

dolos en decisiones humanas y excluyendo toda radicalidad en su justificación racional, suena casi como una invitación a continuar con ellas. Este es el drama del pensamiento positivista contemporáneo: a raíz de la exigencia de fundamentación suprapositiva que plantean los derechos humanos, ha debido abandonar su postulado fundamental: la reducción de la libertad jurídica al derecho positivo; pero por otra parte, atado aún al prejuicio positivista, no ha sabido sacar todas las consecuencias de aquél abandono y ha limitado su fundamentación suprapositiva a una mera hipoteticidad incapaz, casualmente en cuanto hipotética, de fundar adecuadamente esos derechos humanos.

Carlos I. Massini-Correas

MACINTYRE, Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1990, 241 pp. Versión castellana, "Tres versiones rivales de la Ética", Rialp, Madrid 1992.

Esta obra, escrita con ocasión de las *Gifford Lectures* de la Universidad de Edimburgo de 1988, viene a ser el tercer eslabón de la última –y quizás definitiva– época de producción filosófica de MacIntyre, después de *After Virtue* (1981) y *Whose Justice? Which Rationality?* (1988). Responde, en gran parte, a la creciente esperanza en sus lectores habituales de encontrar, por fin, un relato (*account*) o versión de la racionalidad práctica especialmente en su uso moral, propia del autor. La historia de las principales teorías éticas recibe una eximia atención y tratamiento, aunque la finalidad del libro parece ser más bien sistemática; y consigue este difícil equilibrio por considerar la historia no como una aproximación o ayuda metodológica exclusivamente, sino como algo consustancial a la misma doctrina propuesta.

Hacia el final de las lecciones, casi a modo de epílogo, se plantea lo siguiente: ¿Acaso el debate fundamental sobre las cuestiones morales y teológicas hoy en día, sólo puede realizarse al margen de los constreñimientos del sistema académico convencional? En la respuesta cualificada a esta pregunta-guía encontramos al mismo tiempo lo que podría ser un resumen de las tesis más significativas del libro.

Según el parecer de MacIntyre dicho debate fundamental no es de hecho realizable en el ambiente académico prevalente, o sea, en la universidad liberal

formada por cuerpos altamente profesionalizados y especializados, pero sin cauces efectivos de diálogo entre sí. Esta institución tendría que librarse primero del prejuicio ilustrado según el cual las actitudes religiosas y morales han de considerarse extrañas a la ciencia. Se pensaba que sólo de esta manera progresará la ciencia en su investigación y logrará el consenso entre todos los seres racionales. A lo sumo, únicamente podemos señalar a quienes aspiran a ser los protagonistas del debate, a trazar sus respectivas "biografías intelectuales" y reseñar sus opiniones discrepantes sobre asuntos éticos y teológicos medulares. (Para nuestro autor, el estudio de estos personajes históricos nunca es desvinculable del examen de sus doctrinas, pues ellos son los que prestan la vida y aliento a los problemas y conflictos filosóficos). No hemos de perder de vista, sin embargo, que esta coexistencia de teorías alternativas no garantiza por sí misma la realización del debate deseado; no desemboca inexorablemente en una confrontación que dé lugar a un desarrollo especulativo.

En primer lugar están los enciclopedistas del s. XIX, representantes de la Ilustración, aunque no de la rama continental y francesa sino de la británica y escocesa. Son los contribuyentes a la IX^a edición de la *Encyclopaedia Britannica* como Thomas Spencer Baynes, Henry Sidgwick y Agnes Mary Clarke, que además de ser contemporáneos de Adam Gifford (el aristócrata y patrón de las letras en cuya memoria se celebran estas lecciones) son también paisanos y predecesores intelectuales de MacIntyre. Entre sus presupuestos orientadores se cuentan la existencia de una racionalidad sustantiva y unitaria al alcance de cualquier persona educada, y la creencia de que "los datos hablan por sí mismos" y por tanto constituyen un fundamento suficiente para la construcción de la ciencia. Proceden así a la elaboración de un cuerpo de doctrina a partir de elementos tales como los datos o los hechos originarios, una metodología determinada y unas concepciones unificantes o sintetizantes de los anteriores. En el fondo de estas concepciones –quizás, como la más importante de ellas– late un optimismo ingenuo, una fe ciega en el progreso continuo e inevitable del saber. La misma ciencia –producto innegable de la razón ilustrada– cobra entonces la actitud obediencial y fiducial sustraída de los principios religiosos; y configura seguidamente una moral independiente de la fe.

No tardan en aparecer, sin embargo, algunos problemas insolubles que conducen al agotamiento del programa enciclopedista. Este fracasa en su intento de asegurar un acuerdo mínimo dentro de la comunidad científica debido, en primer lugar, a la falta de un principio común que justifique sus doctrinas; en segundo lugar, a los ineliminables conflictos e incomensurabilidad entre distintos conjuntos de valores; y por último, al límite auto-impuesto en los

recursos racionales para solucionar semejantes dificultades. En el ámbito de la moral, las repercusiones de este fracaso se concretan: ante todo, en la reducción de "lo ético" a un mero asunto de reglas, de modo que "ser ético" equivale sencillamente a "estar bien dispuesto" y seguir lo que las reglas mandan. En un momento posterior, una vez perdida toda explicación racional de las reglas basadas en lo natural y fiándose exclusivamente en su lógica interna, la ética pasa a ser un sistema de tabúes (así es, en realidad, la moral victoriana montada sobre la noción elemental del *ought* humeano, prohibiciones sociales cargadas de superstición o modos específicos de comportamiento incapaces de dar razón de sí (para eso, tendrían que referirse a la idea del bien y de una naturaleza trascendente). No obstante, este sistema moral en su totalidad y en cada una de sus partes tiene la presunción de exigir una adhesión plena por parte de los hombres.

Por otro lado están los genealogistas, o sea, todos aquellos que se adscriben y continúan el proyecto originariamente nietzscheano, como son en la actualidad Michel Foucault, Gilles Deleuze y Paul de Man. Su actitud fundamental —que en aras de la coherencia, nunca debe elevarse a una doctrina expresa— es la de subvertir contra toda verdad por considerar ésta carente de fiabilidad y consistencia real. Únicamente es admisible hablar de "lo verdadero" siempre que se entienda por estos términos nada más que una manifestación de la "voluntad de poder" (esta es su explicación psicológica) o una ceguera voluntaria hacia la multiplicidad de perspectivas desde las cuales el mundo puede considerarse (así su explicación epistemológica). La tarea del genealogista consiste en descubrir para todos el engaño; en desenmascarar para cada época histórica la "voluntad de poder" disfrazada bajo las diversas formalidades éticas y sociales.

Se podría decir que el planteamiento genealogista ha tenido un gran acierto en denunciar la fe en la razón ilustrada: no hay una racionalidad sustantiva unitaria que cobre necesariamente y *a priori* el asentamiento de todas las personas educadas; como tampoco dispone, la moral decimonónica, de una adecuada base racional a pesar de la pulcritud de su lógica y su fuerte vigencia social. Sin embargo, todas las posibles vías de prosecución de la actitud nietzscheana implican una irresoluble contradicción, lo cual ha exigido su abandono. En otras palabras, mantener la identidad genealogista no es compatible con cierta continuidad histórica. No hay lugar para la autocrítica en la medida en que ésta requiere distanciamiento, elevación y trascendencia; y por tanto, la única opción practicable consistiría en reescribir o continuar la crítica nietzscheana como si fuera la propia de uno. En principio, estos pensadores disidentes deberían poder hablar y escribir desde fuera del ámbito académico

liberal; pero la ausencia de otros foros independientes para la investigación y el debate les han obligado al conformismo. Por motivos de pura supervivencia intelectual, los genealogistas se han absorbido en la universidad asumiendo, por ejemplo, la "máscara profesional" de predicadores del deconstructivismo.

En definitiva, tanto la postura enciclopedista como la genealogista se han mostrado improseguibles; ninguna es capaz de generar desde sí una auténtica tradición filosófica. Justo en este momento introduce MacIntyre lo que —a nuestro juicio— constituye su intuición más lúcida y genial. El señala una tradición filosófica real (con lo que supone de desarrollo y progreso histórico no sólo en sus métodos de investigación sino también en sus logros conceptuales) que incorpora tanto la racionalidad (o sea, que no es un sistema de creencias infundadas sino que es capaz de remontar a unos primeros principios auto-justificantes) como la autoridad (la necesidad de un maestro o preceptor que nos conduzca y corrija). La razón humana no debe fingirse absolutamente ignorante, neutral o desinteresada, al menos, con respecto a la misma verdad que busca: no es que contenga ciertas ideas innatas, sino que está informada por una ordenación teleológica que de alguna manera ya es anticipación del saber verdadero que es su término o fin (*telos*). Además, esta actitud obediencial es favorecida por la pertenencia a un tipo de comunidad determinado —aquél en que no se da una disensión sino un acuerdo fundamental en lo relativo a la religión y a la moral—. Esta tradición filosófica se bifurca en el tronco platónico-agustiniano y en el aristotélico-tomista.

MacIntyre propone una relectura del "Menón" de modo que por ella quede probado que la razón sólo puede alcanzar la verdad a partir de unos primeros principios indemostrables. La novedad de su propuesta yace en entender como objeto de investigación de este diálogo no sólo la verdad teórica, analítica y matemática —así nos induce a pensar el ejemplo elegido por Platón— sino que lo amplía para incluir también la verdad práctica, ya sea técnica o moral. Uno no se puede enfrentar sin más con un texto y pretender entenderlo: necesita de ciertas actitudes que le predisponen favorablemente; y entre esas condiciones se cuenta en primer lugar la confianza obediencial en un maestro, y en la tradición hermenéutica y de comentario que representa. Una vez cumplidos estos requisitos, entonces se puede proceder a la lectura del texto, y se descubre que al mismo tiempo, el texto interpreta al lector: le reordena las actitudes, las ideas y los afectos; le transforma y le brinda la posibilidad de mejorarse. Dentro del agustinismo se aplica este modelo interpretativo no ya a los diálogos platónicos principalmente, sino a las Sagradas Escrituras: tanto el uno como en el otro tipo de textos, hay una "demostración ostensiva" a cargo del maestro de las verdades originarias allí contenidas. Sólo entonces se pasa a la fase dialéctica:

es un momento exploratorio propio de un conocimiento aún *in via*. A través de la dialéctica se va ampliando el campo de lo ya demostrado y se llega a las conclusiones que, por ahora, son las más convincentes en su formulación: la función de la dialéctica es esencialmente incompleta y provisional; siempre queda abierta a retos ulteriores. De la tradición platónico-agustiniana, por tanto, se desprende lo siguiente: que la fe en la autoridad precede a todo entendimiento racional; que la adquisición de la virtud y del conocimiento ha de ser guiada por la humildad o el sometimiento al maestro; y que toda justificación racional es esencialmente retrospectiva.

En la tradición que arranca de Sócrates, pasa por Aristóteles y llega a Santo Tomás se presenta una concepción de la investigación filosófica similar o análoga al procedimiento técnico-artesanal. Se ha de poder distinguir, en cada situación particular, el bien real del bien aparente que se pueda hacer; así como lo bueno y lo mejor (lo óptimo) dado un nivel específico de práctica y de aprendizaje, de lo bueno y lo mejor absolutamente. Para ambas tareas, se precisa una comprensión adecuada del fin o *telos* del dicho saber o habilidad artesanal. Pero como ese *telos* es a la vez un *ergon*, no basta la intelección teórica de ese bien sino que hace falta, además, su incorporación práctica en la obra de alguien. Ese alguien es el maestro, revestido de autoridad, y continuador de una tradición. Encarna en la realización de su trabajo y en el producto del mismo, el mejor modelo o el ejemplar "temporariamente" perfecto. Cuando uno es admitido como aprendizaje –o sea, cuando se le recibe en el seno de una comunidad–, no parte desde la nada –esto eliminaría cualquier posibilidad de progreso personal y de desarrollo técnico– sino que comienza en un camino ya andado: imita a su maestro y le sigue hasta llegar a abrir –si sus dotes y el esfuerzo invertido se lo permite– otra senda, en realidad, siempre una prolongación de la anterior. El seguimiento del maestro no implica la mera duplicación de sus métodos, obras y esfuerzos; también posibilita el ejercicio de la libertad y de la innovación. En la medida en que uno se va acercando al fin o *telos*, comienza a reconocer los defectos ocasionados por el deseo, el gusto, la costumbre o el juicio inadecuados, tanto en sí mismo –pudiendo así transformarse–, como en los otros, incluido su maestro –pudiendo por consiguiente superarlos–. En realidad, lo único que se ha exigido como condición previa al ejercicio dialéctico es un compromiso fundamental con el *telos*; y nunca se ha considerado este principio como un obstáculo o prejuicio irracional sino más bien como la garantía de una profundización o progreso ulterior en la verdad. A diferencia del platonismo-agustinismo en el cual la mente por sí misma y sin la ayuda de la iluminación divina es incapaz de realizar una penetración en el corazón de la verdad, para los aristotélicos y los

tomistas, la mente en sí misma y por sí misma está capacitada ya para dar el paso de la potencia al acto de conocer.

Una vez hechas estas críticas, MacIntyre se encuentra en una posición para ofrecer su propia versión de la universidad. Ha de ser un lugar de un "desacuerdo constreñido", de una participación obligada en los conflictos entre el relato homérico y el platónico, el judaico y el cristiano, el bíblico y el clásico-pagano, el aristotélico y el agustiniano, el ilustrado y el cristiano, etc. La tarea principal de esta institución consiste en preparar e iniciar a los alumnos en los conflictos vitales, hasta que éstos asuman el protagonismo y tomen el relevo a sus maestros. Imprescindible para todo esto es que los profesores lleven a cabo una investigación científica avanzada –siempre desde su peculiar punto de vista–, y que articulen estos saberes particulares a través del filtro teológico-moral en la totalidad de un *curriculum*. A continuación, los profesores entrarán en debate, señalando lo erróneo en los planteamientos contrarios y probando la fuerza de los propios argumentos contra los embites y objeciones de los otros. El profesor universitario ha de ser alguien que fomenta los debates académicos, proporcionando y asegurando los medios institucionales para su libre expresión. "Al fin y al cabo, en cierto sentido, no me he imagiado otra cosa que una versión en el s. XX de la universidad del s. XIII, especialmente de la parisina, en la cual los agustinianos y los aristotélicos llevaban cada cual su propia investigación sistemática, a la vez que se ocupaban sistemáticamente de las controversias" (p. 232). Para la realización de este proyecto se necesita, por una parte, recuperar la figura del profesor, académicamente "partisano" e investido de autoridad; y por otra, que los alumnos acudan a las aulas convirtiéndolas en foros abiertos para el debate. Condición previa para todo esto es la restauración de la conexión entre las lecciones magistrales y las disputaciones. Quizás la nota más distintiva de esta universidad sea su pluralismo: en principio, aquí caben todos; y sus únicos enemigos profesos son aquellos que son obstinadamente calculadores, escépticos y realistas-pragmáticos.

Alejo J. Sison