, en las últimas páginas del libro, MacIntyre intenta superar las diferencias con los principales filósofos y teólogos para exhortarlos a trabajar en una profundización y sistematización de los preceptos del derecho natural. Pese a la independencia de la filosofía frente a la teología para tratar, entre otros, el tema del derecho natural, MacIntyre se muestra, al final, conciliador y con ganas de aunar esfuerzos en una misma dirección. En una enumeración final, el pensador escocés agradece los esfuerzos de Finnis, Grisez, Gabriel Marcel y Jean-Luc Marion por su contribución filosófica al estudio del derecho natural y anima a seguir en esa labor<sup>195</sup>.

Esta obra, en definitiva, representa la consolidación de MacIntyre en el actual debate sobre el derecho natural y toca la mayoría de puntos conflictivos. Evidentemente, en ella muestra que no tiene una “teoría” completa del derecho natural, sino que su labor ha sido y continúa siendo la de replantear algunos problemas del derecho natural para dar una mejor explicación a los problemas morales actuales.

194 “From answers to questions”, *cit.* p. 350.

195 “From answers to questions”, *cit.* p. 351.

6.5. “Danish Ethical Demands and French Common Goods: Two Moral Philosophies”<sup>196</sup>

El estudio del derecho natural no es, ni mucho menos, un tema cerrado en la obra de MacIntyre. En 2010 publica este artículo, que compara la exigencia moral de los luteranos como Knud Eiler Løgstrup y el el bien común de los tomistas franceses del siglo XX en un intento de mostrar cómo en el fondo son más complementarios que incompatibles.

Si se recuerdan las exigencias que MacIntyre propone para la búsqueda del derecho natural en un debate racional (véase apartado anterior), en este artículo muestra cómo se encuentran muy cerca de las exigencias éticas (*ethical demands*) de Løgstrup: silenciosa, radical, pensada para la alteridad, siguiendo las normas sociales establecidas, ilimitada y basada en las reglas de la igualdad.

“Six characteristics of the ethical demand, as Løgstrup understands it, are important. First, it is unvoiced, it is silent. It is not a demand made by those others whose need I confront and they have no right to make such a demand. I have to hear and to respond to the demand, not their demand. Secondly, the demand is radical. It may require me to put on one side for an unpredictable amount of time my own legitimate preoccupations, in order to meet the need of these particular others: ‘it intrudes disturbingly into my own existence’. Thirdly, the demand is that I do what is best for the other, that I supply what that other needs, not what that other wants. I have to take charge. But I have to do this, so far as possible, in a way that allows the other to remain sovereign in her or his own world. ‘The demand is always also a demand that we use the surrender out of which the demand has come in such a way as to free the other person from his or her confinement and to give her or his vision the widest possible horizon’. Fourthly, in judging what it is best for me to do for and with the other, I must act in the light of established social norms, but what I may have to do in responding to the ethical demand is such that sometimes I will find myself at odds with those norms. Fifthly, the demand is not limitless. Although, when I acknowledge and respond to the demand, I may not be in a position to predict how far my responsibilities will extend, but my resources and my other responsibilities have to be taken into account. I need to exercise judgment as to where I draw the line. Sixthly and finally, in acknowledging and responding to the ethical demand I am not following a rule, let alone a rule that prescribes that like cases be treated alike [...]”<sup>197</sup>.

196 En *European Journal of Philosophy* 18/1 (2010), pp. 1-16.

197 “Danish Ethical Demands and French Common Goods: Two Moral Philosophies”, p. 5.

MacIntyre quiere mostrar que estas ideas no están muy lejos de la formulación del derecho natural como la búsqueda de los bienes comunes que hacían los tomistas franceses. Esta es una visión que nuevamente vuelve a matizar la idea de “derecho natural” de MacIntyre, ya que representa una profundización en lo que comparten los cristianos luteranos y los católicos franceses. Se dan la mano la fenomenología, el existencialismo y el tomismo, en una formulación compleja del derecho natural.

MacIntyre pretende que las reglas del derecho natural se encuentren de una manera similar a las exigencias éticas de Løgstrup, a partir de los hábitos y de las prácticas hacia el bien común<sup>198</sup>. Y cree que si las personas actúan con “normalidad”, podrán alcanzar dicho bien. Aunque haya importantes diferencias, la búsqueda desinteresada del bien común muestra las semejanzas entre el plantamiento de los luteranos daneses y el de los tomistas franceses.

“But on the view that I am suggesting the appeal to the ethical demand is not only not a rival to Thomistic appeals to the precepts of the natural law and the common good, but is what remains at the end of a process of transformation when something like that Thomistic appeal has lost its force and its rational hold on some population of moral agents”<sup>199</sup>.

Al tratarse de un escrito tan reciente, baste este pequeño apunte. Soy consciente de que MacIntyre tiene la intención de volver sobre el problema de “derecho natural” y la ética, y que será necesario reformular en el futuro estas ideas.

## 6.6. Conclusiones

En este último capítulo he comentado la aproximación que MacIntyre ha realizado al derecho natural durante la década de los noventa y la primera del siglo XXI. Si el capítulo 5 es predominantemente analítico, en éste encontramos muchos argumentos que, sin desdecir los anteriores, apuntan a conclusiones de carácter histórico. Cabe decir que en las

198 “Danish Ethical Demands and French Common Goods: Two Moral Philosophies”, pp. 7-8.

199 “Danish Ethical Demands and French Common Goods: Two Moral Philosophies”, pp. 11-12.

páginas precedentes se encuentra ya la formulación más completa de la “filosofía del derecho” de MacIntyre, entendida siempre como un estudio que permite estudiar en un “sistema filosófico” las conexiones del derecho con la ética y la política.

El autor escocés, seguidor de Aristóteles y de Tomás de Aquino, centra su interés en la ética, pero concede una gran importancia al derecho natural para solventar “desacuerdos morales”. El derecho natural no es tanto un corolario de la justicia, cuanto una serie de preceptos que brotan de la práctica racional. Entre ellas, la más racional de las prácticas comunitarias es la de intentar solventar los desacuerdos morales.

El derecho natural es asimismo la base de una política basada en el bien común. Frente a la supremacía de la política frente a la ética (propia de la época Moderna), MacIntyre defiende una supremacía de la ética frente a la política. Las comunidades son, ante todo, un conjunto de personas que orientan sus prácticas hacia el bien común a partir del cultivo de las virtudes públicas. Éstas no son sólo las de la excelencia y de la justicia sino también las de la caridad.

La manera de determinar si la política está orientada o no por principios éticos y si se dirige al bien común es su contraste con los principios de la ley natural. La política, tal y como la entiende MacIntyre, no exige grandes reformas ni cambios si la comunidad está gobernada por los principios del derecho natural, que en muchas ocasiones están solidificados en la costumbre. Hay ocasiones en las que los primeros principios de la ley natural (primarios) son inmutables (no matar, robar, mentir...) y en otros casos (secundarios) son más adaptables, ya que puede haber algunas costumbres desviadas o extrañas.

En todo caso, la ley natural es subversiva contra los abusos, y quienes se han basado en la ley natural sin tener en cuenta el beneficio personal han obrado con rectitud: tanto Bartolomé de las Casas, al desafiar el poder del Rey, defendiendo a los indios, como quienes intentan resolver los desacuerdos morales de manera racional y de buena fe. Si los mismos rasgos presidieran la política actual, no haría falta la proliferación legislativa actual, tendente a crear espacios de libertad en un mundo caracterizado por la desconfianza.

Pero la política de Aristóteles y de Santo Tomás no sirve para el Estado nacional, pues está pensada para la comunidad, la *civitas* o la *polis*. Se trata de un modelo apto para un conjunto de sociedades relativamente

pequeñas, en las que las personas tienen antes lazos éticos (comparten prácticas) que políticos. El Estado Nacional Moderno, por el contrario, busca disolver esos lazos y el derecho pasa a ser algo meramente técnico, formal y abstracto, no una práctica de las personas.

MacIntyre, por lo tanto, tiene una actitud totalmente antimoderna, sino que intenta establecer algunos vínculos con algunas ideas de Kant o, indirectamente, de neokantianos como Habermas. La presentación del descubrimiento de los primeros principios de la ley natural en la búsqueda de un acuerdo racional dialógico aproxima mucho más a MacIntyre hacia la filosofía neokantiana, que no a Wittgenstein. La diferencia es que el escocés cree dar una respuesta material a los desacuerdos morales, mientras que los pensadores inspirados en Kant sólo dan una solución formal.

Para MacIntyre, si una comunidad se reúne sin ningún tipo de veto hacia nadie, con igualdad de condiciones, con el compromiso de decir la verdad, negando el uso de la violencia y respetando la racionalidad para resolver los desacuerdos morales, eso implica de entrada la afirmación de los primeros principios de la ley natural. Si en las prácticas se siguen sus preceptos, desaparecen las controversias morales.

Las críticas antimodernas se concentran en el utilitarismo, como doctrina que propugna el consecuencialismo y que defiende una moral que no es capaz de integrar las minorías en su proceso de optimización de la felicidad. De ahí que los desacuerdos morales aparezcan y que las controversias sean irresolubles. Sólo el derecho natural puede solventar el problema. Sin embargo, ¿cómo se puede conocer?, ¿aparece sólo en el marco de los desacuerdos morales?

MacIntyre elabora una síntesis entre la ética aristotélico-tomista y la de Wittgenstein, siguiendo a Anscombe. Para esta autora la filosofía práctica explica cuáles son las razones objetivas para actuar. Si en los capítulos anteriores MacIntyre se había preguntado por la falta de razones para acción, en sus últimas obras, es capaz de solucionar esta cuestión integrando el primer principio de la razón práctica de Santo Tomás (“hacer el bien y evitar el mal”) con las prácticas de Wittgenstein.

De ahí que el razonamiento práctico, basado en hacer el bien y evitar el mal, designe, para MacIntyre, una razón para la acción. Se trata de buscar el bien interno a cada práctica como razón para actuar. Las razones para actuar dependen de la captación de unos bienes a los que el ser humano ya está inclinado.



El primer principio de la razón práctica conduce a la realización efectiva del bien, gracias al conocimiento y a la práctica de los primeros principios de la ley natural. Las acciones, tal y como indica Anscombe, se evalúan en su contexto, en el que el agente tiene que ser capaz de narrar sus propias intenciones. En el ejercicio de las prácticas, el agente encuentra las virtudes y éstas le ayudan a su florecimiento personal y a la contribución del agente al bien común.

El hecho de que el derecho natural sea la guía para actuar y llevar a cabo prácticas de acuerdo con las inclinaciones resuelve el problema de la captación del derecho natural. Según los autores más intelectualistas, la captación del derecho natural y de los bienes básicos (piénsese en Grisez, Finnis o Willey) es una operación meramente racional y abstracta. MacIntyre entiende que las personas corrientes no serían capaces de tal abstracción.

Sin embargo, si el derecho natural se descubre en la práctica racional del diálogo para resolver los desacuerdos morales (el derecho sirve para resolver desacuerdos), no se trata de una cuestión especulativa sino que se puede aprender a partir del ejercicio. De ahí que la comunidad coeduce implícitamente al ver cómo se solucionan los desacuerdos morales.

Llegados a este punto, MacIntyre toma partido abiertamente en las controversias entre tomistas. Si en el capítulo 5 se había concluido mostrando la influencia de Maritain en el filósofo escocés, en el presente se ha podido examinar cómo su posición en el marco del iusnaturalismo tomista es singular y compleja. MacIntyre no rechaza influencias, sino que las integra en una postura muy personal.

En el capítulo anterior he distinguido sucintamente entre las diferentes escuelas iusnaturalistas tomistas, y entre ellas me he referido al neotomismo, y al tomismo anglosajón en sus escuelas clásica y neoclásica. En las páginas precedentes se ha podido comprobar cómo MacIntyre no es, pese a la indudable influencia de Maritain, un neotomista, pero tampoco es un “clásico” o un “neoclásico”.

Los autores clásicos suelen defender la primacía de la teología para el conocimiento de la ley natural y suelen tener una postura antimoderna, contraria al subjetivismo kantiano y a los derechos humanos. Los neoclásicos, sostienen que el derecho natural puede ser aprehendido por la razón, con independencia de la teología y su actitud es promoderna, al

mostrarse favorables a los derechos humanos como secularización del derecho natural, al aceptar la existencia de la falacia naturalista y al buscar conexiones entre Kant y Santo Tomás.

MacIntyre es antimoderno, contrario a los derechos humanos y antikantiano (aunque en los últimos años, más moderadamente). Comparte estos rasgos con los tomistas clásicos. Sin embargo, sostiene la independencia de la filosofía para estudiar el derecho natural y en los últimos trabajos muestra conexiones del tomismo con el neokantismo, tal y como hacen los neoclásicos.

Pese a ser un tomista católico, que aprecia la teología y la considera un enriquecimiento para la persona, considera que su labor personal es filosófica. La teología sólo confirma lo que la filosofía, desde la razón, puede captar. El derecho natural es una materia que compete a filósofos y a teólogos, pero los primeros son independientes respecto de los segundos, porque el derecho natural es una cuestión independiente de la teología, porque afecta a todas las personas, y puede ser conocida por todas ellas.

La obra de MacIntyre es, al fin y al cabo, una importante contribución en tres puntos: primero, en la explicación de cómo surge y cómo se aprehende el derecho natural; en segundo lugar, en cómo este derecho natural tiene un papel destacado en la resolución de controversias morales y jurídicas, en tanto que piedra angular que permite el equilibrio entre la ética y la política basada en el bien común; por último, en la explicación del fenómeno de la proliferación legislativa del mundo contemporáneo como una ausencia de virtudes éticas y de compromiso con los preceptos de la ley natural.

Aunque sólo sea por estas cuestiones, y por todas las que se han podido examinar en las páginas anteriores, puede afirmarse que MacIntyre es un autor digno del mayor interés para el jurista que quiere reflexionar sobre su propio cometido. Su explicación histórica y analítica del derecho natural y de su actual abandono son una radiografía polémica de la historia del pensamiento jurídico y una crítica a muchas de las actuales concepciones del derecho.

El corpus de MacIntyre no se ha cerrado, pues continúa escribiendo y repensando las diferentes cuestiones, pero es ya suficientemente significativo para que se haya escrito el presente libro para reconstruir su pensamiento a partir de una reordenación y sistematización de sus copiosos y variados escritos. Tal vez ello contribuya a transitar de nuevo

por determinadas sendas que el jurista contemporáneo no acostumbra y a repensar algunos de los actuales horizontes para entender mejor los venideros.



## UN DIÁLOGO CON LAS TESIS DE MACINTYRE

En los capítulos anteriores he reconstruido la contribución de MacIntyre a la filosofía jurídica. En las páginas precedentes he intentado mostrar que mi presencia se limitaba a la ordenación de los materiales, a la composición de las tesis principales, diseminadas en muchas obras, y a la articulación de un sentido general de sus contribuciones a la teoría de la acción y del derecho natural. Pese al peso de subjetividad que toda reconstrucción exige, he evitado muy deliberadamente mostrar mis opiniones personales en ningún momento, para que no se confundiera la voz de MacIntyre con la mía.

Al ser el primer estudio de conjunto sobre este tema, es normal que el mayor peso de la misma recaiga sobre la sistematización y la reconstrucción de su pensamiento. Sin embargo, todo trabajo iusfilosófico exige –aunque no con la misma intensidad en un tema reciente que en una revisión de una cuestión muy frecuentada– una “visión externa” sobre el objeto de discusión.

Si he intentado ser objetivo, situándome desde la perspectiva que tiene el filósofo escocés e intentando examinar siguiendo sus pasos en cada uno de los argumentos, en este anexo procuraré dialogar constructivamente con su obra, destacando algunas tesis conflictivas y, sobre todo, algunos puntos que, a mi modesto entender, exigen una revisión, o, como mínimo una clarificación. Paso, pues, a la parte más valorativa del libro, en la que quisiera destacar y discutir la contribución de MacIntyre a la filosofía del derecho, a la historia del pensamiento jurídico y al debate contemporáneo en estas áreas<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Este diálogo es el resultado de una serie final de encuentros de trabajo con MacIntyre llevados a cabo, después de un intercambio epistolar previo, durante la semana del 11 al 15 de Abril de 2011 en el marco del CASEP de la London Metropolitan University.

Debo comenzar diciendo que estoy más de acuerdo con la mayoría de tesis de MacIntyre, que con su construcción y ensamblaje como “sistema ordenado”. Tal vez, si no hubiera ningún punto de acuerdo, sería difícil asumir las posturas de otra persona y examinarlas críticamente desde dentro. Existe por mi parte, como se verá, un gran respeto por su obra y por las tesis que sostiene. Sin embargo, creo que dada la sinuosidad metodológica que le acompaña, se impone clarificar y depurar algunos puntos que, desde los años setenta y ochenta, no han quedado actualizados o matizados.

Dividiré el escrito en la discusión (o, en su caso, el comentario) de varias tesis o problemas, de manera que pueda tratarlos aisladamente, aunque siguiendo un orden que va desde lo más general hasta su posición más concreta en el ámbito de la filosofía jurídica. Empezaré con las cuestiones de carácter metodológico para pasar luego a las de tipo sustantivo.

#### 1) MacIntyre y la pluralidad de métodos

En las diversas obras, el profesor escocés intenta valerse de diferentes métodos para resolver los problemas morales. Por un lado, adopta una forma de proceder claramente analítica y por otro, un método histórico; parece que, a la postre, ambos tienen que ser compatibles. Se ha dicho anteriormente que el escocés intenta hablar el mismo lenguaje que sus interlocutores, de manera que cuando dialoga con analíticos, kantianos o tomistas<sup>2</sup> lo hace siguiendo los usos de éstos.

Ahora bien, si se lee su obra de una manera exhaustiva, ¿puede decirse que las tesis metodológicas que sostiene MacIntyre son compatibles entre sí? De entrada, hay que decir que no, tal y como se indica en el capítulo 1.3. Desde una perspectiva diacrónica resulta claro que MacIntyre tiene grandes contradicciones en sus tesis metodológicas (pues en los años sesenta y en los años ochenta, por ejemplo, defendía métodos distintos). Desde un prisma sincrónico hay que leer lo que MacIntyre escribe para los

Las opiniones que se reflejan son mi consideración sobre su obra y, por lo tanto, puede verse como una reflexión de su obra sobre el derecho hasta 2010. Estoy convencido de que, dada la poca distancia respecto de los últimos escritos, este Diálogo deberá ser revisado en el futuro.

2 Los analíticos, kantianos, utilitaristas o tomistas, ¿son partidarios de un método o de una tradición? Ciertamente hay tomistas analíticos, kantianos analíticos o marxistas analíticos. Sin embargo, ¿hay algún rasgo que identifique el diálogo que la filosofía analítica tiene consigo misma? Posiblemente, la filosofía analítica pueda considerarse también una “tradición”. MacIntyre no trata esa cuestión.

diferentes auditorios en las diferentes décadas y examinarlo.

Por una parte, resulta claro que en los años cincuenta y sesenta tiene, como mínimo, dos frentes abiertos: el analítico y el marxista. En el primero discute sobre teoría de la acción siguiendo la metodología analítica de la época, mientras que en el segundo lo hace a partir de la actuación entendida como un compromiso político<sup>3</sup>. ¿Resultan metodológicamente compatibles? Posiblemente sí, porque ambos sistemas no son excluyentes, y permiten una visión sistemática e histórica sobre los mismos temas<sup>4</sup>.

Después de la reforma de los años setenta, en la que la teoría de la acción se combina con la filosofía de la ciencia, MacIntyre parece decantarse finalmente por un modelo relativista y anticientífico para el estudio de las ciencias sociales, que le abre las puertas al nihilismo<sup>5</sup>. Al mostrar que la ciencia natural no puede sojuzgar a las ciencias sociales, el único camino para estudiar los problemas morales es el histórico (el genealógico), ya que no hay posibilidad de analizar “científicamente” los discursos en el marco de las ciencias sociales. Sólo hay, a su entender, un conjunto de lenguajes que son inconmensurables entre sí, de manera que el filósofo moral sólo puede operar estudiando la formación histórica de estos lenguajes, pero no puede haber una discusión racional entre ellos.

MacIntyre se identifica en los años ochenta con el lenguaje aristotélico, considera inocuos al lenguaje analítico y al marxista y relega al “liberalismo” a mero conjunto desordenado de ideas<sup>6</sup>. Para él, el avance del liberalismo es un producto de la crisis del naturalismo aristotélico que produjo la Ilustración. La dicotomía Aristóteles vs. Ilustración, tomando a Nietzsche como árbitro, supone la asunción de un nihilismo “científico”, que sólo da verdad a la explicación de carácter histórico.

Sin embargo, a finales de los ochenta rehabilita el liberalismo, convertido en tradición en el preciso momento en el que ésta —a su entender— es ya conmensurable con el aristotelismo. Por lo tanto, el autor vuelve a abogar por una metodología sistemática y no sólo histórica. El liberalismo merece el *status* de “tradición” cuando MacIntyre se da cuenta que, a par-

3 Véase cap. 2.

4 En el capítulo 2 se ha intentado mostrar que lo que une al debate analítico sobre la teoría de la acción y al estudio marxista de la acción como praxis es la necesidad de superar la escisión entre conocimiento y actuación que aparece como yugo de la época contemporánea.

5 Véase *After virtue*, cit. *ibidem*.

6 Véase capítulos 3 y 4.1.

tir de la tradición aristotélico-tomista, puede dialogar con él y explicar los errores que contiene. ¿Acaso MacIntyre va creando las “tradiciones” al compás de sus problemas explicativos?

A comienzos de los años noventa, según MacIntyre, hay tres versiones rivales de la ética (la tradicional, la liberal y la nietzscheana). ¿Por qué no puede decirse, por ejemplo, que haya una tradición “marxista”<sup>7</sup>? MacIntyre, pese a estudiar en los años cincuenta y sesenta el diálogo marxista, parece que lo desatiende en los años ochenta y noventa. Puede decirse que en los años ochenta y noventa sincrónicamente no parece contradecirse, pero que a veces sus métodos no tienen la potencia explicativa que el propio MacIntyre les asigna: no explican el conjunto de las opiniones filosóficas, sino que parece que existe una reducción selectiva de ellas.

En los años ochenta y noventa, se proclama la superioridad de la visión aristotélico-tomista sobre la genealogía nietzscheana y sobre el liberalismo. Con ello deja de lado la filosofía analítica y el marxismo. La “filosofía analítica” es una corriente heterogénea agrupada en torno a un método, pero no hay duda de que ha devenido una “tradicción”, que MacIntyre no valora como tal.

La concepción que tiene el filósofo escocés del liberalismo (1.2.4.) es muy selectiva y, hasta cierto punto, puede decirse que insuficiente. La lectura macphersoniana de la “tradicción liberal” no es una distorsión, pero sí una reducción del alcance del liberalismo como opción ideológica. MacIntyre acaba exagerando el individualismo, el egoísmo y la asepsia de los pensadores liberales, que, según él, propugnan un Estado-Nación en el que pierden las referencias comunitarias. Es una reducción porque, al contrario de lo que escribe MacIntyre, muchos liberales no vinculan la protección de sus derechos al gigantesco Estado-Nación, sino que propugnan un pacto mucho más concreto e individual.

Con lo dicho hasta aquí quisiera indicar que el filósofo escocés reconstruye una realidad que puede dominar, pero no un método filosófico tan eficaz que pueda describir satisfactoriamente todos los puntos de vista de la discusión filosófica. El debate filosófico queda reducido a la confrontación entre la tradición (entendida como “tradicción aristotélica”) y el individualismo posesivo que se alía con el sujeto trascendental de la

<sup>7</sup> Una revisión sobre el marxismo puede verse en A. MacIntyre, Prólogo a *Marxism and Christianity* (London, Duckworth, 2nd ed., 1995).



**Ilustración y con el utilitarismo<sup>8</sup>.** Dicha contraposición, a la que se une la visión genealógica, no recoge ni el conjunto de las tradiciones filosóficas ni el debate filosófico actual. ¿Dónde quedan, por ejemplo, el marxismo o la filosofía analítica?

Parece ser que MacIntyre los reconduce a meros apartados fragmentarios disueltos en el medio filosófico actual. Queda la duda de saber si MacIntyre sólo da fuerza de “tradición” a aquellos conjuntos de opiniones que puede articular, mientras que disuelve a las que no puede hacerlo (véase el caso del liberalismo hasta *Whose justice? Which Rationality?*, del marxismo y de la filosofía analítica). Este punto no queda claro en sus escritos filosóficos, que cada vez resultan más selectivos.

## 2) MacIntyre, las tradiciones y la ciencia moderna

La relación de MacIntyre con la filosofía de la ciencia es también problemática. En los años setenta, el filósofo escocés defiende el relativismo kuhniano, en los años ochenta muestra cómo hay tradiciones superiores a las demás y, finalmente, en la última década indica que, en ética, una tradición será superior a la otra cuando cumpla las dos condiciones que exige Kuhn.

En “*Intractable moral disagreements*”, MacIntyre muestra cómo la tradición aristotélico-tomista es capaz no sólo de dialogar en el lenguaje del kantismo y del utilitarismo, sino que es capaz de resolver sus respectivos problemas. MacIntyre compara la solución de la ética con la que se produce en las ciencias naturales: Newton da una mejor explicación del movimiento que las teorías del *impetu*, al mostrar que estas teorías tenían puntos débiles. Es mejor porque es capaz de entrar en los otros paradigmas y resolver los problemas que tienen<sup>9</sup>.

Por lo tanto, en ética, una tradición será superior a la otra cuando cumpla las dos condiciones que exige Kuhn: en primer lugar, determinar los fallos de la teoría de la tradición rival y, en segundo lugar, mostrar cómo a partir de su propia teoría se pueden solventar esos fallos. MacIn-

8 MacIntyre en su visión metodológica acaba rediseñando una “tradición liberal” tan heterogénea que a veces resulta inaprehensible. Posiblemente los mismos problemas que tiene MacPherson en la articulación del liberalismo con el utilitarismo aparecen también en la obra de MacIntyre.

9 Así se afirma, una vez más a lo largo de sus escritos, en “*Intractable moral disagreements*”, p. 35.

tyre cree, como se ha visto en el capítulo 6, que la tradición aristotélica es, de entrada, capaz de identificar los errores que cometen tanto los utilitaristas como los kantianos y que, a la postre, puede solucionarlos.

Hay que comentar dos problemas respecto de la relación de la obra de MacIntyre con la de Kuhn. El primer problema sería examinar el valor que tiene la filosofía de la ciencia como modelo para la ética y, en segundo lugar, si existe, después de los cambios de opinión de MacIntyre en esta cuestión, una idea de progreso en la filosofía en general y en la ética en particular.

MacIntyre aplica el modelo de Kuhn a una filosofía que tiene carácter progresivo. El filósofo norteamericano, sin embargo está en contra la idea de verdad objetiva, aunque entiende que existe siempre una discusión en base a la racionalidad. Cuando MacIntyre, en los años setenta, usa la idea de “tradición” basada en los paradigmas de Kuhn, comparte la idea de que todos son lenguajes distintos que reflejan visiones radicalmente distintas de la realidad.

Parece que MacIntyre incurre en una contradicción pues, por un lado, dice que las ciencias sociales y la filosofía tienen un método hermenéutico que es distinto al de las ciencias naturales (que históricamente se explican por los paradigmas de Kuhn), y por otro, que la filosofía moral puede mostrar la superioridad de un paradigma y de una teoría en un paradigma concreto si sigue la metodología que Kuhn defiende para la historización de las ciencias naturales. Un ejemplo de ello puede verse en “Intractable moral disagreements<sup>10</sup>”, donde compara la crítica que hizo Newton a la física anterior (resolviendo el problema del ímpetu que los físicos precedentes no habían sido capaces de resolver) con la crítica que el tomismo, utilizando a Santo Tomás, hace a Kant y a Mill.

El modelo de justificación en ética, ¿está o no está ligado al de las ciencias naturales? Parece que MacIntyre, en algunos aspectos, considera que las ciencias sociales y que la filosofía deben tener un método independiente para evaluar la plausibilidad de sus teorías. Sin embargo, da la impresión de que al final no es capaz de desembarazarse de la explicación basada en las ciencias naturales que propone Kuhn, y que recurre a ellas en los últimos años, tal y como hace en los años setenta y parte de los ochenta.

La distinción entre razones y causas defendida por Wittgenstein

10 “Intractable moral disagreements”, pp. 35-38.

permite la elaboración de un modelo propio para las ciencias sociales, algo que, como se ha visto, por ejemplo, en el debate con Winch, ocupa a MacIntyre durante los años setenta. Parece que en los años setenta el escocés defiende un modelo narrativista e independiente de las ciencias naturales, aunque tal cuestión no queda clara a lo largo de su obra.

Tal vez, MacIntyre sigue usando a Kuhn porque su obra es, desde el punto de vista de las premisas metodológicas, tan discutida y cambiante como la del propio escocés. Éste, pese a las diferencias metodológicas, parecía haber abandonado el análisis social kuhniano en la historia por medio de la intelección de las épocas y sus teorías, analizando como se relacionan entre sí, y destacando que lo único que importa es su validez científica en su época y no su validez científica actual. Para Kuhn, lo importante no es mostrar que los paradigmas tengan valor hoy, sino qué papel desempeñaban en cada sociedad.

Sin embargo, MacIntyre cree que, en concreto, los paradigmas en ética están vivos y que buscan la verdad a través de las luchas en su fuero interno y con los demás paradigmas. ¿Puede aplicarse el método de Kuhn a la ética? Según MacIntyre, en los setenta parece que sí, pero después de aceptar que en filosofía hay verdad y que ésta se encuentra racionalmente, debería aclarar algo más en qué términos continúa vigente la separación entre los métodos de las ciencias sociales y naturales propugado en los años setenta y cuál es su metodología para la discusión y la evaluación de las teorías filosóficas y éticas.

Asimismo, resulta también necesario un esclarecimiento de la idea de progreso. Parece ser que, por una parte, hay progreso en el seno de una misma tradición, porque las teorías se van perfeccionando cada vez más a la luz de la razón y con el contraste con las demás. Si una teoría puede explicar a las demás y resolver sus problemas, es superior. Sin embargo, ¿se produce esto en un sentido histórico? Es decir, este perfeccionamiento, ¿se puede estudiar históricamente?

Por un lado, MacIntyre parece mostrar la superioridad de la tradición aristotélico-tomista sobre el kantismo o sobre el utilitarismo porque es capaz de resolver sus conflictos internos. Sin embargo, ¿existe en cada tradición un autor superior a los demás, con independencia de este acercamiento progresivo a la verdad? Según MacIntyre sí, pero este autor no tiene por qué ser el último en el tiempo, como ocurre en la historia de la ciencia, en donde la idea de progreso está separada de la verdad.

MacIntyre considera superior la Filosofía de Tomás de Aquino, simplemente, porque desde ella puede explicar a Aristóteles mejor de lo que podría hacerlo sólo desde el texto de Aristóteles. De esta forma, siguiendo el hilo histórico de la tradición aristotélico-tomista que MacIntyre considera superior a las demás, entiende que Aristóteles solucionó algunos problemas que Platón no supo resolver, mientras que el Aquinate dio respuesta a algunos de los interrogantes del Estagirita.

Hay que recalcar que esta idea de MacIntyre no dice que el filósofo posterior sea un “mejor expositor” del pensamiento del anterior, sino que el posterior en el tiempo tiene la oportunidad de subirse a los hombros de su predecesor y, desde allí, perfeccionar las ideas del anterior. Para MacIntyre resulta claro que Aristóteles mejora a Platón, puesto que integra y explica mejor los problemas que su maestro. Lo mismo piensa de Tomás de Aquino con respecto de Aristóteles<sup>11</sup>.

La ciencia busca una forma de explicar el funcionamiento de la realidad, pero no una explicación de la verdad. De ahí que sea progresiva y acumulativa, pero no tenga valor de verdad. La filosofía, y la ética en concreto, según MacIntyre busca la verdad, pero no es progresiva ni acumulativa. A diferencia de la historiografía de la ciencia, que puede contrastar claramente cuál de las dos teorías es mejor, en el terreno de la historia de la ética, según MacIntyre, no se produce un avance lineal<sup>12</sup>. En el ejemplo que he puesto se ve claramente: unos piensan que es racionalmente mejor Tomás de Aquino, del siglo XIII, y otros creen que lo es Suárez, que vivió tres siglos después. Y los neotomistas del XIX, ¿son buenos en tanto que mejoran el tomismo, o simplemente porque lo recuperan? En *God, Philosophy, Universities* no queda clara esta cuestión.

Parece que MacIntyre no entiende que exista un “progreso histórico”, si bien al mismo tiempo apunta a que hay un acercamiento progresivo a la verdad. Si se entiende “progresivo” como “acumulativo”, necesaria-

11 Pero, ¿qué sucede, por ejemplo, con autores como Suárez? Los dominicos creyeron, durante la Modernidad, que la obra de santo Tomás era ya perfecta, mientras que los jesuitas, incardinados en la misma tradición aristotélico-tomista, consideraron que Francisco Suárez había mejorado sustancialmente a Santo Tomás. La discusión entre unos y otros se produciría, según MacIntyre, en términos conmensurables: se trataría de dos “teorías” en una misma “tradición”, enfrentadas entre sí para dar la mejor explicación racional.

12 Sobre estas cuestiones, véase R. Stern, “MacIntyre after Historicism”, *cit.* pp. 146-147.

mente el acercamiento a la verdad debe darse históricamente, un extremo que MacIntyre no acaba de afirmar con claridad en sus últimas obras. En este punto posiblemente se tendría que configurar una visión “actualizada” de la “filosofía de la historia” de MacIntyre, que permita enjuiciar, entre otras, sus contribuciones iusfilosóficas.

### 3) El cambio ideológico en MacIntyre

En los últimos veinte años, el filósofo escocés ha explicitado que su itinerario intelectual es, en primer lugar, el de un joven que busca saciar sus preguntas en diferentes movimientos políticos y corrientes ideológicas, el de la persona que a los cuarenta años tiene una fuerte crisis de identidad y que finalmente es capaz de colmar sus interrogantes gracias a las respuestas que dan el aristotelismo y el tomismo.

Posiblemente ésta sea la reconstrucción psicológica y subjetiva de su propia obra. El lector atento, que sigue su evolución intelectual leyendo sus trabajos desde la década de los cincuenta hasta el presente, podrá observar que existe en mayor medida un cambio metodológico (y posiblemente psicológico) que material<sup>13</sup>. De ahí que, tal y como he destacado en el punto 2) sea necesario actualizar las premisas metodológicas y algunos puntos de partida, cuyas bases no quedan tan claras en los últimos trabajos.

Desde un punto de vista doctrinal, puede decirse que MacIntyre ha sido siempre un (neo)aristotélico. Lo fue durante los años cincuenta y sesenta y lo ha continuado siendo hasta el presente. Cabe destacar, en contra de lo que él mantiene, que de joven no se oponía a la filosofía aristotélica, sino que la reivindicaba, aunque de forma tal vez indirecta<sup>14</sup>.

En el segundo capítulo, dedicado a las razones para actuar, se puede ver el respaldo explícito a las tesis de G. E. M. Anscombe y su convergencia con otros neoaristotélicos como Von Wright. La poderosa combinación de Wittgenstein con Aristóteles resulta una adulteración del aristotelismo “escolástico”, pero es –en todo caso– una doctrina cuasia-ristotélica que MacIntyre mantiene desde finales de los años cincuenta hasta la actualidad, fecha en la que sigue reconociendo su deuda con estos autores cercanos a Aristóteles, a Santo Tomás y a Wittgenstein.

13 Sobre esto, véase R. Ramis Barceló, “MacIntyre y el marxismo: Historia, compromiso y razones para la acción”, *cit.* pp. 77-85.

14 “Notes from the moral wilderness” (segunda parte), *cit.* p. 91.

“The most notable of these, G. E. M. Anscombe, who translated *Philosophical Investigations* from Wittgenstein’s German, proceeded to do work of striking importance on issues central to the Catholic philosophical tradition, work informed by her knowledge of Aristotle, Anselm, and Aquinas, as well as by her profound understanding of Wittgenstein. Some of Anscombe’s most searching philosophical enquiries were concerned with concepts that are indispensable for the statement of Catholic moral teaching”<sup>15</sup>.

Su visión de la historia de la ética dibujada en *A Short History of Ethics* es una defensa clara de la filosofía de los antiguos contra los Modernos. En ella se fragua la unidad del pensamiento griego o de la “tradicción socrática”, que Terence Irwin traza desde Sócrates a Aristóteles, mientras que MacIntyre lo hace desde Homero<sup>16</sup>. En esa obra, de 1966, se puede ver la centralidad de la ética griega como arma arrojadiza contra Moore, el deontologismo, el consecuencialismo... y la añoranza hegeliana de la ética platónica y aristotélica<sup>17</sup>.

Todos los trabajos recopilados en *Against the Self-Images of the Age* son asimismo cuasiaristotélicos, y constituyen una crítica frontal al deontologismo, al consecuencialismo y al emotivismo. La defensa de la deliberación como razón para la acción en vez de las causas mecanicistas de la ciencia moderna es una constante en todo el libro. He intentado mostrar a lo largo de este libro que no existe ni contradicción ni ruptura con el pasado en *After virtue*, pues las mismas ideas cuasiaristotélicas de las décadas anteriores pasan a ser explícitamente aristotélicas.

Por lo tanto, ¿cuál es el cambio entre una época y la otra en su obra? Puede decirse que es de orden metodológico, pues MacIntyre “historiza” el problema gracias a una interpretación de las obras de Kuhn, y deja de lado la visión más analítica del problema de las razones para actuar. Frankena, en su crítica<sup>18</sup>, apunta precisamente a que una historización acaba en la “quaestio facti” del problema, pero que no aborda la “quaestio iuris”: es decir, da una explicación de cómo se ha producido la pérdida de la virtud, pero no trata el problema de esa pérdida en sí misma.

Puede verse, con todo, que a lo largo de la obra el cambio material es mínimo: lo que cambia es la metodología, al compás de las obras de

15 *God, Philosophy, Universities*, cit. p. 161.

16 T. Irwin, *The Development of Ethics*, I, cit. p. 1.

17 *A Short History of Ethics*, cit. cap. I-V.

18 Véase W. Frankena, “MacIntyre and Modern Morality”, cit. pp. 579-87.

Kuhn, Lakatos y Popper, que favorecen un armazón que privilegia la explicación histórica y que desatiende algo más que antes la argumentación analítica de los problemas, un extremo que, después de las numerosas críticas de finales de los años ochenta y noventa, recupera paulatinamente.

MacIntyre, hasta *After Virtue* trata el mismo tema en diferentes ámbitos y ofrece una visión no contradictoria de todos estos materiales: un análisis aristotélico de las razones para actuar, inspirado en las obras de Wittgenstein y sus seguidores, básicamente Anscombe, Hart y Von Wright. Poco a poco, en su equilibrio entre Aristóteles y Wittgenstein, MacIntyre se preocupa más por el cómo sucedió que por el examen del problema en sí.

El filósofo escocés afirma en *After Virtue* que los problemas de la ética contemporánea vienen dados por una serie de cambios históricos, entre ellos, la pérdida de la virtud y la excelencia. Esta obra tiene, ante todo, una exposición histórica y “*quaestio facti*” de la cuestión. *Whose Justice? Which Rationality?* es una prolongación del mismo esquema historicista con la diferencia que, por primera vez (éste sí sería tal vez el cambio más destacado), la Edad Media tiene peso y se valora la obra de Tomás de Aquino.

Sin embargo, como intentaré mostrar también en los siguientes puntos, no hay un cambio completo en su visión: MacIntyre es –desde los años cincuenta y sesenta– un intelectualista socrático, cognoscitivista, naturalista, objetivista (aristotélico) e intenta ser wittgensteiniano sin ser relativista. Su unión con Anscombe es prácticamente total, y busca su acuerdo con Hart en una concepción wittgensteiniana de las prácticas como reglas sociales y con Von Wright mediante el estudio de la deliberación como razón para la acción y el silogismo aristotélico como deducción de esa razón.

Si busca a Hart es porque Anscombe es más aristotélica que wittgensteiniana en su concepción del cognoscitivismo epistemológico. Con Hart, como se ha podido ver a lo largo de los diferentes capítulos, hay mayores ligámenes que los meramente afectivos. Si MacIntyre finalmente no acaba siendo, en su concepción del derecho natural, un tomista intelectualista<sup>19</sup> (es decir, un tomista de acuerdo con la “tradicición”) es precisamente por ese apego a las prácticas como base para un naturalismo social

19 Véanse, por ejemplo, los trabajos de Ambrossetti o de Pizzorni citados en el capítulo 5.

que, paradójicamente, no casa tan mal con una perspectiva basada en las costumbres y los usos humanos. Volveré sobre ello: quisiera resaltar, por ahora, que las diferencias entre el primer y el último MacIntyre no son de bulto.

#### 4) Un “cuasitomismo” wittgensteiniano

He destacado antes que la diferencia más acusada entre la obra primeriza y la posterior es la introducción del tomismo. Y, si tuviese que ser más concreto, lo que introduce es el teísmo: la creencia en el catolicismo romano, una religión que le obliga a incluir a un Dios –providente y que da un sentido a la Historia– en su obra, al que después me referiré. La transición hacia el tomismo responde a la necesidad de acomodar a Dios en su sistema filosófico, y ello abre una serie de cuestiones en su obra que llegan hasta el derecho.

Hay que recordar, por lo tanto, que más que con el aristotelismo – con el que MacIntyre convive ya desde la juventud–, el autor ha ido adaptando cada vez más al tomismo las prácticas sociales defendidas por el segundo Wittgenstein. Es una convivencia que, si bien no resulta antinatural, tampoco está suficientemente ensamblada y necesita algunos ajustes que –a veces con gran dificultad– tiene que hacer el propio MacIntyre.

Algunos eminentes tomistas del ámbito anglosajón tuvieron gran influencia de Wittgenstein (Kenny, Anscombe, Geach...) y ese maridaje entre la *philosophia perennis* y el segundo Wittgenstein ha resultado incómodo a los wittgensteinianos y a los tomistas. Se entiende comúnmente que un wittgensteiniano tiene que ser relativista (tal y como defiende, por ejemplo, Winch y, a su vera, Hart), mientras que un tomista tiene que ser intelectualista (como defienden desde Anscombe hasta los tomistas más tradicionales)<sup>20</sup>, dispuesto a captar por analogía desde los mandatos divinos hasta las inclinaciones de la naturaleza humana.

Quien sea partidario de una visión consuetudinaria, de acuerdo con Wittgenstein, tiene que reconocer un acuerdo mínimo con el naturalismo, pues en el fondo la convención se establece sobre unas bases mínimas de convivencia que tienen un carácter lingüístico-natural. El aristotélico, por su parte, tiene que reconocer que la captación de las reglas sociales es algo que puede hacerse sin necesidad de una gran preparación

<sup>20</sup> A. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, cit. pp. 28-29.



intelectual, ya que sólo por el hecho de “seguir la corriente”, se pueden adquirir unos hábitos. MacIntyre se mueve en el difícil equilibrio entre las dos posturas anteriores, buscando un punto de armonía entre ambas visiones que, según él, están llamadas a entenderse.

El pensamiento de MacIntyre, por lo tanto, resulta una síntesis muy especial, porque quiere preservar el equilibrio entre Wittgenstein y Santo Tomás, haciendo –en los últimos tiempos– grandes profesiones de la fe católica, aunque redibujando al Doctor Angélico en su versión más biologicista, psicologista y menos intelectualista. En este punto se sitúa toda la filosofía de la acción, la ética y la filosofía del derecho del profesor escocés. Los tomistas raramente aceptan esta versión tan libre y tan “naturalista” de la realidad humana, de ahí que denomine a la síntesis de MacIntyre un “cuasitomismo”, porque le falta esa nota intelectualista que los seguidores de Santo Tomás enfatizan siempre en sus obras.

En la teoría aristotélica de la acción, se distinguen las causas de los motivos. La causalidad es física, mientras que las acciones son deliberadas, porque siempre existen antecedentes que las motivan. MacIntyre, contra la física moderna, el mecanicismo y el conductismo, busca una explicación de estos antecedentes que tiene el ser humano para la acción y para ello se vale primero de las prácticas de Wittgenstein y luego del silogismo aristotélico.

De ahí que frente al intelectualismo, MacIntyre se centre en un aspecto de la obra de Aristóteles, que enfatiza la aprehensión de la virtud a través de las prácticas y no como un mero acto cognitivo. MacIntyre plantea la “razón práctica”, el armazón conceptual de la razón práctica, siguiendo los modelos del aristotelismo, el tomismo y las ideas de Wittgenstein. Su estructura básica es la siguiente: primero, la persona aprende las prácticas en el seno de una comunidad (un grupo social) y después éstas sirven como antecedente para explicar sus propias acciones.

MacIntyre en los años ochenta y en las décadas siguientes tiene problemas para ensamblar el intelectualismo de Aristóteles y de Tomás de Aquino con una visión más práctica de la actividad humana. En su obra no deja del todo claro si existe una autonomía *empírica* de la razón práctica, al considerar que el conocimiento empieza en las prácticas, o si bien la razón práctica está subordinada al conocimiento intelectualista de “hacer el bien y evitar el mal” según Santo Tomás.

Dicho de otra forma: la explicación de la actuación práctica de

MacIntyre, por una parte, debería depender del silogismo aristotélico (al igual que sostienen, aunque con puntos de vista no completamente coincidentes, Anscombe y Von Wright) y, por otra, de la reconstrucción fenomenológica (narrativa) de esa misma actuación, de acuerdo con Wittgenstein. El escocés se aparta de Aristóteles al considerar que el silogismo práctico es la forma de actuación racional de las personas mínimamente cultivadas, pero que existe una forma protoaristotélica de actuación para las “personas corrientes”. MacIntyre sostiene que las personas aprenden a actuar en el seno de las comunidades, porque las prácticas dan lugar a unas formas consuetudinarias de convivencia.

Por un lado, MacIntyre es partidario de las costumbres como roles sociales al afirmar que a partir de las prácticas las personas aprenden a comportarse en un grupo social y dan sentido a sus propias actuaciones. Por otro lado, el escocés es naturalista al sostener que las personas tienen una serie de inclinaciones que siguen en esas prácticas. Finalmente, el autor destaca asimismo que las personas son capaces de racionalizar esas prácticas al narrarlas en el marco de la propia comunidad.

Así pues, MacIntyre es wittgensteiniano, objetivista y naturalista, pero no es relativista. El naturalismo hace que, para el escocés, las prácticas sociales estén limitadas por el desarrollo de las inclinaciones naturales de las personas, que son prácticamente iguales en todas partes tanto en sentido positivo (referentes al hacer, tales como el instinto de supervivencia) cuanto en el negativo (referentes al no hacer, como robar, matar, violar...)

Este equilibrio entre la narratividad de las prácticas (que conecta a Wittgenstein con Gadamer) y el naturalismo –al estilo de Philippa Foot– le lleva a desdibujar a Aristóteles y a Tomás de Aquino en su explicación de la acción: lo que interesa a MacIntyre es anterior al punto de partida de Aristóteles y del Doctor Común. La pregunta se sitúa en el marco de una sociedad cualquiera y se dirige a una persona corriente: ¿cuál es su relación con el bien?, ¿lo conoce a través de las prácticas o de una aprehensión intelectual?

Según Aristóteles, el bien se capta porque el conocimiento práctico está ligado a la actuación. Las personas en primer lugar son capaces de asombrarse, luego de conocer y más tarde dirigir sus acciones conforme a los conocimientos. Sin embargo, existe una unidad de entendimiento, aunque se dirigen a ámbitos distintos. “El entendimiento práctico y el es-

peculativo –dice Santo Tomás– no son potencias distintas. La razón de ello es que (...) lo que es accidental con respecto a la formalidad del objeto al que se refiere una potencia, no diversifica esa potencia (...) Y es accidental en el objeto percibido por el entendimiento el que se ordene a la acción<sup>21</sup>”.

La conjunción del entendimiento a la voluntad es posible porque para Santo Tomás el bien presupone y está ligado a lo verdadero. Dice el Aquinate que “el bien en cuanto bueno, es decir en cuanto apetecible, pertenece antes a la voluntad que a la razón. Sin embargo, antes pertenece a la razón como verdadero que a la voluntad como apetecible: porque no hay apetición del bien por parte de la voluntad, si antes no ha sido aprehendido<sup>22</sup>”.

Ese es el cambio que MacIntyre introduce en su elaboración de las ideas de Santo Tomás para adaptarlas a Wittgenstein: el convencionalismo de éste no sólo se atempera por el naturalismo, sino por una apelación a la verdad. MacIntyre propugna el siguiente razonamiento: lo natural es a lo que los seres humanos están biológica y psicológicamente inclinados y eso constituye un bien para ellos, de manera que coincide con lo verdadero.

Este razonamiento implica una importante carga intelectualista que muestra los algunos problemas de la teoría del conocimiento de MacIntyre. El autor escocés, después de preguntarse por la captación del bien por parte de las “personas corrientes”, empieza con una explicación basada en el equilibrio entre la convención social y el naturalismo. Sin embargo, debe admitir al mismo tiempo que este equilibrio es lo bueno para el ser humano y, por lo tanto, su bien. Este punto de partida, tan común a la tradición socrática, se basa en la consideración de que para poder querer el bien, antes se tiene que conocerlo. Según Sócrates y Platón, el bien implica (belleza, bondad y) verdad<sup>23</sup>, extremo en el que Santo Tomás concuerda aún más que Aristóteles.

La distinción entre los dos entendimientos en Santo Tomás no resulta tan clara como otros puntos de la *Summa*. Eso permite a MacIntyre situarse a rebufo de esta compleja separación. Parece que el entendimien-

21 Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, q. 79, a. 11.

22 Santo Tomás, *Summa Theologica*, I-II, q. 19, a. 3 ad 1.

23 Por ejemplo, entre muchos otros pasajes, Platón, *Filebo*, 65a, donde puede verse con claridad la equivalencia entre belleza, bondad y verdad.

to especulativo en Santo Tomás tiene como fin el conocimiento de la verdad y, por lo tanto, la verdad es el bien al que tiende. El entendimiento práctico tiene por fin la acción, de manera que en el entendimiento práctico no se halla la verdad especulativa sino una verdad *práctica*.

Leído de esa manera, MacIntyre sería capaz de ligar la obra de Tomás de Aquino con Wittgenstein, en un ensamblaje muy problemático. Es decir, como el entendimiento práctico tiene por fin la acción y desarrolla el llamado primer principio de la razón práctica (hacer el bien y evitar el mal), todo lo que se aprende a partir de las prácticas y sigue las inclinaciones del ser humano es una verdad *práctica*.

Sin embargo, lo que MacIntyre afirma no es exactamente lo que dicen Aristóteles o Santo Tomás. Para éste último, el bien, en primer lugar tiene que aprehenderse cognoscitivamente (y en esa acción cognoscitiva operaría el entendimiento contemplativo o teórico) y luego tiene que quererse (y allí operaría el entendimiento activo o práctico), y con ello se explicaría la razón que impulsaría hacia la acción<sup>24</sup>. En todo caso, para ambos autores, el bien se aprehende en una operación intelectual que tanto pueden hacer las personas sencillas como las más cultivadas. El silogismo aristotélico operaría, por lo tanto, para todos.

Las prácticas, según Aristóteles, vienen después, cuando las personas tienen ya razones para actuar. Para que la búsqueda del bien sea fructífera tienen que aflorar virtudes que sólo se consiguen a través del ejercicio de los actos que llevan al bien. Éstas son las llamadas acciones virtuosas y ésta, la justificación que Aristóteles da de las prácticas. Tomás de Aquino no modifica sustancialmente en este punto las opiniones del Estagirita.

Por lo tanto, para Aristóteles y para el Aquinate las prácticas son *a posteriori* de la actividad intelectual, por mucho que estén separados el entendimiento contemplativo y el entendimiento práctico. En cambio, MacIntyre, diciendo que les sigue, plantea las prácticas *a priori* del entendimiento práctico, y éste al final, acaba convalidando las prácticas porque establece una problemática igualdad entre las inclinaciones humanas, el bien humano y la verdad.

Así pues, MacIntyre quiere establecer una teoría de la acción con unas bases que, de entrada, no son intelectualistas, aunque después exi-

24 Sobre esta cuestión, J. Vicente Arregui, "El carácter práctico del entendimiento moral según Santo Tomás", *cit.* pp. 104-105.

ge una convalidación porque las prácticas que se adecuen a las enseñanzas consuetudinarias de la comunidad y de las inclinaciones naturales no pueden resultar falsas, sino verdaderas. El escocés, en suma, busca una teoría del conocimiento muy *débil* de entrada (para seguir a Wittgenstein) que anteceda a las teorías cognoscitivistas aunque, al final, tenga que reconocer el valor objetivo de verdad de las prácticas.

### 5) Antecedentes de la acción

El problema de ensamblaje expuesto en la cuestión anterior muestra otra dificultad, referente a los antecedentes de la acción. En el capítulo 2 se destaca la importancia que concede MacIntyre a los antecedentes de la acción como razón para actuar. El escocés parece incurrir en una contradicción cuando afirma en sus últimos textos<sup>25</sup>, por un lado, que estos antecedentes tienen que ser racionales y, por el otro, da amplio margen a que sean sentimientos (necesidades, deseos y pasiones) y no causas (como proponen las ciencias naturales)<sup>26</sup>.

De acuerdo con el intelectualismo de Aristóteles y de Santo Tomás (aunque también de autores como Descartes, Kant y Hegel), los antecedentes para la acción parten de la deliberación racional y de la teleología para alcanzar un fin. Las pasiones o los sentimientos pueden ser motivos que inclinan hacia las diferentes acciones, pero no son propiamente razones, ya que éstas son –como su nombre parece indicar– de carácter racional.

Sin embargo, MacIntyre valora ante todo que existan antecedentes para actuar, pese a que éstos respondan a las pasiones o a la deliberación. Al tomar el conductismo y el mecanicismo como rivales intelectuales, lo que le interesa es destacar que las personas actúan “por algo”, sin especificar que ese “algo” sea racional o irracional. He aquí un problema en el marco del aristotelismo, ya que éste defiende la deliberación racional. En sus estudios de juventud sobre psicoanálisis, el escocés descarta que la acción sea algo meramente físico o causal, sino que defiende que intervienen la intención y la voluntad, motivadas por los sentimientos o por la razón.

De ahí viene su lectura de Hume, al que considera un autor que pone un gran énfasis en los antecedentes psicológicos de la acción. En sus

25 Véase capítulo 6.

26 Véase la explicación de Hume en *God, Philosophy, Universities*, cit. p. 132.

trabajos de juventud, MacIntyre entiende (en una interpretación arriesgada) que el propio Hume, con sus afirmaciones borra cualquier fundamento lógico o epistemológico de la después llamada “falacia naturalista”. Lo que interesa a MacIntyre es la fundamentación de la acción, que en Hume se motiva gracias a las pasiones. Hume basa la moral de las necesidades, de los deseos y de las pasiones. Por lo tanto, a partir de la pasión, del querer y de la necesidad, pueden conectarse “is” y “ought”.

“And it runs into the difficulty which Hume discusses in the section preceding the “is” and “ought” passage, that what is merely matter of fact cannot provide us with a reason for acting -unless it be a matter of those facts which Hume calls the passions, that is, of our needs, desires, and the like”<sup>27</sup>.

Esta visión de Hume se mantiene a lo largo de toda la obra de MacIntyre, y llega hasta los últimos trabajos. Esto se debe básicamente a que Hume resulta un buen aliado en contra del “sujeto trascendental” kantiano que hace que el sujeto empírico no obre ni por razones (deliberaciones) ni por sentimientos, sino por imperativos categóricos: de acuerdo con MacIntyre, como comentaré seguidamente, hay una escisión en la antropología y la psicología a partir de la obra de Kant y de Reid y las referencias a los antecedentes causales desaparecen hacia la década de los ochenta del siglo XVIII para trocarse en imperativos *a priori* y máximas.

Realmente, en su oposición contra el consecuencialismo y el deontologismo, MacIntyre valora a Hume, soslayando el fuerte componente emotivista de su ética. Lo que más destaca en él es su descripción antropológica y psicológica que retrata con fidelidad las pasiones del ser humano de carne y hueso frente al sujeto trascendental. El ser humano de Hume es, en cierta medida, muy natural en sus prácticas, pero eso no impide que esté lejos de Aristóteles.

MacIntyre une a estos dos filósofos en contra de Kant y de Mill<sup>28</sup>, porque su concepción antropológica es similar en su realismo. Sin embargo, no hay que olvidar que Hume es un autor que se opone al racionalismo y que defiende que la razón es “esclava de las pasiones”. El pensamiento de Hume, a la postre, resulta incompatible con el de Santo Tomás y el de

<sup>27</sup> *Against the Self-Images of the Age*, cit. p. 121.

<sup>28</sup> Con todo, hay que decir que en los últimos años se ha esforzado en buscar algo que “aprender” de ambos, en una postura más conciliadora.

Aristóteles porque éstos defienden epistemológicamente una postura racionalista y aquél el empirismo.

Ciertamente, en contra del racionalismo cognoscitivista del Doctor Común y del Estagirita, en *Whose Justice? Which Rationality?* se alarga la tradición aristotélica hasta Hume para dar cabida a un naturalismo que se construye sobre el sentido común y sobre una visión práctica y hasta empírica de la realidad. Según MacIntyre esta tradición aristotélica escocesa valora sobre todo las costumbres y las prácticas, de manera que sería una vertiente del propio Aristóteles que no debería desdeñarse.

Sin embargo, en *God, Philosophy, Universities*, MacIntyre destaca que el diálogo que debe establecerse para resolver desacuerdos morales tiene que saber controlar los impulsos y racionalizarlos, porque se busca una solución racional al desacuerdo moral. Recuérdese que MacIntyre se refiere a la exclusión de los sentimientos como razones en el debate y que éste debe producirse siempre en términos de “deliberación racional”.

“Since they are to be rules without which genuinely rational deliberation would be impossible, they would have to be rules that would inform one’s social relationships with anyone with whom one might at some time have to enter into shared deliberation, that is, with anyone whatsoever. [...] But these are not the only commitments that we must make in order to engage in rational deliberation”<sup>29</sup>.

MacIntyre se encuentra en una bifurcación intelectual: por una parte, la universalidad y la objetividad de la moral le llevan hacia el reconocimiento de la deliberación racional de corte aristotélico y kantiano, mientras que por otra parte las prácticas y el aprendizaje paulatino a partir de las enseñanzas de la sociedad le conducen a una visión consuetudinaria y hasta a un convencionalismo no completamente alejado del pensamiento de Hume. Hay que recordar que, al entender de MacIntyre, Hume valora antecedentes psicológicos o sociales para la acción, Kant valora la deliberación en el marco de los imperativos categóricos y de las máximas.

En la difícil síntesis entre Aristóteles y Santo Tomás con Wittgenstein, si MacIntyre se escora más hacia Hume, encuentra una senda a partir de las prácticas que mezcla naturalismo y de visión consuetudinaria, y que une a los tres autores anteriores en la idea del sentido común. Si lo hace hacia Kant, resalta más la idea de la racionalidad y de la universalidad.

<sup>29</sup> *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic Tradition*, cit. p. 91.

dad, que olvida cualquier costumbre y cualquier convención en pos de una teleología cosmopolita, que trasciende cualquier comunidad concreta, en la que se producen los juegos del lenguaje y las reglas.

El libro *Dependent Rational Animals* representa, entre otras ideas, la conexión naturalista-consuetudinaria, en la que se muestra el lado más vulnerable de los seres humanos, que son racionales, al igual que lo son los animales. En esta obra se quiere articular una senda aristotélico-tomista wittgensteiniana, que anude las prácticas consuetudinarias de los animales racionales con el seguimiento natural de sus propias inclinaciones.

Como es sabido, tanto el naturalismo como el convencionalismo pueden entenderse como concepciones prearistotélicas del lenguaje. El naturalismo sostiene que el lenguaje ofrece un reflejo fiel de la realidad y, por tanto, constituye un método heurístico para alcanzar el conocimiento de la realidad, mientras que el convencionalismo niega una conexión directa y la capacidad del lenguaje de ofrecer un reflejo fiel de la realidad, sino que el lenguaje depende de los convenios entre los hablantes. MacIntyre no sigue el convencionalismo sino como una plasmación de las costumbres de cada una de las comunidades.

En *Dependent Rational Animals* se intenta una lectura capaz de una armonización del naturalismo con el convencionalismo de carácter consuetudinario, que aúne ideas humeanas (las pasiones e impulsos como razones para actuar) con otras de Wittgenstein. Con ello se pretende mostrar cómo es posible una teoría de la acción que, siendo formalmente aristotélico-tomista, sea capaz de abrirse a las formulaciones de Davidson, Searle y Anscombe.

## 6) Causalidad e intención

En las obras de Von Wright y Anscombe se defiende la autonomía e independencia del discurso intencional como el lenguaje adecuado para proporcionar una respuesta satisfactoria a la pregunta de las razones para actuar. Según estos autores no es posible desligarse del componente intencional, porque es la base de la acción y es lo que nos permite diferenciar las acciones de los eventos, sucesos o los meros haceres. Todos éstos ocurren meramente, tal y como se ha explicado en el capítulo 2, mientras que, para la existencia de una acción se necesita un agente.

La explicación de la acción, según Searle, debe tener en cuenta tanto las razones internas que el agente tiene en términos de deseos, como



las razones externas a él, tales como las normas. El agente, por lo tanto, **hace lo que quiere de acuerdo con el deseo, pero también hace lo que debe hacer y lo que tiene que hacer.** A diferencia de Anscombe y Von Wright, Searle y Davidson son autores causalistas no-humeanos, y entienden que las razones son un tipo de causa.

La obra de Searle permite una confrontación con la de MacIntyre, porque ambos tienen algunos puntos de acuerdo evidentes: defienden, de entrada, la existencia de la conciencia y de la intención en la acción, el naturalismo biológico, así como la necesidad de incluir en los procesos mentales la relación con el contexto social. Ambos se oponen a una concepción instrumental de la razón práctica que utiliza la estructura medios-fines para la explicación de la acción por considerarla insuficiente e intentan combinar el naturalismo biológico con una visión convencionalista (consuetudinaria) a partir de las normas sociales.

Sin embargo, la diferencia más importante es que, mientras la concepción de Searle se orienta hacia una explicación de carácter psicológico, que acaba mostrando como las causas son un tipo de razones, MacIntyre defiende que la acción humana se basa sólo en las intenciones. Por lo tanto, el escocés tiene una importante convergencia con Searle, para quien, finalmente, la explicación acaba siendo completamente interna y excluye la valoración moral y la adscripción adecuada de las responsabilidades sociales que el agente asume en cualquier acto.

¿Cuál es la conexión entre el naturalismo biológico y la construcción del mundo social en Searle? El naturalismo de Searle consiste en sostener que hay una conexión entre mente y cerebro: el producto de la mente humana es una propiedad causalmente emergente de los fenómenos físicos (neuronales) que no puede ser reducida a un fenómeno puramente físico. La explicación psicológica tiene por objeto dar cuenta de cómo ocurren los hechos y cómo las razones externas (las que dependen de hechos sociales) pueden constituirse en una razón para actuar. Searle entiende que las acciones, a través de los actos de habla, tienen carácter normativo.

A MacIntyre, por el contrario, le interesa tanto el problema de filosofía de la mente como el de la filosofía moral. Defiende la existencia de la mente y la separa de los meros fenómenos físicos. Sin embargo, para él, “naturalismo” significa algo distinto que para Searle: indica que los seres humanos tienen una serie de inclinaciones psicológicas y biológicas y que,

a la postre, determinan las razones para actuar. Por ejemplo, las necesidades fisiológicas son inclinaciones que llevan al ser humano a actuar de un determinado modo. Para el escocés, el aprendizaje de las normas sociales no es incompatible con las inclinaciones biológicas.

Los seres humanos adquieren costumbres a partir de las reglas sociales que van aprendiendo desde la infancia. De ahí que el aprendizaje mismo sea la instrucción en un conjunto de reglas sociales que, si siguen las inclinaciones biológicas de la especie, encuentran un equilibrio entre la dimensión animal y la dimensión racional. Éste es el equilibrio que MacIntyre intenta buscar entre Wittgenstein y la tradición aristotélico-tomista. Esta última idea es una de las propuestas más elaboradas de MacIntyre y tiene bastante consistencia, siempre y cuando se renuncie a la verdad y a la universalidad.

#### 7) Kant: la antropología y el “sujeto trascendental”

Sin duda, una de las tesis fuertes de MacIntyre es la diferencia en la antropología de los autores que fundamentan su filosofía en la persona humana, de carne y hueso, con razones y pasiones, y los partidarios de una antropología basada en el sujeto trascendental. La antropología hasta Kant, tal y como destaca MacIntyre, en el marco de un “sistema filosófico” tenía una orientación marcadamente naturalista.

Esta perspectiva otorgaba una gran preeminencia al estudio biológico y psicológico del ser humano, con razones, pasiones y pulsiones. El modelo a discutir era, para decirlo gráficamente, el del auriga y los dos corceles: la razón debía controlar las pasiones, tal y como defendían los filósofos de la tradición socrática y, a la inversa, tal y como sostenían Hume y los empiristas. La debilidad de la voluntad (*akrasia*), que apenas interesa a los racionalistas e intelectualistas, es un tema relevante para MacIntyre, que presenta a la persona humana como un ser que mantiene un frágil equilibrio.

Para Kant la situación es distinta, pues describe un ser ideal, dotado de una razón y una voluntad más allá de las pasiones y de los sentimientos, cuya actuación debe regirse a partir de imperativos categóricos de carácter universal. MacIntyre considera que el sujeto kantiano es incompatible con el ser humano de carne y hueso, sobre el cual escribían los filósofos desde Grecia hasta Hume. Esta afirmación es muy plausible y justifica en buena medida las críticas de MacIntyre a Kant.

Sin embargo, en los últimos trabajos, MacIntyre ha experimentado un proceso de reconsideración de la filosofía de Kant: en primer lugar, por la exigencia del naturalismo, que –frente al convencionalismo– demanda una universalidad (a saber, las mismas inclinaciones y las mismas soluciones para todos), y en segundo lugar, por la exigencia metodológica de situar su tradición por encima de las demás, solventando los errores de éstas. Se acerca a Kant movido por el naturalismo y porque tiene que superar las aporías del propio sistema kantiano.

MacIntyre concuerda con la interpretación kantiana de la ley moral, pero considera que el sistema formal kantiano, que rechaza el cultivo de las virtudes y las sustituye por imperativos *a priori* debe ser rechazado. MacIntyre traza una especie de inversión del kantismo, mostrando que su contenido final (teleológico) de la ley moral puede ser aceptado, pero no la forma de acceder a él, así como tampoco que el derecho natural quede reducido a un mero “imperativo” deontológico.

Así, muestra que Kant y Mill tienen desacuerdos morales irresolubles porque no poseen unas bases fuertes sobre las que asentar el diálogo. MacIntyre, siguiendo a Santo Tomás, hace una apología de la racionalidad, pero la desarrolla en términos kantianos: si las personas tienen desacuerdos hay que buscar unas bases para asentar el diálogo para solventarlos. Estas bases son, como puede verse, de carácter convencional-consuetudinario.

MacIntyre busca unas reglas para el acuerdo: que el diálogo sea racional, que se desarrolle de manera libre, igual y sin amenazas, unas bases que comparten filósofos tan alejados como Wittgenstein y Kant. Y, finalmente, estas reglas acaban siendo los principios del derecho natural según la doctrina de Santo Tomás. Es decir: las reglas para buscar el acuerdo son ni más ni menos que las normas del derecho natural.

Hay que aceptar que la formulación de MacIntyre es ingeniosa y que está bien construida. Ahora bien, este hallazgo de los principios del derecho natural, ¿es compatible con las bases antropológicas, biológicas y psicológicas anteriores? El planteamiento que aquí se hace muestra cómo se pueden hallar los primeros principios del derecho natural en caso de desacuerdos morales, un hecho que en principio no invalida el aprendizaje natural expuesto en *Dependent Rational Animals*.

Como es sabido, el naturalismo antropológico y biológico propende hacia el universalismo, mientras que el convencionalismo consuetudi-

nario lo hace hacia el localismo. MacIntyre, en *After Virtue*, mostraba un equilibrio en el que se favorecían las prácticas comunitarias y la búsqueda de la virtud en ellas. Desde que la virtud personal y comunitaria se transforma en el florecimiento integral de la persona, MacIntyre cada vez más adopta una perspectiva universalista, que le acerca a Kant.

La obra de Tomás de Aquino le sirve para transformar unas ideas aristotélicas localistas y paganas en un naturalismo universalista y cristiano. MacIntyre insiste en no perder el acuerdo con Wittgenstein, aun a costa de transformarlo para adaptarlo a un maridaje entre Santo Tomás y el universalismo kantiano. De hecho, según MacIntyre, Kant tiene una antropología errónea y una fundamentación equivocada de la filosofía práctica, pero es un buen aliado (como también piensan Grisez, Finnis o Irwin) del tomismo en su defensa del derecho natural contra el relativismo.

MacIntyre quiere mostrar que el tomismo cognoscitivista clásico necesita abrirse a otras vías (como por ejemplo, la de Løgstrup, que acusa muchas influencias) y que esa síntesis entre el tomismo de un autor como Maritain y la obra de Wittgenstein puede resultar una explicación plausible del derecho natural como un conjunto de preceptos que se encuentran en las prácticas que se orientan hacia el bien común.

#### 8) El papel de la costumbre y el “sentido común”

En este punto intermedio entre las prácticas sociales y los principios del derecho natural la costumbre tiene un papel muy relevante. La costumbre, en sí misma, resulta beneficiosa, ya que procura estabilidad en torno a la búsqueda del bien común<sup>30</sup> y, según MacIntyre, se necesitaría la mayor de las razones para interferir en las costumbres de cada una de las localidades<sup>31</sup>.

La costumbre es el punto de encuentro entre las inclinaciones propias de las personas y el conjunto de reglas sociales que generan expectativas en los demás. Para MacIntyre se han perdido los dos principales rasgos que caracterizaban al derecho racional clásico: su carácter público y compartido<sup>32</sup>. MacIntyre incide en la importancia de la costumbre como

30 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 97 a. 2 co.

31 “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *cit.* pp. 51 y ss.

32 “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”, *cit.* p. 103.

fuente de regulación social<sup>33</sup> y que el derecho natural es una fuente de subversión contra los dictados que van en contra de las inclinaciones de las personas.

La costumbre, por lo tanto, es un punto de equilibrio entre las prácticas sociales y el orden jurídico-social establecido. Cuando el legislador intenta promulgar una serie de normas que son contrarias a ese equilibrio, en muchas ocasiones es en beneficio propio. Contra esto emerge el derecho natural, que funciona como un elemento subversivo contrario a las prácticas abusivas. En el ejemplo histórico que el profesor escocés propone (San Luis de Francia), se puede ver que el legislador sólo legitima la costumbre que le interesa, en contra de las prácticas sociales.

En general, las prácticas sociales suelen ser depositarias de las reglas que han ido sedimentando en la sociedad a través del tiempo, de manera que en ellas suele haber un punto de conexión con el derecho natural. Ésta es una idea que, tal vez, necesitaría un desarrollo ulterior, porque tiene una virtualidad menor en nuestros días que en la época de Santo Tomás. En esa época, el derecho natural protegía a la sociedad de eventuales abusos tanto teológicos como iuspositivistas.

Los monarcas que querían extralimitarse legislando conforme al *ius divinum* encontraban el derecho natural como barrera, mientras que aquellos que querían ir en contra de las costumbres y el derecho natural, podían encontrarse con la oposición de la razón, esgrimida por los defensores de la ley natural. En todo caso, si la justificación de la costumbre se basa sólo en Santo Tomás, tiene una dependencia mucho más importante de la razón que de las meras prácticas, aunque MacIntyre insista en una combinación de éste con el pensamiento de Wittgenstein.

La idea de que las “personas corrientes” pueden conocer los principios del derecho natural a partir de la búsqueda de los bienes internos de sus prácticas consuetudinarias resulta muy problemática. MacIntyre cree que las personas pueden encontrar el derecho natural en las prácticas sin ninguna actividad de captación intelectual. Resulta plausible sostener que las “personas corrientes” no son capaces de una aprehensión intelectual, pero eso implicaría decir que tampoco son capaces de llevar a cabo un debate racional complejo.

Es decir, que si según MacIntyre las “personas corrientes” pueden

33 Sobre la costumbre como regla social, véase J. M. Vilajosana, *El derecho en acción*, cit. pp. 60 y ss.

conocer el derecho natural buscando los bienes internos en sus prácticas y pueden llegar resolver pequeños problemas diarios, no pueden participar en un debate donde se traten “desacuerdos morales” más complejos porque no pueden ser capaces de llevar a cabo una abstracción. Con ello quiero indicar que si el derecho natural no puede ser captado intelectualmente por las “personas corrientes” (porque no pueden llevar a cabo una abstracción), entonces tampoco pueden resolver desacuerdos morales que exijan cierta abstracción.

El ejemplo que propone MacIntyre acerca de la esclavitud en “Are there any Natural Rights” es muy problemático, porque si a día de hoy nadie duda que la dignidad del hombre prohíbe directamente la esclavitud, puede aducirse que hasta la Revolución Francesa fue una práctica corriente. Y esas prácticas, tal y como se entiende en nuestros días, iban en contra de la naturaleza de las personas. Los grandes filósofos grecolatinos, que no eran precisamente “personas corrientes”, no entendieron que con la esclavitud se conculcase ningún derecho natural.

Esto respalda la idea de que muchos principios atribuidos al “derecho natural” no son inmutables, sino que provienen una concepción cambiante, de acuerdo con los usos, las costumbres y las convenciones del ser humano. Hay muy pocos casos en los que (casi) todas las sociedades en las diferentes épocas estén convencidas de la existencia de un derecho natural (y, entre ellos, cabe citar el castigo del homicidio, del robo o de la violación).

En segundo lugar, la suposición de que la aceptación de las reglas sociales de acuerdo con la naturaleza humana lleva a un conocimiento del derecho natural por sentido común es muy discutible. MacIntyre sigue a Maritain en la formulación de un iusnaturalismo antropológico enraizado en la idea de la *synderesis* o capacidad natural del ser humano para desenvolverse gracias al sentido común natural. El hombre corriente es, para MacIntyre, una persona que suele obrar de acuerdo con el sentido común y sólo se plantea cuestiones filosóficas si obra de forma contraria al sentido común o bien si quiere romper radicalmente con las prácticas habituales<sup>34</sup>.

Esta idea de derecho natural basado en las prácticas y en el sentido común es una de las más interesantes que plantea MacIntyre, pues evita el problema que tienen los autores más intelectualistas como Grisez,

34 “Narrative Ethics, Virtue Ethics and Natural Law”, p. 2

Finnis, Moore o Willey. MacIntyre no tiene que identificar el *summum bonum* ni los bienes básicos, a cambio de rebajar el derecho natural a una serie de reglas de sentido común, que permiten enlazar el naturalismo antropológico, psicológico y biológico con las reglas sociales wittgensteinianas.

Ahora bien, el problema es el mismo de antes: estas reglas de sentido común no tienen que ser compatibles con la de bien en un sentido ontológico, es decir, aquella en la que el bien tiene una correspondencia con la verdad. El sentido común permite enlazar a Aristóteles, con Hume y con Wittgenstein, pero para que sean compatibles con el tomismo se necesita un sostén ontológico o como mínimo una suposición apriorística del mismo, tal y como indicaré en el punto siguiente.

Si se sostiene una concepción débil del sentido común (que no pretende una correspondencia ontológica con la captación de la verdad), hay una compatibilidad entre los dos modelos antropológicos que distingue MacIntyre: el naturalista y el basado en el sujeto. El escepticismo de Hume, como es sabido, no es absoluto sino moderado, nunca cuestiona las verdades del sentido común, pero sí las demás. El método inductivo de Hume empieza a partir de las prácticas y considera que la experiencia y el sentido común constituyen razones para actuar.

Reid, por su parte, considera que la filosofía confirma a las personas en la creencia común y, por lo tanto, lo que debe hacerse para actuar correctamente es actuar según las creencias individuales, porque todos saben cuál es la actuación correcta. Reid, pese a referirse al “sujeto” (según MacIntyre) es un autor que invoca el cognoscitismo naturalista de Aristóteles, el del estoicismo de Séneca y el de Santo Tomás.

MacIntyre quiere indicar que el sentido común ayuda a captar la razón práctica que compromete al agente en su actuación. Ese compromiso moral lo asemeja al conocimiento moral ordinario de Kant, el sentido común ordinario de Reid o la opinión moral común de Sidgwick<sup>35</sup>. También las prácticas de Wittgenstein están orientadas en la misma dirección.

Los seguidores de Wittgenstein conceden asimismo una gran importancia al sentido común, como conjunto de reglas consuetudinarias. Hart y Honoré, en esta senda, entienden que el análisis causal debe basarse en principios de sentido común, y no en consideraciones relativas a los objetivos legales o morales. MacIntyre está sustancialmente de

35 “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, *cit.* pp. 3-20.

acuerdo con una concepción de la causalidad concebida sobre la base del sentido común<sup>36</sup>, pero sabe que el concepto de verdad que maneja no se corresponde con las exigencias de la razón teórica.

Kant valora el conocimiento moral ordinario, pero para él sus condiciones, porque son *a priori*, no pueden contener nada empírico: sólo tienen que contener la forma pura de la moralidad. En consecuencia, las leyes de la moralidad deben tener un carácter universal y necesario. Dicho carácter necesita un sostén más fuerte que lo meramente empírico e inductivo. Por ello, Kant tiene que admitir a Dios como postulado de la razón práctica.

La visión antiintelectualista de MacIntyre (que acepta la costumbre, la convención y el sentido común en un sentido amplio como base de las prácticas que ayudan a entender los preceptos de la ley natural) tiene grandes problemas en el marco de una filosofía que se proclama aristotélico-tomista. Resulta prácticamente insalvable un tomismo no cognoscitivista y en el que el derecho natural no se derive directamente del primer principio de la razón práctica. El entendimiento especulativo se dirige a la verdad y el práctico al bien: entre ambos hay una correspondencia, siguiendo a la tradición socrática, que Santo Tomás enriquece con el conocimiento analógico de Dios, que es, según el Aquinate, fuente de verdad y de bien.

Sin embargo, si MacIntyre no tuviese ese recurso a Dios, no podría mostrar su seguridad en que la costumbre y las prácticas se perfeccionan en una búsqueda del bien, ya que no habría un elemento de progresividad ni de acercamiento a la verdad, algo que se da por supuesto en la "tradicción socrática". MacIntyre lo supone porque Dios, a la postre, garantiza que el bien y la verdad se corresponden y que existe una gradual aproximación a la verdad.

MacIntyre, si quiere conciliar la universalidad y la necesidad de Kant con las prácticas y el sentido común, debe dar paso a Dios en su concepción. Como tomista, todos los problemas anteriores quedan conciliados: Dios, como fuente de verdad y de bien garantiza que las prácticas se adecuen a la razón y a la verdad. Kant y Tomás de Aquino exigen la universalidad para las prácticas y el sentido común, y como sostén último de la racionalidad de la ley natural. MacIntyre tiene que acceder a Dios para conciliar la verdad y la universalidad con las prácticas y el sentido común.

36 H. L. A. Hart y A. Honoré, *Causation in Law*, cit., p. 33.



### 9) El recurso a Dios y los absolutos morales

Desde una perspectiva filosófica, el recurso a Dios significa remitir el problema a una solución cuyo conocimiento no puede ser probado. Dios garantiza que la verdad y las prácticas se corresponden, que el entendimiento especulativo y el práctico tienen los mismos rasgos aunque distintos fines y que la ley natural puede conocerse porque Dios asegura la verdad poniéndola en el corazón de las personas. Para Kant, Dios es un postulado de la razón práctica, necesario para que la ética autónoma, la libertad y los imperativos categóricos se puedan sostener.

Sin embargo, Dios es un problema para la filosofía, ya que su conocimiento no es indubitable e introduce un nuevo inconveniente para justificar el pensamiento de MacIntyre, al margen de la mera fe. Si su filosofía acaba confiando las incompatibilidades internas a la conciliación divina, el diálogo entre la filosofía y la teología añade nuevos interrogantes a los que ya permanecían hasta aquí, que MacIntyre tampoco puede contestar con plena solvencia.

El profesor escocés considera que Dios garantiza el derecho natural, la verdad y el sentido común, pero que todo esto puede alcanzarse directamente por la razón y sin necesidad de la fe. La fe y la razón son complementarias y MacIntyre, como filósofo, quiere preservar la autonomía de la razón frente a la fe. Considera que ésta sólo confirma lo que la filosofía (a través de las prácticas, el sentido común y la razón) habría dicho.

La teología y la fe sólo confirman que, al final, las especulaciones filosóficas se hacen de acuerdo con la verdad y la razón que Dios otorga. Para MacIntyre, Dios es el cemento que consolida su cúpula filosófica, incapaz de cerrar su dilema entre, por un lado, las prácticas como costumbres a través de las cuales se llega a un derecho natural basado en las inclinaciones y el sentido común, y por otra, el universalismo y la pretensión de verdad que ese mismo derecho natural encierra.

MacIntyre, en los años cincuenta, había dado ese paso al frente hacia la fe para conciliar los problemas que no podía resolver. Partiendo desde Dios, todo resulta más sencillo, pero el propio MacIntyre se da cuenta que en el marco de la filosofía no puede sostener argumentos teológicos, sino que debe esforzarse por utilizar la filosofía y eso le lleva de nuevo a vindicar la razón.

Si para evitar el cognoscitivismismo había intentado una senda con-

vencionalista-consuetudinaria, basada en las costumbres de cada comunidad, tras el recurso final a Dios, MacIntyre vuelve a hablar en términos racionales, un hecho que añade otro problema a su concepción. En algunos de sus últimos trabajos, MacIntyre hace equilibrios entre la senda de la costumbre de cada lugar y la razón, al considerar las prácticas como un paso hacia a la razón, es decir, las prácticas tienen una confirmación racional al final, *a posteriori*, en primer lugar por la razón, y luego por Dios.

Contra la teóloga Jean Porter, como se ha visto en el capítulo 6, indica que el derecho natural puede derivarse directamente del primer principio de la razón práctica, que puede conocerse sin la ayuda de la teología, de manera que el estudio del derecho natural es una materia propia de la filosofía<sup>37</sup>. Sin embargo, la manera de estudiarlo es a través de la derivación y la deducción, de manera que confirma el conocimiento racional del mismo. ¿Cuál es su diferencia, por lo tanto, con los demás iusnaturalistas cognoscitivistas?

Finnis y Grisez destacan que el primer principio de la razón práctica puede conocerse por la razón y que desde él se deducen los primeros principios de la ley natural conforme a “hacer el bien y evitar el mal”. El filósofo escocés dice que esto es compatible con el diálogo racional para resolver los acuerdos morales, en un acercamiento a las condiciones ideales de la ley moral de Kant. ¿Acaba siendo MacIntyre un tomista “neoclásico”, en contra de todo lo que había dicho en *Dependent Rational Animals*?

Los bienes básicos, o absolutos morales, son para los neoclásicos una serie de bienes hacia los que la persona tiene una inclinación y a los que ha de tender para conseguir la felicidad. Esta es una visión claramente intelectualista que MacIntyre parece no aceptar, salvo en los preceptos negativos. Considera que hay unos límites en la naturaleza humana que obligan al respeto de los demás.

MacIntyre niega categóricamente su cercanía a Kant y sólo acepta de él su visión anticonsecuencialista. El escocés se considera un seguidor de Maritain. Mientras que el francés tenía una antropología personalista, basada en la dignidad de la persona y en su libertad, MacIntyre quiere situarse en un punto de vista biológico, menos comprometido con la “antropología filosófica”. Quiere mostrar que el derecho natural es toda-

37 “From Answers to Questions”, p. 315.

vía algo más “sencillo”: el conjunto de preceptos que surgen de cualquier práctica que busque los bienes internos de la misma.

MacIntyre tiene una gran confianza en que en cualquier práctica, si es tomada en serio por quien la lleva a cabo y éste vela por los intereses comunes, se pueden encontrar los preceptos del derecho natural. Frente a la convencionalidad y la negociabilidad de las normas jurídicas de la Modernidad, MacIntyre defiende el derecho natural como una serie de prácticas que tienen un límite en el respeto a la naturaleza física y de las personas: estos son bienes básicos y bienes comunes frente al carácter negocial que propugna el relativismo positivista. Para MacIntyre, ir en contra de los preceptos del derecho natural implica un error tanto en el plano teórico como en el práctico, pues el derecho natural, basado en el sentido común y en la naturaleza de las personas, guía las reglas del aprendizaje en el marco de una comunidad<sup>38</sup>.

Los neoclásicos, basados en Santo Tomás y en Kant, se mueven en un plano categórico, mostrando la universalidad de los preceptos y la inclinación de las personas hacia los bienes. MacIntyre está de acuerdo, a la postre, con ellos, al considerar que el derecho natural exige un carácter universal, pero considera que esos bienes que indican Finnis y Grisez son demasiado apriorísticos, y que no explican el proceso práctico de adquisición de esos bienes.

Para MacIntyre los bienes se van adquiriendo poco a poco, en un proceso que, *a posteriori*, tiene valor de verdad. El aprendizaje, a su entender, tiene un carácter axiológico, de manera que no todos los bienes básicos son igualmente importantes y que las prácticas van mostrando esa escala gradual, de manera que no puede aceptarse dicha visión apriorística.

Finnis, en *Aquinas*, concentra los diversos bienes en un bien supremo, el *summum bonum*, que tanto afecta a la constitución del bien individual como del bien común. Para Finnis, la razonabilidad práctica descubre la coincidencia entre el bien individual y el bien común, de modo que implica la exigencia de actuar con justicia para lograr el equilibrio entre lo individual y lo colectivo. MacIntyre y Finnis están de acuerdo en examinar la justicia como vivencia ética y no sólo como aspecto político de las instituciones (Rawls, Dworkin).

Ambos autores defienden, por lo tanto, un modelo en el que la

38 “How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?”, *cit.* p. 185.

justicia es un conjunto de virtudes morales y no un rasgo político y formal que necesitan las instituciones para ser legítimas. MacIntyre y Finnis están de acuerdo en que la justicia no es sólo el objeto del derecho, sino también su precondition moral. De ahí que el derecho natural no sea más que un desarrollo de los bienes y de las virtudes éticas. La diferencia entre ambos es que para Finnis tal desarrollo es racional (un acto de aprehensión), mientras que para MacIntyre es inductivo y práctico.

10) Los énfasis en el lenguaje aristotélico-tomista y una propuesta...

La lectura de los capítulos de este libro sirve para ver cómo MacIntyre utiliza diferentes conceptos aristotélicos y tomistas, otorgándoles en cada momento y en cada contexto un valor ligeramente diferente. Dije antes que uno de los problemas más importantes para una hermenéutica de los textos de MacIntyre es conocer su contexto. Ahora bien, en el mismo contexto aristotélico-tomista se encuentran énfasis diferentes, algo que resulta mucho más problemático.

Por ejemplo, los tomistas clásicos y neoclásicos, siguiendo a Santo Tomás hablan de una *inclinatio*, a la cual MacIntyre alude en ciertas ocasiones<sup>39</sup>. Sin embargo, el escocés progresivamente se refiere cada vez más a las prácticas y soslaya la importancia de las *inclinaciones*. Como tomista debe defenderlas, pero prefiere referirse a las prácticas, en un intento de conectar a Wittgenstein con Aristóteles.

Las *inclinaciones* son más biológicas y, por lo tanto, más universalistas: todos los seres humanos están inclinados hacia sus apetencias volitivas, sensoriales, intelectuales... MacIntyre en sus últimos escritos usa más la idea de práctica, mostrando que la aprehensión del bien no viene tan impuesta por la biología y la psicología, sino por el aprendizaje de una serie de reglas sociales que se encuentran en la búsqueda social y comunitaria del bien.

Ésta es una cuestión de énfasis, que pocos tomistas están dispuestos a aceptar<sup>40</sup>. Incluso el aprendizaje en el “funcionamiento normal” de Maritain exige un conocimiento no intelectual, sino a través de la inclinación<sup>41</sup>. La diferencia entre Maritain y MacIntyre es que el primero tiene una fundamentación del derecho natural con unas bases ontológicas y epistemológicas mucho más fuertes que el segundo.

39 “Narrative Ethics, Virtue Ethics and Natural Law”, pp. 4-5.

40 Véase A. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law*, cit. pp. 28-29 y 96-100.

41 J. Maritain, *Man and the State*, cit. pp. 90 y ss.

El “funcionamiento normal” de Maritain está enraizado en una inclinación biológica y psicológica que poco a poco se va diluyendo en la obra de MacIntyre, en pos de la inclinación a hacia las prácticas comunitarias. Por otra parte, las *inclinaciones* en Maritain tienen un sostén metafísico mucho más fuerte: la libertad de la persona y su especial dignidad, dos puntos que MacIntyre no desarrolla.

Una sugerencia al hilo de Maritain y al empeño de MacIntyre de usar una parte de su obra podría ser la siguiente: ya que se habla del “funcionamiento normal” de la persona, ¿por qué no se despliega el derecho natural a la libertad que propugna Hart? Tal vez esta senda le permitiría a MacIntyre un desarrollo de su derecho natural en el que pudiera dar cabida a algunas ambiciosas propuestas intelectuales.

a) La teoría de la acción del escocés muestra que la persona humana actúa no por impulsos conductistas o por causas, sino por motivos, que pueden ser racionales o irracionales. Entre los irracionales se encuentran las creencias, los sentimientos... que funcionan como antecedentes de la acción que la persona humana toma para hacerse cargo de sus impulsos para actuar.

b) La fenomenología sirve a MacIntyre (al igual que a Maritain y a tantos otros) para mostrar como la persona se comprende a sí misma a través de sus acciones. En cada sociedad, de acuerdo con Wittgenstein, hay una serie de prácticas que dan lugar a las reglas sociales. Sin embargo, dichas prácticas no son independientes de las inclinaciones del ser humano, enraizadas en su biología y su psicología.

c) Puede ser que cada sociedad tenga sus prácticas y sus reglas, pero, al final, todas ellas están limitadas por las inclinaciones naturales de los seres humanos (necesidades fisiológicas básicas), de manera que hay una convergencia entre el convencionalismo de cada lugar (adaptado a las costumbres y a las condiciones de cada sitio) y las necesidades que tiene la persona como animal racional dependiente. Esta convergencia, en la que se dan la mano Aristóteles y Wittgenstein, es la base de la filosofía moral y jurídica de MacIntyre.

d) El equilibrio entre lo natural y lo convencional hermana a MacIntyre con Hart, un autor influido también por Wittgenstein. Hart tiene que admitir que existe un contenido mínimo del derecho natural, pero que la moral y el derecho tienen que estar separados. En la obra de Hart no hay ninguna apelación a la justicia como virtud o derecho natural que

muestre la conexión entre ética y derecho. Si no la hay, ¿de dónde sale el “contenido mínimo del derecho natural”?

e) MacIntyre puede corregir esta aporía de Hart, uno de los puntos más discutidos de la obra del profesor de Oxford, que toma como punto de partida de su teoría, de carácter “natural-convencionalista”, tal y como puede verse en “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”. Las críticas que MacCormick dirige a Hart son utilizadas por MacIntyre como un medio para mostrar que la doctrina hartiana necesita grandes modificaciones para mostrar que, en efecto, existe el contenido mínimo del derecho natural y la relación que éste tiene con la moral.

f) Puede decirse que el punto de referencia que MacIntyre tiene en “filosofía del derecho” es la obra de su amigo Hart, y su principal labor podría ser intentar salvar la contradicción entre el contenido mínimo del derecho natural y la ausencia de conexión entre ética y derecho. Así como el convencionalismo wittgensteiniano ha llevado a Hart a admitir que el derecho tiene un contenido mínimo del derecho natural, en su obra esta veta no tiene desarrollo ulterior.

g) En “Are any Natural Rights?”, Hart indica que el único derecho natural que podía admitir era la igual aspiración a la libertad de todas las personas, una idea que no tiene desarrollo en *The concept of Law*. MacIntyre quiere mostrar que Hart tenía el derecho natural como un elemento incómodo en su teoría porque no le sabía otorgar el lugar adecuado. Ese derecho natural, según MacIntyre, no es parte de la convención, sino un elemento que las personas tienen en su naturaleza.

h) Las convenciones no son universales, mientras sí lo son las inclinaciones que tienen las personas. Y, al igual que la libertad, hay otras inclinaciones que tiene la persona humana y lucha por ellas en cualquier lugar. Si la libertad es un derecho natural, es porque hay una serie de bienes antropológicos que deben protegerse. Así en su “Are any Natural Rights?” MacIntyre defiende que la prohibición de la esclavitud es un mandato del derecho natural, porque todas las personas tienen un igual y universal derecho a la libertad.

e) De esta forma, MacIntyre muestra cómo una teoría como la hartiana tiene que admitir un contenido más amplio del derecho natural y que, si lo hace siguiendo las inclinaciones de la antropología biológica y psicológica del ser humano, puede volver a recomponer las relaciones entre la moral y el derecho. Igualmente, la noción de justicia y de derechos

adquiere un nuevo vigor si ese contenido, que *a priori* se da como convención, se muestra *a posteriori* que forma parte de las inclinaciones del ser humano.

Hasta aquí he extractado cómo MacIntyre puede utilizar la obra de Hart para mostrar sus fallos internos e iniciar su propia visión iusfilosófica. Lo que no queda claro es hasta qué punto utiliza, sin reconocerlo explícitamente, ideas del catedrático de Oxford. Si el verdadero propósito de MacIntyre es llegar al esquema básico del derecho natural, con independencia de su captación intelectual y del lugar y momento en el que se produce su búsqueda. Creo que este esquema puede resultarle más útil que el tomismo, una doctrina mucho más intelectualista.

Con todo, MacIntyre parece que no quiere descabalgarse del tomismo, aunque usándolo no sólo con matices la idea de *inclinaciones*, sino también la de bien. Para Santo Tomás lo importante es el conocimiento de Dios, *summum bonum* y fuente de todo bien. Y en materia de convivencia humana, lo más importante es el bien común. MacIntyre trata pocas veces la idea de *summum bonum*, aunque sí da importancia a la de bien común.

Lo que verdaderamente le interesa es la idea de bien interno a las prácticas, de origen aristotélico (véase capítulo 4). La idea del *summum bonum* es demasiado metafísica y teológica para él, por lo que prefiere la búsqueda de un bien enraizado en la práctica. Esta visión alaba las costumbres como prácticas y defiende que en todas las costumbres que buscan el bien interno de las prácticas se encuentran los preceptos del derecho natural.

Evidentemente, estas no son ideas ni aristotélicas ni tomistas, ni tampoco extraídas de Maritain, tal y como pueda parecer. MacIntyre tiene un acuerdo formal en estos puntos con el tomismo, pero resulta forzado. Su admisión de las ideas aristotélicas y tomistas, en el derecho natural y en la teoría de la acción es aristotélico-tomista *ma non troppo*.

Si MacIntyre llega a un acuerdo fundamental con esta tradición, es porque le da una “mejor explicación” que otras, pero no puede decirse que sea un autor “tomista”, sino “cuasitomista”. Rechaza el intelectualismo de la tradición socrática y, cuando se aferra a Maritain, toma sólo de él algunas ideas, pero no las más deliberadamente metafísicas, que son el sostén de toda su visión del derecho natural, de la ética y de la política.

### 11) La disolución de la justicia en las demás virtudes

MacIntyre experimenta un importante cambio entre *After Virtue* y *Dependent Rational Animals*, que no contradice ni su cercanía a las posturas de Finnis, ni su lejanía de las de Rawls y Dworkin. En los años ochenta, la justicia es una virtud, y MacIntyre únicamente valora sus aspectos retributivos y conmutativos. Es una virtud basada en el mérito y en la excelencia, cimentada sobre la *areté* griega.

En *Whose Justice? Which Rationality?* se muestra la historia de la justicia a partir de las concepciones antropológicas de MacIntyre y sirve para mostrar el desplazamiento de la ética a la política. De esta explicación se puede extraer una idea muy certera para entender la historia de la justicia en la Modernidad.

Cuando el derecho natural estuvo ligado a la antropología y a la ética, hacía referencia al desarrollo de los bienes morales, pero cuando se vinculó a la política, el derecho natural dejó de ser un fundamento antropológico y moral para pasar a ser un mero instrumento para la protección de intereses políticos y económicos. MacIntyre identifica la primera vertiente con la tradición aristotélica que llega hasta la Ilustración escocesa, mientras que la otra es la propia del liberalismo.

Se ha criticado ya en muchas ocasiones la concepción MacIntyreiana de liberalismo. He apuntado antes que MacIntyre construye un liberalismo a su medida, estableciéndolo como un enemigo proteico e inaprehensible. La tradición liberal se caracteriza, ciertamente, por lo que MacIntyre indica, pero es mucho más compleja de lo que sus páginas dejan traslucir.

De acuerdo con la tradición liberal contractualista, el derecho natural es un instrumento político para proteger la libertad y la propiedad, mientras que en la tradición aristotélica la justicia es una exigencia ética y antropológica para proteger el bien, común e individual. De ahí que MacIntyre redescubra el desplazamiento de la ética a la política como clave interpretativa de la época moderna, atendiendo a los cambios que se produce en la doctrina del derecho natural.

Por lo tanto, frente a quienes buscan el carácter político del derecho, MacIntyre acentúa, en primer lugar, el carácter moral del derecho natural. Es evidente que el derecho tiene una base política, pero el derecho natural no es una simple restricción a favor de los propietarios, que éstos anteponen a cualquier legislación positiva, sino una protección jurí-



dica de los bienes de carácter antropológico y moral que se encuentran en la naturaleza.

La justicia es la virtud política por excelencia, pero –antes que otra cosa– es una exigencia moral que pasa por el derecho natural como protección de los bienes de la naturaleza, ya que el ser humano forma parte de ella y vive en consonancia con sus exigencias. Por eso MacIntyre deja de hablar de la justicia en términos aristotélicos y pasa a hacerlo, en *Dependent Rational Animals*, de acuerdo con el pensamiento de Santo Tomás.

Creo que esto resulta un notable enriquecimiento de la idea de justicia frente a las concepciones contemporáneas, excesivamente mediatizadas por un uso meramente político-institucional de la misma. En este sentido, la lectura de MacIntyre (contra Rawls, Dworkin...) consiste en un buen antídoto contra el reduccionismo de la doctrina política liberal, pero a veces el propio pensador escocés cae también en un reduccionismo al pensar que el liberalismo es una tradición que ha desembocado en estos pensadores ya citados, sin tomar en consideración otras vías.

Con todo, hay que decir que en *Dependent Rational Animals*, MacIntyre muestra la disolución de la justicia en un grupo de virtudes que no sólo recompensan los méritos y los deméritos, como sostenía en *After virtue*, sino una verdadera plasmación de las necesidades humanas (generosidad, misericordia, franqueza...) Estas virtudes ponen el énfasis en la naturaleza frágil y dependiente del ser humano, necesitado de una justicia de acuerdo con su propia concepción antropológica. Esta idea amplía notablemente el horizonte de la ética y muestra que el derecho natural no es más que una serie de reglas que buscan la armonía social y natural de acuerdo con la antropología humana y su relación con el mundo.

## 12) Política, legislación y derechos humanos

A lo largo de este libro he recalcado que, según MacIntyre, una lectura política de su obra no hace sino desenfocar su verdadero objetivo. ¿Es así? Creo que sí, porque MacIntyre es, ante todo, un filósofo moral o un historiador de las ideas morales, tal y como he intentado mostrar en el libro. Como mínimo, es lo que puede decirse hasta 2010. Creo que quienes lo leen desde el prisma político, comparándolo con Taylor o Sandel, desvirtúan la verdadera intención de su obra, basada en la investigación de los fundamentos históricos y filosóficos de la moral.

Puede considerarse que MacIntyre es sincero en la concepción del alcance político de su obra, básicamente porque sigue el esquema de Aristóteles, Santo Tomás y Wittgenstein, y su diálogo con Hume y Kant se produce exclusivamente en términos morales. Perreau-Saussine, muy interesado en la historia de las ideas políticas, y en la comparación de MacIntyre con los llamados “comunitaristas”, acaba mostrando que MacIntyre piensa como un historiador de las ideas morales, y no políticas<sup>42</sup>. Tal vez MacIntyre haga otro giro en los próximos años y vuelva a la arena de las ideas políticas, entroncando de nuevo con sus inquietudes de los años cincuenta y, parcialmente, de los años ochenta.

Para entender la obra de MacIntyre como un sistema “filosófico” hay que empezar, como hace Aristóteles, en la psicología del alma y en los fundamentos biológicos. Irwin recuerda que para entender la ética de Aristóteles es necesario que salgan a relucir los presupuestos antropológicos, biológicos y psicológicos de su obra<sup>43</sup>. De la práctica moral, vinculada con la filosofía teórica, brotan las virtudes éticas, la mayor de las cuales es la justicia. Ésta se disuelve en una serie de virtudes más pequeñas que incluso las personas corrientes pueden ir aprendiendo.

El correcto aprendizaje de estas virtudes se produce cuando éstas se ejercitan de acuerdo con el derecho natural, que garantiza el desarrollo natural y social de la persona en armonía con el medio en el que vive. Sólo cuando se da este aprendizaje, y siempre sobre las bases de las virtudes y del derecho natural, puede empezar a construirse la comunidad política.

No es de extrañar que MacIntyre piense en la construcción de una comunidad política como una *polis* o una *civitas*<sup>44</sup>. Las estructuras del bien común, según MacIntyre, se dan en el marco de las pequeñas comunidades, en las que el sentido común y el derecho natural se entrelazan. En las pequeñas comunidades tiene un gran peso la costumbre, pues las prácticas se ajustan al desarrollo de los hábitos colectivos, algo que puede aprender la persona corriente.

¿Es un planteamiento coherente? Tal vez sí, pero también irreal, ya que no da una salida a los problemas de las sociedades contemporáneas, que tienen un carácter marcadamente urbano. MacIntyre vuelve a Rousseau

42 E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. p. 162.

43 T. Irwin, *The Development of Ethics*, I, cit. cap. 6.

44 “Natural Law against the nation-state”, cit. p. 37.

y busca un nuevo contrato, que, en vez de “social” se podría denominar “socio-natural”. Éste es de nuevo el adanismo de los contractualistas, dados a empezar de cero y, por esa razón, tan rebatidos por MacIntyre. Frankena refuta la visión historicista del escocés porque sólo se queda en la *quaestio facti*, en la explicación histórica, sin aportar una solución al caso. Como propuesta es algo irreal, aunque como explicación histórica es convincente.

Lo mismo sucede con la explicación de la inflación legislativa en la época contemporánea. Frente a otros momentos históricos, en los que el derecho positivo estaba subordinado a un derecho natural y éste a una serie de creencias morales compartidos, en la actualidad, ante la ausencia de acuerdos morales en temas básicos, se acude a la legislación. Por eso la costumbre tiene tan poco peso y todos los aspectos de la realidad tienen que estar completamente regulados.

Esta explicación puede resumirse en la igualdad: “a menor cantidad de acuerdos morales, mayor proliferación legislativa”. Por eso, MacIntyre está empeñado en resolver los desacuerdos morales aplicando el aprendizaje de las reglas del derecho natural, mediante dos modelos distintos (el naturalista de *Dependent Rational Animals* y el universalista próximo a Kant de “Intractable moral disagreements”), con los problemas que antes he comentado.

En todo caso, hay que recalcar que como explicación histórica resulta muy sagaz y clara, aunque como explicación sistemática, es más problemática. Lo propio sucede con su crítica a los derechos humanos: resulta claro que históricamente su formulación no tiene ni carácter antropológico ni moral, sino político. Ahora bien, ¿por qué hay que negarles cualquier papel, aunque sea menor, en la configuración actual de los derechos?

MacIntyre considera que los derechos humanos son una secularización política del derecho natural, que acaba bendiciendo el *statu quo* actual y que no tienen el carácter subversivo de aquél. Los derechos humanos dependen de una convención política y de un pacto contractualista, no de la naturaleza antropológica y moral de las personas. Frente a Finnis, que considera que el lenguaje del derecho natural es hoy el de los derechos humanos, el profesor escocés, más historicista, considera que éstos no son más que una aberración.

Desde luego, MacIntyre no es consecuencialista en su planteamiento.

miento, y su propuesta contraria a los derechos humanos y a favor del derecho natural es plausible, incluso aunque la articulación de los problemas que he indicado hasta aquí no se llegue a resolver.

Con todo, MacIntyre en las últimas décadas no está interesado por la fundamentación de la filosofía política. Su idea de fondo es un análisis de la teoría de la acción, siempre desde la ética. El derecho y la política no son más que corolarios necesarios para que su doctrina resulte coherente. Su visión, como se ha querido mostrar a lo largo de este libro, quiere ir a la estructura de la acción, no al estudio de los preceptos del derecho natural según la óptica aristotélico-tomista. La estructura de la acción es la que exige un pronunciamiento sobre el derecho natural, de manera que MacIntyre no se pregunta por lo que todo “filósofo del derecho” se cuestiona, sino por los problemas de una teoría de la acción, que quiere guardar un equilibrio entre Wittgenstein y Aristóteles.

De ahí que cuando MacIntyre es observado desde la “filosofía del derecho”, su formulación resulte excesivamente dependiente de la filosofía moral y la filosofía de la acción. Frente a Finnis o Hart, MacIntyre no tiene una “filosofía del derecho” completa, sino una serie de ideas sobre el derecho natural, fruto de su teoría de la acción y que se subordinan a ésta y a los cambios y adaptaciones que hace de la misma en los diferentes momentos.

### 13) La solución de los desacuerdos morales

He aludido antes a la idea que MacIntyre sostiene acerca de la resolución de los desacuerdos morales (*moral disagreements*). En sus trabajos más recientes manifiesta que si varias personas tienen un acuerdo moral irresoluble es porque no siguen las ideas de Santo Tomás para resolverlo. MacIntyre cree que incluso las personas sencillas (*plain persons*) pueden resolver los desacuerdos más difíciles. Si son racionales en su deliberación, no utilizan la fuerza ni la coacción, y buscan los bienes internos y el bien común, en la práctica deliberativa pueden encontrar los preceptos de la ley natural y la solución a los desacuerdos morales (véase cap. 6).

A mi entender, esta idea de MacIntyre está basada en un optimismo ilusorio. Hay muchas personas que deliberan para resolver los desacuerdos morales conjuntamente siguiendo este método que dice MacIntyre (que, pese a estar en principio muy basado en Santo Tomás, lo recuerda sólo vagamente). Y los resultados no son deslumbrantes.

MacIntyre dice que si los resultados no son buenos es porque ha habido errores de forma o de fondo (a saber, las personas no han buscado el bien común, ha habido coacción...) Por muy desinteresada que sea la deliberación, siempre habrá puntos de vista y bienes internos a prácticas muy distintos, así como también gente más hábil en el dominio de la retórica...

Y en los casos controvertidos, donde hay “intractable moral disagreements”, no hay una solución tan fácil, ya que cada una de las partes pueden aducir bienes internos en las prácticas deliberativas. Por ejemplo, la eutanasia puede ser entendida como un bien interno tanto por el paciente como para la familia o la sociedad. No hay por qué pensar que todas las personas que la defienden sean irracionales y utilizan la coacción para actuar, sino que pueden participar en una deliberación racional arguyendo que la eutanasia puede ser un bien interno a las menguadas prácticas de la persona que la solicita y hasta una suerte de “derecho natural” para ella.

Con ello quiero indicar que no parece que el método de MacIntyre para resolver los desacuerdos morales sea efectivo. Para el autor escocés, la resolución de desacuerdos morales no sólo puede hacerse por personas cultivadas y capaces de abstracción, sino también por las personas corrientes. Esta idea, de nuevo, resulta muy ilusoria. Los problemas más difíciles no pueden ser resueltos por personas sencillas, pues necesitan indefectiblemente una abstracción para resolverlos. Piénsese en cualquiera de los problemas candentes de bioética y de la cantidad de conocimientos biológicos, médicos... que se usan sólo para definir los términos del debate.

Así pues, hay que indicar que los desacuerdos morales que pueden resolver las personas sencillas pueden ser, en todo caso, sólo los más básicos, pero que es muy difícil que a través de la simple actividad de la deliberación se puedan resolver los temas más difíciles. Resulta muy arriesgado sostener que incluso las personas sencillas pueden resolver los desacuerdos morales y que a través de la deliberación afloren las reglas del derecho natural para lograrlo.

#### 14) Valoración final

De las páginas anteriores podría desprenderse que la contribución de MacIntyre a la filosofía moral y jurídica no es ni consistente ni valiosa,

pero no es ésta mi consideración. Es, a mi entender, un sistema filosófico que tiene algunos problemas de sistematización de algunas de sus piezas principales. Y como suele ser habitual en filosofía, MacIntyre es un crítico más sagaz de los problemas de los demás, que un constructor sólido de sus propias teorías.

He planteado en los puntos anteriores bastantes interrogantes que, si bien ponen algunos reparos a la viabilidad de las doctrinas de MacIntyre como “sistema filosófico”, no dejan lugar a dudas en cuanto a su relevancia en su aportación a la renovación de la filosofía moral y jurídica contemporánea y, sobre todo, en la explicación histórica de la ética y del derecho. MacIntyre representa un intento serio de repensar, desde una combinación curiosa de fuentes y de ideas, la anquilosada discusión que tienen, por un lado, los filósofos del derecho entre sí y, por otro, los iusfilósofos con los demás estudiosos de la filosofía práctica.

El estudio de las razones para la acción muestra, de entrada, una vocación analítica de estudio de los fundamentos de la ética. MacIntyre procede paso por paso, desde las razones para actuar hasta la fundamentación del derecho natural, pasando por la ética de las virtudes y la descomposición de la justicia en muchas otras virtudes que amplían su radio de acción.

Puede decirse que MacIntyre tiene en su haber una gran cantidad de hallazgos filosóficos, sobre todo en el terreno de la historia de la ética, que –por sí mismos– merecerían ya un gran reconocimiento por sus consecuencias en la historiografía del derecho natural. En el terreno jurídico, que no es su especialidad, se ha caracterizado por su libertad explicativa, más allá de tendencias, corrientes y dogmas de los juristas.

Entre ellos, cabe destacar: los cambios en la concepción antropológica del ser humano en el siglo XVIII; la falta de la virtud en la concepción contemporánea de la justicia; la concepción de la justicia como un conjunto de virtudes no sólo políticas, sino también éticas; la correlación entre la falta de acuerdos morales con la proliferación legislativa; el desencuentro entre la legislación y los juristas expertos, por lado, y la ley natural –y el sentido común– por otro.

Sin embargo, la falta de familiaridad con los conceptos jurídicos y con el lenguaje de los juristas hace que su obra, en lo tocante a la filosofía del derecho, sea menos sólida que en otros ámbitos. Al recapitular sobre el valor de la contribución de MacIntyre a la comprensión de los problemas morales y jurídicos, deben tenerse en cuenta los siguientes puntos:

a) La crítica que hace MacIntyre a la teoría de la acción conductista es un riguroso análisis de la antropología humana, que clarifica la función deliberativa que tienen las pasiones y los deseos conjuntamente con la razón para explicar la acción. De esta teoría de la acción nacen tanto el interés por la virtud como hábito, como el derecho natural basado en las prácticas.

b) El itinerario intelectual de MacIntyre permite reconstruir los fundamentos de lo que sería una filosofía del derecho natural. En la actual filosofía del derecho raramente se llega a conclusiones iusnaturalistas a partir de un análisis wittgensteiniano de la acción. MacIntyre, sin embargo, intenta conjugarlo con la filosofía aristotélica de la virtud y con el universalismo de la ley natural tomista.

c) La crítica desde la moral al derecho de la sociedad contemporánea resulta esclarecedora: una sociedad fragmentada moralmente y sin un conjunto de creencias morales compartidas no puede dar nada por socialmente asentado (como sucedía con la costumbre). Por el contrario, como sólo se basa en un frágil “acuerdo de voluntades”, que es político, pero no moral, la proliferación de normas jurídicas debe invadir todas las esferas de la convivencia.

d) Para MacIntyre, en la época Moderna, gracias al liberalismo, se produce un desplazamiento desde una comprensión moral del derecho, que lleva a un contenido material del derecho natural, a una comprensión política del derecho, que lo utiliza para proteger instituciones y libertades de carácter político (propiedad). A finales del siglo XVIII se sitúa la transición entre una antropología basada en la persona de carne y hueso y la que se fundamenta en el sujeto trascendental, tomado como abstracción.

e) Ambos desplazamientos conllevan la pérdida de la moral y la antropología natural en la esfera política, extremo que se concreta también en el derecho. La subordinación de éste a la política da pie a la aparición del positivismo jurídico, que no aspira a la justicia sino en un plano meramente formal. El liberalismo acaba vaciando la justicia como virtud y transformándola en una mera virtud política.

f) Las obras de Rawls y de Dworkin muestran el carácter político de la justicia, pero obvian cualquier visión material de ella. El derecho depende de criterios técnicos de carácter político y no tiene nada que ver con la justicia. Para MacIntyre el liberalismo se concentra en la parte jurídico-formal y sólo garantiza libertades formales: es incapaz de resolver desacuerdos morales porque no entra en el fondo del asunto.

g) De ahí proceden los desacuerdos morales actuales, despegados de la antropología filosófica y de la ética naturalista. Para MacIntyre es imposible que existan desacuerdos morales si se fijan criterios axiológicos de acuerdo con la antropología del ser humano y con sus inclinaciones morales. Para el autor es necesario recuperar las virtudes naturales para resolver dilemas y desacuerdos morales.

Hasta aquí he extractado las principales conclusiones de la crítica de MacIntyre a la concepción contemporánea de la razón práctica, que –si dejamos de lado las salvedades expuestas en los puntos anteriores- me parecen globalmente correctas. El maridaje con Aristóteles y con Santo Tomás da cierta estabilidad a su obra, pero también obliga a una serie de puntos débiles en la argumentación de MacIntyre.

a) Aristóteles, como se ha dicho, distingue entre bienes internos y bienes externos. Mientras que los segundos tendrían un carácter más bien técnico, los primeros aluden al contenido moral que se encuentra en la búsqueda de los bienes internos a las prácticas. Siguiendo a Von Wright, MacIntyre que considera la bondad moral puede “reducirse” a cierta constelación de conceptos relacionados con el bien del hombre, pero amplía dicha consideración a toda la naturaleza. Para toda la tradición socrática (desde Sócrates hasta Tomás de Aquino), esta idea débil de la bondad moral no puede admitirse, ya que la bondad es ontológica y existe una correspondencia entre ésta y la verdad.

b) Asimismo Aristóteles considera que el bien se consigue a partir de la repetición de una serie de prácticas y, siguiendo a Sócrates, considera que en el aprendizaje dialéctico de las mismas existe una mejoría de la persona. Para Santo Tomás el primer precepto de la razón práctica es “hacer el bien y evitar el mal”. MacIntyre toma la visión socrático-aristotélica y la tomista para mostrar que su obra enriquece su teoría consuetudinaria de las prácticas.

c) ¿Cuál es el precio a pagar? Que la exigencia de la verdad no es compatible con una teoría en la que se quieren unir la convención de las prácticas con el seguimiento de las inclinaciones personales y la búsqueda de las prácticas. MacIntyre tiene que escoger entre la aproximación a verdad en las prácticas o su hipótesis de que las prácticas, sólo con el mero hecho de buscar los bienes internos a las mismas, dan lugar a los preceptos naturales, aunque no sea la verdad. Pero, a mi entender, no se pueden sostener simultáneamente estas dos ideas.



d) Para evitar un iusnaturalismo cognoscitivista, MacIntyre busca la fundamentación del derecho natural a partir de las prácticas, algo que permite un iusnaturalismo que, de entrada es convencional-consuetudinario, pero que poco a poco se puede atemperar con las prácticas propias de la naturaleza humana. Ésta sería su propuesta más elaborada conjugando a Aristóteles y a Wittgenstein. Sin embargo, la necesidad tomista de la verdad lleva hacia una fundamentación que busca un maridaje con el racionalismo, algo que denota una tensión difícilmente salvable.

e) El eclecticismo de MacIntyre demuestra la riqueza de sus ideas, pero cada una de ellas tiene valor por sí misma, pero el conjunto tiene una difícil armonización, a menos que se recurra a Dios. Sin embargo, solucionando el problema de la conciliación (ya que Dios asegura que las personas en sus prácticas hallarán la verdad si siguen los preceptos naturales), se crea otro problema, de naturaleza teológica.

f) Los tomistas más tradicionales (y MacIntyre aprecia mucho la “tradicación tomista”) valoran como elemento fundamental el cognoscitivismo epistemológico y moral, algo que MacIntyre intenta soslayar. En parte es un “cuasitomismo”, ya que a partir de Tomás de Aquino regresa a Aristóteles y busca, a través de Maritain y de Anscombe, un maridaje con los aristotélicos del siglo XX y con Wittgenstein.

g) La exigencia de verdad obliga a MacIntyre a volver al tomismo y a reconsiderar la alianza de Finnis y Grisez con Kant. La verdad tiene un carácter absoluto que da sostén a todo el sistema filosófico, pues fundamenta la razón teórica y la razón práctica. La pretensión de verdad de Kant y de Santo Tomás es difícilmente conciliable con Wittgenstein, y la posición de MacIntyre resulta incómoda.

h) Por último, resulta sumamente optimista decir que a través de la búsqueda del bien interno a las prácticas puedan resolverse los desacuerdos morales y que en la resolución de éstos se encuentran los preceptos de la ley natural. Y aún más: las personas sencillas no están capacitadas para resolver los desacuerdos morales, porque éstos exigen en todos los casos procesos de abstracción, un extremo que el profesor escocés parece ignorar.

En suma, puede considerarse que MacIntyre tiene una doctrina que aglutina varias propuestas iusfilosóficas: algunas de ellas son de carácter histórico-explicativo, mientras que otras intentan poner las bases de una teoría del derecho natural. Más que una teoría unitaria, tal y

como se ha podido ver en las páginas precedentes, hay dos grandes explicaciones del derecho natural, que MacIntyre considera compatibles: una, natural-consuetudinaria, basada en las costumbres y en las convenciones de cada lugar, y otra natural-racionalista, que busca el aprendizaje dialéctico. Ambas están precedidas por un interés vehicular en la teoría de la acción, el verdadero problema que articula el pensamiento de MacIntyre desde los años cincuenta.

La principal idea de su teoría del derecho natural contiene una muy elaborada explicación neoaristotélica, que es capaz de armonizarse con Wittgenstein y Hart, aunque debe renunciar a algunos aspectos básicos del aristotelismo y del tomismo. La otra idea se fundamenta en una exposición a partir de la superioridad del tomismo para resolver desacuerdos morales, en la que se aboga por un derecho natural cognoscitivistista como conjunto de reglas racionales que surgen de la deliberación previa de cara a resolver dicho desacuerdo.

De entrada, tal y como he intentado mostrar, las posibilidades que tiene el desarrollo del “contenido mínimo del derecho natural” de Hart y su posible alianza con el naturalismo biológico es una propuesta que puede interesar a iuspositivistas y a iusnaturalistas y puede generar un espacio de diálogo conjunto. Asimismo el estudio de las normas del derecho natural como reglas apriorísticas de un debate racional también permite el debate del iusnaturalismo con los autores que ponen énfasis en la búsqueda de los acuerdos racionales a través de la deliberación colectiva.

En todo caso, la fundamentación histórica y sistemática del derecho natural de MacIntyre es original en el marco del iusnaturalismo contemporáneo, en el que las posturas están muy asentadas. El profesor escocés busca acuerdos entre diferentes doctrinas que, al parecer, no están destinadas a avenirse y tal vez en el futuro se puedan armonizar algunas las sendas que MacIntyre ha trazado.

## CONCLUSIONES

### 1. *Razones para actuar y liberalismo*

En los años cincuenta y en los sesenta, MacIntyre está muy interesado en el divorcio entre razón teórica y razón práctica. Dicha brecha resulta muy problemática para articular “razones para actuar”. Su posición ya entonces está muy cerca de Aristóteles y del segundo Wittgenstein y sus autores de cabecera son seguidores de uno u otro, o bien de ambos (entre ellos, cabe mentar a Anscombe, Von Wright y Hart).

En esta época, MacIntyre anda buscando también una respuesta a su modelo explicativo en las obras de Marx y de Hegel. Marx elabora una interpretación de las razones como un compromiso político, una vinculación con la praxis. Hegel está interesado en explicar la acción como el desarrollo histórico del espíritu y muestra que hay ciertas diferencias entre antiguos y modernos. MacIntyre se percató en aquel momento de que, ciertamente, los griegos tenían razones para actuar y los modernos carecían de ellas. MacIntyre entiende que la Ilustración y la pujanza de las ciencias naturales habían reducido la explicación de la acción a un modelo conductista, basado exclusivamente en las causas, que no era válido para las ciencias sociales.

Como es sabido, Wittgenstein distingue entre causas y razones y MacIntyre, siguiéndole a él y a su discípula Anscombe, considera que para explicar la acción es necesario un proceso de deliberación. La concepción fenomenológica ayuda a superar el dualismo de los científicos y de los positivistas que separan la acción de la historia y creen que la ciencia sólo se limita a la observación y a la descripción. MacIntyre, al contrario, siguiendo al segundo Wittgenstein, cree que la acción está ejecutada (y descrita) por un sujeto, al igual que las prácticas socialmente constituidas no pueden ser separadas del contexto en las que se producen.

Para MacIntyre, desde su obra *A Short History of Ethics* (1966) el problema de las razones para la acción exige una aproximación histórica y lingüística. MacIntyre busca estudiar el lenguaje de la ética a través de los diferentes períodos y su análisis demuestra que hay una brecha entre antiguos y modernos que ni el conductismo ni el compromiso marxista pueden explicar. A partir de *A Short History of Ethics*, MacIntyre sabe que existe una diferencia histórica en el lenguaje de la ética, pero carece de una teoría adecuada para explicarla.

La pérdida de la narrativa en la historia puede verse, según MacIntyre, en la pobreza del lenguaje de la política, de la moral y de la justicia en la Modernidad. El contraste entre Antiguos y Modernos muestra la falta de contexto del léxico moderno y que deber y acción están separados de la Historia. El análisis del lenguaje ético y político revela que el liberalismo disocia de las razones para la acción de su contexto. A partir de las obras de Hobbes y Kant, la atomización moral y política del individuo provoca una pérdida del sentido de comunidad.

La pérdida del contexto lingüístico en una comunidad lleva a MacIntyre a defender una interpretación histórico-hermenéutica a partir del concepto de tradición, de manera que las razones para actuar pasen a entenderse en clave hermenéutica. El escocés cree que para entender las acciones de las personas es necesario empezar con el análisis del sistema de creencias en las que se refleja el lenguaje compartido. Las razones para la acción toman sentido sólo bajo un conjunto de referencias morales que no son “razones éticas” de aplicación universal, sino de uso particular o grupal.

Para MacIntyre, las razones para la acción empiezan primero como deseos e intenciones del agente (las cuales pueden ser explicadas sólo en el contexto de las creencias compartidas) y luego, a partir de la aplicación del silogismo práctico de Aristóteles (que comparte también con Von Wright), se llega a la conclusión de que el hombre debe actuar. Con ello, MacIntyre intenta vincular las ideas de Wittgenstein (reglas sociales) con la fenomenología y la razón práctica de Aristóteles.

MacIntyre cree que el liberalismo está equivocado al considerar que el hombre es esencialmente autónomo y que su acción está separada de su conocimiento. La ciencia, en el entramado conceptual del liberalismo, considera que las razones y las intenciones del agente no tienen ninguna relación con el resultado que se obtiene y que la ciencia social

debería limitarse, al igual que la natural, a describir las acciones y a buscar las causas a partir de los efectos.

En contra de esta visión, en los años setenta MacIntyre cree haber determinado un método nuevo, siguiendo al segundo Wittgenstein. Considera que las razones para actuar no son mecánicas sino que el sujeto actúa racionalmente si es capaz de narrar (explicar) sus propias deliberaciones. La explicación toma sentido sólo en el contexto en el que un grupo de hablantes puede entenderse.

Por el contrario, las ciencias sociales –en las últimas décadas– más que buscar una narrativa, intentan conformarse con la asepsia del liberalismo. Para MacIntyre, la teoría liberal aprueba e incluso contribuye a que las ciencias sociales (y la historia en particular) no hallen una jerarquía causal. La ideología liberal-burocrática, según el escocés, se alía con la ciencia para deshumanizar la explicación histórica y social. El liberalismo, aliado con el reduccionismo de la ciencia moderna, permite en su ahistoricismo que toda obligación se tome como un simple imperativo.

MacIntyre propone una visión de las razones para la acción de acuerdo con la ética griega, vinculando las acciones con las intenciones y los propósitos, de manera que se enlace también la historia y su contexto. El autor sostiene que la razón es lo que permite una explicación causal de la historia: así, la teleología de carácter aristotélico es capaz de dar sentido y explicación a la historia, incluyendo también los cambios y las revoluciones en el seno de una misma tradición.

Sólo a través de de una racionalidad falsable y narrativa pueden explicarse las razones para la acción como parte de una comunidad que da relevancia al intento, al deseo o a la deliberación. A falta de una narrativa racional, de acuerdo con MacIntyre, sólo existen imperativos, acciones egoístas y una proliferación de normas jurídicas sin soporte moral. Hay que incardinar el deber en una tradición narrativa y así el sujeto puede explicar (a sí mismo y a los demás) por qué actúa. Las historias tienen que ser evaluadas por otros y, para ello, tienen que ser explicadas y compartidas en términos racionales (tal y como exigen Popper y Kuhn).

Si se añaden a *A Short History of Ethics* algunas consideraciones sobre el lenguaje del liberalismo, la percepción fenomenológica de la tradición y de la narrativa, así como la justificación epistemológica de la metodología de la ciencia, MacIntyre tiene todos los elementos para dar una respuesta a las razones para la acción. Juntando las ideas anteriores, Mac-

Intyre concluye su explicación histórica de la actual falta de razones para la acción sosteniendo que en nuestra época vivimos una sociedad moralmente fragmentada y que sus miembros tienen muy poco en común con los demás. Por el contrario, la sociedad está basada en un frágil acuerdo de voluntades (que es político y no moral). Por ello, existe una auténtica proliferación de normas legales y de pleitos, pues la doctrina liberal ha favorecido una atomización tan absoluta del sujeto que, sin una continua remisión al derecho, no puede articular su convivencia.

En la época moderna, de acuerdo con el ascenso del liberalismo, se pasa de una comprensión moral del derecho (que permite la presencia de unos derechos naturales de la persona) a una comprensión política del derecho (usada para proteger instituciones, las libertades políticas y la propiedad). Para MacIntyre, al final del XVIII se da una transición desde una antropología basada en la persona de carne y hueso a una antropología trascendental, basada en el sujeto trascendental. Ambos modelos (político y antropológico) implican la pérdida de la moral y de la antropología natural en el marco político, y dichos cambios tienen su manifestación en el positivismo jurídico.

La subordinación del derecho a la política permite el ascenso del positivismo, que aspira a una justicia sólo en un sentido formal. El liberalismo, en definitiva, no entiende la justicia como una virtud ética, sino como un estándar político. Las obras de Rawls y Dworkin muestran la naturaleza política de la justicia, pero sólo en una visión puramente formal. El derecho depende de unos criterios técnicos, basados en intereses políticos, y no tiene ninguna relación con la ética ni con la antropología.

Para MacIntyre, el liberalismo se centra en una visión formal del derecho, que sólo garantiza libertades formales, ideales, abstractas. No es capaz de resolver los desacuerdos morales porque no entra en el contenido material de los mismos. He aquí la causa de la proliferación los desacuerdos morales irresolubles. Para MacIntyre, la solución de los mismos debe pasar por el estudio de la antropología y de las inclinaciones morales. Así, siguiendo a Aristóteles y a Tomás de Aquino, es necesario restaurar las virtudes naturales propias para resolver dilemas y desacuerdos morales.

## 2. *Los caminos hacia el derecho natural*

MacIntyre, a finales de los setenta y comienzos de los ochenta, cree haber resuelto el problema de las razones para actuar a través de una comprensión histórica. Para él, Aristóteles es el único filósofo capaz de sobreponerse al nihilismo actual, e incluso a la crítica que hizo Nietzsche a la ética occidental. La obra de Aristóteles sirve para unir el derecho y la acción a través de la deliberación. En su obra *After Virtue*, muestra que la Modernidad ha perdido la ética de la virtud y ha cultivado el formalismo liberal, dejando de lado la objetividad de la moralidad. MacIntyre propone una vuelta a Aristóteles porque la Modernidad ha tomado un camino equivocado.

Para MacIntyre, los desacuerdos morales existen porque no hay bases que puedan explicar el contenido material de la propia moral. La Modernidad liberal rechaza la capacidad para entrar en el contenido material y objetivo de la moral. Aristóteles da una explicación completa de la realidad, basada en la antropología, biología, psicología y sociología de los seres humanos. Mientras que Aristóteles construye su ética sobre las bases de las inclinaciones naturales, necesidades, deseos e impulsos, la Modernidad defiende una doctrina sofisticada contraria a dichos impulsos.

Con todo, la explicación aristotélica tiene –para MacIntyre– un punto débil: no tiene una fundamentación fuerte para el deber y las reglas, y falta un vínculo entre la virtud de la justicia y la imperatividad del derecho. Para Aristóteles, la felicidad del hombre es la meta para sí mismo y para la humanidad; sin embargo, no hay una fuente externa que obligue a llevar a cabo la acción virtuosa y que permita conectar el deber con la virtud. La justicia y la imperatividad sólo tienen un carácter teleológico basado en la antropología y en la sociología. Carecen de una fuente externa que dote de imperatividad hacia la virtud, ya que la teleología muestra sólo la inclinación hacia un fin, pero no la obligatoriedad (deóntica) de cumplirlo.

Frente a la deontología kantiana, MacIntyre busca refinar el sistema aristotélico con una fuente que le asegure que la finalidad teleológica desemboca en una moral objetiva y que el conocimiento del bien dé lugar a su efectiva realización. Así, el escocés entiende que Tomás de Aquino mejora sustancialmente la obra de Aristóteles porque apuntala un concepto de Dios mucho más fuerte y que existe como garante de la virtud, del

bien y de la verdad, y que asegura que la virtud tenga que ser practicada y que el conocimiento de la virtud de la justicia no pueda deslindarse de un cumplimiento del derecho que está en consonancia con esa virtud y el bien.

La razón práctica conoce lo que es bueno y lo que es malo. Dios no se limita a una garantía cartesiana de la verdad, sino que Dios obliga a hacer el bien y a evitar el mal. El Dios cristiano, como muestra Tomás de Aquino, no formula nada contra las inclinaciones naturales (sociológicas y antropológicas) de Aristóteles, sino que las perfecciona. Dios garantiza que haya una serie de bienes y de derechos que no pueden ser objeto de negociación. A diferencia de los “derechos humanos”, que MacIntyre entiende como una ficción, están los “derechos naturales”, enraizados en la naturaleza humana. Sólo Dios puede asegurar la inclinación hacia la verdad y puede formular una prohibición clara contra determinadas actitudes para proteger bienes y derechos. Así, nunca un “derecho humano” puede prohibir, por ejemplo, de manera tan radical la esclavitud como el “derecho natural”.

Este viaje al corazón de la tradición aristotélico-tomista ayuda a descubrir la superioridad de esta tradición sobre otras, ya que permite dar una explicación completa de la realidad, integrando todas las dimensiones del ser humano. A diferencia del formalismo liberal, que escinde al sujeto, la tradición aristotélica pone a los seres humanos en contacto con una realidad global, permitiendo un acceso al *summum bonum*. Para la razón es posible conocer el bien si la virtud se ejerce de acuerdo con él. La justicia es la virtud ética por excelencia que conecta lo individual con la sociedad. Donde la doctrina liberal pone el acento sobre los derechos individuales, la tradición aristotélica se centra en el bien común.

MacIntyre traza un proyecto con dos ramificaciones: el primero es la discusión de las doctrinas éticas y jurídicas contemporáneas y el segundo es la explicación de los orígenes éticos y jurídicos del liberalismo y de la Ilustración. Gradualmente, la segunda rama cobra más importancia, ya que el autor abandona a finales de los años ochenta (porque considera superada) su discusión con Nozick, Rawls, Dworkin o Gerwith, a quienes critica algunos puntos débiles. Sin embargo, tal y como se ha indicado en las páginas anteriores, la tradición liberal tiene muchas más ramificaciones que MacIntyre no explora, sino que se concentra en una explicación macphersioniana del liberalismo.



*Whose Justice? Which Rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Enquiry* ofrecen más una explicación histórica que una discusión sistemática. MacIntyre intenta mostrar cómo en un momento de la Ilustración se dio un corte abrupto en la filosofía moral y jurídica: la tradición aristotélica (basada en una antropología naturalista) declina y emerge con fuerza la explicación liberal, de la que Rawls y Dworkin son los últimos exponentes.

MacIntyre historiza la transición desde esta visión aristotélica hacia el liberalismo en la década de 1780 a 1790, en la que los filósofos dejaron de pensar en términos antropológicamente realistas y pasaron hacerlo en términos del sujeto ideal o trascendental. En este diagnóstico coincide parcialmente con Foucault, quien dirigió sus críticas hacia Kant como inventor de un sujeto que jamás había existido. Este es el cambio desde la filosofía naturalista (basada en la biología y la psicología de Aristóteles) a la filosofía trascendental. Kant representa, en este sentido un aliado para el liberalismo, ya su filosofía es también formal.

A partir de finales del XVIII dejaron de existir razones para actuar, ya que desaparecieron las bases psicológicas y biológicas que proporcionaban una continuidad teleológica entre el conocimiento y la acción. La idea socrática (y aristotélica) del ser inclinado naturalmente hacia el conocimiento y luego hacia la práctica virtuosa quedaba interrumpida. A partir de Kant y de la tradición liberal, el sujeto trascendental era una construcción en la que las razones para actuar no tenían base biológica, sino meramente deontológica.

### 3. Desde Wittgenstein a Hart

Para MacIntyre, cada sociedad tiene sus propias reglas y prácticas y, al final, todas ellas están limitadas por las inclinaciones naturales de los seres humanos. Todas tienen una convergencia entre las costumbres y los usos de cada lugar y las necesidades de la persona en tanto que “animal racional dependiente”. Esta convergencia, que intenta unir a Aristóteles con Wittgenstein, es la base de su pensamiento moral y jurídico. MacIntyre inicia una teoría natural-consuetudinaria del derecho, que se defiende básicamente en su trabajo “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” y en *Dependent Rational Animals*. El trabajo parte

de Hart y llega hasta los autores más declaradamente iusnaturalistas. La principal idea es encontrar un “contenido mínimo del derecho natural” a partir de las reglas en las prácticas de cada lugar, y sus costumbres en el marco de las inclinaciones naturales.

Se puede defender que el punto de inicio de la filosofía jurídica de MacIntyre es la obra de su amigo Hart. Tal vez la contribución más relevante de su arranque “iusfilosófico” sea mostrar la contradicción entre, por una parte, la necesidad de un contenido mínimo del derecho natural y, por otra, la vindicación positivista (excluyente) que “excluye” a la moral como fuente del derecho. Ciertamente, la admisión de las prácticas y de las reglas sociales de Wittgenstein obligó a Hart, positivista convencido, a admitir que entre las reglas sociales había un contenido mínimo de derecho natural, uno de los puntos menos claros de la obra del iusfilósofo de Oxford. En su trabajo “Are There Any Natural Rights?” Hart sólo menciona la existencia de un derecho natural: el de la misma aspiración a la libertad de todas las personas, una idea que luego no desarrolla en *The Concept of Law*. MacIntyre no explota al máximo esta omisión de Hart, sino que defiende que el derecho natural se manifiesta en las inclinaciones y en las costumbres.

Las costumbres no son universales, mientras que las inclinaciones son comunes a todos. Por esa razón, al igual que la libertad vindicada por Hart, hay otras tendencias e inclinaciones que tienen los humanos y que luchan para obtener. Ahí se encuentra la base de los derechos naturales. En el artículo “Are There Any Natural Rights?” de MacIntyre, titulado –no por casualidad– igual que el de Hart, MacIntyre defiende que la prohibición de la esclavitud tiene que ser de derecho natural, por el igual derecho de todos a la libertad.

En este sentido, MacIntyre muestra cómo una teoría como la de Hart debería exigir un contenido más amplio del derecho natural y que, si éste sigue las inclinaciones biológicas y psicológicas del ser humano, puede servir para recomponer las relaciones entre moral y derecho. Del mismo modo, las nociones de justicia y de derechos pueden adecuarse más a la realidad antropológica si, por un lado, se entienden *a priori* como una costumbre y, *a posteriori*, como parte de las inclinaciones de los seres humanos.

#### 4. *La construcción del derecho natural*

La concepción del derecho natural de MacIntyre está construida formalmente sobre ideas de Tomás de Aquino. A pesar de su apertura a los problemas de la Modernidad, toma como referencia las obras psicológicas y biológicas de Aristóteles y las revisa a la luz de Tomás de Aquino y de los actuales estudios de biología y antropología. MacIntyre basa el derecho natural en las inclinaciones biológicas y psicológicas del ser humano, visto como un animal racional y dependiente. Su dependencia le hace aprender de los demás y vivir en consonancia con las reglas y costumbres sociales. MacIntyre sigue a Maritain al considerar que las prácticas que los humanos desarrollan en una comunidad durante sus actividades consuetudinarias son la base de los derechos naturales.

Estas condiciones, de acuerdo con lo expuesto en *Dependent Rational Animals*, permiten el desarrollo individual en el marco de una comunidad. Este aprendizaje práctico está caracterizado por reglas establecidas por la biología humana, que muestra la vulnerabilidad humana y la necesidad de cooperación con los demás. Estas necesidades biológicas no sólo requieren las prácticas y las virtudes de Aristóteles, sino otras como la generosidad o la misericordia que destaca Tomás de Aquino, completando a Aristóteles.

Para MacIntyre, el Aquinate y el Estagirita explican mejor que nadie las características y las limitaciones de los humanos, ya que se refieren a las personas de carne y hueso. Entendidos como animales racionales, comprenden sus limitaciones y conciben sus vidas como un conjunto de actividades cooperativas con otros. Para MacIntyre, las decisiones tomadas *a priori*, con independencia de la sociedad y de las prácticas sociales (como ocurre en el pensamiento liberal) son una mera abstracción.

Así pues, el derecho natural no sólo es un conjunto de relaciones de cooperación en casos extremos (como sostiene Hart), sino un grupo de prácticas que hacen los seres humanos en sus vidas diarias, reflejando sus inclinaciones biológicas y psicológicas. La transición desde el derecho natural debe hacerse en base a la antropología. MacIntyre sigue a Arnhart cuando sostiene que Aristóteles y Tomás de Aquino están más cerca que muchos autores modernos del paradigma darwiniano. El filósofo escocés defiende también que los animales tienen una inteligencia, y que aún no se ha podido determinar la conexión de ésta con la humana.

Asimismo, cree que Tomás de Aquino permite una concepción mucho más amplia de la justicia que el propio Aristóteles, ensanchando el catálogo de virtudes de modo que refleje más adecuadamente las inclinaciones psicológicas y biológicas (por ejemplo, la compasión y la generosidad). La justicia tomista, a diferencia de la liberal, no está vinculada sólo al mérito, sino también al conjunto de virtudes propias de los animales racionales dependientes.

MacIntyre sigue a Jacques Maritain porque defiende que la práctica de la justicia como derecho natural se forja día a día como una práctica del funcionamiento normal de la naturaleza humana. Contra las interpretaciones intelectualistas (que entienden el derecho natural como una aprehensión intelectual), MacIntyre se interesa por el proceso de aprendizaje del derecho natural por parte de las personas corrientes (*plain persons*). En los años noventa, MacIntyre se opone diametralmente a las ideas de los autores que quieren abrir el tomismo hacia la Modernidad (como Finnis o Grisez) o que tienen también una visión intelectualista (Michael S. Moore) del derecho natural, capaz de ignorar el proceso de aprendizaje de las personas corrientes.

Para MacIntyre la estrecha relación entre reglas, virtudes y bienes explica cómo las razones para actuar no están sólo de acuerdo con determinadas reglas formales, sino también con la justicia material. Siguiendo estas reglas en la práctica diaria y con la adquisición de los bienes internos (a saber, los que redundan en también en beneficio de la comunidad) a las mismas, se puede llegar a alcanzar una justicia material. Las personas corrientes han aceptado durante centurias la existencia de esta justicia y del derecho natural, pero si el modelo antropológico no es el de la persona de carne y hueso sino el sujeto trascendental, sus expectativas de justicia se quiebran y éstas sólo pueden ser meramente formales.

Para MacIntyre, si los seres humanos no reconocen su naturaleza animal y racional, con sus limitaciones, tampoco pueden aceptar la idea de Dios. La tradición liberal moderna enfatiza –y casi diviniza– al hombre, entendiéndole capaz de estar más allá de su propia condición natural. A causa de ello, existen dilemas y desacuerdos morales, porque las personas no actúan con naturalidad. La falta de naturalidad en relación con los otros y para aprender prácticas hace que la gente empiece a violar las reglas de la naturaleza y surgen así los desacuerdos. Y éstos no pueden resolverse sólo a través de un incremento de la legislación o de la litigación.

Sin embargo, para MacIntyre, el derecho natural es la base de las reglas de coexistencia de acuerdo con las inclinaciones de los seres humanos. Este modelo tiene ramificaciones políticas: se trata de una visión completamente opuesta al Estado-Nación liberal.

En definitiva, MacIntyre entiende que su visión permite abrir la filosofía de Aristóteles y de Tomás de Aquino hacia el pensamiento actual, criticando al mismo tiempo la interpretación más intelectualista de sus doctrinas. Cree que el derecho natural puede ser captado como un conjunto de reglas que se construyen con la práctica diaria. Siguiendo las reglas en estas prácticas es posible la resolución de los desacuerdos morales.

### *5. Reconsideración de las posturas sobre el derecho natural*

Contra la supremacía de la política sobre la ética (típica de la época Moderna), MacIntyre defiende la supremacía de la ética sobre la política. Las comunidades son primeramente un grupo de personas que guían sus prácticas buscando el bien común desde la práctica de las virtudes públicas (que no son sólo la excelencia, sino también la justicia como caridad, misericordia, compasión...) Es lo que nos hace animales y lo que nos hace humanos, tal y como muestra la antropología biológica de los sentimientos.

Sin embargo, tanto Aristóteles como Tomás de Aquino defendieron la práctica de las virtudes en pequeñas comunidades, no en el marco de los grandes Estados Nacionales, que surgieron después. MacIntyre defiende que sólo en comunidades cuya extensión sea (como máximo) la de la *civitas* o la *pólis*, puede darse un aprendizaje de las prácticas siguiendo las inclinaciones naturales. En el Estado-Nación se disuelven estos hábitos de aprendizaje y se transforman en algo meramente impersonal, formal y abstracto.

Si las comunidades están gobernadas por las inclinaciones naturales y el aprendizaje de las prácticas, esto dará lugar a hábitos y costumbres sólidas. Según Tomás de Aquino hay unos primeros principios de la ley natural que son inmutables (no robar, matar, mentir...) y otros, secundarios, que son más adaptables a ciertas costumbres del lugar, pese a ser algo extrañas o incluso desviadas. En todo caso, el derecho natural tiene para MacIntyre una carga subversiva y suele oponerse, más que a la cos-

tumbre desviada, al abuso. Por ejemplo, Bartolomé de las Casas defendió, en base a los primeros principios del derecho natural, que las costumbres “desviadas” de los indios no permitían actuar contra ellos.

MacIntyre entiende que las personas corrientes pueden familiarizarse con el derecho natural al buscar los bienes internos en cada una de las prácticas diarias, aunque parezcan extrañas a las que no están acostumbradas a ellas. La idea de fondo es que las personas corrientes no pueden captar el derecho natural y no pueden resolver problemas en los se exija una operación de abstracción: sólo pueden aprender a través de las prácticas sociales y de las costumbres.

Esta visión antiintelectualista implica, como veremos, graves problemas en el seno de una filosofía tomista. MacIntyre, pese a mantener una actitud antimoderna, procura demostrar en los últimos años la superioridad del tomismo a través de una serie de acuerdos puntuales con la obra de Kant, principalmente, pero también con la de Mill. Aunque MacIntyre adopta una actitud anti-moderna en toda su obra, en sus últimos trabajos, ya en la primera década del siglo XXI, intenta una convergencia con la ley moral en Kant.

Para el filósofo escocés puede existir un descubrimiento de los principios del derecho natural en el diálogo racional, un extremo que le acerca a la deliberación kantiana y, sobre todo, neokantiana. La diferencia es que MacIntyre cree posible dar una respuesta material a los desacuerdos morales, mientras que los pensadores inspirados por Kant dan sólo una solución formal. Para MacIntyre, si una comunidad toma a todos sus miembros sin exclusiones, con iguales condiciones, con el compromiso de decir la verdad, abandonando el uso de la violencia y respetando la racionalidad para resolver los desacuerdos morales, para él estas reglas no son sino los primeros principios del derecho natural. Si la gente sigue en sus prácticas dichas reglas, los desacuerdos morales pueden desaparecer.

La idea de que las personas corrientes pueden aprender los principios del derecho natural a partir de la búsqueda de los bienes internos a las prácticas es problemática. MacIntyre cree que la gente puede hallar el derecho natural sin ninguna captación intelectual. Es posible pensar que las personas corrientes no son capaces de un acto de aprehensión, pero al mismo tiempo MacIntyre entiende que son hábiles para manejarse en un debate racional y que pueden hallar los principios de derecho natural si ambos siguen las prácticas de debate antes apuntadas.

El filósofo escocés quiere mostrar que su teoría del derecho natural, a partir de las prácticas, es capaz de superar el utilitarismo y su doctrina del consecuencialismo moral. Algunos de los debates consecuencialistas son irresolubles y, según el filósofo escocés, sólo los preceptos del derecho natural pueden resolver el problema. Sin embargo, ¿aparecen dichos preceptos sólo en el contexto del desacuerdo moral?, ¿cómo se puede saber si un problema ha quedado definitivamente resuelto?

MacIntyre articula una síntesis de la ética aristotélico-tomista y de la teoría wittgensteiniana de la acción. Para Anscombe, la filosofía práctica explica que hay razones objetivas para la acción. Si en los escritos de juventud, MacIntyre se pregunta acerca de la falta de razones para la acción, en sus obras tardías, es capaz de resolver esta cuestión integrando el primer principio de la razón práctica de Tomás de Aquino (hacer el bien y evitar el mal) con las prácticas de Wittgenstein.

Así, el razonamiento práctico, basado en hacer el bien y evitar el mal significa, para MacIntyre, la primera razón para actuar. Para él, los seres humanos necesitan buscar los bienes internos a cada práctica como una razón para actuar. Las razones para la acción dependen de las prácticas de algunos bienes hacia los que los seres humanos están inclinados. El primer principio de la razón práctica se dirige hacia la efectiva realización del bien gracias al conocimiento y a la práctica de los primeros principios del derecho natural. Las acciones, como indica Anscombe, deben ser evaluadas en el contexto en el que los agentes narran sus propias intenciones. En el ejercicio de las prácticas, los agentes encuentran las virtudes que ayudan a los seres humanos al florecimiento individual de acuerdo con el bien común.

El hecho de que el derecho natural sea una guía para la acción y que se encuentre en la práctica de acuerdo con las inclinaciones naturales, resuelve para MacIntyre el problema del aprendizaje de los derechos naturales. De acuerdo con los autores más cognoscitivistas (por ejemplo, Grisez, Finnis o Willey), la captación del derecho natural es una operación abstracta. MacIntyre cree que la gente corriente no es capaz de hacerla. En cambio, cree que la gente puede aprender las reglas del derecho natural en las prácticas racionales y comunitarias. Así, los seres humanos pueden enseñar unos a otros y, en un debate racional, hallar los preceptos del derecho natural.

Los tomistas “clásicos” tienden a defender la primacía de la teolo-

gía sobre la comprensión del derecho natural, y tienen una actitud anti-moderna, contraria al subjetivismo de Kant y se oponen a la idea de los derechos humanos. Los tomistas “neoclásicos” entienden que el derecho natural es aprehendido por la razón, es independiente de la teología, su actitud es abierta hacia la Modernidad, a los derechos humanos (como secularización del derecho natural) y aceptan la existencia de la falacia naturalista (la prohibición de derivar imperativos prácticos de premisas obtenidas de la razón teórica) y buscan una conexión entre Kant y Tomás de Aquino.

MacIntyre comparte con los “tomistas clásicos” la anti-modernidad y el rechazo de los derechos humanos. Sin embargo, como hacen los “neoclásicos”, mantiene la independencia de la filosofía frente a la teología y últimamente busca una aproximación, desde el tomismo, a Kant y a Mill para mostrar que tienen algunas ideas que pueden recuperarse. Pese a su condición de filósofo tomista, considera que el estudio del derecho natural es una cuestión en la que la filosofía no necesita la injerencia de la teología. Ésta viene a corroborar y a certificar lo que la filosofía puede entender por sí misma. A diferencia de Jean Porter y de otros teólogos, MacIntyre vindica la independencia de la filosofía para conocer el derecho natural.

En definitiva, la obra de MacIntyre, ante todo, es una contribución significativa en tres áreas: la primera, una explicación de cómo se puede aprehender el derecho natural; la segunda, cómo el derecho natural entendido como práctica puede tener un papel preeminente para resolver desacuerdos morales y, finalmente presenta la actual proliferación legislativa como una ausencia de virtudes éticas y una falta de compromiso con la práctica del derecho natural.

## 6. Balance y crítica: el desarrollo de varias líneas

A mi entender, MacIntyre tiene dos líneas intelectuales en su visión del derecho. Una es la conexión Aristóteles-Maritain-Wittgenstein-Hart y la otra es la línea Sócrates-Aristóteles-Tomás de Aquino-Kant-Anscombe-Maritain. *Dependent Rational Animals* es una expresión de la primera línea, mientras que “Intractable Moral Disagreements” muestra la convergencia con la segunda. Son dos versiones *ad extra* del tomismo



de MacIntyre. Al mismo tiempo, el autor tiene también una visión *ad intra*, expresada en su libro *God, Philosophy, Universities*.

Cabe preguntarse si las visiones anteriores son compatibles entre sí. Creo que sólo parcialmente. Por una parte, la antropología de la persona de carne y hueso es compatible con una antropología que llega hasta Hume pero no con la concepción antropológica y con la ley moral de Kant. El racionalismo de Tomás de Aquino no es compatible con la concepción del segundo Wittgenstein, aunque sí lo es con la ley moral en Kant. El tomismo requiere que las decisiones deben ser racionales de acuerdo con la antropología de la persona, en las que hay una pasión controlada por la razón. MacIntyre parece sugerir una racionalidad basada en las reglas sociales y un vínculo con la pasión y con la racionalidad de los animales, aunque por otro lado parece vindicar el racionalismo clásico de la visión tomista.

Se plantean dos cuestiones: ¿cuál es el papel de los sentimientos en el aprendizaje? Y, ¿por qué deben existir las mismas reglas para todos? Siguiendo a Wittgenstein, MacIntyre debería admitir que las reglas tienen que ser diferentes en cada contexto social, pero de acuerdo con el universalismo racional que exige el tomismo (y Kant), parece que las reglas de cada comunidad no son válidas. Para Tomás de Aquino hay unos primeros preceptos de la ley natural que están vinculados con el primer principio de la razón práctica (hacer el bien y evitar el mal) y otros, que son secundarios, que tienen un carácter más mutable.

MacIntyre parece invertir el esquema de Tomás de Aquino. De entrada, hay una serie de reglas y de prácticas consuetudinarias en cada comunidad, que pueden ser más o menos racionales. Sin embargo, el escocés cree que todas ellas, si buscan los bienes internos a las prácticas tienden a encontrar los “principios del derecho natural” que, en última instancia, son parecidos para todos. Las personas, pese a que en diferentes lugares utilicen prácticas y reglas diferentes, si buscan los bienes internos a las prácticas pueden hallar los preceptos del derecho natural.

Esta visión tiene varios problemas. En primer lugar, no es compatible para un tomista vindicar un conocimiento directo de los preceptos de la ley natural (que se pueden conocer por analogía) y sostener simultáneamente una visión sociologista e inductiva de dichos preceptos. MacIntyre cree que, a pesar de las muchas diferencias que hay en las prácticas y en las reglas de cada sociedad, si todas ellas siguen los bienes internos, se hallarán los preceptos del derecho natural.

En segundo lugar puede destacarse una dificultad epistemológica. Si el derecho natural se descubre en la práctica y si la resolución de los conflictos se tiene que hacer en base al debate racional, ¿puede una persona corriente encontrar el derecho natural y alcanzar una solución usando un proceso racional? y ¿hasta qué punto se exige racionalidad en las prácticas y no captación intelectual? Esta visión pretende seguir a Wittgenstein, pero se parece mucho más a la mayéutica socrática, que anuda el aprendizaje progresivo con la aproximación gradual a la verdad. Y, desde luego, la senda convencionalista de Wittgenstein no se refiere a la aproximación a la verdad en las prácticas, mientras que la línea tomista (como Kant) busca la “verdad”.

En tercer lugar, ¿es compatible una aproximación convencional-consuetudinaria a partir de las reglas y de las prácticas con un acto de captación intelectual por analogía? ¿Se puede llegar a un conocimiento del derecho natural sin que, a la postre, haya una firme convicción de que el proceso inductivo desemboca en la verdad? Parece que MacIntyre exige acomodar muchas ideas diferentes en su misma doctrina. Para solventar estas dificultades, se plantean varias opciones:

a) Si tomamos las prácticas sociales como punto de partida, se puede argumentar que hay muchas inclinaciones naturales de las personas y que pueden buscar los bienes internos a las prácticas, aunque éstas no estén subordinadas a la verdad. Sería una “razón práctica”, independiente de la teórica, basada en un naturalismo no intelectualista. En este caso, no se buscaría un bien universal, sino uno basado en las reglas consuetudinarias de cada sociedad, fundamentado en las inclinaciones biológicas, psicológicas y sociales de los seres humanos y en su búsqueda comunitaria de los bienes internos a sus prácticas.

Sin embargo, considérese, por ejemplo, la eugenesia positiva de un grupo que busca seleccionar la raza. Podría ser considerada una práctica natural (hay sociedades tribales que lo hacen con “naturalidad”) porque estas personas tienen anormalidades que impiden su participación plena en actividades de grupo. Las personas deformadas pueden contribuir muy poco al grupo e incluso podrían llegar a pedir su propia muerte, ya que sus condiciones de vida les llena de amargura por la dependencia de los demás. Ellos tampoco podrían aportar ningún “bien interno” a la comunidad. Esta podría ser una razón (sin duda, consecuencialista) para la práctica de estas personas, que MacIntyre rechazaría de plano.

b) Si tomamos como referencia las inclinaciones naturales como un bien para la persona humana, éstas pueden tener un valor antropológico para su vida personal o comunitaria, pero no es necesariamente universal. Siguiendo las inclinaciones naturales (biológicas o psicológicas) o las prácticas consuetudinarias, una persona puede no obtener necesariamente ningún tipo de verdad, pero ello sirve para mostrar una tendencia en la adaptación de la acción humana a las prácticas. Siguiendo las inclinaciones humanas no se garantiza el acceso a la verdad. En todo caso, éstas podrían ser consideradas un conjunto de costumbres basadas en la naturaleza biológica de los seres humanos.

Considérese, por ejemplo, el caso de la guerra, que es claramente un instinto animal y no necesariamente una práctica universal. Sostener que la guerra puede ser un bien para una comunidad es sólo una regla consuetudinaria (o una convención), de acuerdo con el instinto animal y biológico que tienen los humanos. Otro ejemplo podría ser la caza, otro instinto animal, parte de los hábitos de muchas comunidades. La práctica de la caza puede ser entendida como un bien para una comunidad que busca su supervivencia y su alimentación, mientras que para otras podría entenderse como un acto totalmente prescindible y contrario a la naturaleza.

c) Si el bien puede ser conocido y es consistente con la verdad (unidad de la razón teórica y la razón práctica), las prácticas no son convencionales o consuetudinarias, sino que ellas deben estar subordinadas al conocimiento del bien y que este bien sólo puede encontrarse en la verdad. En este sentido podría decirse que hay varias prácticas que pueden corregirse al invocar un concepto de bien consistente con la verdad, o las prácticas pueden dirigirse simultáneamente a varios “bienes” y “verdades” incompatibles entre sí (es decir, que no haya ni un único *summum bonum* ni una sola verdad).

d) Sin embargo, MacIntyre, pese a proclamar su tomismo, no acaba de defender completamente ninguna de las tesis anteriores. Su punto de partida es la persona corriente que no puede aprehender ni el primer principio de la razón práctica ni los preceptos del derecho natural. En cambio, pueden “aprenderse” en prácticas convencionales y consuetudinarias que las personas reciben en sus comunidades a través de las enseñanzas que reciben de las otras. Cada una de esas prácticas no viola la naturaleza biológica y psicológica del ser humano, pero las prácticas deben basarse en sus inclinaciones y en la búsqueda del bien interno.

Como defiende Maritain, dicha búsqueda es una actividad racional que lleva a cabo toda persona cuando está “funcionando” normalmente. Este aprendizaje dialéctico confirma que las reglas de la justicia y del derecho natural contienen un valor de verdad porque la persona experimenta una progresión y un enriquecimiento que gradualmente confirma el valor de cada práctica como verdad. Sin embargo, el fundamento de Maritain dista de ser meramente consuetudinario y de estar basado en las reglas sociales. Para él, el derecho natural se basa en la libertad y en la dignidad especial del sujeto, extremo que MacIntyre no desarrolla.

En cambio, el escocés parece un autor enteramente socrático, en su aproximación a la verdad, pero contrario a la captación intelectualista del derecho natural. El modelo antropológico sobre el que Maritain construye su derecho natural es el ser humano entendido como una criatura racional y dotada de una especial dignidad, que le lleva hacia la defensa de la libertad como bien sobre el que articula su ética y que el derecho natural defiende. Para MacIntyre, el ser humano es un “animal racional dependiente” caracterizado por su fragilidad, que va encontrando el derecho natural en sus prácticas diarias, guiado por la comunidad en la que todas las reglas y costumbres adquieren sentido. La visión de MacIntyre parece muy optimista, ya que su hipótesis parece sostener que las prácticas y las costumbres de los grupos sociales, al final, acaban coincidiendo con las deliberaciones de los seres humanos que siguen sus inclinaciones naturales.

Precisamente, este argumento d) presenta algunos puntos muy cuestionables. Primero, el hecho de decir que las prácticas sociales no van en contra de la naturaleza de las personas es una hipótesis muy dudosa y tiene muchos ejemplos en contra. El ejemplo propuesto por MacIntyre sobre la esclavitud es problemático. Para la persona de hoy, la dignidad humana prohíbe directamente la esclavitud y pero muchos filósofos de Grecia y Roma, no entendieron que la esclavitud conculcara ningún derecho natural.

Esta idea muestra que el derecho natural es poco estático sino más bien un concepto cambiante, de acuerdo a los usos, costumbres y convenciones de los seres humanos. Hay muy pocos casos en los que casi todas las sociedades de diferentes épocas estén convencidas de la existencia de un derecho natural. Por lo tanto, la presunción de MacIntyre de que el derecho natural se puede encontrar en las prácticas desemboca en la exis-

tencia de tantos derechos naturales como prácticas, algo que es contrario a la verdad, a menos que se acepte la existencia de varias verdades y de varios “derechos naturales”, extremo que el filósofo escocés desapruaba.

Segundo, del mismo modo, la aceptación de la idea de Maritain, en la que el derecho natural es una suerte de *sindéresis* o de habilidad para funcionar de acuerdo con el sentido común evita, ciertamente, la idea de la captación intelectual, pero atenúa mucho la captación analógica del bien exigida por Tomás de Aquino, así como la necesidad de la existencia de la verdad como guía para la actuación. Para MacIntyre, el contraste de una práctica con la verdad puede examinarse si ésta rompe dramáticamente con las costumbres y prácticas establecidas. Esta hipótesis parece poco plausible, ya que se han suprimido drásticamente muchas costumbres, que hoy parecen contrarias al derecho natural, precisamente por el hecho de contravenir el *statu quo* (piénsese, por ejemplo, en las revoluciones del siglo XVIII).

Esta idea de hallar del derecho natural en el aprendizaje de las prácticas tiene mucho interés, pero, para articularla, MacIntyre intenta –a mi entender– conjugar demasiadas líneas, que resultan problemáticas y muy difíciles de armonizar. Para unir las, debe recurrir a Dios, un elemento filosóficamente muy problemático. A través de un Dios (más tomista que aristotélico) que atrae a los entes hacia sí, MacIntyre encuentra un garante de que en todas las prácticas –por diferentes que sean– si se persigue el bien interno, se pueden hallar principios de derecho natural.

Así, Dios es la garantía de la verdad que exigen en su concepción del bien tanto Sócrates como Tomás de Aquino o Kant. Por ese motivo, MacIntyre accede a Dios para garantizar que toda práctica que busque el bien interno hallará los principios de derecho natural puestos por Dios, ya que él es el *summum bonum* y el garante de la verdad. Evidentemente, esta teodicea, establecida por mor de la verdad y como sostén de un edificio intelectual problemático, plantea de nuevo numerosas dificultades que el lector comprende de entrada y sin necesidad de abundar ya mucho más en la cuestión.

## 7. Conclusiones finales

En los años cincuenta y sesenta, MacIntyre se interesa en la falta

de las razones para actuar y en la brecha entre el conocimiento y la decisión. Para estudiarla, acude a la filosofía griega. Para él el liberalismo y la Ilustración representan la contravención de la antropología natural defendida hasta Kant. A partir de Kant, la antropología basada en los rasgos psicológicos y biológicos del ser humano desaparece y es sustituida por una epistemología trascendental, basada en el sujeto trascendental.

Asimismo, mientras el derecho natural en la tradición aristotélico-tomista es visto como un producto de la justicia y de otras virtudes éticas, el liberalismo divorcia el derecho de la ética, haciendo una lectura política. Cuando la ética naturalista y el derecho natural desaparecen, empiezan a aparecer insalvables desacuerdos morales y jurídicos que el liberalismo no puede resolver. Ésta sería la reconstrucción MacIntyreana de la caída del derecho natural y el estado del derecho en la actualidad.

La falta de razones para actuar viene dada porque actualmente hay, según MacIntyre, una antropología basada en el sujeto trascendental, que descuida las inclinaciones biológicas y psicológicas del ser humano. Al deslindar la razón teórica de la razón práctica, los imperativos de la razón práctica y las prácticas quedan sin un determinado contexto. Cuando desaparece la ética basada la biología y en la antropología, se abandona el aprendizaje natural de la virtud y el bien. De este modo se sustituye por una proliferación legislativa y se producen desacuerdos y dilemas morales que tienen consecuencias jurídicas.

Para superarlo, MacIntyre propone una teoría del derecho natural basada en las inclinaciones antropológicas del ser humano. El filósofo escocés está en deuda con Wittgenstein, Anscombe y Hart, porque en ellos encuentra el camino para articular una teoría no intelectualista del derecho natural. Al mismo tiempo, como aristotélico y tomista, tiene que aceptar toda una serie de exigencias, como la de la equivalencia entre el bien y la verdad, y la de su captación racional.

Su propuesta tiene una tensión interna entre una comprensión basada en las prácticas y las reglas (de carácter consuetudinario) y otra basada en valores universales. Esta postura puede entenderse como una reformulación del pensamiento de Hart para combinarlo con algunas exigencias aristotélicas o tomistas (cercanas a Maritain). Si la verdad no es una exigencia, puede haber un camino para una teoría natural-consuetudinaria, que una a Aristóteles con Wittgenstein.

MacIntyre, con todo, es un tomista, y la unidad del bien y de la

verdad es una exigencia universal para el estudio del derecho natural. En *Intractable Disputes about the Natural Law*, MacIntyre explica que el derecho natural aparece en la resolución de los desacuerdos morales si las personas persiguen los bienes internos a las prácticas y adoptan una actitud de debate racional en la que los contertulios busquen la verdad.

La argumentación de MacIntyre tiene algunos problemas, entre ellos, que la deliberación es una actividad que no puede ser llevada a cabo al máximo nivel por las personas corrientes y que la visión que aúna a Aristóteles, Wittgenstein y Hart no es compatible con la que integra a Sócrates y Tomás de Aquino, y que asimismo busca algunos puntos de contacto con Kant.

Me resulta difícil dar alguna respuesta a este problema y me confieso incapaz de hacerlo. Sólo puesto en la tesitura de buscar obligatoriamente alguna solución, creo que tal vez MacIntyre tendría decidirse por alguna de las líneas que he detectado en sus escritos de las últimas décadas y que he expuesto antes. Si aboga por un modelo tomista, debería recortar algunas concesiones a la teoría de Wittgenstein y sería casi incompatible con algunas ideas de Hart, mientras que si se decide finalmente por una visión basada en el aprendizaje en las prácticas y en las costumbres, tiene que rechazar algunos elementos teológicos o metafísicos. No veo que el “sistema” pueda seguir funcionando sin renunciar a una de estas dos grandes líneas.

Desde luego, el modelo consuetudinario es más novedoso y le permitiría integrar a Wittgenstein y Maritain, en una opción biologicista, sociológica y antropológica, que podría explorar a fondo el “contenido mínimo del derecho natural” de Hart entendido como un derecho de la persona a la libertad, que Maritain pone como base de su concepción filosófica. En todo caso, es una opción intelectual muy personal que tal vez no acabe de perfilarse nunca con claridad.

En definitiva, MacIntyre es un importante teorizador e historiador de los problemas éticos de nuestra sociedad, y su explicación de los actuales problemas legislativos y de los desacuerdos morales tiene un gran atractivo. Su doctrina del derecho natural tiene muchas sugerencias e interesantes críticas, aunque –como se ha pretendido mostrar en este libro– hay algunas cuestiones que quedan sin fundamentar o dificultades que permanecen sin resolver. Con todo, MacIntyre puede considerarse uno de los pensadores que ha terciado con mayor originalidad en el debate iusfilosófico de nuestros días.





## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de MacIntyre

#### a) Libros

- Marxism: An Interpretation* (London, SCM Press, 1953).  
*New Essays in Philosophical Theology* (Editor con A. Flew), (London, SCM Press, 1955).  
*The Unconscious: A Conceptual Analysis* (London, Routledge & Kegan Paul, 1958).  
*Difficulties in Christian Belief* (London, SCM Press, 1959).  
*Hume's Ethical Writings* (ed.) (New York, Collier, 1965).  
*A Short History of Ethics* (New York, Macmillan, 1966).  
*Secularization and Moral Change*, The Riddell Memorial Lectures (London, Oxford University Press, 1967).  
*The Religious Significance of Atheism* (con Paul Ricoeur), (New York, Columbia University Press, 1969).  
*Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic*, (New York, The Viking Press, 1970).  
*Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, (London, Duckworth, 1971).  
*After Virtue*, (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981).  
*Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988).  
*Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990).  
*Marxism and Christianity* (London, Duckworth, 2nd ed., 1995).  
*Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago, Open Court, 1999).

*The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume 1.* (Cambridge, Cambridge University Press, 2006).

*Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2.* (Cambridge, Cambridge University Press, 2006).

Blackledge, P. & Davidson, N. (eds.), *Alasdair MacIntyre's Early Marxist Writings: Essays and Articles 1953-1974* (Leiden, Brill, 2008).

#### b) Artículos, capítulos de libros y reseñas

"Analogy in Metaphysics", *Downside Review*, 69 (1950), pp. 45-61.

"Marxist Tracts" *Philosophical Quarterly*, 6 (1956), pp. 366-70.

"A Society Without a Metaphysics" *Listener*, Sept. 13 1956, pp. 375-6.

"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*, pp. 96-108.

"On Not Misrepresenting Philosophy", *Universities and Left Review*, 4 (Summer 1958), pp. 72-73.

"The Algebra of the Revolution" [Recensión de *Marxism and Freedom* de Raya Dunayevskaya], *Universities and Left Review*, 5 (Autumn 1958), pp. 79-80.

"Notes from the Moral Wilderness I", *New Reasoner*, 7 (Winter 1958-9), pp. 90-100.

"Notes from the Moral Wilderness II", *New Reasoner*, 8 (Spring 1959), pp. 89-98.

"Hume on 'Is' and 'Ought'" *Philosophical Review*, 68 (1959), pp. 451-68. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (University of Notre Dame Press, 1978) pp. 109-24.

"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. 139-40.

"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* (London, Stevens and Sons, 1960), pp. 195-240.

- “Positivism in Perspective”, *New Statesman*, Apr. 2 1960, pp. 490-1.
- “Freedom and Revolution”, *Labour Review*, Feb./Mar. 1960, pp. 19-24.
- “Marxists and Christians”, *Twentieth Century*, 170 (Autumn, 1961), pp. 28-37.
- “A Mistake About Causality in Social Science” en P. Laslett and W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (Second Series) (Oxford, Basil Blackwell, 1962), pp. 48-70.
- “Trotsky in Exile” [Recensión de *The Prophet Outcast* de Isaac Deutscher] *Encounter*, 21(6) (Dec. 1963), pp. 73-78. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 52-59.
- Recensión de *Freedom and Immortality* de I. T. Ramsey, *Philosophical Quarterly*, 13 (1963), pp. 182-183.
- “Marx” en M. Cranston, (ed.), *Western Political Philosophers: A Background Book*, (London, Bodley Head, 1964), pp. 99-108.
- “Against Utilitarianism” en T. H. B. Hollins (ed.), *Aims in Education: The Philosophic Approach* (Manchester, Manchester University Press, 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* (University of Notre Dame Press, 1978), 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* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 38-42.
- “After Hegel” [Recensión de *From Hegel to Nietzsche*, de Karl Löwith], *New York Review of Books*, Sept. 24 1964, pp. 15-16.
- “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* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 125-35.
- “Marxist Mask & Romantic Face: Lukács on Thomas Mann” [Recensión de *Essays on Thomas Mann* de Georg Lukács] *Encounter*, 24(4) (May 1965), pp. 64-72. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (University of Notre Dame Press, 1978), 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* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 173-90.
- “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* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 191-210.
- “Recent Political Philosophy” en D. Thompson (ed.), *Political Ideas* (New York, Basic Books, 1966) pp. 189-200.
- “The Idea of a Social Science” *Aristotelian Society, Supplementary volume* 41 (1967), 95-114. Reimpreso en (1) *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, (University of Notre Dame Press, 1978) pp. 211-229.
- “Egoism and Altruism” en Paul Edwards, (ed.) *Encyclopedia of Philosophy* (New York, Macmillan, 1967), Vol. 2, pp. 462-6.
- Recensión de *Twenty Letters to a Friend* de Svetlana Alliluyeva, *Yale Law Journal*, 77 (1967/1968) 1032-1036. Reimpreso como “How Not to Write About Stalin,” en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 48-51.
- Recensión de *Philosophy of Social Science* de Richard Rudner, *British Journal for the Philosophy of Science*, 18 (1967), pp. 344-345.
- “The Reith Lectures are Discussed”, *Listener*, 79 (1968), pp. 38-42.
- “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*, (Harmondsworth, Penguin, 1976).
- “Who Gets Killed - Alasdair MacIntyre Discusses the Death of Senator Kennedy” *Listener*, (July 18 1968), pp. 80-81.
- “In Place of Harold Wilson?” [Recensión de *The Politics of Harold Wilson* de Paul Foot and *Matters of Principle: Labour’s Last Chance*, Tyrrell Burgess, ed.], *Listener*, (Oct. 10 1968), p. 476.
- “Technocratic Smokescreen” [Recensión de *Technocracy* de Jean Meynaud], *Listener*, (Nov. 28 1968), pp. 723-724.
- “How to Write About Lenin -- and How Not To” [Recensión de *Lenin: The Man, The Theorist, The Leader*, Leonard Shapiro y Peter Red-

- daway, eds.], *Encounter*, 30(5) (May 1968), pp. 71-74. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 43-47.
- “Son of Ideology” [Recensión de *The Concept of Ideology and Other Essays* de George Lichtheim], *New York Review of Books*, (May 9 1968), pp. 26-28.
- “Made in the USA” [Recensión de *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, David Sills, ed.], *New York Review of Books*, (Feb. 27 1969), pp. 14-16.
- “Marxism of the Will” [Recensión de *Venceremos! The Speeches and Writings of Che Guevara*, John Gerassi, ed., *Reminiscences of the Cuban Revolutionary War* de Che Guevara, *The Complete Bolivian Diaries of Che Guevara*, Daniel James. ed., *My Friend Che* de Ricardo Rojo, *Revolution in the Revolution* de Regis Debray, and *The Communists and the Peace* de Jean-Paul Sartre], *Partisan Review*, 36 (1969), pp. 128-33. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 70-75.
- “On Marcuse” *New York Review of Books*, Oct. 23 1969, pp. 37-38.
- Recensión de *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, May Brodbeck, ed., *British Journal for the Philosophy of Science*, 20 (1969), pp. 174-175.
- “Gods & Sociologists” *Encounter*, 34(3) (Mar. 1970), pp. 68-74.
- “Political and Philosophical Epilogue: A View of The Poverty of Liberalism de Robert Paul Wolff,” *Proceedings of the Conference for Political Theory*, New York, 1970. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 280-284.
- “Conversations with Philosophers: Alasdair MacIntyre Talks to Bryan Magee About Political Philosophy and its Emergence from the Doldrums” *Listener*, Feb. 25 1971, 235-238. Reimpreso como “Philosophy and Social Theory,” en B. Magee, (ed.), *Modern British Philosophy*, (London: Seeker and Warburg, 1971), pp.190-201.
- “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* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 3-11.
- “Philosophy and Ideology” en *Against the Self-Images of the Age: Essays*

- on Ideology and Philosophy* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 91-5.
- “Ought” en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 136-56.
- “Some More about ‘Ought’” en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 157-72.
- “Emotion, Behavior and Belief” en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 230-43. Versión revisada publicada como “Behavior, Belief and Emotion,” en M. Grene, (ed.), *Interpretations of Life and Mind: Essays Around the Problem of Reduction* (London, Routledge and Kegan Paul, 1971) pp. 84-98.
- “Rationality and the Explanation of Action,” en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 244-59.
- “Is a Science of Comparative Politics Possible?” in *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 260-79.
- “A Perspective on Philosophy” *Social Research*, 38 (1971), pp. 655-68. Reimpreso en *Social Research*, 51 (1984), pp. 323-43.
- “Mr Wilson’s Pragmatism” [Recensión de *The Labour Government 1966-70: A Personal Record* de Harold Wilson], *Listener*, (July 29 1971), pp. 150-151.
- “Predictability and Explanation in the Social Sciences”, *Philosophical Exchange*, 1(3), (1972), pp. 5-13.
- “Hegel on Faces and Skulls”, in A. MacIntyre, *Hegel: A Collection of Critical Essays* (University of Notre Dame Press, 1977), pp. 219-236.
- “Modern German Thought” en M. Pasley, (ed.), *Germany: A Companion to German Studies* (London, Methuen, 1972), pp. 427-51.
- “Justice: A New Theory and Some Old Questions” [Recensión de *A Theory of Justice* de John Rawls], *Boston University Law Review*, 52 (1972), pp. 330-334.
- “Rational Science” [Recensión de *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* de Karl Popper], *Listener* (Dec. 14, 1972), pp. 835-836.
- “Praxis and Action” [Recensión de *Praxis and Action* de Richard J. Bernstein], *Review of Metaphysics*, 25 (1972), pp. 737-744.

- “Ideology, Social Science and Revolution” *Comparative Politics*, 5 (1973), 321-342.
- “The Essential Contestability of Some Social Concepts”, *Ethics*, 84 (1973), pp. 1-9.
- “Ancient Politics and Modern Issues” [Recensión de *Civil Disobedience in Antiquity* de David Danube, and *Enemies of the Roman Order* de Ramsay MacMullen], *Arion* (New Series), 1(2) (1973), pp. 425-430.
- “Irish Conflicts and British Illusions” *New Statesman* (July 19 1974), pp. 75-76.
- “Durkheim’s Call to Order” [Recensión de *Émile Durkheim: His Life and Work* de Steven Lukes], *New York Review of Books*, (Mar. 7 1974), pp. 25-26.
- “How Virtues Become Vices: Medicine and Society” *Encounter*, 45(1) (July 1975), pp. 11-17. Reimpreso as “How Virtues Become Vices: Values, Medicine and Social Context,” en H. T. Engelhardt Jr. y S. F. Spicker (eds.), *Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences*, (Dordrecht, Reidel, 1975), pp. 97-111.
- “Has Science Any Future” en H. Steneck, (ed.), *Science and Society: Past, Present and Future*, Nicholas (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1975), pp. 356-362.
- “On Democratic Theory: Essays in Retrieval de C. B. MacPherson”, *Canadian Journal of Philosophy*, 6 (1976), pp. 177-81.
- “Causality and History” en J. Manninen and R. Tuomela, (eds.) *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences* (Dordrecht and Boston, Reidel, 1976), pp. 137-58.
- “Power and Virtue in the American Republic,” en *The Case For and Against Power for the Federal Government* (Ripon, Ripon College Press, 1976), pp. 16-20.
- “Who Judges Whom?” [Recensión de *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* de Isaiah Berlin], *Listener*, Feb. 26 1976, p. 251.
- “Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science”, *The Monist*, 60 (1977), pp. 453-72.
- “Patients as Agents” en H. T. Engelhardt, Jr. y S. F. Spicker (eds.), *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, (Dordrecht, Reidel, 1977), pp. 197-212.

- “A Rejoinder to a Rejoinder” en *Knowledge, Value and Belief*, H. T. Engelhardt Jr. y D. Callahan (Hastings-on-Hudson, Hastings Center, 1977) pp. 75-78.
- “Utilitarianism and Cost-Benefit Analysis: An Essay on the Relevance of Moral Philosophy to Bureaucratic Theory” en K. Sayre (ed.), *Values in the Electric Power Industry*, (Notre Dame and London, University of Notre Dame Press, 1977), pp. 217-237.
- “Why Are the Problems of Business Ethics Insoluble?” en W. Michael Hoffman, (ed.) *Proceedings of the First National Conference on Business Ethics* (Waltham, Center for Business Ethics, Bentley College, 1977) pp. 99-107.
- “What Has Ethics to Learn from Medical Ethics?”, *Annual Proceedings of the Center for Philosophic Exchange*, 2(4) (Summer 1978), pp. 37-47.
- “How to Identify Ethical Principles” en *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research I* (Washington, 1978).
- “Behaviorism: Philosophical Analysis” en W. T. Reich et al. (eds.) *Encyclopaedia of Bioethics* (New York, Macmillan, 1978), pp. 110-115.
- “The Right to Die Garrulously” en *Death and Decision*, Ernan McMullin, (ed.) American Association for the Advancement of Science, Selected Symposium 18 (Boulder, Westview Press, 1978), pp. 75-84.
- “Kissinger-Brinkley ‘Horror Comic’,” [Letter to the Editor], *New York Times*, Feb. 3 1978, A22.
- “Objectivity in Morality and Objectivity in Science,” en H. T. Englehardt Jr. and D. Callahan, (eds.), *Morals, Science and Sociality* (Hastings-on-the-Hudson, Hastings Center, 1978) pp. 21-39.
- Recensión de *Lying* de Sisela Bok, *Right and Wrong* de Charles Fried, and *Ethics at the Edges of Life* de Paul Ramsay, *New Republic*, May 6 1978, pp. 28-30.
- Recensión de *A History of Philosophy in America* de Elizabeth Flower and Murray G. Murphy, *New England Quarterly*, 51 (1978), pp. 439-442.
- Recensión de *The Legitimation of Belief* de Ernest Gellner, *British Journal for the Philosophy of Science*, 29 (1978), pp. 105-10.
- “Seven Traits for the Future,” *Hastings Center Report*, 9(1) (Feb. 1979), pp. 5-7.



- “Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?” *Hastings Center Report*, 9(4) (Aug. 1979), pp. 16-22.
- “Ethical Issues in Attending Physician-Resident Relations: A Philosopher’s View” *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 55 (1), 1979, pp. 57-61.
- “Medicine Aimed at the Care of Patients Rather Than What...?” en E. J. Cassell y M. Siegler, (eds.), *Changing Values in Medicine* (Frederick, University Publications of America, 1979), pp. 83-96.
- “Theology, Ethics, and the Ethics of Medicine and Health Care: Comments on Papers de Novak, Mouw, Roach, Cahill, and Hartt”, *Journal of Medicine and Philosophy*, 4 (1979), pp. 435-443.
- “Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority” en Maria J. Falco, (ed.), *Through the Looking Glass: Epistemology and the Conduct of Inquiry*, (Washington, University Press of America, 1979), pp. 42-58.
- “Corporate Modernity and Moral Judgment: Are They Mutually Exclusive” in K. M. Sayre y E. Goodpaster (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, (Notre Dame and London, University of Notre Dame Press, 1979) pp. 122-135.
- “Power Industry Morality,” *Symposium* (Washington, Edison Electric Institute, 1979), pp. 94-108.
- “The Poverty of Political Theory” [Recensión de *Western Political Theory in the Face of the Future* de John Dunn], *London Review of Books*, Dec. 20 1979, 4, p. 6.
- Recensión de *The Social and Political Thought of Leon Trotsky* de Baruch Knei-Paz, *American Historical Review*, 84 (1979), pp. 113-14.
- Recensión de S. I. Benn and G. W. Mortimore, (eds.), *Rationality and the Social Sciences: Contributions to the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*, *American Journal of Sociology*, 85 (1979), pp. 217-219.
- Recensión de *Concepts and Categories: Philosophical Essays* de Isaiah Berlin, *New Republic*, (June 9, 1979), pp. 34-35.
- Recensión de *The Seven Deadly Sins: Society and Evil* de Stanford M. Lyman, *Hastings Center Report*, 9 (April 1979), pp. 28-29.
- «Regulation: A Substitute for Morality» *Hastings Center Report*, 10(1) (Feb. 1980), pp. 31-33.
- “The Wrong Questions to Ask About War” [Recensión de *The Ethics of*

- War de Barrie Paskins and Michael Dockrill*], *Hastings Center Report*, 10(6) (Dec. 1980), pp. 40-41.
- “How Moral Education Came to Find its Place in the Schools” (National Humanities Center Working Paper 1), en *Ethics and Moral Education* (Research Triangle Park, N. C: National Humanities Center, 1980).
- “Contexts of Interpretation: Reflections on Hans Georg Gadamer’s Truth and Method” *Boston University Journal*, 26 (1980), pp. 173-176.
- “The American Idea” en D. N. Doyle and O. D. Edwards, (eds.) *America and Ireland, 1776-1976: The American Identity and the Irish Connection*, (Westport, Greenwood Press, 1980), pp. 57-68.
- “Rumpelstilskin’s Rules,” *Wellesley Wragtime*, Dec. 1980, p. 6.
- “Alasdair MacIntyre on the Claims of Philosophy” [Recensión de *Philosophy and the Mirror of Nature* de Richard Rorty, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* de Stanley Cavell, and *Philosophy As It Is* de Ted Honderich and Myles Burnyeat], *London Review of Books*, (June 5-18 1980), pp. 15-16.
- “The Idea of America” [Recensión de *Inventing America: Jefferson’s Declaration of Independence* de Garry Wills], *London Review of Books*, (Nov. 6-19, 1980), p. 14.
- “Ayer, Anscombe and Empiricism” [Recensión de *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer with his Replies to Them*, G. E. MacDonald, ed, and *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, Cora Diamond and Jenny Teichman, eds.], *London Review of Books* (April 7 1980), pp. 9-10.
- “John Stuart Mill’s Forgotten Victory” [Recensión de *An Examination of Sir William Hamilton’s Philosophy* de J. S. Mill, J. M. Robson, ed.], *London Review of Books*, (Oct. 16 1980), pp. 13-14.
- Recensión de *The Greek Concept of Justice* de Eric Havelock *American Historical Review*, 85 (1980), p. 605.
- “The Nature of the Virtues: From Homer to Benjamin Franklin”, *Hastings Center Report*, 11(2) (Apr. 1981), pp. 27-34.
- “Strangers” [Recensión de *Modern French Philosophy* de Vincent Descombes], *London Review of Books*, Ap. 16-May 6 1981, pp. 115-116.
- “Pluralistic Philosophy” [Recensión de *Philosophical Explanations* de Robert Nozick], *New York Times Book Review*, Sept. 20 1981, 7, p. 34.

- Recensión de *Truth, Love and Immortality: An Introduction to McTaggart's Philosophy* de Peter Geach, *Ethics*, 91 (1981), pp. 667-668.
- Recensión de *The Teaching of Ethics in the Social Sciences* de Donald P. Warwick, *Teaching Philosophy*, 4 (1981), pp. 170-171.
- Experimentation in the Law: Report of the Federal Judicial Center Advisory Committee on Experimentation to Chief Justice Warren Burger* (Washington, Federal Judicial Center, 1981).
- "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.
- "Risk, Harm, and Benefit Assessments as Instruments of Moral Education" en T. L. Beauchamp et al. (eds.), *Ethical Issues in Social Science Research*, (Baltimore, Johns Hopkins Press, 1982) pp. 175-192.
- "Philosophy, the 'Other' Disciplines, and Their Histories: A Rejoinder to Richard Rorty" *Soundings*, 65 (1982), pp. 127-145.
- "Comments on Frankfurt", *Synthese*, 53 (1982), pp. 291-294.
- "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" en *Catholic Commission on Intellectual and Cultural Affairs Annual 1982* (Notre Dame, Catholic Commission on Intellectual and Cultural Affairs, 1982) pp. 26-34.
- "Public Virtue" [Recensión de *Explaining America: The 'Federalist'* de Garry Wills, and James McCosh and *The Scottish Intellectual Tradition* de J. David Heoveler, Jr.], *London Review of Books*, (Feb. 18-Mar. 3 1982), p. 14.
- "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.
- "Hannah Arendt as Thinker" [Recensión de *Hannah Arendt: For Love of the World* de Elisabeth Young-Bruehl], *Commonweal*, (Sept. 10 1982), pp. 471-472.
- "After Bertrand Russell" [Recensión de *Philosophy in the Twentieth Century* de A. J. Ayer], *New York Times Book Review*, (Nov. 28 1982), 3, p. 26.
- Recensión de *Religion and Public Doctrine in England* de Maurice Cowling, *Political Theory*, 10 (1982), pp. 129-132.

- Recensión de *Moral Philosophy at Seventeenth Century Harvard* de Norman Fiering, *William and Mary Quarterly*, 39 (1982), pp. 687-689.
- “Moral Rationality, Tradition, and Authority: A Reply to O’Neill, Gaita and Clark” *Inquiry*, 26 (1983), pp. 447-66.
- “The Indispensability of Political Theory” en *The Nature of Political Theory*, David Miller and L. A. Siedentop, eds. (Oxford: Clarendon, 1983) pp. 17-33.
- “Moral Philosophy: What Next?” in *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Alasdair MacIntyre and Stanley Hauerwas, (eds.), pp. 1-15.
- “Moral Arguments and Social Contexts: A Response to Rorty” *Journal of Philosophy*, 80 (1983), pp. 590-91. Reimpreso en *Hermentautics and Practice*, Robert Hollinger, (ed.) (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985), p. 296.
- “The Magic in the Pronoun ‘My’” [Critical notice of *Moral Luck* de Bernard Williams], *Ethics*, 94 (1983), pp. 113-25.
- Recensión de *Beyond Marxism* de Vrajendra Ray Mehta, *Political Theory*, 11 (1983), pp. 623-626.
- 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, 1983 (Portland, Anthoensen Press, 1983), pp. 3-22.
- “Bernstein’s Distorting Mirrors: A Rejoinder”, *Soundings*, 67 (1984), pp. 30-41.
- “After Virtue and Marxism: A Reply to Wartofsky” *Inquiry*, 27 (1984), pp. 251-254.
- “The Relationship of Philosophy to its Past” en R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner, (eds.), *Philosophy in History*, (Cambridge, Cambridge University Press, 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.
- “Philosophy and Politics,” en *Philosophy and Human Enterprise*, USMA Class of 1951 Lecture Series, 1982-3 (West Point, 1984) pp. 131-161.
- Recensión de *David Hume: Common-sense Moralist, Sceptical Metaphysician* de David Fate Norton *Noûs*, 18 (1984), pp. 379-82.

- Recensión de *Ethica Thomistica* de Ralph McInerny, *Teaching Philosophy*, 7 (1984), pp. 168-170.
- “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* (Newark, Delaware, APA) 59/2 (Sep. 1985), pp. 5-22.
- “How Psychology Makes Itself True-or False” in *A Century of Psychology As Science*, Sigmund Koch and David E. Leary, eds. (New York, McGraw-Hill, 1985) pp. 897-903.
- Recensión de *The Moral Psychology of the Virtues* de N. J. H. Dent, *Review of Politics*, 47 (1985), pp. 436-438.
- Recensión de *The Legitimacy of the Modern Age* de Hans Blumenberg, *American Journal of Sociology*, 90 (1985), pp. 924-926.
- Recensión de *Goods and Virtues* de Michael Slote, *Faith and Philosophy*, 2 (1985), pp. 204-207.
- “Moral Dilemmas, Hard Cases, and Rule Revision,” Talk for the Ethics Workshop at University of Notre Dame Law School, October 1985.
- “Positivism, Sociology and Practical Reason: Notes on Durkheim’s Suicide,” in *Human Nature and Natural Knowledge: Essays Presented to Marjorie Grene on the Occasion of her Seventy-Fifth Birthday*, Alan Donagan, Anthony N. Perovich, Jr. and Michael V. Wedin, (eds.) (Dordrecht, Reidel, 1986) pp. 87-104.
- “Which God Ought We to Obey, and Why?” *Faith and Philosophy*, 3 (1986), pp. 359-71.
- “The Intelligibility of Action” en J. Margolis, M. Kraus and R. M. Burian, (eds.), *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, (Dordrecht, Nijhoff, 1986) pp. 63-80.
- “The Humanities and the Conflicts of and With Traditions” en *Interpreting the Humanities 1986*, (Princeton, 1986) pp. 17-33.
- Recensión de *Slavery and Human Progress* de David Brion Davis, and *Bribes* de John T. Noonan Jr., *Ethics*, 96 (1986), pp. 429-431.
- Recensión de *The Theory of the Will in Classical Antiquity* de Albrecht Dihle, *Ancient Philosophy*, 6 (1986), pp. 242-245.
- “How to Be a North American” (Federation of State Humanities Councils, Washington, 1987).

- “The Idea of an Educated Public” en G. Haydon, (ed.), *Education and Values: The Richard Peters Lectures*, (London, University of London, Institute of Education, 1987) pp. 15-36.
- “Philosophy: Past Conflicts and Future Direction” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Supplementary* vol. 61 (1987), pp. 81-87.
- “Practical Rationalities as Forms of Social Structure,” *Irish Journal of Philosophy*, 4 (1987), pp. 3-19.
- “Post-Skinner and Post-Freud: Philosophical Causes of Scientific Disagreements” en H. T. Engelhardt Jr. y A. L. Caplan (eds.), *Scientific Controversies: Case Studies in the Resolution and Closure of Disputes in Science and Technology* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987), pp. 295-311.
- “Can One Be Unintelligible to Oneself?” en C. McKnight and M. Stchedroff, (eds.), *Philosophy in its Variety: Essays in Memory of François Bordet* (Belfast, Queen’s University of Belfast, 1987) pp. 23-37.
- “John Niemeyer Findlay”, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 16 (1987), pp. 4-7.
- “Traditions and Conflicts”, *Liberal Education*, 73/5 (1987), pp. 6-13.
- “Sophrosune: How a Virtue Can Become Socially Disruptive” en *Ethical Theory: Character and Virtue*, P. A. French, T. E. Uehling and H. K. Wettstein, (eds.) [*Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13] (Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988) pp. 1-11.
- “Imaginative Universals and Historical Falsification: A Rejoinder to Professor Verene” *New Vico Studies*, 6 (1988), pp. 21-30.
- “How to Teach Belief?”, *The Maine Scholar*, 1 (1988), pp. 17-30.
- “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.
- Recensión de *Human Character and Morality* de Stephen D. Hudson, *Noûs*, 23 (1989), pp. 389-390.
- “The Gifford Lectures: Some Modest Proposals”, *Scots Philosophical Newsletter*, 3 (1989), pp. 4-6.
- “Moral Dilemmas”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 Supp. (1990), pp. 367-382.
- “Individual and Social Morality in Japan and the United States: Rival

- Conceptions of the Self”, *Philosophy East and West*, 40 (1990), pp. 489-497.
- “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 Raimond Gaita, (ed.), *Value and Understanding: Essays for Peter Winch* (London and New York, Routledge, 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* (Brantree, The Pope John Centre, 1990) pp. 239-249.
- Recensión de *Contingency, Irony and Solidarity* de Richard Rorty, *Journal of Philosophy*, 87 (1990), pp. 708-711.
- Recensión de *The Abuse of Casuistry* de Albert R. Jonsen and Stephen Toulmin, *Journal of the History of Philosophy*, 28 (1990), pp. 634-645.
- “Narrative Ethics, Virtue Ethics and Natural Law: Decline and Fall of the ‘Plain Person’”. September 1990.
- “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, *Listening: Journal of Religion and Culture*, 26 (1991), pp. 96-110.
- “Précis of Whose Justice? Which Rationality?,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 51 (1991), pp. 149-52.
- “Reply to Roque”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 51 (1991), pp. 619-620.
- “Reply to Dahl, Baier and Schneewind”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 51 (1991), pp. 169-178.
- “I’m Not a Communitarian, But...,” *The Responsive Community*, 1(3) (Summer 1991), pp. 91-92.
- “Persons and Human Beings” [Recensión de *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy* de Christopher Gill] *Arion* (Third Series), 1/3 (Fall 1991), pp. 188-194.
- “How to Seem Virtuous Without Actually Being So” *Centre for the Study of Cultural Values, Occasional Papers Series N°.1*, (Lancaster University, 1991).
- «Nietzsche or Aristotle?» en G. Borradori, *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto,*

- Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn* (Chicago, University of Chicago Press, 1994) pp. 137-152.
- “Incommensurability, Truth, and the Conversation Between Confucians and Aristotelians About the Virtues” en E. Deutsch, (ed.), *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, (Honolulu, University of Hawaii Press, 1991), 104-22.
- “An Interview With Alasdair MacIntyre”, *Cogito*, 5 (1991), 67-73.
- Recensión de *The Tradition of Scottish Philosophy* de Alexander Broadie, *Philosophical Quarterly*, 41 (1991), pp. 258-260.
- Recensión de *The Persistence of Faith* de Jonathan Sacks, *The Tablet*, Feb. 25 1991, pp. 240-242.
- Recensión de *Newman After a Hundred Years*, Ian Ker and Alan G. Hill, eds., *Philosophical Books*, 32 (1991), pp. 154-156.
- Recensión de *An Introduction to the Metaphysics of Knowledge* de Yves René Simon, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65 (1991), pp. 112-114.
- Recensión de *The Fabric of Character: Aristotle’s Theory of Virtue* de Nancy Sherman, *Mind*, 100 (1991), pp. 415-416.
- Recensión de *The Idea of Political Theory: Reflections on the Self in Political Time and Place* de Tracy B. Strong, *Ethics*, 101 (1991), pp. 878-879.
- Recensión de *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays* de Louis Althusser, *Isis*, 82 (1991), pp. 603-4.
- Recensión de *Moral and Spiritual Cultivation in Japanese Neo-Confucianism: The Life and Thought of Kaibara Ekken, 1630 - 1714* de Mary Evelyn Tucker, *Ethics*, 101/2 (1991), p. 441.
- “Colors, Cultures, and Practices” en VVAA., *The Wittgenstein Legacy* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 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.
- “Die Idee einer gebileten Öffentlichkeit”, *Zeitschrift für Padagogik*, 28 (1992), pp. 101-102.
- “Democracy: Ancient, Modern and Post Modern“ [Recensión de *The En-*



- nobling of Democracy: The Challenge of the Postmodern Age* de Thomas L. Pangle], *Review of Politics*, 54 (1992), pp. 311-313.
- “Victims of Modernity” [Recensión de *Morality and Modernity* de Ross Poole], *Radical Philosophy*, 60 (1992), pp. 57-58.
- Recensión de *Mind in Action* de Amélie O. Rorty, *Noûs*, 26 (1992), pp. 101-102.
- Recensión de *The Moral Virtues and Theological Ethics* de Romanus Cessario, *Thomist*, 6 (1992), pp. 339-344.
- Recensión de *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty* de Anindita Niyogi Balslev, *Philosophy East and West*, 42 (1992), pp. 682-684.
- “Moral Philosophy and Contemporary Social Practice: What Holds Them Apart?” en *Arbejdspapirer, Blå Serie / Working Papers, Blue Series*, nr. 113, (Center for Kulturforskning / Center for Cultural Research: University of Åarhus, Denmark, 1992), pp. 1-22.
- “Virtue Ethics” en L. C. Becker and C. B. Becker, (eds.), *Encyclopedia of Ethics* (New York, Garland Publishers, 1992), pp. 1276-1282.
- “The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken” in C. C. Gould and R. S. Cohen (eds.), *Artifacts, Representations and Social Practice*, (Dordrecht, Kluwer, 1993), pp. 277-290.
- “Miller’s Foucault, Foucault’s Foucault”, *Salmagundi*, 97 (1993), pp. 54-60.
- “Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History” en Patricia Cook, (ed.), *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, (Durham, Duke University Press, 1993) pp. 65-82.
- “Which World Do You See?” [Recensión de *Metaphysics as a Guide to Morals*, de Iris Murdoch], *New York Times Book Review*, Jan. 3 1993, p. 9.
- Recensión de *Moral Education in Aristotle* de Gerard Verbeke *Ancient Philosophy*, 13 (1993), pp. 220-221.
- Recensión de *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth* de John Finnis *Ethics*, 103 (1993), pp. 811-812.
- “Some Sceptical Doubts” en Steven M. Cahn, (ed.), *Affirmative Action and the University*, (Philadelphia, Temple University Press, 1993) pp. 264-268.
- “How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?”, *Thomist*, 58 (1994), pp. 171-195.

- “Hume, Testimony to Miracles, the Order of Nature, and Jansenism” en J. MacIntosh and H. A. Meynell, *Faith, Scepticism and Personal Identity: A Festschrift for Terence Penelhum*, (Calgary, University of Calgary Press, 1994), pp. 82-99.
- “Critical Remarks on *The Sources of the Self* de Charles Taylor”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1994), pp. 187-90.
- “A Partial Response to My Critics,” en J. Horton and S. Mendus, (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994) pp. 283-304.
- “My Station and its Virtues” *Journal of Philosophical Research*, 19 (1994), pp. 1-8.
- “Moral Relativism, Truth and Justification” en L. Gormally (ed.), *Moral Truth and Moral Tradition: Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, (Dublin, Four Courts Press, 1994).
- “Interview With Alasdair MacIntyre,” [Interview with Thomas D. Pearson] *Kinesis*, 20 (1994), pp. 34-47.
- Recensión de *Political Psychology* de Jon Elster, *Ethics*, 105 (1994), pp. 183-185.
- «Laws, Goods, and Virtues: Medieval Resources for Modern Conflicts»  
The 1994 Agnes Curning Lectures in Philosophy delivered at University College, Dublin, on March 1, 2, and 3, 1994.
- Recensión de *From Morality to Virtue* de Michael Slote, *Ancient Philosophy*, 14/2 (1994), pp. 410-411.
- “The Spectre of Communitarianism” *Radical Philosophy*, 70 (Mar./Apr. 1995), pp. 34-35.
- “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 (Salt Lake City, University of Utah Press, 1995), pp. 307-361.
- “Histories of Moral Philosophy” en T. Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 1995), pp. 356-360.
- “Lying” en T. Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 1995), p. 515.
- [A Philosophical Self-portrait] en Thomas Mautner (ed.), *A Dictionary of Philosophy* (Oxford, Blackwell, 1995) p. 252.

- Recensión de Gene Outka and John P. Reeder (eds.), *Prospects for a Common Morality, Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1995), pp. 484-487.
- “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26 (1996), pp. 61-83.
- “To Live and Let Live” [Recensión de *Enlightenment’s Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, de John Gray], *Review of Politics*, 58, (1996), pp. 807-809.
- Recensión de *The Cambridge Dictionary of Philosophy and The Oxford Dictionary of Philosophy in Philosophical Books*, 37 (1996), pp. 183-186.
- Recensión de James Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, *Philosophical Quarterly*, 46 (1996), pp. 522-524.
- “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer” [Interview with Dmitri Nikulin] *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), pp. 671-683.
- “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.
- Recensión de *Philosophical Arguments* de Charles Taylor, *Philosophical Quarterly*, 47 (1997), pp. 94-6.
- Recensión de *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*, Joel Marks and Roger T. Ames, (eds.), *Journal of Asian Studies*, 56 (Aug. 1997), pp. 749-750.
- Recensión de *The Morals of Modernity and The Romantic Legacy* de Charles Larmore, *Journal of Philosophy*, 94 (1997), pp. 485-490.
- Foreword to *Back to the Rough Ground: Practical Judgment and the Lure of Technique* de Joseph Dunne. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997).
- [Con Hans Fink] Introduction to *The Ethical Demand*, de Knud Ejler Løgstrup (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997), pp. xv-xxxviii.
- “What Can Moral Philosophers Learn from the Study of the Brain?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (1998), pp. 865-869.
- “Aquinas’s Critique of Education: Against His Own Age, Against Ours” en A. Oksenberg Rorty, (ed.), *Philosophers on Education: Historical Perspectives* (London and New York, Routledge, 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.
- “John Case: An Example of Aristotelianism’s Self-Subversion” in J. P. O’Callaghan and T. S. Hibbs, (eds.), *Recovering Nature: Essays in Natural Philosophy, Ethics, and Metaphysics in Honor of Ralph McInerny* (Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1999).
- Prefacio a Babette E. Babich and R. S. Cohen, (eds.), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences II* (Dordrecht, Kluwer, 1999).
- “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* (London, Routledge, 1999), pp. 245-257.
- “Toleration and the goods of conflict” en S. Mendus, (ed.), *The Politics of Toleration* (Edinburgh, University of Edinburgh Press, 1999), pp. 133-155.
- “The Recovery of Moral Agency?-The Dudleian Lecture” en *Harvard Divinity Bulletin*, April 16, 1999.
- “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en Edward B. McLean, (ed.), *Common Truths: New Perspectives on Natural Law* (ISI Books, 2000), pp. 91-115.
- Recensión de *Justice is Conflict* de Stuart Hampshire, *Mind*, 109 (2000), pp. 618-621.
- “The Two Faces of Philosophy” en T. A. F. Kelly (ed.), *Yearbook of the Irish Philosophical Society: Voices of Irish Philosophy* (IPS, 2001), pp. 114-126.
- “Once More on Kierkegaard” en J. J. Davenport, (ed.), *Kierkegaard after MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue* (Chicago, Open Court, 2001), pp. 339-355.
- “Artifice, Desire and their Relationship: Hume against Aristotle dans *Persons and Passions*” J. Jenkins, J. Whiting et C. Williams (eds.),

- Essays in Honor of Annette Baier* (Indiana, University of Notre Dame Press, 2005), pp. 192-210.
- Recensión de ‘*Mind, Metaphysics and Values in the Thomistic and Analytic Traditions*’ de John Haldane (ed.), *European Journal*, (2005), pp. 139-143.
- “What is a Human Body?” en *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2006), XIII, pp. 86-103.
- “The Ends of Life, the Ends of Philosophical Writing” en *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1* (Cambridge, Cambridge University Press, 2006), XIII y 230, pp. 125-142.
- “Philosophy Recalled to its Tasks: a Thomistic Reading of ‘Fides et Ratio’ The Tasks of Philosophy”. *Selected Essays, Volume 1* (Cambridge, Cambridge, University Press, 2006), pp. 179-196.
- “Aquinas and the Extend of Moral Disagreement” en MacIntyre, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2* (Cambridge, Cambridge University Press, 2006), XII, pp. 64-82.
- “Richard Rorty (1931-2007)”, AAVV, *Common Knowledge* (Duke University Press, 2008).
- ‘Human Nature and Human Dependence: What Might a Thomist Learn from Reading Løgstrup?’, in S. Andersen, K. van and K. Niekerk (eds.), *Concern for the Other: Perspectives in the Ethics of K. E. Løgstrup* (Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007), pp. 147-166.
- “Danish Ethical Demands and French Common Goods: Two Moral Philosophies”, *European Journal of Philosophy*, 18/1 (2010), pp. 1-16.

## 2. Bibliografía citada

- Ambrossetti, G., *Tra metafisica classica e filosofia dei valori, il senso del diritto* (Modena, STEM, 1978).
- Annas, J., ‘MacIntyre on Traditions’, *Philosophy and Public Affairs*, 18/4 (1989), pp. 388-404.
- Anscombe, G. E. M., “Modern moral Philosophy”, *Philosophy*, 33, 124 (1958), pp. 1-19.
- Anscombe, G. E. M., *Intention* (Oxford, Basil Blackwell, 1957).

- Aquino, Tomás de, *Summa Theologica* (Madrid, BAC, 1964).
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. y notas de Julio Palli Bonet, ed. (Gredos, Madrid, 1988).
- Arnhart, L., "Thomistic Natural Law as Darwinian Natural Right" en F. D. Miller y J. Paul (ed.), *Natural law and modern moral philosophy, Social philosophy & policy*; vol. 18/1 (Cambridge, Cambridge University Press, 2001), pp. 1-33.
- Arnhart, L., *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature* (Albany, New York, Sunny Press, 1998).
- Atienza, M., "Entrevista a Neil McCormick", *Doxa*, 29 (2008), pp. 479-489.
- Atkinson, R. F., "Hume on "is" and "ought", *Philosophical review* 68/4 (1959), pp. 231-238.
- Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic* (London, Gollancz, 1936).
- Barco, J. L. del, "El is-ought passage y su evolución en el seno del neopositivismo", *Thémata*, 1 (1984), pp. 15-31.
- Bayón, J. C., "El contenido mínimo del positivismo jurídico", en V. Zapatero (ed.): *Horizontes de la Filosofía del Derecho. Homenaje a Luis García San Miguel*, tomo II (Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, 2002), pp. 33-54.
- Bayón, J. C., *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991).
- Bernstein, R., "Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad", *Isegoría*, 3 (1991), pp. 5-24.
- Bernstein, R. J., *Praxis and Action, Contemporary Philosophies of Human Activities* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971).
- Blackledge, P. & Davidson, N. (eds.), *Alasdair MacIntyre's Early Marxist Writings: Essays and Articles 1953-1974* (Leiden, Brill, 2008).
- Blackledge, P., "Freedom, Desire and Revolution: Alasdair Macintyre's Early Marxist Ethics", *History of Political Thought*, Vol. 26/4 (2005), pp. 696-721.
- Blackledge, P., "Morality and Revolution: Ethical Debates in the British New Left" *Critique*, 35 (2007), pp. 211-228.
- Bulygin, E., *El positivismo jurídico* (México, Fontamara 2006).
- Calsamiglia, A., "Introducción" a R. Dworkin, *Los derechos en serio* (Barcelona, Ariel, 1984).

- Campos, F., “La causación en la acción”, *El Basilisco*, 5 (1978), pp. 27-32.
- Cotta, S., *Prospettive di filosofia del diritto* (Giappichelli, Turín, 1979).
- Cunningham, L. S. (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics* (Indiana, Notre Dame University Press, 2009).
- D’Avenia, M., “Presentazione” a la edición italiana: *Animali razionali dipendenti: Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù* (Milano, Vita e pensiero, 2001).
- D’Andrea, T. D., *Tradition, Rationality and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre* (London, Ashgate Publishing, 2006).
- Davis, S., “Doing What Comes Naturally: Recent Work on Thomas Aquinas and the New Natural Law Theory”, *Religion*, 31 (2001), pp. 407-433.
- Delgado Pinto, J., *De nuevo sobre el derecho natural* (Salamanca, Ed. U. Salamanca, 1982).
- Domènech, A., *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte* (Barcelona, Crítica, 1987).
- Dougherty, M. V., *Moral Dilemmas in Medieval Thought. From Gratian to Aquinas* (Cambridge, Cambridge University Press, 2011).
- Dunn, J., *Western Political Theory in the Face of the Future* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979).
- Düring, I., *Aristóteles* (México, UNAM, 2005).
- Dworkin, R., *Taking Rights Seriously* (Harvard University Press, 1979).
- England, I., *Corrective and Distributive Justice: From Aristotle to Modern Times* (Oxford, Oxford University Press, 2009).
- Fernández-Llebarez, 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-Llebarez, F., “Una lectura interpretativa de “Tras la virtud”, de Alasdair MacIntyre”, *Foro interno: anuario de teoría política*, 10 (2010), pp. 29-49.
- Figueiredo, L., *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre* (Pamplona, EUNSA, 1999).
- Finnis, J. M., *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, Clarendon Press, 1980).
- Finnis, J. M., Boyle, J. Grisez, G., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* (Clarendon Press, Oxford and New York, 1987).

- Finnis, J. M., "Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving *Ought* from *Is* According to Aquinas" en *Lex et Libertas: Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas* (Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1987), pp. 43-55.
- Finnis, J. M., *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth* (Catholic University of America Press, Washington DC, 1991).
- Finnis, J. M., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* (Oxford University Press, Oxford & New York, 1998).
- Foot, P., *Natural goodness* (Oxford, Oxford University Press, 2003).
- Foucault, M., *Les mots et les choses* (Paris, Gallimard, 1966).
- Frankena, W. K., "MacIntyre and Modern Morality", *Ethics*, 93 (1983), pp. 579-587.
- Freud, S., *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras Completas*, tomo IX (Madrid, Biblioteca Nueva, 1974).
- Gadamer, H. G., *Verdad y método* (Salamanca, Sígueme, 1977).
- García de Madariaga César, M., *Crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*, tesis doctoral (Madrid, Universidad Complutense, 2002).
- Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Barcelona, Paidós, 1999).
- George, R. P. (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays* (Oxford, Oxford University Press, 1990).
- George, R. P., *In Defense of Natural Law* (Oxford, Clarendon Press, 1999).
- Gewirth, A., *Reason and Morality* (Chicago, University of Chicago Press, 1978).
- Gilson, E., *D'Aristote a Darwin et retour* (Paris, Vrin, 1971).
- González Lagier, D., "Apuntes sobre la vida y la obra de Georg Henrik von Wright", *Theoria*, 49 (2004), pp. 107-114.
- González, A. M., "Ética y moral: origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo", *Anuario Filosófico*, 33 (2000), pp. 797-832.
- Gottlieb, P., *The Virtue of Aristotle's Ethics* (Cambridge, Cambridge University Press, 2009).
- Gowans, C. W. (ed.), *Moral Dilemmas* (Oxford, Oxford University Press, 1987).
- Gowans, C. W. (ed.), *Moral Disagreements: Classic and Contemporary Readings* (London, Routledge, 2000).



- Graneris, G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto* (Turín, SEI, 1949).
- Greiff, P. de, "MacIntyre: narrativa y tradición", *Sistema*, 92 (1989), pp. 99-116.
- Grisez, G. Boyle, J. y Finnis J. M., "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence*, 99 (1987), pp. 99-151.
- Grisez, G., Boyle, J., *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1974).
- Grisez, G., "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, 12, Question 94, Article 2", *Thomist*, 21 (1958), pp. 4478.
- Grossi, P., *L'ordine giuridico medievale* (Roma-Bari, Laterza, 1995).
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (REI-México, 1996).
- Hare, R. H., *Moral thinking* (Oxford, Oxford University Press, 1981).
- Hare, R. M., *The language of morals* (Oxford, Oxford University Press, 1995).
- Hart, H. L. A. y Honoré, A., *Causation in Law* (Oxford University Press, 1959).
- Hart, H. L. A., "Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review*, 64 (1955), pp. 175-191.
- Hart, H. L. A., "The ascription of Responsibility and Rights", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 49 (1956) pp. 171-194.
- Hart, H. L. A., *The concept of Law* (Oxford, Clarendon Press, 1961).
- Havelock, E., *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato* (Cambridge, Harvard University Press, 1978).
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (Hamburg, Felix Mainer, 1976).
- Hittinger, R., *A Critique of the New Natural Law Theory* (University of Notre Dame Press, 1987).
- Holmes, S., *The Anatomy of antiliberalism* (Cambridge, Harvard University Press, 1996).
- Horton, J. Mendus. S., *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994).

- Hume, D., *Treatise on Human Understanding* (Clarendon Press, Oxford, 1978).
- Irwin, T., *The Development of Ethics*, vol. I-III (Oxford, Oxford University Press, 2007-2009).
- Irwin, T., "Tradition and reason in the History of Ethics", *Social Philosophy & Policy*, 7/1 (1989), pp. 45-68.
- Isler Soto, C. "Alasdair MacIntyre sobre la virtud y la justicia en Aristóteles", *Ars Boni et Aequi*, 5 (2009), pp. 183-212.
- Johnston, P., *Contradictions of Modern Moral Philosophy Ethics After Wittgenstein* (London, Routledge, 1999).
- Juan Pablo II, *Veritatis Splendor* (Libreria Editrice Vaticana, 1993).
- Kelly, M., "MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics" en M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory* (Cambridge, MIT Press, 1990), pp. 70-93.
- Kelsen, H., "The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy", *International Journal of Ethics*, XLVIII (1937-1938), pp. 16-64.
- Kenny, A., *Aquinas on Mind* (London, Routledge, 1993).
- Kenny, A., *Aquinas* (New York, Hill and Wang, 1980).
- Kenny, A., *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle* (Oxford, Clarendon Press, 1978).
- Kenny, A., *Wittgenstein* (Harmondsworth The Penguin Press, 1973).
- Knight, K., *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre* (Cambridge, Polity, 2007).
- Knight, K. (ed.), *The MacIntyre reader* (Indiana, University of Notre Dame, 1998).
- Kuhn, T. S., *The structure of scientific revolutions* (Chicago, Chicago U. P., 1970).
- Kuna, M., "MacIntyre on tradition, rationality and relativism", *Res Publica* 11 (2005), pp. 251-273.
- Langston, D. C., *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to Macintyre* (University Park, Penn State Press, 2008).
- Lessnoff, M. H., *Political philosophers of the twentieth century* (London, Wiley-Blackwell, 1999).
- Lisska, A., *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction* (Oxford, Clarendon Press, 1996).

- Lorenzo Izquierdo, D., *Comunitarismo contra individualismo: Una revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre* (Navarra, Thompson, 2007).
- Lumbreras, P., *Introducción al Tratado de las virtudes sociales*, en Tomás de Aquino: *Summa Theologica*, tomo IX (Madrid, BAC, 1954).
- Lutz, C.S., *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy* (Lexington Books, 2004).
- Lyons, D., "The Moral Opacity of Utilitarianism" en B. Hooker et al. (eds.), *Morality, Rules, and Consequences: a Critical Reader* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 2001), pp. 105-120.
- MacCormick, N., *H. L. A. Hart* (London, Edward Arnold, 2008).
- MacDonald, M., "Natural rights" en P. Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society* (Oxford, Oxford University Press, 1956).
- MacPherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford, Clarendon, 1962).
- Marcos Martínez, A., "Hacia una filosofía práctica de la ciencia: especie biológica y deliberación ética", *Revista Latinoamericana de Bioética*, 10/2 (2010), pp. 109-123.
- Maritain, J., *La personne et le bien commun* (Paris, Desclée de Brouwer, 1947).
- Maritain, J., *Man and the State* (Chicago, University of Chicago Press, 1951).
- Maritain, J., *Natural Law: Reflections on Theory and Practice* (South Bend, St. Augustine Press, 1943).
- Martínez Marzoa, F., *Historia de la Filosofía*, II (Madrid, Istmo, 1994).
- Martínez Zorrilla, D., "Dilemas morales y derecho" en *Discusiones*, 8 (2008), pp. 17-54.
- Mas, S., "El tema de la virtud: A. MacIntyre, lector de Aristóteles", *Revista de Filosofía*, 15 (1996), pp. 159-181.
- Mas, S., "Relativismo y traductibilidad: A. MacIntyre y D. Davidson", *Isegoría*, 16 (1997), pp. 213-227.
- Mason, H. E., (ed.), *Moral Dilemmas and Moral Theory* (New York, Oxford University Press, 1996).
- Massini Correas, C. I., *La ley natural y su interpretación contemporánea* (Pamplona, Eunsa, 2006).
- Mauri, M., "Alasdair MacIntyre: On Natural Law" en García Martínez A. N.; Silar, M.; Torralba, J. M. (eds.), *Natural Law: Historical, Sys-*

- tematic and Juridical Approaches* (Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2008), pp. 259-266.
- McInerny, R., *Ethica Thomistica* (Washington, The Catholic University of America Press, 1982).
- McInerny, R., *Aquinas on Human Action* (Washington, Catholic University of America Press, 1992).
- McMylor, P., *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity* (Routledge, London, 1994).
- Méndez Baiges, V., *El filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith* (México, FCE, 2004).
- Mendonca, D., “Sobre el concepto de dilema moral”, *Discusiones*, 8 (2008), pp. 117-127.
- Messner, J., *Das Naturrecht: Handbuch des Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik* (Innsbruck-Wien-München, 1960).
- Micheletti, *Tomismo analítico* (Morcelliana, Brescia, 2007).
- Moore, G. E., *Principia Ethica* (London, Barnes & Noble Publishing, 2005).
- Moreso, J. J. y Vilajosana, J. M. *Introducción a la teoría del Derecho* (Madrid, Marcial Pons, 2004).
- Murphy, M. (ed.), *Alasdair MacIntyre* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003).
- Narváez Mora, M., *Wittgenstein y la teoría del derecho. Una senda para el convencionalismo jurídico* (Madrid-Barcelona, Marcial Pons, 2004).
- Nino, C. S., *Introducción al análisis del derecho* (Ariel, Barcelona, 1983).
- Nowell-Smith, P. H., *Ethics* (London, Penguin Books, 1954).
- Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia* (Oxford, Blackwell, 1975).
- Olgiatei, F., *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso* (Milán, Vita e Pensiero, 1955).
- Palmer, B. D., “Homage to Edward Thompson” en *Labour/Le Travail*, Parte I, 32 (1993), pp. 14-16.
- Pardo Manrique, R. A., “La vida buena como fin moral del ser humano: sujeto moral, acción y narratividad teológica en E. Anscombe y A. MacIntyre”, *Burgense: Collectanea Scientifica*, Vol. 51/2, (2010), pp. 405-449.
- Peña, L., “El problema de los dilemas morales en la filosofía analítica”, *Isegoría*, 3 (1991), pp. 43-79.

- Pérez de la Fuente, O., *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla* (Madrid, Dykinson, 2005).
- Perreau-Saussine, E., *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle* (París, PUF, 2005).
- Pieper, J., *Justicia y fortaleza* (Madrid, Rialp, 1968).
- Pieper, J., *Las virtudes fundamentales* (Madrid, Rialp, 1990).
- Pizzorni, R. M., *Filosofía del diritto* (Roma, Città Nuova Editrice, 1982).
- Poole Derqui, D., “Grisez y los primeros principios de la ley natural”, *Persona y derecho*, 52 (2005), pp. 339-394.
- Porter, J., *Nature as Reason: A Thomistic Theory of Natural Law* (Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2005).
- Prichard, H. A., “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?”, *Mind*, XXI (1912), pp. 21-37.
- Putnam, H., “Beyond historicism” en *Realism and Reason: Philosophical papers*, Vol. 3, (Cambridge, Cambridge University Press, 1983), pp. 287-303.
- Ramis Barceló, R., “Alasdair MacIntyre, joven lector de Freud”, *Isegoria*, 42 (2010), pp. 231-245.
- Ramis Barceló, R., “Alasdair MacIntyre: la historia de las Universidades y la tradición católica”, *Estudios filosóficos*, 171 (2010) pp. 363-374.
- Ramis Barceló, R., “Humanismo, historia y revolución en el joven MacIntyre”, *Revista internacional de pensamiento político*, 6 (2011), pp. 375-393.
- Ramis Barceló, R., “La historia de la ética (y del derecho natural) según Terence Irwin”, *Pensamiento*, Vol. 67, 252 (2011), pp. 347-365.
- Ramis Barceló, R., “MacIntyre y el marxismo: Historia, compromiso y razones para la acción”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 43, 127 (2011), pp. 77-87.
- Ramis Barceló, R., “Moral tomista en odres kantianos: del primer principio de la razón práctica a los bienes básicos en la obra filosófica de Grisez”, *Ciencia Tomista*, 138 (2011), pp. 511-544.
- Ramis Barceló, R., “MacIntyre y el liberalismo: la correlación entre la ausencia de moral compartida y la proliferación legislativa”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 45 (2011), pp. 333-348.
- Rawls, J., *A Theory of Justice* (Cambridge, Harvard University Press, 2005).
- Rengifo, M., “El intuicionismo de Prichard”, *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 127 (2005), pp. 35-53.

- Riordan, P., "Natural Law Revivals: A Review of Recent Literature", *The Heythrop Journal* 51, (2010), pp. 314-323.
- Rodríguez-Castán, O. L., "Reflexión historiográfica y tradiciones filosóficas: un conflicto sin resolver", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 16 (1999), pp. 35-56.
- Rommen, H., *Die ewige wiederkehr des Naturrechts*, 2ª ed. (Munich, J. Kösel, 1947).
- Rouard, C., *La vérité chez Alasdair MacIntyre: heuristique, herméneutique, thématique*, tesis doctoral (Louvain, Université Catholique de Louvain, 2008).
- Ruiz Miguel, A., "La teoría política del optimismo obsesivo: CB Macpherson", *Sistema*, 52 (1983), pp. 45-64.
- Ruiz Miguel, A., *Una filosofía del derecho en modelos históricos* (Madrid, Trotta, 2ª ed., 2009).
- Ryle, G., *The concept of mind* (Chicago, University of Chicago Press, 2002).
- Sádaba, J., "La ética analítica" en V. Camps: *Historia de la Ética*, Vol. 3, (Barcelona, Crítica, 1989), pp. 163-220.
- Sánchez-Cuenca, I., "Causalidad y acción", *Revista de filosofía*, 19 (1998), pp. 97-130.
- Saranyana, J. I., *La filosofía medieval* (Pamplona, Eunsa, 2011).
- Satris, S., *Ethical Emotivism* (Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987).
- Schneewind, J. B., "Virtue, Narrative and Community: MacIntyre on Morality", *The Journal of Philosophy*, 79 (1982), pp. 653-663.
- Schneewind, J. B., *The invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, (Cambridge, Cambridge University Press 1998).
- Scott-Taggart, M. J., "MacIntyre's Hume", *Philosophical review*, 70 (1962), pp. 239-244.
- Searle J. R., *Rationality in Action* (Cambridge, MIT Press, 2001).
- Sheffield, E., "Beyond Abstraction: Philosophy as a Practical Qualitative Research Method", *The Qualitative Report*, 9/4 (2004), pp. 760-769.
- Simon, Y., *The Tradition of Natural Law* (New York, Fordham University, 1965).
- Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments* (München, Grin Verlag, 2009).
- Stair, Viscount of, *Institutions of the Law of Scotland*, Walker, D. M. (ed.) (Glasgow and Edinburgh, 1981).

- Stevenson, C., *Ethics and Language* (New Haven, Yale University Press, 1944).
- Taylor, C., “Marxism and humanism”, *The New Reasoner*, 2 (1957), pp.105-143.
- Terradas Saborit, I., *Justicia vindicatoria, de la ofensa e indefensión a la imprecación y el oráculo, la vindicta y el talión, la ordalía y el juramento, la composición y la reconciliación* (Madrid, CSIC, 2008).
- Thiebaut, C., *Cabe Aristóteles* (Madrid, Visor, 1988).
- Thompson, E. P., ‘Socialist Humanism’, *The New Reasoner*, 1 (Summer 1957).
- Tierney, B., *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625* (Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing, 1997).
- Torralba, J. M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe* (Eunsa, Pamplona, 2005).
- Torre Díaz F. J. de la, *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre* (Madrid, Dykinson, 2001).
- Torre Díaz, F. J. de la, *Alasdair MacIntyre, ¿Un crítico del liberalismo?* (Madrid, Dykinson, 2005).
- Torre Díaz, F. J. de la, *Tradición, razón y justicia en la obra de Alasdair MacIntyre*, tesis doctoral (Madrid, Universidad Complutense, 1998).
- Torrell, J. P., *Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son œuvre* (Paris-Fribourg Éditions du Cerf - Éditions Universitaires Fribourg, 1993).
- Trujillo Amaya, J. F. y Vallejo Alvarez, X., “Formación del carácter y razonamiento práctico” en *Eidos: Revista de Filosofía*, 8 (2008), pp. 10-65.
- Tuck, R., *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Los Angeles, University of California Press, 1979).
- Veatch, H. B., *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory* (Evanston, North-Western University Press, 1971).
- Vicente Arregui, J., “El carácter práctico del conocimiento moral según Santo Tomás” en *Anuario Filosófico*, 13/2 (1980), pp. 101-128.
- Vilajosana, J. M., “El aparato conceptual de C. B. Macpherson: Poder y propiedad” en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 4 (1987), pp. 449-476.

- Vilajosana, J. M., *El derecho en acción* (Madrid, Marcial Pons, 2010).
- Villey, M., *Seize essays de philosophie du Droit* (París, Dalloz, 1969).
- Villey, M., *Le droit et les droits de l'homme* (Paris, PUF, 1983).
- Villey, M., *La formation de la pensée juridique moderne* (Paris, Montchrétien, 1975).
- Villey, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (Paris, Dalloz, 1962).
- Villey, M., *Philosophie du droit, Définition et fins du droit, Les moyens de droit* (Paris, Dalloz, 2001).
- Viola, F., *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea* (Torino, Giappichelli, 1989).
- Vlastos, G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Ithaca, New York, Cornell University Press 1991).
- Von Wright, G. H., *Logical Studies* (London, Routledge, 2001).
- Von Wright, G. H., *Causality and Determinism* (New York, Columbia University Press, 1974).
- Voorhoeve, A., "The grammar of goodness: an interview with Philippa Foot" en *Harvard review of philosophy*, XI (2003), pp. 32-44.
- Wagner, D. M., "Alasdair MacIntyre: Recovering the Rationality of Traditions", en C. Wolfe y J. Hittinger, (eds.), *Liberalism at the Crossroads* (Lanham, Rowman and Littlefield, 1994), pp. 121-140.
- Wallach, J. R., Recensión de *After virtue* en *Telos*, 57, (1983), pp. 233-240.
- Weinreb, L., "The Moral point of view" en R. P. George (ed.), *Natural Law, Liberalism, and Morality*, (Oxford, Clarendon Press, 1996), pp. 195-212.
- Weinreb, L., *Natural Law and Justice* (Cambridge, Harvard University Press, 1987).
- Weisheipl, J. A., *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Works* (Doubleday, Garden City, New York, 1994).
- Winch, P., *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (London, Routledge & Kegan Pul, 1958).
- Wittgenstein, L., *Philosophical investigations* (New Jersey, Wiley, 2009).
- Yolton, J. W., "Some remarks on the Historiography of Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, 23/4 (1985), pp. 571-578.



PROGRAMA HISTORIA DEL DERECHO  
PUBLICACIONES

1. Luis Grau, *Origenes del constitucionalismo americano. Corpus documental bilingüe / Selected Documents Illustrative of the American Constitutionalism. Bilingual edition*, 3 vols., Madrid 2009, 653+671+607 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/5669>
2. Luis Grau, *Nosotros el pueblo de los Estados Unidos. La Constitución de los Estados Unidos y sus enmiendas. 1787-1992. Edición bilingüe / We the People of the United States. The U.S. Constitution and its Amendments. 1787-1992. Bilingual edition*, Madrid 2010, 338 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/8517>
3. Carlos Petit, *Fiesta y contrato. Negocios taurinos en protocolos sevillanos (1777-1847)*, Madrid 2011, 182 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/10145>
4. Pablo Mijangos y González, *El nuevo pasado jurídico mexicano. Una revisión de la historiografía jurídica mexicana durante los últimos 20 años*, Madrid 2011, 110 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/10488>
5. Luis Grau, *El constitucionalismo americano. Materiales para un curso de historia de las constituciones*, Madrid 2011, xxii+282 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/11865>
6. Víctor Tau Anzoátegui, *El taller del jurista. Sobre la Colección Documental de Benito de la Mata Linares, oidor, regente y consejero de Indias*, Madrid 2011, 175 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/12735>
7. Ramon Llull, *Arte de Derecho*, estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló, traducción y notas de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Madrid 2011, 178 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/12762>

8. Consuelo Carrasco García, *¿Legado de deuda? A vueltas con la Pandectística*, Madrid 2011, 158 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/12823>
9. Pio Caroni, *Escritos sobre la codificación*, traducción de Adela Mora Cañada y Manuel Martínez Neira, Madrid 2012, xxvi + 374 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13028>
10. Esteban Conde Naranjo (ed.), *Vidas por el Derecho*, Madrid 2012, 569 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13565>
11. Pierangelo Schiera, *El constitucionalismo como discurso político*, Madrid 2012, 144 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13962>
12. Rafael Ramis Barceló, *Derecho natural, historia y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*, Madrid 2012, 480 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13983>