



Universidad
de Navarra

Departamento de filosofía

La unidad de la vida humana en la filosofía de Alasdair MacIntyre

por Pablo Moreno Pérez

Dirigido por los profesores Ana Marta González y José María Torralba

ÍNDICE

1. Introducción.....	3
2. La forma narrativa de la vida humana.....	6
2.1. La unidad narrativa en MacIntyre	
2.2. Elementos de la unidad narrativa: reglas, virtudes y bienes	
3. La fragmentación de la vida humana.....	14
3.1. El problema de la fragmentación	
3.2. Causas y consecuencias de la fragmentación	
4. Conclusiones.....	22
4.1. El carácter imbricado de las narraciones	
4.2. La importancia del reconocimiento	
5. Bibliografía.....	26

1. Introducción

Este trabajo surge como una indagación acerca del carácter unitario de la vida humana. La pregunta que se trata de responder es si es posible entender la vida humana como una unidad de sentido más allá de una simple suma de sus partes. No es extraño para el hombre corriente entender su propia experiencia como dividida entre diversos niveles aparentemente inconexos de la realidad. La persona persigue en cada uno de esos niveles la consecución del bien que le es propio en ese contexto particular. Más allá de ese contexto inmediato se le antoja difícil encontrar un sentido global que otorgue unidad a las acciones concretas, y a menudo la noción de un bien último ha sido sustituida por una multitud de bienes intermedios. Estos bienes intermedios son inconmensurables entre sí, de manera que cuando por un motivo cualquiera quedan enfrentados, la decisión de decantarse por uno o por otro tiene su fundamento último en una preferencia personal. Ocurre entonces que las decisiones prácticas fácilmente adquieren un carácter arbitrario en el cual la última palabra la tienen los sentimientos o preferencias del agente y no hay posibilidad de apelar a criterios objetivos de acción.

Uno de los autores que mejor ha mostrado esta peculiaridad de las discusiones morales contemporáneas ha sido Alasdair MacIntyre. MacIntyre no solo ha puesto de manifiesto las causas que han generado esta situación sino que ha elaborado una propuesta ambiciosa en torno a la importancia de la virtud. Y ¿cuál es el lugar que ocupa la unidad de la vida humana en esa teoría de la virtud? Para entender esto correctamente conviene indicar que MacIntyre se ve a sí mismo como inserto en una tradición (que tiene su origen filosófico en Aristóteles y que ha sido continuada por Tomás de Aquino) que entiende la virtud de una manera muy concreta. Esa comprensión de la virtud se da dentro de esa tradición en tres etapas:

For there are no less than three stages in the logical development of the concept which have to be identified in order, if the core conception of a virtue is to be understood, and each of these stages has its own conceptual background. The first stage requires a background of what I shall call a **practice**, the second an account of what I have already characterized as the **narrative order** of a single human life and the third **an account a good deal fuller than I have given up to now of what constitutes a moral tradition**¹.

Lo que se puede ver es que para este autor la unidad de una vida humana ocupa un lugar central, sin el cual no es posible sostener una concepción coherente de la virtud. Por ello la unidad de la vida está en el núcleo de todo su pensamiento, y se ha esforzado en defender una idea de unidad narrativa fuerte.

¹ MACINTYRE, A., *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984, pp.186-187

En el segundo apartado de este trabajo voy a centrarme en esta idea. Para ello voy a detenerme en un texto de MacIntyre, *Persona corriente y filosofía moral, reglas, virtudes y bienes*², donde se explica cuáles son los elementos conceptuales que hay que manejar para poder defender una visión unitaria de la vida humana. A raíz de las reflexiones acerca de los problemas prácticos de una persona corriente MacIntyre extrae una serie de conclusiones que considero cruciales para el problema que nos ocupa. En este apartado trataré de mostrar cómo la forma más adecuada para entender la vida humana es una forma narrativa, que está estructurada en términos de bienes, virtudes y reglas (al modo en que son entendidas en la tradición aristotélico-tomista).

En el tercer punto de este trabajo expongo cómo esos elementos que hacen referencia a la unidad de la vida humana como un todo habían sido ya abordados por MacIntyre en su obra *Tras la virtud*. Y lo que MacIntyre explica en esa obra es que la transformación de dichos conceptos a lo largo de la historia, y nuestra pérdida de capacidad para comprenderlos tal y como fueron empleados por filósofos como Aristóteles, no solo dificulta, sino que impide una visión unitaria de la vida humana. Esto, a su vez, nos llevará a analizar, aunque sea de forma breve las causas que han llevado a la transformación de tales conceptos, que, como veremos, hunden su raíz en el rechazo de la teleología³. Por tanto, en este capítulo trataremos de responder a aquellas formas de pensamiento que favorecen una visión fragmentaria de la vida humana, como el emotivismo, tal y como voy a tratar de fundamentar⁴.

El cuarto y último punto lo he dedicado a las conclusiones que se derivan de un planteamiento como el de MacIntyre, sobre todo a algunas de las consecuencias sociales que pueden extraerse. Me gustaría destacar de modo especial dos puntos. El primero aparece más explícitamente en el pensamiento de MacIntyre: se trata de la relación entre la configuración de la propia identidad y la comunidad. El segundo quizás no aparezca de forma tan explícita, pero no por ello es menos importante: se trata del papel del reconocimiento en la comprensión de uno mismo.

² MACINTYRE, A., *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, conferencia pronunciada por el autor el 24 de enero de 1991 en la Universidad de Dallas con motivo de la celebración de la festividad de Santo Tomás de Aquino. <<http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/26845>>.

³ En este punto me voy a apoyar también en otra obra de MacIntyre, *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, Ediciones Internacionales Universitarias, S.A., Madrid, 2003. En esta obra se estudia la relación entre los primeros principios y los fines últimos, y se lleva a cabo una defensa de los mismos frente a algunas objeciones contemporáneas.

⁴ El emotivismo según la Stanford Encyclopedia of Philosophy es normalmente definido como una teoría del lenguaje moral según la cual los términos éticos son empleados como enunciados exclamativos o imperativos que expresan un estado afectivo de aprobación o desaprobación, más que como descripciones de una acción, una persona, una institución, etc. BOISVERT, D. R., "Charles Leslie Stevenson", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/stevenson/>>. Consultada el día 21 de mayo de 2013.

No querría terminar esta introducción sin dedicar unas palabras de agradecimiento a todas aquellas personas que, directa o indirectamente, han contribuido a la elaboración de esta investigación. En primer lugar quisiera agradecer a la profesora Ana Marta González y al profesor José María Torralba de la Universidad de Navarra por su dirección en este estudio. Sin sus buenos consejos e indicaciones no hubiera sido posible. También quiero dar las gracias a mi hermano Pedro por su apoyo incondicional a lo largo de este estudio. A él le dedico este trabajo.

2. La forma narrativa de la vida humana

La unidad de la vida puede ser defendida de diversas maneras. De hecho a lo largo de la historia del pensamiento ha sido así. MacIntyre rechaza algunas de esas posturas, en especial aquellas que tratan de basar el carácter unitario de la vida en una experiencia psicológica, una experiencia que dé continuidad en la percepción del yo⁵. El tipo de unidad que defiende MacIntyre es el de una unidad narrativa. Por ello el primer punto que vamos a tratar en este capítulo es qué es lo que entiende MacIntyre exactamente cuando habla de narratividad. En segundo lugar explicaremos cómo esa comprensión solo es posible si se emplean adecuadamente una serie de conceptos que están profundamente relacionados, como son las reglas, las virtudes y los bienes.

2.1. La unidad narrativa en MacIntyre

Al comienzo del texto de *Persona corriente y filosofía moral*, MacIntyre afirma que “la unidad de la vida como un todo sobre la que cada ser humano investiga es la unidad de una narración dramática, de una historia cuyo resultado puede ser un éxito o un fracaso para cada protagonista”. Lo primero que puede verse es que MacIntyre está entendiendo la vida humana como una historia (*story*). Una historia está estructurada como una narración, con un comienzo, un desarrollo y un final, sin los cuales no sería inteligible. Hasta aquí no hay nada especialmente novedoso en el pensamiento del autor escocés. Y es que lo que MacIntyre quiere señalar es que la narratividad presente en las historias (recogidas en las distintas tradiciones) es un reflejo de un orden narrativo que está presente con anterioridad en toda vida humana. De este modo, toda narración sigue un orden que no es sino el reflejo del orden de la experiencia. MacIntyre concede a la narrativa un carácter ontológico, negando la posibilidad de una visión no narrativa de la realidad⁶.

El estatuto que MacIntyre confiere a la narración es el de un cierto orden. Se trata a su vez de un orden en el tiempo, pues como hemos visto toda narración consta de un comienzo, de un desarrollo y de un final. Pero al mismo tiempo, y aunque se trate de un orden *en* el tiempo, no es el orden de una simple sucesión temporal de acontecimientos, pues el tipo de unidad que MacIntyre defiende para la narración no es el que se deriva de la articulación de momentos distintos (como son

⁵ Para MacIntyre este tipo de concepciones que se apoyan en la continuidad de un determinado estado mental ya han sido suficientemente criticadas por los empiristas británicos, Cfr, MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p.33

⁶ Cfr, VV.AA., *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, Londres, Routledge, 1998, p.232

el comienzo, el desarrollo y el final), sino de una articulación en términos de principios y fines, es decir, de una unidad causal⁷.

La unidad así planteada ya estaba presente en la filosofía de Aristóteles. En la *Poética*, el autor macedonio se pregunta qué es lo que da unidad a la tragedia. Y llega a la conclusión de que tal unidad viene dada por la unidad de una acción perfecta y completa, que es el objeto de la tragedia. Y a continuación afirma:

Entero es lo que tiene principio, medio y fin. Principio es lo que no sigue necesariamente a otra cosa, sino que otra cosa le sigue por naturaleza en el ser o en el devenir. Fin, por el contrario es lo que por naturaleza sigue a otra cosa, o necesariamente o las más de las veces, y no es seguido por ninguna otra. Medio, lo que no solo sigue a una cosa, sino que es seguido por otra. Es, pues, necesario que las fábulas bien construidas no comiencen por cualquier punto ni terminen en otro cualquiera, sino que se atengan a las normas dichas⁸.

Aristóteles está explicando entonces la unidad de la acción en la tragedia como una unidad causal, donde los acontecimientos se suceden unos a otros *a causa de* algo y no meramente *después de* algo. La pregunta entonces es ¿por qué Aristóteles defiende este tipo de unidad para la tragedia? La respuesta: porque esto da lugar a la representación más verosímil de la acción humana. Por tanto, aunque de una manera implícita, a través de su concepción de la tragedia como representación de una acción humana, Aristóteles está considerando el tipo de unidad causal que MacIntyre describe como unidad narrativa.

MacIntyre pretende encontrar un criterio objetivo con respecto al cual las acciones concretas puedan ser entendidas de forma adecuada. Y esto es lo que describe Aristóteles cuando habla de la unidad de la acción en la tragedia:

Es preciso que [...] la fábula, puesto que es imitación de una acción, lo sea de una sola y entera, y que las partes de los acontecimientos se ordenen de tal suerte que, si se traspone o suprime una parte, se altere y disloque el todo; pues aquello cuya presencia o ausencia no significa nada, no es parte alguna del todo⁹.

Y del mismo modo que para Aristóteles una tragedia puede ser evaluada en términos de éxito o fracaso según logre o no mostrar la unidad de la acción representada, para MacIntyre la vida humana como un todo puede ser evaluada¹⁰, puesto que ambas poseen una forma común, que es la de la narrativa. Toda historia tiene una trama, que es lo que permite estructurar los diversos

⁷ Entiendo aquí causalidad en un sentido amplio, que incluya también la referencia a la causalidad final.

⁸ ARISTÓTELES, *Poética*, 1450 b

⁹ ARISTÓTELES, *Poética* 1451 b

¹⁰ MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p.130

elementos de forma coherente. Qué rasgos ha de tener esa estructura narrativa en el caso de la vida humana para poder ser entendida correctamente es lo que vamos a ver a continuación.

2.2. Elementos de la unidad narrativa, reglas, virtudes y bienes

En un pasaje de *Persona corriente y filosofía moral* se dice lo siguiente:

Cuando alguien escribe una narración, ya sea la de la propia vida o la de otro, se puede juzgar si es adecuada por la eficacia en responder a las siguientes cuestiones: ¿qué bien escogería la persona cuya vida ha sido narrada? ¿concibe erróneamente su bien? ¿con qué obstáculos y frustraciones se enfrentó? ¿poseía las aptitudes necesarias para superarlos? Generalmente se entiende la concepción de un *telos* de la vida humana como el resultado de narraciones particulares sobre vidas particulares¹¹.

MacIntyre ve la vida humana como una búsqueda de un bien último, y la narrativa como el medio ideal para llegar a ese *telos*. Es solo en el contexto de una narrativa cuando las acciones aisladas adquieren pleno significado. Por este motivo, cuando se cuestiona una narración se busca lo universal en lo particular. Pero para entender esto correctamente hace falta comprender el modo en que se articulan una serie de nociones que están estrechamente relacionadas entre sí. Estas nociones son tres: reglas, virtudes y bienes. MacIntyre expone dicha relación a través de los razonamientos de lo que denomina una persona corriente. De tal manera que uno llega a descubrir estas tres nociones a través del examen de su propia vida. El autor escocés considera que la persona corriente es un proto-aristotélico (debido a que, si no se ve afectado por influencias filosóficas previas, el modo en que llevará sus argumentaciones será semejante al llevado a cabo por Aristóteles). Esto se puede ver en que el modo en que se lleva la investigación es el siguiente:

1) Lo primero que se descubre es la ordenación al fin. Cuando una persona se pregunta “¿Cuál es mi bien?” lo hace inserto en un contexto social concreto, que pone de manifiesto dos puntos: por un lado se hace difícil la explicitación de esa pregunta por el bien, por otro se comprueba que ya se está presuponiendo una respuesta en el modo en que uno vive su propia vida. Sin embargo, en ese contexto en el que está inmerso, uno descubre el primer rasgo de la teoría apuntada por Aristóteles, al verse envuelto en un tipo de actividades que están basadas en normas, y por tanto, *ordenadas a un fin*. Estas actividades tienen un carácter universal y vienen determinadas por necesidades biológicas y sociales (como las que surgen de las relaciones familiares o de parentesco). En estas actividades “el individuo se descubre a sí mismo inevitablemente como un ser

¹¹ MACINTYRE, A., *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, p.69

que avanza según normas hacia fines que son, en tanto que fines, reconocidos como bienes”¹². Estas ordenaciones según normas son llamadas por Tomás de Aquino *inclinaciones*, y su relación con los preceptos de la ley natural es explicada por el autor medieval en el siguiente texto:

Como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre tiene natural inclinación, la razón naturalmente lo aprehende como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales¹³.

Como puede verse, tales *inclinaciones* definen la naturaleza de los seres humanos como agentes. Por tanto, estas reglas según las cuales podré ordenar mis actividades no son otras que los preceptos de la ley natural. Y lo que en un comienzo no era sino una regularidad presente en diversas actividades podrá ser, una vez haya dirigido conscientemente mi atención hacia aquellos fines, una verdadera *ordenación según reglas*. MacIntyre hace entonces las siguientes preguntas: “¿Cómo convierte la persona corriente los fines, suyos por naturaleza, en fines directrices, real y racionalmente de sus actividades? y ¿en qué contextos sociales aprende la persona corriente a ordenar correctamente los fines y a reconocer los errores de ordenación cuando se ha equivocado?”¹⁴ Esto nos lleva al segundo punto de la investigación.

2) Este aprendizaje que se da en las *inclinaciones* se ve complementado en la experiencia ordinaria por la participación en un tipo de actividad. Este tipo de actividad son las prácticas, definidas por MacIntyre como “formas cooperativas de actividad”¹⁵. En estas prácticas los participantes están unidos en su búsqueda del bien interno a tal actividad, al mismo tiempo que están comprometidos con una búsqueda de la excelencia en dicha práctica. Como indica Pamela M. Hall:

The natural law (as both knowledge of human nature and what conduces to the flourishing of human nature) is discovered progressively over time and through a process of reasoning engaged with the material of experience. Such reasoning is carried on by individuals and has a history within the life of communities. We learn the natural law, not by deduction, but by the reflection upon our own and our predecessor’ desires, choices, mistakes, and successes¹⁶.

¹² MACINTYRE, A., *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, p.66

¹³ AQUINO, T., *Suma teológica I-IIae*, q94, a2

¹⁴ MACINTYRE, A., *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, p.67

¹⁵ MACINTYRE, A., *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, p.67

¹⁶ HALL, P., *Narrative and the natural law, an interpretation of thomistic ethics*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1994, p.94

Es en el ejercicio de una actividad donde comparece de manera más evidente la necesidad de educar las habilidades y virtudes que dicha práctica requiere. Y es en la comprensión de la relación de estas habilidades y virtudes con los bienes buscados por tales actividades donde se puede ver con mayor claridad el esquema teleológico que manejaba Aristóteles, y que MacIntyre considera que adquiere toda persona corriente (aunque con distinto grado de complejidad filosófica). Del mismo modo, como muestra Hall, al comprender esto no solo estamos comprendiendo la naturaleza de dichas prácticas, sino que también estamos adquiriendo una cierta capacidad para reflexionar sobre normas y fines.

En este proceso de aprendizaje que se da a través del ejercicio de las diversas actividades disponibles, el individuo se encontrará tarde o temprano con la experiencia del error. Y en ese proceso el individuo se entiende a sí mismo como en mitad de un trayecto, y al mismo tiempo se da cuenta de que la práctica en la que está inmerso tiene también su propia historia, en la que se han ido reconduciendo las metas y planteando los objetivos con mayor precisión. Y, como indica MacIntyre,

esto no es todo, ya que el individuo no vive toda su vida en los confines de una única práctica, persigue siempre bienes de más de una práctica, así como bienes externos a todas las prácticas, y, aunque solo sea por la manera como vive, no puede evitar plantear y dar respuesta a la cuestión de cómo han de ordenarse los bienes, y qué papel desempeñan en las estructuras de la totalidad de una vida temporalmente desplegada y socialmente encarnada en una diversidad de relaciones¹⁷.

Lo interesante de esto es que la persona corriente no responde a la cuestión acerca del orden de los bienes con razonamientos explícitos, sino “moldeando su vida de un modo y no de otro¹⁸”. Ante los posibles futuros alternativos una persona examina sus acciones pasadas y se pregunta cuál es la concepción del bien con la que se ha comprometido hasta ese momento, y si tiene o no motivos para cuestionarla. Y la capacidad para plantear tal cuestión depende en gran parte de la posesión previa de algún tipo de comprensión narrativa, para lo cual nos proveemos de los recursos que nos aportan las historias de todo tipo (mitos, leyendas, cuentos). Estas historias, insertas dentro de toda tradición, nos permiten, con anterioridad a cualquier formulación teórica, entender la propia vida y la de aquellos a nuestro alrededor en términos narrativos.

Y algo que se hace patente tanto en la narración como en la teoría es que aquella persona que desarrolla mal su carácter es cada vez más incapaz de percibir el error. La acción mala trae consigo una suerte de ceguera intelectual, lo que hace que sea importante tener desde el primer

¹⁷ MACINTYRE, A., *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, p.68

¹⁸ MACINTYRE, A., *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, p.68

momento los recursos necesarios para juzgar y actuar correctamente¹⁹. Para ello hace falta tener una respuesta amplia de qué es el bien, que nos permita tanto actuar en las acciones futuras como evaluar las acciones pasadas. La profesora Jean Porter lo explica con estas palabras:

In order to determine clearly what the fundamental inclinations are, and to see how they fit together in a good human life, it is necessary to interpret them in the light of an account of goodness in general. That is why the substantive meaning of the human good, which alone can give concrete content to the first principle of practical reason, is not self-evident to all, but only to the wise, who are able to develop the data of common human aspirations into theory of the human good²⁰.

Y así entramos en el tercer punto de esta investigación, la necesidad de incluir en esta teoría un conjunto de reglas, que permita explicar las particularidades de estas prácticas.

3) MacIntyre descarta en primer lugar la posibilidad de que tales reglas sean derivadas de un conjunto de premisas más fundamental, ya que la lealtad que se les debe no puede depender de una teorización. Tales reglas, en cuanto que regulan las relaciones cooperativas con otros seres racionales, han de preceder a toda teorización como tal y no pueden desprenderse de un conjunto de argumentos.

Dichas reglas están relacionadas con la ley natural y el papel que han de desempeñar en la vida moral es el siguiente:

Una primera concepción de las virtudes que necesitamos adquirir, si nos disponemos a alcanzar nuestro bien, solo puede articularse a través de un grupo de reglas que no es más que otra versión de los primeros preceptos de la ley natural. Solo se puede aprender qué es ser valiente, moderado o veraz, si primero se aprende que ciertos tipos de acción son siempre, y sin excepción, de tal forma que debemos abstenernos de realizarlos si queremos ejemplificar esas virtudes. La disposición que en cada virtud necesitamos adquirir por hábito es una disposición no solo a actuar según reglas, sino a hacer más de lo que ellas requieren²¹.

En el proceso de aprendizaje que venimos describiendo las reglas tienen un lugar central. Primero se aprende de ciertas situaciones iniciales lo que está siempre impuesto o prohibido para luego extrapolar esas conclusiones a situaciones en las que el cumplimiento de las virtudes requiere una aplicación ligeramente distinta. Como indica la profesora Ana Marta González,

Las inclinaciones naturales nos orientan en la vida moral de dos maneras: desde un punto de vista positivo, cada una de ellas constituye el suelo desde el que se desarrollan una serie de virtudes tan pronto como, en cada

¹⁹ Cfr, MACINTYRE, A., *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, p.70

²⁰ PORTER, J., *The recovery of virtue*, Melksham, Great Britain, The Cromwell press, 1990, p.89

²¹ MACINTYRE, A., *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, p.71

acción, la razón práctica introduce orden en los bienes que se ponen en juego. [...] Desde un punto de vista negativo, en cambio, las inclinaciones naturales aportan la primera información que nos permite discernir tipos de acciones que, en principio, significan una ayuda al ser humano, de otras que constituyen un atentado contra la integridad natural del hombre²².

El carácter de estas reglas puede ser mejor comprendido si se tiene en cuenta la relación que guardan con el bien supremo. El bien supremo es de tal naturaleza que resulta absurdo compararlo con otros bienes. No puede ser sopesado, pues en ese caso sería contingente. Y el tipo de reglas que definen nuestra relación con ese bien no pueden ser diversas, sino que, al venir definidas por nuestra naturaleza, tienen un carácter único:

Dada nuestra naturaleza de animales racionales y la naturaleza del bien supremo, esas reglas no pueden obligarnos solo condicionalmente, es decir, en ciertas circunstancias contingentes. Si alguien mantiene la opinión, como muchos han hecho, de que quizás en alguna ocasión, para conseguir algún bien menor, debemos suspender temporalmente la obligación de obedecer a una o más de estas reglas, tratándolas por lo tanto como abiertas a las excepciones, malinterpretamos tanto la naturaleza de las reglas como la naturaleza del bien y de nuestro bien. Y en este malentendido se muestra un defecto tanto en la posesión como en la comprensión de una o más de las virtudes intelectuales y morales. O se entienden las virtudes, reglas y bienes en su interrelación o no se entienden en absoluto²³.

De este modo puede llegarse a comprender la estrecha relación que se da entre las virtudes, las reglas y los bienes. Esta relación, que MacIntyre explica que se da en el aprendizaje moral ordinario (como hemos visto en el caso de la persona corriente que está inserta en una serie de prácticas ordenadas por normas a la consecución de un fin, al cual se acerca en mayor o menor medida por la excelencia lograda con las virtudes) es la que permite entender la vida humana con el orden narrativo que hemos descrito anteriormente. Y, como explica la profesora Porter:

Because the characteristic inclinations of the human person stand in an intrinsic order to one another, a life that is in accordance with the specific ideal of humanity will possess an intrinsic ordering and unity. In such a life, the pursuit of the lower inclinations will not be conducted at the expense of the higher inclinations, but will be subordinated to the pursuit of the higher inclinations. At the same time, the pursuit of the higher inclinations must not lead to such neglect of the objects of the lower inclinations that the individual becomes incapable of pursuing anything at all²⁴.

²² GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza*, Pamplona, EUNSA, 2006 (2ª ed), p.141

²³ MACINTYRE, A., *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, p.71

²⁴ PORTER, J., op. cit., p. 90

La conexión interna que hay entre las distintas prácticas que se dan en la vida humana y su ordenación respecto de un bien cuya consecución está regulada por reglas y virtudes es solo comprensible como la historia de una búsqueda, de una narración cuyo resultado puede ser un éxito o un fracaso.

Sin embargo, esta concepción de la vida humana como un todo, como una unidad narrativa que funciona como contexto en el cual las acciones adquieren un significado pleno, no está exenta de problemas. Lo cual se pone de manifiesto en un obstáculo en concreto, de tipo social. Este problema hunde sus raíces en una serie de errores teóricos. Al análisis de esta objeción vamos a dirigir ahora nuestra atención.

3. La fragmentación de la vida humana

MacIntyre es en gran medida consciente de los problemas a los que se enfrenta una concepción unitaria de la vida humana, tanto en el plano teórico como en el práctico. En un pasaje de *Tras la virtud*, afirma que “any contemporary attempt to envisage each human life as a whole, as a unity, whose character provides the virtues with an adequate *telos* encounters two different kind of obstacle, one social, and one philosophical”²⁵. En este apartado vamos a estudiar ese primer obstáculo. Se trata de la separación que se ha establecido entre los distintos aspectos de la vida humana, que han sido segmentados en planos distintos, cada uno con sus propias normas y modos de comportamiento. En primer lugar veremos en qué consiste, para a continuación ver cuáles son las causas teóricas que han llevado a esta fragmentación y algunas de sus consecuencias.

3.1. El problema de la fragmentación

En un lugar del texto de *Persona corriente y filosofía moral*, tras haber considerado la naturaleza del bien supremo, MacIntyre se pregunta cómo es posible que se cometa el error de poner al mismo nivel algunos bienes con ese bien supremo, como si pudieran ser comparados. A lo cual responde diciendo que

Esta situación es el resultado de haber fragmentado en partes independientes el esquema conceptual en cuyos términos, en un primer momento, la persona corriente había organizado su comprensión moral. Tras esta fragmentación los bienes, reglas y virtudes se conciben como aislados unos de otros, de tal manera que el problema no es articular una relación preexistente, sino construir una relación en apariencia todavía no establecida entre las partes desvinculadas del esquema moral de una persona²⁶.

Y esto implica que cada una de las partes de ese esquema moral, que podía ser comprendida plenamente en su relación con las demás partes, adquiere ahora un carácter distinto. Y del mismo modo que había narrado anteriormente el proceso de aprendizaje moral de una persona corriente, MacIntyre narra un hipotético proceso de caída y declive como una historia en cuatro episodios, que pueden ser resumidos así:

²⁵ MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 204

²⁶ MACINTYRE, A., *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, p.72

1) Un primer momento en que la persona se pregunta cuál es el bien último para seres como él, y se da cuenta de que al preguntarse eso tiene que obrar de un modo que presupone en cierta medida una respuesta a esa cuestión.

2) Un segundo momento es el que pone de manifiesto esa circularidad, que requiere ya el ejercicio de una templanza que solo podrá ser justificada más tarde con una noción más adecuada del bien²⁷. Sin esa templanza se da una discrepancia entre los múltiples bienes que encuentra el protagonista y las reglas que originariamente guiaban la búsqueda. Más aún, esa multiplicidad de bienes posiblemente lleve a la exclusión de un bien último.

3) En el tercer momento se intenta resolver esta discrepancia de una de estas dos maneras: o bien se separa la regla del bien, concediendo valor a la regla en sí misma o bien la validez de la regla se reconoce por su efectividad en el logro de un bien. Esto lleva por un lado a una toma de postura y por otro a la constatación de que otros adoptan posiciones contrarias.

4) Por último, el protagonista descubre que el conflicto no es racionalmente resoluble, no se apela ni se puede apelar a criterios racionales compartidos y el desacuerdo fundamental se convierte en insuperable.

Este proceso presentado como una historia individual también ha sido descrito por MacIntyre como el proceso histórico de declive moral de la cultura occidental desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Y es que para el autor británico se da un paralelismo fuerte entre el orden de la narración del extenso orden social y el de las vidas individuales²⁸. Esta es una cuestión que analizaremos más adelante.

MacIntyre dedica gran parte de su obra *Tras la virtud* a analizar esa historia de la cultura occidental. Comienza su estudio analizando la moral contemporánea, la moral de una cultura donde predomina el emotivismo. El emotivismo es una postura vital, que presupone una tesis teórica. Esa tesis consiste en afirmar que los términos y proposiciones de la ética no pueden tener un valor descriptivo objetivo. Los enunciados éticos no son más que muestras de preferencia subjetiva que no pueden tener valor de verdad. Pero una de las cuestiones que preocupa más a MacIntyre es que el emotivismo sea el último paso de toda reflexión ética acerca del hombre. De este modo el emotivismo, en su propuesta teórica, se presenta con una clara aspiración de universalidad; una aspiración respecto de la cual todas las demás formas de pensamiento no serían sino etapas previas:

²⁷ Esta circularidad también la pone de manifiesto MacIntyre en otra obra suya. Allí se expone que “solo en una vida cuyas acciones hayan sido dirigidas y cuyas pasiones hayan sido disciplinadas y transformadas por la práctica de las virtudes morales e intelectuales y por las relaciones sociales implicadas en tal práctica y dirigidas por ella, esa misma práctica proveerá el tipo de experiencia desde la cual y acerca de la cual se derivarán inferencias prácticas fiables y argumentos teóricos sólidos acerca de la práctica”. MACINTYRE, A., *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, Ediciones Internacionales Universitarias, S.A., Madrid, 2003, p.22.

²⁸ Cfr, MACINTYRE, A., *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, p.74

si bien no han llegado aún a las afirmaciones del emotivismo lo harán necesariamente en algún momento. Esto se debe a que tal postura defiende que en todo argumento moral la afirmación aparente de principios funciona como una máscara para expresiones de propia preferencia²⁹.

Estas afirmaciones del emotivismo entran en conflicto con el esquema conceptual que considerábamos en el capítulo anterior. Para MacIntyre lo que hay detrás de todo esto es una serie de cambios en la forma de entender los conceptos morales en su relación, de modo que adquieren un carácter diferente; se intenta comprender las virtudes, las reglas y los bienes de manera aislada, independientemente los unos de los otros. El problema es que esa forma de entender esas nociones acaba llevando en la práctica a una segmentación de las diversas facetas de la vida humana, de tal modo que cada una de ellas ya no se entiende por lo que tiene de unitario respecto a un todo, sino que es lo distintivo de cada una de esas partes lo que determina el modo en que pensamos y sentimos.

The social obstacles derive from the way in which modernity partitions each human life into a variety of segments, each with its own norms and modes of behavior. So work is divided from pleasure, private life from public, the corporate from the personal. So both childhood and old age have been wrenched away from the rest of human life and made over into distinct realms. And all of these separations have been achieved so that it is this distinctiveness of each and not the unity of the life of the individual who passes through those parts in terms of which we are taught to think and to feel³⁰.

La cultura emotivista, presente tanto en las prácticas contemporáneas como en las ideas y conceptos que subyacen a dichas prácticas, no es para MacIntyre el último paso de desarrollo del pensamiento ético, sino el último paso de una tradición ética concreta que ha entendido incorrectamente un esquema conceptual anterior (el esquema aristotélico) que articulaba de un modo coherente la relación entre reglas, virtudes y bienes. El error consiste principalmente en que el emotivismo hereda una versión degradada de ese esquema, donde la referencia a los fines había sido eliminada. De esta forma se mantenían conceptos como virtud o regla, pero fuera del marco que les daba un pleno significado y con respecto al cual se articulaban en sus diversas relaciones. Pero si en ese esquema, como hemos visto, las prácticas, y las virtudes que se derivaban de esas prácticas, formaban una parte crucial en el proceso de formación del razonamiento práctico, entonces el emotivismo, al eliminar esa relación entre las virtudes, las reglas y los bienes, está eliminando en su raíz la única forma de articular los elementos de la moral en una comprensión unitaria de la vida humana.

²⁹ Cfr. MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 19

³⁰ MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 204

En este sentido, no es extraño que se extienda una visión del hombre fragmentada. Por eso MacIntyre busca las causas que han originado esta forma de pensar. Lleva a cabo esta investigación en la primera parte de *Tras la virtud*, donde explica el proceso por el cual se van transformando los conceptos de la moral partiendo del esquema moral aristotélico. Allí explica cómo en el punto de partida de ese proceso se da un error que va a marcar en cierta medida el desarrollo de las discusiones posteriores. Este error es el rechazo de la teleología que mencionamos en la introducción, en cuya explicación nos detendremos a continuación.

3.2. Causas y consecuencias de la fragmentación

El emotivismo es según MacIntyre la herencia de un sistema de creencias muy particular, cuya incoherencia interna aseguraba el fracaso posterior desde su inicio³¹. Los autores precedentes a la cultura emotivista (como Kant, Hume o Kierkegaard) comparten una cultura cristiana, están de acuerdo en cuál es el carácter de la moral, y en cuál habría de ser una justificación racional de la misma. Los antecedentes en los que se apoya esta cultura son los de la Europa medieval, un contexto en el que dominaba el esquema tripartito que aparece ya en la *Ética a Nicómaco*. El esquema es el siguiente. Tenemos por un lado una naturaleza humana dada, que está inicialmente en discrepancia con los preceptos de la ética y que necesita ser transformada por la razón práctica y la experiencia en una naturaleza humana como podría llegar a ser si realizara su fin. En este esquema cada uno de los tres elementos (la naturaleza dada, la concepción de unos preceptos de la ética racional y la concepción de una naturaleza perfeccionada en la realización de su fin) necesita de los otros dos para ser entendido completamente. Los enunciados morales cuando se usan dentro de este marco hacen demandas que son verdaderas o falsas. En la mentalidad medieval la mayor parte de los pensadores creía por supuesto que este marco era parte de la Revelación, pero al mismo tiempo se entendía como un descubrimiento de la razón y como algo racionalmente defendible. Sin embargo, esto deja de ser así con el Protestantismo y con el Jansenismo. La concepción de la razón de estas corrientes es la de una razón herida por el pecado, que es incapaz de conocer la ley natural. Pascal, Hume, Kant y muchos otros autores heredan esta concepción por lo que niegan la posibilidad de que la razón pueda alcanzar fines, solo medios³². Niegan una visión teleológica de la naturaleza humana. Para MacIntyre esto explica por qué su proyecto tenía que fracasar. Se elimina uno de los tres elementos del esquema, por lo que los otros dos quedan sin sentido, aunque se sigan manejando. Como el propio autor indica:

³¹ MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 55

³² Cfr, MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 54

Since the whole point of ethics -both as a theoretical and a practical discipline- is to enable man to pass from his present state to his true end, the elimination of essential human nature and with it the abandonment of any notion of a *telos* leaves behind a moral scheme composed of two remaining elements whose relationship becomes quite unclear. [...] Hence the eighteenth-century moral philosophers engaged in what was an inevitably unsuccessful project; for they did indeed attempt to find a rational basis for their moral beliefs in a particular understanding of human nature, while inheriting a set of moral injunctions on the one hand and a conception of human nature on the other which had been expressly designed to be discrepant with each other³³.

Este modo de entender la moral se manifiesta en diversos problemas. Por ejemplo, si se entiende el paso de las proposiciones de “hecho” a proposiciones de “deber ser” como un salto injustificado (la llamada ley de Hume). Puede parecer que no hay razón para llevar a cabo ese paso, y esto puede llevar a su vez a negar que de los enunciados morales puedan extraerse conclusiones valorativas válidas. Pero lo que no se está teniendo en cuenta en este caso es la existencia de conceptos funcionales, conceptos que no pueden ser definidos sin recurrir a la función o el propósito que tal concepto previsiblemente debe realizar. Esto es lo que ocurre con un reloj, que es inseparable en su definición de lo que es un buen reloj (un reloj no puede ser definido con independencia de lo que es un buen reloj). Con este tipo de conceptos sí que cabe pasar de premisas factuales a conclusiones valorativas. Y si se acepta que hay conceptos morales que son funcionales, entonces puede decirse que el juicio moral sí que tiene validez. Esto es lo que sucedía en la tradición aristotélica, donde el concepto de hombre era un concepto funcional, o, más precisamente, teleológico, pues no se puede reducir el *telos* a función. Esta noción se apoya en una forma de vida en la que ser un hombre es estar inmerso en una serie de relaciones con otros que tienen un propósito; cuando el hombre pasa a ser entendido como un individuo anterior y aparte de todo papel relacional, entonces deja de ser un concepto funcional. Y no solo cambian los conceptos, como hemos visto, sino también el sentido de los juicios morales, porque lo que antes era la afirmación de algo bueno consistía en una afirmación factual, algo que no se entiende si se eliminan los conceptos funcionales. En la tradición medieval anterior los enunciados morales y valorativos pueden ser verdaderos o falsos en el mismo sentido que los demás enunciados fácticos. Pero cuando desaparece la noción de propósitos o funciones humanas esenciales esto se vuelve imposible.

Además, la reflexión sobre la teleología debe tener en cuenta otro punto, y es la relación que se da entre los fines y los principios. MacIntyre entiende que hay una estrecha conexión entre principios y fines, una conexión que es del siguiente modo:

Los primeros principios solo pueden tener realmente un lugar en un universo caracterizado en términos de ciertos fines inalterables, fijos y determinados; fines que proveen un estándar por referencia al cual nuestros

³³ MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., pp. 54-55

propósitos, deseos, intereses y decisiones individuales pueden ser evaluados como bien o mal dirigidos. Pues en la vida práctica el *telos* proporciona el *archê*, el primer principio del razonamiento práctico. Y difícilmente podría haber sido de otra manera, puesto que los *archai/principia* de la teoría proporcionan al entendimiento teórico su *telos/finis* específico. *Archê/principium* y *telos/finis*, así puede parecer, se mantienen o caen juntos³⁴.

Pero toda consideración contemporánea que trate de desarrollar una filosofía en términos de primeros principios y de fines últimos se ha de enfrentar con dos objeciones contemporáneas. La primera es la que MacIntyre llama el antifundacionalismo³⁵. El antifundacionalismo rechaza la existencia de principios epistemológicos, principios que deberían ser capaces de cumplir dos requisitos: a) deberían poseer una certeza inmediata y b) al mismo tiempo deberían ser una garantía de todas nuestras pretensiones de conocimiento. MacIntyre señala que esto no se da porque el contenido sustantivo que tendría que tener un principio que sirviera de base de las ciencias teóricas y prácticas es incompatible con el tipo de certeza inmediata que sería necesaria para justificar tal principio. Sin embargo, la concepción de los principios tal y como la entiende Tomás de Aquino³⁶, afirma MacIntyre, lleva a distinguir dos tipos de principios, aquellos que son evidentes por sí mismos (aceptados por cualquier hablante) y aquellos que son evidentes en el contexto de un marco conceptual de alguna teoría. En definitiva:

Con la distinción de lo que es inmediatamente aprehendido, pero no sustantivo en contenido, y lo que es sustantivo en contenido, pero conocido como evidente solo a través del logro teórico, el tomista distingue lo que el protagonista de los primeros principio epistemológicos asimila engañosamente, y así por esta confianza por lo menos permanece incólume ante el antifundacionalismo contemporáneo³⁷.

El segundo gran rechazo contemporáneo al que debe hacer frente es el que se centra en las cuestiones de significado, a través de la crítica deconstruccionista. Para el pensamiento deconstructivo cualquier fundamentación metafísicamente concebida tendría que funcionar de dos modos incompatibles³⁸. Por un lado tendría que darse fuera del discurso, ya que el propio discurso se asienta sobre ella, y por otro tendría que estar presente en el discurso, pues solo podríamos referirnos a ella como lingüísticamente concebida y expresada. El problema entonces es que tal argumentación para ser plausible se apoya en unas premisas innegables de las que se derivan las conclusiones. Sin embargo, como indica MacIntyre, “la imposibilidad de tales premisas innegables

³⁴ MACINTYRE, A., *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, ed. cit., p.15

³⁵ Cfr, MACINTYRE, A., *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporánea*, ed. cit., p.19

³⁶ AQUINO, T., *Suma teológica*, I.II, q.94, a.2

³⁷ MACINTYRE, A., *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, ed. cit., p. 19

³⁸ Cfr, MACINTYRE, A., *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, ed. cit., p.25

parece seguirse de las conclusiones de esos mismo argumentos. Así ¿pueden esos mismos argumentos construirse de un modo que evite la auto-deconstrucción?»³⁹

Lo relevante de estas objeciones es que no afectan al sentido más profundo de lo que suponen los primeros principios tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino. Pues para estos autores “causa y principio han de ser dilucidados/esclarecidos adecuadamente solo dentro de un esquema de pensamiento en el cual la mente se mueve hacia su fin propio y verdadero, su *telos*: un estado alcanzado en el que es informada por un entendimiento completado por una aprehensión de los primeros principios”⁴⁰. Por tanto una visión teleológica del mundo resulta válida siempre y cuando se manejen estos conceptos y estas expresiones en el contexto adecuado de una teoría dentro de la cual resulten significativos. Y esto es lo que ocurre dentro de la tradición de pensamiento aristotélico-tomista.

Consideremos ahora qué tipo de consecuencias pueden derivarse de una concepción de la vida humana que favorezca la fragmentación, como en el caso del emotivismo. El rechazo de la teleología desencadenó una serie de cambios en el orden social que se han ido extendiendo hasta la actualidad. Uno de estos cambios, en el cual me quiero centrar ahora, es la progresiva expansión del individualismo. Como explica Charles Taylor, el individualismo surge de la negación de un orden jerárquico previo (el orden de la “gran cadena del Ser”⁴¹), un orden que había sido reflejado análogamente en la organización de la sociedad. Ese orden tiene para el individuo moderno un carácter doble: por un lado es algo que conviene desacreditar si se pretende justificar una libertad entendida en términos de autonomía individual, pero por otro lado ese orden “daba sentido al mundo y a las actividades de la vida social”⁴². Taylor examina las repercusiones que ha tenido una reflexión de este tipo para la pregunta por el sentido de la vida:

Repetidas veces se ha expresado la inquietud de que el individuo perdió algo importante además de esos horizontes más amplios de acción, sociales y cósmicos. [...] Esta pérdida de finalidad estaba ligada a un angostamiento. La gente perdía esa visión más amplia porque prefería centrarse en su vida individual. [...] En otras palabras, el lado oscuro del individualismo supone centrarse en el yo, lo que aplana y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás o por la sociedad⁴³.

³⁹ MACINTYRE, A., *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, ed. cit., p.26

⁴⁰ MACINTYRE, A., *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, ed. cit., p.14

⁴¹ En la filosofía de Tomás de Aquino, se trata del orden jerárquico establecido entre los entes según su grado de perfección o participación en el ser. Para una explicación detallada de esta cuestión puede verse GONZÁLEZ, A.L., *Ser y participación*, Pamplona, EUNSA, 2001 (3ª ed)

⁴² TAYLOR, C., *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1994, p.38

⁴³ TAYLOR, C., op. cit., pp.39-40

Este individualismo para Taylor no es sino una forma degradada de persecución de un ideal (el ideal de la autenticidad como meta de la autorrealización). Y tiene, ante los conceptos considerados anteriormente de reglas, virtudes y bienes, unas implicaciones muy graves. Porque el individualismo así entendido impide, en una concepción como la de MacIntyre, el proceso de aprendizaje moral ordinario, ya que tal proceso requería de la participación en prácticas (que eran definidas por MacIntyre como formas cooperativas de actividad). Es decir, que una concepción de la vida como es la del individualismo niega en su raíz la posibilidad de acceder al bien propio del hombre en cuanto que ser racional, un bien que es alcanzable solamente a través de la relación con otros seres racionales.

Ante esta constatación lo que nos queda ahora es examinar en qué medida una teoría narrativa como la de MacIntyre puede explicar el modo en que esa relación entre seres racionales puede ser articulada, ya que dicha teoría ha de incluir, si pretende ser coherente⁴⁴, una cierta explicación del carácter de la comunidad.

⁴⁴ Como hemos visto, la importancia que tienen dentro de esta teoría las prácticas en todo lo referente a la formación de la razón práctica, y el hecho de que no todas las prácticas contribuyan de igual manera a esa formación, supone ya un primer indicio de la orientación que debe buscarse en la comunidad.

4. Conclusiones

En el apartado 3.1. de este trabajo he mencionado que MacIntyre defiende que hay un cierto paralelismo entre la historia de una narración individual y la de una narración colectiva. Aunque ese paralelismo hace surgir múltiples cuestiones (algunas de ellas relacionadas con la filosofía de la historia o con la conexión entre las ciencias humanas y sociales⁴⁵), ahora me quiero detener solamente en dos de esas cuestiones, que se encuentran en cierta medida ligadas. Tales cuestiones tienen que ver tanto con la relación que se da entre una narración individual y una narración colectiva como con la relación que se da entre las distintas narraciones individuales. La primera de esas cuestiones es la consideración de que toda narración individual está incrustada (*embedded*) en un conjunto de narraciones particulares, las cuales ejercen influencia unas sobre otras, de manera que la vida de la comunidad se configura como el marco en el que esas narraciones están insertas. La segunda, relacionada con la primera, es la importancia que tiene el reconocimiento en nuestra comprensión de esa influencia, tanto en el modo en que nosotros mismos la ejercemos sobre los demás como en el modo en que es ejercida sobre nosotros.

4.1. El carácter imbricado de las narraciones

La primera cuestión aparece como contrapuesta a las tesis del individualismo. El individualismo metodológico afirma que “los fenómenos sociales deben ser explicados mostrando cómo son el resultado de acciones individuales, que a su vez han de ser explicadas a través de la referencia a estados intencionales que motivan a los agentes individuales”⁴⁶. La teoría narrativa de MacIntyre da una explicación que es totalmente contraria a la del individualismo. En *After Virtue* explica ese contraste:

The story of my life is always embedded in the story of those communities from which I derive my identity. I am born with a past; and to try to cut myself off from that past, in the individualist mode, is to deform my present relationships. The possession of an historical identity and the possession of a social identity coincide⁴⁷.

⁴⁵ Una pregunta de este tipo sería por ejemplo, si se puede interpretar la historia universal en el sentido narrativo que le da MacIntyre a las narraciones individuales.

⁴⁶ Cfr, HEATH, J., "Methodological Individualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/methodological-individualism/>>. Consultada el día 6 de junio de 2013

⁴⁷ MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 221

Tal y como afirma Pamela Hall, MacIntyre destaca que toda narración tiene dos rasgos comunes, por un lado tiene un carácter teleológico (como hemos expuesto anteriormente) y por otro resulta siempre imprevisible⁴⁸. Este rasgo de imprevisibilidad tiene que ver con que, por un lado, no se conoce el final, y por otro, estamos sujetos al azar y a la intervención de otros. El cruce entre las distintas narrativas supone para MacIntyre el principal motivo de esta imprevisibilidad. Tal característica es requerida por la estructura narrativa de la vida humana⁴⁹.

We live our lives, both individually and in our relationships with each other, in the light of certain conceptions of a shared future [...]. There is no present which is not informed by some image of some future and an image of the future which always presents itself in the form of a *telos*- or of a variety of ends or goals- toward which we are either moving or failing to move in the present. Unpredictability and teleology therefore coexist as part of our lives; like character in a fictional narrative we do not know what will happen next, but nonetheless our lives have a certain form which projects itself toward our future⁵⁰.

Cada narración individual, no es, por esto que acabamos de apuntar, una narración aislada, sino que se trata de una narración que está inserta en un entramado de narraciones. En este sentido, lo que distingue una narración de otra, y por tanto una identidad de otra es la responsabilidad que se puede atribuir a unas acciones y experiencias que componen una vida narrable.

To be the subject of a narrative that runs from one's birth to one's death is to be accountable for the actions and experiences which compose a narratable life. [...] Thus personal identity is just that identity presupposed by the unity of the character which the unity of a narrative requires. Without such unity there would not be subjects of whom stories could be told⁵¹.

Este carácter imputable de las acciones tiene un segundo aspecto. Y es que no solo nos atribuimos acciones a nosotros mismos, también podemos atribuir acciones a los demás. Puedo cuestionar esa imputación en las personas que me rodean, y esto no es algo trivial, sino que constituye un rasgo fundamental de la adquisición de la propia comprensión narrativa. Mediante la comparación de los modos de obrar y del por qué de esos diversos modos de obrar es como se vuelve inteligible toda narración. Y esto es lo que nos lleva a la formulación de la segunda cuestión apuntada al comienzo de estas conclusiones, la necesidad del reconocimiento.

⁴⁸ M. HALL. P., op. cit, p. 105

⁴⁹ Cfr, MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 215

⁵⁰ MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 215

⁵¹ Cfr, MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 217-219

4.2. La importancia del reconocimiento

El reconocimiento tiene dos implicaciones para la comprensión narrativa. Por un lado supone el reconocerse uno mismo en las acciones que lleva a cabo. Por otro lado supone el reconocimiento de tales acciones por parte de otros, de un modo que se ponga de manifiesto la inteligibilidad de nuestra propia narración. Esto es un requisito fundamental de toda comprensión narrativa si aceptamos, como hemos defendido anteriormente, que cada narrativa está inmersa a su vez en un entramado de narraciones.

El primer punto, el del reconocerse a uno mismo en la acción, plantea un problema desde un punto de vista narrativo. En una narración hay un actor, un narrador y un autor. Todo agente cumple con el papel de actor, es uno mismo el que actúa, y en eso consiste la imputabilidad que mencionábamos antes. Pero ¿hasta qué punto es uno mismo autor o narrador de su propia historia? Uno es narrador de su propia historia, en cuanto que toda reflexión acerca de la propia vida adquiere inmediatamente esa forma narrativa que se destacaba en *Persona corriente y filosofía moral*. Aunque esto ni siquiera significa que uno mismo sea el *mejor* narrador posible de su propia historia, ya que a menudo al propio agente se le pueden escapar connotaciones importantes de su propia acción. Y MacIntyre tiene claro que uno mismo solo puede ser como mucho co-autor de su propia historia⁵², en el sentido de que trabaja sobre algo *dado*⁵³, está inmerso no solo en un contexto social concreto, sino en una tradición. Cada uno juega su papel sobre un escenario que no ha sido diseñado por él.

Entonces se hace necesario recurrir a esa segunda forma de reconocimiento que he indicado hace un momento. Porque es precisamente dentro de una tradición (una noción que incluye tanto lo *dado* a lo que me refería hace un momento, como la proyección hacia el futuro requerida por cualquier historia) donde ese reconocimiento puede darse. MacIntyre entiende una tradición (una tradición viva) como un argumento históricamente desarrollado y socialmente encarnado⁵⁴. Solo una tradición puede proporcionar el marco que permita ese reconocimiento. Porque, como afirma Taylor, “reconocer la diferencia, al igual que la elección de uno mismo, requiere un horizonte de

⁵² Cfr, MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 213

⁵³ Esto es para MacIntyre el punto de partida de toda reflexión moral: “It is not just that different individuals live in different social circumstances; it is also that we all approach our own circumstances as bearers of a particular social identity. I am someone’s son or daughter, someone else’s cousin or uncle; I am a citizen of this or that city, a member of this or that guild or profession; I belong to this clan, that tribe, this nation. Hence what is good for me has to be the good for one who inhabits these roles. As such, I inherit from the past of my family, my city, my tribe, my nation, a variety of debts, inheritances, rightful expectations and obligations. These constitute the given of my life, my moral starting point. This is in part what gives my life its own moral particularity”. MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 220

⁵⁴ Cfr, MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 222

significación compartido”⁵⁵. El marco de una tradición es el contexto que hace inteligible las narraciones particulares, generando la posibilidad del reconocimiento:

The history of a practice in our time is generally and characteristically embedded in and made intelligible in terms of the larger and longer history of the tradition through which the practice in its present form was conveyed to us; the history of each of our own lives is generally and characteristically embedded in and made intelligible in terms of the larger and longer histories of a number of traditions⁵⁶.

Esta investigación, que comenzó como una investigación acerca del carácter de la identidad humana, nos ha llevado a hacer algunas consideraciones sobre la naturaleza social del hombre. La razón es que parece que sin hacer esa referencia al otro en cuanto otro tampoco sería posible (y ni siquiera tendría sentido) buscar un fundamento a la propia identidad. Ahora ya estamos en situación de dar una contestación, junto a MacIntyre, a la pregunta acerca de en qué consiste la unidad de la vida: la unidad de una vida humana es la unidad de una narración encarnada en una única vida⁵⁷. Preguntarse qué es el bien es preguntarse cuál es la mejor manera de llevar esa unidad hacia su plenitud. Y, como afirma MacIntyre⁵⁸, la respuesta que se da a esta pregunta, tanto a través de las palabras como de las obras, es la que puede proveer a la vida moral de la unidad que le es propia.

⁵⁵ TAYLOR, C., op. cit., pp.86

⁵⁶ MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 222

⁵⁷ Cfr, MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 218

⁵⁸ Cfr, MACINTYRE, A., *After Virtue*, ed. cit., p. 219

5. Bibliografía

AQUINO, T., *Suma teológica*, I.II, <<http://hig.com.ar/sumat/>>.

ARISTÓTELES, *Poética*, ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1974

BOISVERT, D. R., "Charles Leslie Stevenson", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/stevenson/>>.

GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza*, Pamplona, EUNSA, 2006 (2ª ed)

HALL, P., *Narrative and the natural law, an interpretation of thomistic ethics*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1994

HEATH, J., "Methodological Individualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/methodological-individualism/>>.

MACINTYRE, A., *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2003

MACINTYRE, A., *Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, conferencia pronunciada por el autor el 24 de enero de 1991 en la Universidad de Dallas con motivo de la celebración de la festividad de Santo Tomás de Aquino. <<http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/26845>>.

MACINTYRE, A., *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984

PORTER, J., *The recovery of virtue*, Melksham, Great Britain, The Cromwell press, 1990

TAYLOR, C., *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Ediciones Paidós., 1994

VV.AA., *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, Londres, Routledge, 1998