

Alasdair MACINTYRE, *Ética y política. Ensayos escogidos II*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2008, 358 pp.

El autor de *A Short History of Ethics* y *After Virtue*, no precisa de mayores presentaciones por lo que apenas si hay que resaltar la importancia de la publicación en castellano de una selección de sus ensayos sobre ética y política. Si a ello se añade que tales ensayos, escritos entre 1985 y 1999, no sólo abundan en sus convicciones aristotélico-tomistas sino que abarcan un extenso panorama histórico que llega hasta nuestro días, su publicación en nuestra lengua se convierte casi en un acontecimiento.

Y en efecto, los cuatro primeros capítulos, agrupados en la parte I del texto bajo el rótulo: *Aprendiendo de Aristóteles y de Tomás de Aquino*, se ocupan de la interpretación y defensa de las posiciones aristotélicas y tomistas, dedicándose los dos primeros a presentar argumentos para entender a Aristóteles de una forma que concuerde con la interpretación de Tomás de Aquino, para lo que es necesario distinguir al Aristóteles así entendido de sus diversos Aristóteles rivales.

Y así en el primero de los ensayos del libro, *Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos del Renacimiento*, se examina *in extenso* las interpretaciones renacentistas de Aristóteles, singularmente la de Francesco Piccolomini. Ese análisis permite al autor llegar a la conclusión de que el aristotelismo renacentista en su vertiente moral y política, fue derrotado más por sus propias pretensiones que por los argumentos de sus rivales o por un clima social y cultural inhóspito. Una conclusión que se refuerza por el hecho de que las características del aristotelismo renacentista en moral y política que garantizaron tal derrota fueron precisamente las que lo diferenciaban de Aristóteles a causa de una interpretación defectuosa.

En el segundo ensayo, *Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos*, se hace lo propio con aristotélicos modernos especialmente con S. Broadie y J. MacDowell a los que se acaba recordando que, para Aristóteles, la ética es parte y aspecto de la política y que el bien humano ha de alcanzarse en la participación en la vida de las comunidades políticas y a través de esa participación. Un recordatorio acompañado por el reconocimiento de que el texto de Aristóteles no determina del todo su interpretación y que, aunque proporciona fundamentos genuinamente concluyentes para rechazar algunas interpretaciones, las posibilidades que permanecen abiertas son demasiado numerosas. Con lo cual sean cuales sean los fundamentos de nuestra certidumbre cuando respaldamos un punto de vista particular frente a los demás, esa certidumbre siempre tiene que estar atemperada por la cautela, por “un gran respeto hacia aquellos de quienes hemos aprendido a través de nuestros desacuerdos”.

El tercer ensayo *La subversiva ley natural: El caso de Tomás de Aquino* examina la concepción de la ley del aquinatense desarrollada en el contexto del siglo XIII como alternativa y rival de las concepciones que informaban las acciones de algunos gobernantes como Luis IX de Francia y el emperador Federico II. El caso

de los juglares, personas cuya conducta alarmaba a Luis y a Federico mientras que para Tomás tenían en la vida una misión necesaria para la virtud y la razón, sirve para poner de relieve al autor cómo Tomás de Aquino concibe la institucionalización de la ley en términos que son en parte aristotélicos y en parte del siglo XIII., Una institucionalización que permitiría plantear y responder la pregunta de en qué consistiría el desarrollo de una política del bien común aquí y ahora.

El capítulo cuarto, *Tomás de Aquino y el alcance de las controversias morales*, examina la afirmación de algunos filósofos morales contemporáneos como B. Williams, según la cual la existencia de dilemas morales es un hecho evidente de la vida moral de modo que cualquier teoría que niegue su existencia tiene que ser errónea. Dado que la filosofía de Tomás de Aquino parece encontrarse entre esas teorías el autor aborda un análisis en profundidad de su concepción de la ley natural a partir de cinco ejemplos de dilemas morales: el referido a la inviolabilidad o no de una vida humana inocente, el de la relación entre fines y medios, el relativo a la sexualidad humana y a nuestras intenciones cuando entablamos relaciones sexuales, el del lugar otorgado a ciertos conceptos en nuestro discurso moral y el que deriva de concepciones diversas de justicia. Como conclusión, tras ese análisis, se sigue que Tomás de Aquino tenía razón al sostener que los dilemas morales sí que ocurren de hecho pero sólo como resultado de alguna acción previa que constituye en sí misma, una violación de algún precepto de la ley natural.

La segunda parte de la obra, bajo el rótulo *Ética*, incluye tres capítulos. El primero, y quinto del libro, *Dilemas morales* continúa la temática del anterior a partir de tres tipos de situaciones que parecen presentarse ineludiblemente como dilemas cuando son descritas desde el punto de vista del agente. El primero, el de alguien que habiendo asumido o habiéndose atribuido las responsabilidades de más de un rol social descubre que hacerse cargo de las responsabilidades de uno le impedirá hacerse cargo de las de otro. Un segundo tipo de dilema sería el que implica una falta aparentemente ineludible de una persona moralmente seria, no al hacer lo que le exigen las responsabilidades de su rol, sino al hacer lo que le exigen las normas generalmente aceptadas para los seres humanos como tales, independientemente de sus roles. El tercer tipo, finalmente, es el que se refiere a ideales alternativos de carácter de forma que las virtudes de uno son, u originan, los vicios del otro.

Esos tres tipos de dilemas interpretados desde un punto de vista tomista, resultan ser ejemplos de perplejidad *secundum quid*, lo que lleva al autor a la conclusión general de que la existencia y la naturaleza de los dilemas morales depende, en aspectos fundamentales, de puntos de vista o bien morales o bien teóricos. En otros términos, se sigue que hay que dar por acabada la etapa de la filosofía moral en la que tenía sentido analizar la presencia y naturaleza de los dilemas morales como si fueran un conjunto de problemas filosóficos aislables, solubles de forma relativamente independiente y previa a la resolución de asuntos teóricos y morales de más alcance.

Los capítulos sexto y séptimo examinan las posiciones que, a primera vista y según la interpretación convencional, resultan más irreconciliables en lo relativo a decir la verdad y a mentir. Y así en el primero de ellos *Verdad y mentira: ¿Cuál*

es el problema y qué podemos aprender de Stuart Mill? se examinan las bien conocidas tesis de Mill en su *Utilitarianism* según las cuales algunas mentiras no sólo están moralmente permitidas sino que son moralmente exigibles. El análisis de MacIntyre lleva sin embargo a la conclusión de que cuando Mill reflexionaba sobre las exigencias necesarias para que las relaciones sociales y políticas lleguen a ser racionales se movía mucho más cerca de una condena sin matices de la mendacidad que lo que se podía esperar según una lectura convencional.

A partir de ahí, en el capítulo siguiente *Verdad y mentira: ¿Qué podemos aprender de Kant?*, se indaga en la cuestión de si no podría haber algunos aspectos en los que los puntos de vista de Mill y Kant pudieran entenderse, a pesar de todo, como contribuciones a una empresa común. Y así, al respecto, se analiza la tesis kantiana de que toda mentira está prohibida, con ejemplos del propio Kant, como su famosa respuesta a Federico Guillermo II ante el requerimiento por parte de éste para que se abstuviera de cualquier menosprecio o distorsión del cristianismo, así como su concepción de la amistad. El autor pone de relieve las inconsistencias de la postura kantiana y entre ellas la que se da entre su desconfianza general de la teleología en la ética y sus apelaciones ocasionales a la misma. La conclusión general a que se llega es la de que tanto en Mill como en Kant hay una concepción de la veracidad como algo que informa las relaciones humanas y es requerida por ellas, una concepción que integra las inquietudes acerca de la verdad y las inquietudes acerca de la confianza.

La tercera parte de la obra *La política de la ética*, se inicia con el capítulo octavo, *Tres perspectivas sobre el marxismo: 1953, 1968, 1995*, en el que el autor, haciendo una suerte de examen de conciencia, pone de relieve, desde la perspectiva de 1995, fecha en la que se escribió el ensayo, los errores de su obra de 1953, *Un interpretación del marxismo*, que luego, tras algunas revisiones, se convertiría en *Marxismo y cristianismo*, obra publicada en 1968.

En relación al texto del 53, los errores serían básicamente dos. El primero, que el autor aspiraba entonces a una condición imposible, la de ser a la vez auténticamente cristiano y marxista mientras que el segundo error estribaría en no haber reconocido que quienes hacen de la conquista del poder del Estado su objetivo al final acaban siendo conquistados por él. Por lo que toca al texto del 68, el autor reconoce que entonces carecía aún de un lenguaje filosófico adecuado para formular las cuestiones implicadas y resolverlas, con lo cual le resultaba mucho más fácil decir en contra de qué estaba que concretar las tesis que defendía.

En cuanto a su postura en 1995, desde la que enjuicia su obra anterior, el autor pone de relieve cómo ha llegado a darse cuenta de que los lenguajes morales rivales en los que se enmarcan las pretensiones ideológicas contemporáneas son el resultado de una fragmentación del discurso práctico y valorativo, ante lo cual, como es bien sabido, propone una versión reconstruida de la concepción aristotélica de la teoría y de la praxis social y moral.

El noveno ensayo recogido en el texto, *La poesía como filosofía política: Notas sobre Burke y Yeats* parte de la "afirmación poética" de Yeats según la cual la política, tal y como la entendía Burke, ya no podía afectar a la realidad imaginada

y encarnada en la Irlanda de ese período. Una afirmación que es analizada pormenorizadamente hasta acabar sugiriendo que ninguna imaginación política coherente es ya posible para los que “están condenados” a habitar en la modernidad del Estado-nación del siglo XX y a pensar y actuar en términos suyos. Y es que el Estado moderno se enfrenta, según el autor, a un dilema a primera vista irresoluble. Por una parte, es y tiene que ser entendido como un conjunto institucionalizado de dispositivos mediante los cuales los individuos pueden perseguir más o menos sus propios objetivos; es decir, esencialmente se trata de un medio cuya eficiencia tiene que ser evaluada por los individuos en términos de coste-beneficio. Sin embargo y al mismo tiempo, reclama el mismo tipo de lealtad que reclamaban aquellas comunidades políticas tradicionales que por su participación proporcionaban a sus ciudadanos miembros una identidad significativa hasta el punto de que procurar el bien común, incluso hasta estar dispuesto a morir por él, no era más que procurar el bien de uno mismo.

El décimo capítulo del libro *Algunos proyectos de la Ilustración reconsiderados* se pregunta hasta qué punto los tres proyectos básicos e interrelacionados de la Ilustración han tenido o no éxito histórico. Para ello analiza, poniéndola en relación con situaciones contemporáneas, la interconexión entre el proyecto de llegar a ser ilustrados, el de proporcionar un conjunto sencillo de prescripciones morales universales con poder de convicción sobre todos los individuos racionales, y finalmente, el de crear y sostener un conjunto de instituciones sociales, económicas y tecnológicas diseñadas para alcanzar sus objetivos morales y políticos. La conclusión, según el autor, es que la cultura dominante de la modernidad posterior a la Ilustración carece de cualquier acuerdo global. No existen criterios racionales, generalmente admitidos disponibles para decidir cómo han de adjudicarse las pretensiones rivales relativas a derechos, deberes, utilidad y contrato y ello porque en nuestra sociedad no hay ningún tipo de ámbito institucional en el que las personas corrientes puedan implicarse en un debate razonado sistemático diseñado para llegar a un espíritu común al que después se le podría dar expresión política.

El penúltimo capítulo del libro, *Las estructuras sociales y sus amenazas para la actividad moral*, vuelve sobre la conclusión a la que acaba de aludirse, a partir del hipotético caso de J., un jefe de ferrocarriles que afirmaba que él no podía ser hecho responsable justificadamente de haber hecho posible, en parte, la masacre de los judíos, porque no sabía qué o a quiénes transportaban sus trenes y porque, además, saberlo no era responsabilidad suya dado su rol social y los criterios que definían las responsabilidades de cualquiera que ocupara ese rol.

Ante ello el autor elabora una respuesta en dos fases. La primera, la de que los agentes morales son responsables de escrutar críticamente los criterios que rigen su razonamiento práctico acerca de sus responsabilidades. La segunda, la necesidad de una estructura social no compartimentada que permita cuestionar el propio ordenamiento social y cultural.

Un ejemplo del mismo ámbito se utiliza en el capítulo que cierra el libro *Tolerancia y bienes del conflicto*. En él se comienza reduciendo la cuestión a la pregunta *¿cuándo debe uno ser intolerante y por qué?*, tras lo cual se examina los

argumentos de Locke y Mill al respecto para acabar abordando el ejemplo de la negación del Holocausto y sus diferentes consecuencias jurídicas en EEUU y en Alemania; El autor se decanta por la defensa de la libertad de expresión y, más en general, por la conclusión de que la tolerancia no es una virtud en sí misma sino que una tolerancia demasiado incluyente resulta ser un vicio. La tolerancia sería una virtud sólo en la medida en que sirva a los fines de cierta clase de discusión e indagación racionales en las que la expresión de los puntos de vista en litigio nos capacita a través de un conflicto constructivo para alcanzar ciertos bienes individuales y comunitarios. La intolerancia por su parte sería también un ejercicio de virtud cuando nos capacita para alcanzar esos mismos fines.

En definitiva y tal y como se sigue de lo anterior, estamos no sólo ante una muestra más de las brillantes capacidades como historiador de la ética del autor, sino ante una más que notable exposición de sus convicciones aristotélico-tomistas. Con todo lo cual la publicación de estos *Ensayos escogidos* constituye ciertamente un acontecimiento también para quienes no sustentan tales tesis originales aristotélicas en la interpretación de Tomás de Aquino y en la reinterpretación del profesor MacIntyre.

*Aurelio de Prada*

Isidoro MARTÍN SÁNCHEZ (coord.), *Bioética, Religión y Salud*; Miguel Ángel SÁNCHEZ GONZÁLEZ, *Informe sobre Instrucciones Previas*, Consejería de Sanidad y Consumo de la Comunidad de Madrid, Dirección General de Aseguramiento y Atención al Paciente, Subdirección General de Bioética y Orientación Sanitaria, Madrid, 2008. 352 pp.

Editados por la Dirección General de Aseguramiento y Atención al Paciente de la Consejería de Sanidad y Consumo de la Comunidad de Madrid, y con prólogo de su director, el Ilmo. Sr. D. Daniel García Urrea; se nos presentan en un mismo volumen estos dos estudios. Ambos son fruto de los proyectos emanados de la Consejería de Sanidad y Consumo, a iniciativa de la Subdirección General de Bioética y Orientación Sanitaria, y asumidas directamente por la Dirección General de Aseguramiento y Atención al Paciente.

La obra consta de dos grandes partes que podrían tratarse como dos trabajos independientes, y de hecho lo son. Sin embargo, su edición conjunta no hace más que demostrar la vinculación que entre ambos temas existe, por lo que encontrarlos en el mismo volumen es ya un acierto. La primera parte, que es además la más extensa del volumen, corresponde al estudio titulado "Bioética, Religión y Salud", coordinado por el Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado de la Universidad Autónoma de Madrid, Don Isidoro Martín Sánchez. En dicho estudio