

MACINTYRE Y EL LIBERALISMO: LA CORRELACIÓN ENTRE LA AUSENCIA DE MORAL COMPARTIDA Y LA PROLIFERACIÓN LEGISLATIVA

Macintyre and Liberalism: the Correlation between the Absence of Moral Shared and Legislative Proliferation

Rafael RAMIS BARCELÓ

Universitat Pompeu Fabra (España)

RESUMEN

Este artículo intenta mostrar los comienzos de la filosofía jurídica de Alasdair MacIntyre antes de la publicación de *After Virtue*. MacIntyre sostiene que en las sociedades liberales la regulación es un sustituto para la moralidad cuando las sociedades no tienen fundamentos morales adecuados. Para entender esta conclusión, se examina la evolución filosófica de MacIntyre desde 1960 hasta 1980.

Palabras clave: MacIntyre, moral, derecho, regulación, liberalismo.

ABSTRACT

This paper tries to show the beginnings of the legal philosophy of Alasdair MacIntyre before the publication of *After Virtue*. MacIntyre claims in liberal societies regulation is a substitute for morality when societies do not have adequate moral resources. In order to understand this conclusion, the MacIntyre's philosophical evolution of is examined from 1960 to 1980.

Key words: MacIntyre, moral, law, regulation, liberalism.

Muchos son los estudios dedicados a analizar la crítica de MacIntyre al liberalismo¹, pero hay muy pocos consagrados al estudio de las consecuencias histórico-jurídicas y iusfilosóficas de su planteamiento. En este escrito intentaré

1. La bibliografía es inacabable. Véase, P. McMyler, *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity* (Routledge: London, 1994); J. Horton and S. Mendus (eds.) *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994); F. J. de la Torre Díaz, *Alasdair MacIntyre, ¿Un crítico del liberalismo?* (Madrid: Dykinson, 2005); M. García de Madariaga, *Crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre* (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002); O. Pérez de la Fuente, *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla* (Madrid: Dykinson, 2005); D. Lorenzo Izquierdo, *Comunitarismo contra individualismo: Una revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre* (Navarra: Thompson, 2007).

sintetizar el punto de arranque de la concepción macintyreiana de la filosofía jurídica, cuyos orígenes se encuentran en los años setenta.

Desde *A Short History of Ethics* hasta *After Virtue*, MacIntyre se plantea el problema de las relaciones entre la moral y el derecho en la sociedad liberal. Y lo hace como si en ella ambos conceptos fuesen mutuamente excluyentes. Este análisis es, a mi entender, una de las mejores explicaciones históricas de la problemática relación entre la política, el derecho y la ética en las sociedades contemporáneas.

Desde *After virtue*, MacIntyre no ha reflexionado sistemáticamente sobre el derecho, sino sobre el “derecho natural”, de manera que su juicio se ciñe a un problema mucho más acotado. Las propuestas de MacIntyre en el marco del derecho natural tienen asimismo gran interés y son polémicas. Desde 1999, el autor escocés ha trazado una visión muy particular sobre el iusnaturalismo tomista, y en 2011 sigue reflexionando sobre el tema².

Sin embargo, para entender sus propuestas sobre el derecho natural es necesario remontarse a una cuestión previa (relación entre política, moral y derecho) que MacIntyre se plantea en los años setenta. En los años cincuenta y parte de los sesenta, el vector político se sobrepone al moral y sus principales preocupaciones, en el marco del marxismo, son de orden político y escatológico. Progresivamente, MacIntyre se va desencantando de la política y del marxismo y busca la solución al principal problema de su época: examinar cuáles son las razones para actuar³.

1. LAS 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 tienen una importante conexión ética, de modo que si se puede conocer (epistemología), también se puede conocer la manera de actuar conforme a ese conocimiento.

Las razones para actuar existen desde el mismo momento en que la epistemología y la ética apuntan a una misma dirección cognoscitivista. En el momento en el que el conocimiento se asienta exclusivamente sobre las impresiones, y por lo

2. MacIntyre ha estudiado con profundidad el derecho natural desde la década de los noventa. Cabe citar al respecto algunos trabajos especialmente relevantes: “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas” *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26 (1996), pp. 61-83; “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; *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. (Chicago: Open Court, 1999) y L. S. Cunningham (ed.): *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, Indiana, Notre Dame University Press, 2009.

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

tanto no se aspira a un conocimiento racional de la realidad, se quiebra el fundamento epistemológico sobre el que se asienta el cognoscitivismo.

MacIntyre cuestiona las raíces históricas 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 lógico⁴. 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 pregunta 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 ellos⁵.

MacIntyre se cuestiona la naturaleza dogmática de dicha filosofía moral, al examinar históricamente el problema *is-ought*⁶. El marxismo, por lo que tiene de

4. A. MacIntyre, “Hume on ‘is’ and ‘ought’” en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (London: Duckworth, 1971), pp. 109-124.

5. Sobre esto, puede verse el resumen de J. Sádaba, en “La ética analítica” en V. Camps: *Historia de la Ética*, vol. 3 (Barcelona: Crítica, 1989), pp. 163-220.

6. J. L. del Barco: “El is-ought passage y su evolución en el seno del neopositivismo” en *Thémata*, n.º 1 (1984), pp. 15-31.

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 volvían 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 era fruto de la libre decisión del individuo. El marxismo no llega a distinguir, en muchos casos, la ética de la sociología.

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 demuestra que las objeciones hacia unos o hacia otros no están alimentadas sino por el doble debate que estaba manteniendo⁷.

En un sentido general, puede decirse que MacIntyre en aquel momento 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, y atendiendo a las diversas corrientes del momento y bifurcando el contenido de la pregunta en otras cuestiones⁸.

Se plantea si el hombre moderno, en su escisión y en su nihilismo, había llegado a entender que las acciones no tienen fundamento, y que, por lo tanto, las personas actúan 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 las acciones humanas responden a actos reflejos o a un puro mecanicismo⁹.

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 pueden ser contestadas desde distintos puntos de vista, aunque todas ellas generan nuevamente otras cuestiones que evidencian que el hombre moderno está viviendo un momento confuso, que no puede explicar sus actos y que tampoco puede llegar a ninguna certeza epistemológica ni moral.

7. R. Ramis Barceló, "Humanismo, historia y revolución en el joven MacIntyre" en *Revista internacional de pensamiento político* (2011) (en prensa).

8. T. D. D'Andrea, *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre* (London: Ashgate Publishing, 2006), cap. 1 y 2.

9. R. Ramis Barceló, "Alasdair MacIntyre, joven lector de Freud" en *Isegoria*, 42 (2010), pp. 231-245.

2. EL LENGUAJE DE LA ÉTICA

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. 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 *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.

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 derecho¹⁰.

El primero de ellos se da en la ética clásica, paradigmáticamente 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, ya que en el cumplimiento de la ley se encuentra la base de la piedad.

Aristóteles, en cambio, no hace tantas referencias a lo divino, y se muestra más humano al mostrar la relación entre la ética y el derecho. El libro V de la *Ética a Nicómaco* es particularmente lioso, tal y como reconocerá el propio MacIntyre en *After virtue*¹¹. 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 promulgada¹². Suena más a Hobbes y a Kelsen (autor éste que, por cierto, MacIntyre cita en su exposición

10. T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, cit. pp. 49-61.

11. A. MacIntyre, *After virtue* (Indiana, Notre Dame University Press, 1981), pp. 151 y ss.

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

de Aristóteles¹³) que al propio Estagirita. Sin embargo, las referencias a lo justo, a lo equitativo y a la ley injusta acaban de mostrar que justicia (*dikaíosune*) es una palabra polisémica y que hay en el capítulo una gran cantidad de ideas que refuerzan el iusnaturalismo.

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”¹⁴, 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.

“Este cuadro aterrador de la cima de la vida virtuosa tiene una contraparte igualmente penosa en un aspecto de la exposición aristotélica sobre la justicia. Muchas afirmaciones de Aristóteles sobre la justicia son iluminadoras y están lejos de objeciones. Distingue entre la justicia distributiva —la equidad— y la justicia correctiva implicada en la reparación de un daño causado, y define a la justicia distributiva en función del justo medio: “cometer una injusticia es tener más de lo que se debe, y padecerla es tener menos de lo que se debe”. La justicia es el justo medio entre cometer la injusticia y padecerla. Cuando Aristóteles se opone al uso de *δικαίος* con el significado de “justo” o “recto”, o bien de “acorde con las leyes”, afirma sin fundamentar su aseveración que aunque todo lo ilegal es injusto, todo lo injusto es ilegal. La disposición de Aristóteles a creer que las leyes positivas en los estados existentes pueden variar algo más que marginalmente en relación con lo que es justo y recto, es menos evidente en la *Ética* que en la *Política*. “Las leyes tienden al interés común de todos, o al interés de quienes ocupan el poder determinado de acuerdo con la virtud o de alguna manera similar; por lo tanto, podemos llamar justo en cierto sentido a todo lo que genera o mantiene la felicidad o los componentes de la felicidad de la comunidad política”. Aristóteles describe luego la ley como si prescribiera la virtud y prohibiera el vicio, excepto en los casos en los que ha sido promulgada en forma negligente. Y esto debe recordarnos la complacencia de Aristóteles con la situación social existente. Quizá no sea accidental que crea también que algunos hombres son esclavos por naturaleza”¹⁵.

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

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

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

15. A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, cit. p. 79. Cito por *Historia de la ética*, traducción española de Roberto Juan Walton, Barcelona, Paidós, 2002, p. 84.

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 otras¹⁶. 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.

“Así, el Estado tiene que recaer en una invocación explícita o implícita al contrato social. Pero inmediatamente surgen dos cuestiones. La misma pretensión del Estado implica y posibilita un derecho prepolítico (y tal es la fuerza de *natural*) del individuo sobre el que se hace sentir la autoridad, en el sentido de que haya un contrato al que preste su consentimiento y en relación con el Estado cumpla con su parte. Por supuesto, normalmente no hay un contrato semejante porque no hay tal consentimiento. Los individuos no tienen la oportunidad de expresar su consentimiento o su disenso. Así, la doctrina de los derechos naturales se convierte en una doctrina clave de la libertad, en cuanto muestra que la mayor parte de las pretensiones de la mayoría de los estados de ejercer una autoridad legítima sobre nosotros son y tienen que ser infundadas. Es evidente que esto acarrea consecuencias radicales en la moral y en la política. Por eso se debe un gran paso adelante en la filosofía moral y política a pensadores muy olvidados Rainborough, Winstanley el cavador, y Overton y otros Niveladores. El olvido se debe a las diversas formas en que la doctrina se transformó durante las generaciones siguientes. Moralmente, como ya he explicado, los derechos del individuo se vincularon cada vez más con el derecho a la libertad en una economía de mercado. Políticamente, la doctrina de Locke desplazó a la de los pensadores mencionados. La doctrina de Locke es tan importante para la moral como para la para la política [...]”¹⁷.

El tercer paradigma es un corolario de las éticas postkantianas (generalmente, utilitaristas) en las que el derecho natural no desempeña ningún papel¹⁸. En los últimos capítulos del libro, en efecto, no hay ninguna remisión al derecho, pues el

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

17. A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, cit. p. 156. Cito por *Historia de la ética*, p. 154.

18. 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 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*, II y III (Oxford: Oxford University Press, 2008).

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.

Cuando MacIntyre examina a Hegel, comenta —entre otras cosas— que el autor alemán se preguntó acerca de las diferencias entre los antiguos y los modernos¹⁹. La ética de los griegos y la de los modernos eran muy distintas 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 kantiana²⁰. 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.

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 ellas. 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.

“Supóngase una sociedad del tipo que traté de caracterizar cuando examiné la sociedad griega, en la cual la forma de vida presupone un acuerdo sobre los fines. Aquí hay criterios consentidos para el uso de *bueno*, no sólo cuando hablamos de “buen caballo” o “buen granjero”, sino también cuando hablamos de “buen hombre”. En esta sociedad hay una lista admitida de virtudes, un conjunto establecido de reglas morales, y una conexión institucionalizada entre la obediencia a las reglas, la práctica de las virtudes y el logro de los fines. En una sociedad semejante, el contraste entre el lenguaje valorativo y el lenguaje del gusto o la elección será muy claro. Puedo informar a alguien acerca de lo que me gusta o elijo y puedo informarlo acerca de lo que debe hacer, pero en el segundo caso establezco una pretensión con respecto a él que no aparece en el primero. Por enojo o negligencia se puede no tomar en cuenta lo que se debe hacer; pero no se puede usar el vocabulario moral y consistentemente negar la fuerza del *debes*, y no se puede permanecer dentro de la relación social de la comunidad y abandonar el vocabulario moral”²¹.

y 2009). Sobre este tema, véase R. Ramis Barceló, “La historia de la ética (y del derecho natural) según Terence Irwin”, *Pensamiento*, Vol. 67, n.º 245 (2011) (en prensa).

19. 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 valorado mucho en sus trabajos posteriores.

20. A. MacIntyre, *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 teórica y como “inventor” de la “autonomía” ética, véase J. B. Schneewind, *The invention of Autonomy*, cit. cap. XXIII y XXIV.

21. A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, cit. p. 265. Cito por *Historia de la ética*, pp. 254-255.

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 de la ética²².

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.

3. DE RAWLS A MACPHERSON

MacIntyre dedica una breve pero muy sustanciosa reseña²³ a *A Theory of Justice* 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 Grecia o en el monacato medieval o en EEUU durante el año 1972, cuando el marco de valores y las circunstancias cambian claramente²⁴.

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.

“Los agentes en la situación inicial están hechos por Rawls para aceptar el hecho de que están de acuerdo en su concepción de la justicia, pero no estar de acuerdo en sus concepciones de otros bienes. Ciertas partes de la moral y la política han de ser tratadas esencialmente como áreas de acuerdo humano, otras

22. T. D. D'Andrea, *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, cit. pp. 48-49.

23. A. MacIntyre, “Justice: A New Theory and Some Old Questions”. Reseña de *A Theory of Justice* de John Rawls, en *Boston University Law Review*, 52 (1972), pp. 330-334.

24. A. MacIntyre, “Justice: A New Theory and Some Old Questions”, p. 332.

como esencialmente áreas de desacuerdo humanos. Pero ¿por qué deberíamos aceptar esto? No podríamos más bien preguntar primero: “¿Qué es el bien para el hombre?” y sólo entonces decidir lo que la justicia sería en una sociedad donde los hombres se dan cuenta de que deberían realizar el bien Rawls simplemente establece que la justicia tiene una cierta primacía”²⁵.

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 apogeo²⁶.

“Mi afirmación de que es injusto que se enseñoreen de mí sin que yo haya dado el consentimiento a la estructura política y social que debe siempre fallar en un mundo de Rawls; el consentimiento real es revocado por el consentimiento hipotético. El punto sostengo es que el complejo predicado, “libre y en beneficio general, pero injusto” es descartado por Rawls. No creo que los vínculos conceptuales entre la libertad, la ventaja y la justicia estén tan cerca como esto”²⁷.

La tercera crítica es que Rawls no considera que la justicia sea una virtud que tenga que ejercitarse. MacIntyre piensa, evidentemente, 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 política²⁸: las injusticias sólo pueden darse en el ámbito de la libertad o de la igualdad, esto es, en el marco político, pero nunca en otros órdenes: moral, estético...

25. A. MacIntyre, “Justice: A New Theory and Some Old Questions”, p. 333.

26. E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle* (París: Presses Universitaires de la France, 2005), p. 90.

27. A. MacIntyre, “Justice: A New Theory and Some Old Questions”, p. 333.

28. Confróntese con el célebre comienzo del libro de J. Rawls: *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 2005), p. 3. Cito la traducción española, México, FCE, 1975, p. 29. “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, no importa cuán elegante y económica, debe ser rechazada o revisada si es falsa; igualmente las leyes e instituciones no importa cuán eficientes y bien diseñadas deben ser reformadas o abolidas si son injustas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia sobre la que ni siquiera el bienestar de la sociedad en su conjunto puede prevalecer. Por esta razón la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos devenga correcta por un mayor bien compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos sobre unos pocos queden compensados por la mayor suma de ventajas disfrutadas por muchos. Así pues, en una sociedad justa las libertades de igual ciudadanía se toman como zanjadas; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a negociación política o al cálculo de intereses sociales. Lo único que nos permite aceptar una teoría errónea es la ausencia de una mejor; análogamente, una injusticia es tolerable sólo cuando es necesaria para evitar una injusticia aún mayor. Siendo las primeras virtudes de las actividades humanas, la verdad y la justicia no admiten concesiones”.

“Rawls no cree que el desierto une a los talentos naturales o cultivados o con las actividades en los que se expresan. Interferir con la libertad de un hombre es injusto; permitir que su poesía se acabe o que sus dotes poéticas mueran por falta de estímulo no es nunca injusto”²⁹.

Por último, MacIntyre expresa sus dudas sobre la justicia como un deber, tal y como la entiende Rawls. Con ello, considera que el carácter kantiano de la ética de Rawls es muy limitativo³⁰. 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 cree que un derecho natural fundamental es el deber de la justicia. Esta obligación no sólo requiere que demos apoyo y cumplamos con las instituciones justas que existen; esto también nos obliga a “ir más allá de los acuerdos que no han sido aún establecidos”. Yo no tengo claro si es consistente con la opinión de Rawls la observación de lo que es importante destacar sin duda, es decir, que más acuerdos no sólo ya establecidos a menudo nos involucran en actos de injusticia”³¹.

Rawls es un autor que está muy alejado de la órbita de MacIntyre. En el comienzo de la recensión a *A Theory of Justice* 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. Antes de referirme a Macpherson, vuelvo, por un momento, a la recensión sobre Rawls, cuyo comienzo dice así:

“El nacimiento del mundo moderno al final del siglo XVII estuvo marcado para la teoría política por la victoria de una familia de conceptos, algunos de cuyos antepasados habían disfrutado de importancia, pero cuyo dominio colectivo en el pensamiento político era sorprendentemente nuevo: contrato, consentimiento, utilidad o ventaja, libertad, igualdad. Fue la forma en la que estos conceptos fueron definidos lo que dio a la sociedad individualista la comprensión histórica de sí misma. La conciencia personal individualista se expresó lo principal a través de dos tradiciones. La primera hizo hincapié en la naturaleza contractual de las relaciones sociales y trató de demostrar que nuestra adhesión a las instituciones de justicia fue fundada en el consentimiento; la segunda hizo del beneficio el concepto primordial y se extendió en los distintos aspectos de la teoría utilitarista. Ambas tradiciones notoriamente fallan en una serie de puntos, tanto filosófica como socialmente”³².

29. “Justice: A New Theory and Some Old Questions”, p. 333.

30. Véase E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, cit. pp. 67-69.

31. A. MacIntyre, “Justice: A New Theory and Some Old Questions”, p. 334.

32. A. MacIntyre, “Justice: A New Theory and Some Old Questions”, p. 330.

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). Básicamente MacIntyre está de acuerdo con las dos tesis principales de MacPherson³³.

Por un lado, 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 mercado³⁴”, desarrollada por Hume y Smith, a través de los cuales este “individualismo posesivo” se convierte en utilitarista. Por otro lado, el “individualismo posesivo” utilitarista es la base de la teoría política de la “democracia liberal” del siglo XIX³⁵.

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 MacIntyre³⁶— Rawls tampoco puede superar a través de su teoría³⁷.

La única crítica importante que dirige MacIntyre hacia MacPherson es la escasa atención que presta al lenguaje. Si MacIntyre es un lector 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, que muestra ya en su léxico las derivas que el propio MacPherson acierta a detallar, partiendo de la figura de Hobbes.

“Un uso individual del lenguaje natural *es* su participación en una forma de vida social. Los límites acerca de sus usos del lenguaje son los límites del mundo social. El lenguaje no es, como Hobbes pensaba que era, un sistema de signos originalmente privados usados por los individuos, que luego sólo de forma secundaria tienen un significado y una expresión del lenguaje social y la comunicación. La visión individualista que Hobbes tiene del lenguaje es la base para su visión individualista de la sociedad y de la política”³⁸.

33. Sobre MacPherson en español, puede verse A. Ruiz Miguel, “La teoría política del optimismo obsesivo: CB Macpherson”, en *Sistema*, 52 (1983), pp. 45-64. J. M. Vilajosana, “El aparato conceptual de C. B. Macpherson: Poder y propiedad” en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 4 (1987), pp. 449-476.

34. Véase C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon, 1962), p. 3. “... las dificultades de la teoría moderna liberal-democrática subyacen más profundamente de lo que había sido pensado, que la teoría original del siglo XVII contenía en el individualismo la dificultad central, en la que descansa su cualidad posesiva. Su cualidad posesiva se encuentra en su concepción de lo individual como esencialmente el propietario de su propia persona o capacidades, no debiendo nada a la sociedad por ello”.

35. F. J. de la Torre, *Alasdair MacIntyre, ¿un crítico del liberalismo?*, cit. p. 78.

36. A. MacIntyre, “On Democratic Theory: Essays in Retrieval by C. B. MacPherson”, *Canadian Journal of Philosophy*, 6 (1976), pp. 177-81.

37. A. MacIntyre, “On Democratic Theory: Essays in Retrieval by C. B. MacPherson”, cit. p. 180.

38. A. MacIntyre, “On Democratic Theory: Essays in Retrieval by C. B. MacPherson”, cit. p. 180.

Para MacIntyre las nociones de derecho y de contrato funcionan siempre en un contexto lingüístico que nos hace participar en el mundo social³⁹. El contractualismo, el elitismo y el individualismo van juntos, mientras que la comunidad y la historia van de la mano. En una visión tan radical llega a afirmar que el individualismo es la doctrina de éxito de los ladrones en el seno de la comunidad⁴⁰.

4. LA REGULACIÓN COMO SUSTITUTO DE LA MORALIDAD

Me voy a detener, para acabar, en el primer artículo en que MacIntyre se refiere de forma explícita al derecho⁴¹. 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 heterogénea⁴².

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 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.

“Quiero sugerir que el tipo de regulación a la que se refiere la seguridad o la calidad de bienes y servicios no es en sí una expresión de cualquier punto de vista moral particular, sino que es un sustitutivo de la moralidad sólo en los puntos en nuestro tejido social en la que ya no se poseen suficientes recursos morales. Yo lo tomo por un sustituto muy importante y la única alternativa que tenemos”⁴³.

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 moderno y contemporáneo: lo que debe protegerse es la libertad y la propiedad, no la comunidad. Las creencias compartidas no existen

39. Véase F. J. de la Torre, Alasdair MacIntyre, ¿un crítico del liberalismo?, *cit.* pp. 79-80.

40. A. MacIntyre, “On Democratic Theory: Essays in Retrieval by C. B. MacPherson”, *cit.* p. 181.

41. A. MacIntyre, “Regulation: A Substitute for Morality”, *Hastings Center Report*, 10/1 (Febrero 1980), pp. 31-33.

42. T. D. D’Andrea, *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, *cit.* p. 83.

43. A. MacIntyre, “Regulation: A Substitute for Morality”, *cit.* p. 31.

(no existe, por lo tanto, una moral que una la gente) y, para establecer las bases de la convivencia, todo debe quedar regulado de antemano. MacIntyre describe el papel ideal que debería tener la ley.

“Vamos a abordar la cuestión de la regulación indirectamente mediante el examen de las formas en que pensamos acerca de la ley. Desde el punto de vista que contempla la meta de la sociedad política como la creación y mantenimiento de comunidades, nosotros de hecho necesitamos un sistema de derecho público, pero sólo como un sistema de última instancia. De hecho, existen acciones tan intolerables que la comunidad no puede permitir que se hagan sin invocar una sanción pública. Las personas que transgreden deben ser identificadas como responsables de sus acciones antes de que puedan ser devueltas a la vida de la comunidad. Aquí la ley es el último recurso. En una buena comunidad se hará cumplir lo menos posible”⁴⁴.

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 inevitables: 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 republicana 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. Lógicamente, 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 republicana, como genuina defensora de la virtud cívica. Desde luego, en los años setenta y ochenta, el profesor escocés ve a los republicanos como posibles aliados frente al liberalismo y también contra la visión libertaria, tal y como podrá verse en *After Virtue*.

“Obedecemos la ley, ya sea por lo que la ley va a hacernos si la desobedecemos, o bien obedecemos la ley por propio interés. Aquí quiero avanzar una tesis empírica, controvertida, pero, por lo que creo, defendible por un análisis histórico. Es que la ley tiende a ser eficaz sólo en la medida y siempre que una parte sustancial de la comunidad piensa de la ley en el primer sentido, piensa en ella en términos de una identificación con los bienes de la comunidad en su conjunto. Cuando la ley se encuentra en buen estado de funcionamiento, no es que todo el mundo está cumpliendo con la ley por miedo, o cuando todo el mundo

44. A. MacIntyre, “Regulation: A Substitute for Morality”, *cit.* p. 32.

está obedeciendo la ley del cálculo interesado. Es cuando la obediencia a la ley expresa una fidelidad auténtica a la ley”⁴⁵.

Esta 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 el autointerés y la satisfacción egoísta de las necesidades individuales⁴⁶. 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.

“Por lo tanto, es precisamente cuando la ley es por lo menos necesaria, cuando como mínimo se invoca, cuando está en el mejor estado de funcionamiento. Cuando por el contrario hay un recurso continuo a la ley, es por lo general una señal de que las relaciones morales hasta cierto punto están rotas. Es una señal de que los motivos que nos hacen invocar la ley son las de miedo y el egoísmo. Y cuando el miedo y el interés propio entran en juego, la ley en sí tiende a ser moralmente desacreditada. Esto es lo que ha sucedido en nuestra propia sociedad. Esto ha ocurrido porque a menudo la ley ha sido demasiado el instrumento de fines partidistas y egoístas. La conversión de la ley en el servicio de esos fines tal vez comenzó en el siglo pasado con el uso de los tribunales por los grandes capitalistas para crecer a través de la transformación de la ley de la propiedad en un sentido individualista. Sin embargo, se continuó en la estrategia de los reformistas y liberales, que luego trataron de hacer de los tribunales instrumentos para sus propósitos”⁴⁷.

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.

Este informe, aunque es muy breve, expone con suficiente claridad los problemas del derecho en la sociedad contemporánea. Se trata de la óptica de un profesor de Filosofía y Ciencias Políticas, especialista en ética, que extiende las consecuencias de su diagnóstico moral a la realidad más tangible de la convivencia humana: el derecho, que se manifiesta de forma ubicua en todos los ámbitos de la realidad social.

La proliferación regulativa es la consecuencia del desastre moral que percibe MacIntyre, un diagnóstico global de una sociedad que, bajo una perspectiva histó-

45. A. MacIntyre, “Regulation: A Substitute for Morality”, *cit.* p. 32.

46. Véase J. C. Bayón, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991), pp. 66-67.

47. A. MacIntyre, “Regulation: A Substitute for Morality”, *cit.* pp. 32-33.

rica, ha perdido el rumbo. A partir de 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.

CONCLUSIONES

Para MacIntyre, a partir de *A Short History of Ethics* el problema de las razones para la acción 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 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.