

I

Quizás Hegel ha calibrado como nadie la distorsión normativa que aqueja a la modernidad; él fue el primero de una larga serie de autores que en el esfuerzo de ‘aprehender su tiempo en pensamientos’ percibió que las expectativas en un orden social y político que permita conciliar la vida de los hombres debían atender a una relación de cierta independencia con el pasado en lo que concierne a la pretensión de validez. Hegel en su juventud intenta superar las deficiencias de una relación meramente formal-racionalista con la tradición enarbolada por una Ilustración que se ha extrañado de una concepción de los hombres como una totalidad, y por lo tanto que comprenda las pasiones como pertenecientes a la naturaleza humana. Desde esos tiempos la obra de Hegel queda atravesada de tensiones que tratan de hacerse eco de una época que se vuelve cada vez más conflictivo. En sus escritos tempranos Hegel trata de solventar la acuciante falta de sentido con una re-mitologización de la vida, que permita a los no incluidos en la dinámica racionalizadora de la Ilustración percibirse a sí mismos como personas pertenecientes a su tiempo. En el aspecto moral y político, Hegel encuentra el rasero con que medir a lo vigente en la Grecia clásica, donde los ciudadanos sólo podían concebirse a sí mismos como individuos siendo parte de una totalidad política que significaba “el fin último de su mundo”.

En la evolución del pensamiento de Hegel queda cancelada la apelación a una revitalización del mito como inmediatez aprensible para todos; también se aleja de una asunción tan directa de la *polis* como modelo. Pero a pesar de las mediaciones que él percibe deben realizarse a la idea de totalidad política para adecuarla a las demandas de la nueva realidad, la noción del fin último del orden social de los hombres encarnado en la concepción de un Estado sustancial no es descartada en su apreciación de lo que es la verdadera idea – y realidad – de la libertad. Superar las frías abstracciones del entendimiento exige dirigir la mirada crítica sobre la concepción formal de la moralidad y sobre la pregnancia de las ideas contractualistas acerca el fundamento del orden político. Ello implicaba, según el autor, establecer una dialéctica entre particularidad y totalidad que no se detenga en meras opiniones sino que conciba el despliegue del concepto de libertad en su ‘necesidad’.

Hegel concibe acertadamente que la reproducción de la sociedad bajo el régimen de intercambio de mercancías y la concepción que la acompaña como medio de legitimación de la propiedad y árbitro de los conflictos sociales es contradictoria; la concurrencia de los intereses particulares en la sociedad civil no garantiza ni la satisfacción de esos intereses ni tampoco la armonía social. El atomismo político que supone la concepción contractualista del orden social fincado en la autorregulación normativa de la sociedad civil como desarrollo de la particularidad como último fundamento tiene que ser comprendido y a la vez superado por la noción de una comunidad política que permita explicar la génesis social de los individuos, la situacionalidad social de sus recursos de motivación, todo ello en el contextualismo de una tradición que se mantiene a través de instituciones que facultan acciones posibles mediante la mantención del orden. La eticidad hegeliana es el ámbito de las costumbres en el que viven los hombres, y en la que se cumple por un lado, que con su querer

racional satisfacen su particularidad y a la vez reproducen la totalidad que les permite ser libres.

Hegel es un antecedente cercano - el más lejano, por supuesto, es Aristóteles para quien: “el todo es antes que las partes” - de lo que en nuestro tiempo se ha perfilado como una crítica a la insolvencia normativa de la modernidad adjudicada a las incomprendiones de una extendida vigencia de los patrones formales del contractualismo, quien no concibe otra cosa que individuos abstractos que persiguen la satisfacción de intereses que se toman como naturales; de este modo se le confiere implícitamente la calidad de rasgos antropológicos desconociendo la raigambre limitada históricamente de esa caracterización del hombre, aquella del ‘individualismo posesivo’.

La crítica comunitarista al contractualismo jurídico y al liberalismo político, un autor que es centro especial de esta crítica es Rawls, pretende asentar al concepto de racionalidad, y todo lo que él puede implicar en términos éticos, sociales y políticos, en el contexto de una tradición histórica en la que aquél se pueda descifrar. Al contextualismo abarcante de los singulares universos simbólicos le es correspondiente un particularismo moral que es el que permite una acción elícita y por lo tanto significativa para el sujeto moral por referencia al ámbito social precedente a la acción; aquello que debe hacerse está refrendado en una sociedad determinada que prefigura la posible acción, define los fines y premia las acciones acertadas.

Dentro de una serie de autores comunitaristas, tales como Ch. Taylor, M. Walzer, M. Sandel, quien más ha radicalizado su rechazo de los aspectos de la hermenéutica moderna respecto a la noción de racionalidad práctica es A. MacIntyre. Para éste, la tradición es el concepto relevante a la hora de acometer un análisis de la racionalidad práctica. En lo que sigue, nos proponemos delinear la posición de ese autor atendiendo principalmente a su postura ante la modernidad, su pretensión de remozar el influjo de la tradición como elemento vinculante y su concepción de subjetividad; estos tres aspectos del pensamiento del autor comunitaristas conformaran su visión particular sobre el entrelazamiento entre ética y política. Posteriormente haremos un breve rastreo de lo que creemos es la deficiencia de MacIntyre en su concepción ético-política para solventar los conflictos prácticos de la modernidad.

II

En *Tras la virtud*, MacIntyre sienta las bases de su trabajo de investigación sobre el fenómeno de lo moral y delinea su diagnóstico de lo que él llama el fracaso del proyecto ilustrado de fundamentación de la moral. De la dispersión actual de intentos de fundamentación de lo que es moral y cuál es la justificación del orden político vigente, MacIntyre infiere que el caos es efecto, no de la opinión enfrentada entre pretensiones diversas de racionalidad práctica que en su relación polémica realizan una tolerancia hacia las posiciones contrarias, sino que él concibe ese conflicto como el fracaso del proyecto ilustrado; las distintas versiones de lo que debe hacerse es resultado de una confusión respecto a los términos con que interpretarnos, propia del hombre desencarnado moderno. Esa desamentización del lenguaje en que se ven sumidos todos los intentos es síntoma de la presencia de términos que han perdido su referencia histórica con el contexto en que se originaron y en el cual encontraban su funcionalidad. Lo que poseemos, nosotros los modernos “son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaban su significado” (MacIntyre 1987, p. 15).

Ese caos está atravesado por una inconmensurabilidad de los discursos morales que manifiestan que la objetividad de lo moral es asunto pasado, lo que cunde es la corriente emotivista que como rasgo está presente en casi todos ellos. Todo intento de fundamentación está signado por la arbitrariedad de la preferencia, que en último término, se reduce a una toma de postura subjetiva; la cual no es justificable, o al menos no más 'justificable' que otra cualquiera, al haberse debilitado la confianza en la objetividad de lo moral. El tipo antropológico postulado por estas asunciones modernas es tal que el yo es concebido como un punto vacío de toda referencia a su situación social, por ello al olvidar la historia del yo, su génesis social, su pertenencia a vínculos que permiten referir de cada individuo lo que es por mención de su papel social, se puede aludir a la ilimitada capacidad de arbitrio de los individuos remitidos a su preferencia nuda. La noción kantiana de pretensión universal de racionalidad independiente de toda tradición es el paradigma de la ilustración que fracasa en su intento de superar los límites de su tiempo. En el intento de Kant de fundar la conciencia moral en el procedimiento monológico de una razón purificada de toda determinación que no sea aquella de la forma que impone un imperativo por la sola remisión a su posibilidad de universalización, MacIntyre ve la mejor expresión de la decadencia en que está sumida la conciencia moderna en la comprensión de lo moral. Predicar de la moral la universalidad por la formalidad de la razón práctica es el testigo más elocuente de la desantropomorfización y desocialización de lo moral. La posesión de la razón, como capacidad en todos los hombres, no es suficiente, a pesar de lo que creyó Kant, para encontrar motivos de actuar, ni tampoco un fin justificable. La construcción moderna, según MacIntyre que gira en torno al concepto de individuo presocial, trata de encontrar un soporte para la definición de lo moral como desarraigado de cualquier tradición concreta. Los esfuerzos de MacIntyre están encaminados a situar esa pretensión moderna de desasirse de la particularidad de un contexto, volviéndola hacia su origen y mostrar que ella también es una tradición. El reclamo moderno de una subjetividad formal que decide con la única ayuda de una razón depurada de contenido es la expresión de las pretensiones referentes a lo moral, lo mismo que el yo emotivista, de una sociedad estructurada en torno a la dinámica del mercado y su necesidad de individuos desligados de la creencia en la objetividad de otra cosa que la persecución de intereses.

Un elemento argumental importante en MacIntyre es su afirmación de que la moral está presa de un continuo de decadencia, que ha resultado para nuestra actualidad en el hecho que el "lenguaje y la práctica moral contemporáneos sólo puedan entenderse como una serie de fragmentos sobrevivientes de un pasado más antiguo" (MacIntyre 1987, p. 143). Esta noción es muy relevante como recurso metodológico para MacIntyre ya que le permite una salida para la confusión actual ante la instrumentalización del mundo; esta pervivencia de elementos pasados en nuestra comprensión reflexiva como sujetos morales – reflexiva aunque no clara, según el autor – posibilita una búsqueda restauracionista de un pasado donde el orden social y político formaba un todo en el que los individuos encontraban su lugar desde el cual podían autoconcebirse como sujetos morales. Tal como la afirmación de que no existe la racionalidad sin más, MacIntyre sostiene que "el hombre sin cultura es un mito" (MacIntyre 1987, p. 202).

El rechazo de la comprensión sociológica y antropológica en que se apoya el liberalismo político está basado en una revigorización de la noción de tradición como el orden precedente de normas, hábitos e instituciones en el cual los individuos de las nuevas generaciones se socializan y en referencia al cual adquieren su singularidad. Ello confiere la sustancial importancia a los aspectos contextuales ético-políticos para la comprensión de la moral.

La obra *Tras la virtud* culmina con una tesis clara, que va a ser refinada en su libro posterior *Justicia y racionalidad*: no puede pretenderse inteligibilidad para las acciones, morales o no, creencias, sistemas de conocimiento fuera de una tradición determinada, particular. El contextualismo de los universos simbólicos, cuyo medio ejemplar es el lenguaje, limita aquello que puede hacerse y decirse con sentido: “Cada tradición se incorpora en algún conjunto particular de afirmaciones y acciones y por tanto, en todas las particularidades de algún lenguaje y cultura específica ... Las fronteras de un lenguaje son las fronteras de alguna comunidad lingüística que es, a la vez, una comunidad social” (MacIntyre 1994, p. 354).

La idea de tradición como constituyente insalvable de la experiencia humana significa para MacIntyre comprender la historicidad intrínseca de toda formación social, orden político y subjetividad moral. En las primeras páginas de su libro destinado a aclarar la inextricable relación entre justicia, racionalidad y el más comprensivo de tradición, caracteriza a esta última de la siguiente manera: “una tradición es un argumento distendido a través del tiempo en el que ciertos acuerdos fundamentales se definen y redefinen en términos de dos tipos de conflictos” (MacIntyre 1994, p. 31), aquellos internos y externos. Toda esa obra está dirigida a sostener mediante el análisis de cuatro tradiciones - aristotélica, tomista, ilustración escocesa y liberalismo - que el universo significativo que singulariza a cada una de ellas la hace única e inteligible por referencia a un concepto de racionalidad, podríamos arriesgar, autorreferencial.

Como ha apuntado C. Thiebaut (1992), y haciendo abstracción de la cuestión política de esta remisión tan fuerte a la tradición como elemento vinculante, la apelación de MacIntyre a la tradición está teñida de cierta confusión. Ella se manifiesta por el doble sentido que parece adquirir la noción, una metodológica y la otra con una pretensión mucho más amplia de significado.

El recurso a la tradición en términos metodológicos es muy acentuado en la obra del autor británico cuando explicita una tradición como una corriente de investigación intelectual que posee patrones internos de racionalidad y en la cual la actividad se define en términos de persecución de ciertos resultados mediante la coherencia tras una meta. (MacIntyre 1994, cap. XVIII). Esta concepción parece acotar la formulación de Wittgenstein acerca los ‘juegos de lenguaje’ como límites de un mundo y acercarse más a la noción de paradigma construida por Kuhn; creemos que restringe bastante el sentido omniabarcante de la intención de MacIntyre respecto a la idea de tradición de la cual de todos modos sigue valiéndose. Una tradición de investigación no puede servir para exponer una tradición sin más; ni por los recursos con que contaría cada una, ni por la constitución y capacidad de los sujetos, ni tampoco por las metas que se proponen alcanzar. Aquí nos detendremos un poco en el segundo aspecto, esto es la posición del sujeto. Dentro de una tradición de investigación – paradigma – los individuos que participan en él lo hacen en condiciones de simetría, todos son iguales en cuanto al aclaramiento posible de los potenciales reflexivos con que se cuenta y la tarea de la que uno forma parte es una tarea llevada adelante por iguales. El trasfondo de la tradición es el esquema conceptual que está a la mano de los investigadores y a los que estos apelan racionalmente; un paradigma de investigación es transparente – al menos idealmente – para todos hasta en las dudas, zonas oscuras y limitaciones. Por otro lado una tradición de investigación es una parte significativa del universo de los participantes, pero no define los límites últimos de su mundo. La presencia de crisis y la eventual resolución de ellas no conmueve, normalmente, la identidad biográfica de un investigador; cuando mucho el desconcierto lo puede menoscabar como alguien eficaz durante algún tiempo.

Al contrario de todo lo arriba expuesto, la segunda caracterización que MacIntyre hace de la tradición implica una radicalidad respecto a los patrones con que la

modernidad se percibe a sí misma y por ello lleva anexa la mayor carga normativa. Este significado es tal que la vida de los hombres sólo se tornan inteligibles como participando de ella. La tradición se constituye por su referencia a un pasado que sigue vigente en el presente para ordenar la vida. En este sentido la tradición no es únicamente la presencia de patrones para resolver las tareas de investigación, sino que comprende el recurso que define los límites del mundo: “Porque la historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad. Así pues, yo soy en gran parte lo que he heredado, un pasado específico que está presente en alguna medida en mi presente” (MacIntyre 1987, p. 273).

La inteligibilidad de las acciones sólo puede alcanzarse si se las sitúa como orientadas por algún tipo de virtud, ante la cual aquellas se especifican. MacIntyre entiende que es en las prácticas como “cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan bienes inherentes a la misma” (1987), donde las virtudes encuentran su lugar como cualidades humanas que nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas. Las virtudes como momento gravitante de la vida moral de los hombres rechazan la comprensión no situada de la moral y el principio abstracto de determinación de las fuentes de motivación subjetiva. El individuo no puede decidir en el vacío dejado por la exclusión de los patrones normativos del contexto en el que se ha formado. La conjunción de estos dos momentos conceptuales necesita de un tercero para caracterizar una tradición moral que pretenda de contextual, la institucionalidad. Con las instituciones las tradiciones encuentran su permanencia y permiten explicar el proceso de socialización como un aprendizaje refrendado en alguna objetividad normativa. Este entramado conceptual urdido por las virtudes, las prácticas y las instituciones permiten entender la voluntad de los hombres como situada y concebir su fuente motivacional como construida socialmente. Sólo con referencia a las prácticas encuentra sentido aludir, al por otro lado ineliminable aspecto para MacIntyre, a las intenciones del agente; la hermenéutica de la moral no puede hacer caso omiso de las intenciones, las cuales se muestran racionales o no en su ubicación contextual.

Una tradición es una narración significativa para un conjunto determinados de personas que comparten una historia común. Por consiguiente la autoconciencia del sujeto no puede entenderse aislada de las historias en las que se encuentra formando parte y a resultas de las cuales puede percibirse como alguien que posee una identidad personal. Entender esto es asumir que la función de los relatos sociales que estructuran el universo simbólico de la cultura particular es fundamental para la comprensión del tipo de articulación de la biografía. Si la tradición es un diálogo siempre presente entre el pasado en vistas de descifrar la actualidad y establecer ciertas continuidades de cara al futuro; entonces la identidad subjetiva como núcleo de vivencia que hacen de cada sujeto una particularización de la totalidad no puede ser de otro tipo que narrativa. El yo es la “unidad de narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo desarrollo y fin de la narración” (MacIntyre 1987, p. 254). Esta concepción, afirma MacIntyre, permite sortear los atolladeros de una concepción formal de subjetividad que anula la rigidez social de la identidad,¹ mediante la asunción de la continuidad temporal de la identidad personal.

La comprensión de MacIntyre de la persona como referida a roles sociales en los cuales encuentra sentido hablar de singularidad, está dada por dos aspectos; primero: el

¹ MacIntyre se vale de Goffman y Sartre que -aunque diversos en su noción de subjetividad- según él terminan coincidiendo en describir al yo como algo no social, concluyendo los dos en alguna variante más o menos refinada de decisionismo moral.

individuo se constituye por estar envuelto en historias que los otros construyen con él como tema, segundo: el sujeto construye historias donde los otros forman parte.

El reconocimiento que hace MacIntyre del origen social del yo y el hecho que “las filosofías morales, aunque aspiren a más, siempre expresan la moralidad de algún punto de vista concreto social y cultural” (1987, p. 328) le conducen a comprender, de un modo aristotélico, a la política como la noción más relevante para una correcta elucidación de la *praxis*: “La justicia tanto como virtud del individuo como una ordenación de la vida social, sólo puede alcanzarse dentro de las formas institucionalizadas y concretas de una *polis* particular” (1994, p. 130).

III

A Hegel, autor con el que comenzamos este texto, se le han dirigido una serie de objeciones contra la contundencia de la limitación dentro de una comunidad específica de los patrones normativos disponibles con los cuales los individuos puedan fundamentar sus acciones y también discriminar el tipo de bienes que el orden imperante les presenta como fines relevantes. Casi todas las resistencias que ha levantado la fuerte connotación de la eticidad hegeliana se pueden transmitir a todos los otros intentos de no prestar la debida atención a la distinción entre vigencia y validez. El ferviente institucionalismo que resulta de la construcción de Hegel, lo llevó a sostener tres cosas: que el Estado era la realidad sustancial de la voluntad libre; a perfilar el orden político de su época tratándole de conferir el carácter de último estadio en el desarrollo necesario de la idea de libertad, orden que recordemos estaba representado por la monarquía; y por último una ambigua posición respecto a la legitimidad de las esferas públicas autónomas que comienzan a fortalecer su función social por esos tiempos. Esos momentos conceptuales que denotan una fuerte consolidación teórica del poder vigente echan un manto de sospecha sobre los posteriores intentos comunitaristas. Esta sospecha se puede ver acrecentada con respecto a MacIntyre por su rechazo a concebir a la modernidad social como otra cosa que no sea fracaso y confusión.

Creemos que hay dos críticas que se le pueden hacer a MacIntyre respecto a su método. Primero, el autor no justifica suficientemente su apelación a una tradición particular pasada, el aristotelismo, y cómo él cree que ella, que en el mejor de los casos como afirma encontramos dispersos fragmentos en nuestra actualidad, puede tomar fuerza para constituir un orden coherente e imperativo para sujetos, digamos, hechos de otra madera. MacIntyre estaría en problemas inclusive para explicarse a sí mismo como sujeto constituido en la modernidad pero que arguye como posible el trascender los límites impuestos por su acotada, temporalmente, noción de racionalidad.²

Segundo, existiría cierta inconsistencia, que está emparentada con la objeción anterior, referida a la racionalidad puesta en juego en el conflicto entre dos tradiciones respecto a decidir sobre algún asunto que las aproxima; hay cuestiones de conmensurabilidad mínima que MacIntyre no puede dejar de reconocer al postular el diálogo entre dos tradiciones diversas. Ahora, lo problemático es cuando MacIntyre apela a algún criterio de superioridad racional para justificar la resolución de conflictos entre dos conjuntos de creencias en disputa (1987, pp. 328-329; 1994, cap. XIX).

² Respecto a este asunto E. Tugendhat (1997, p. 205) se pregunta: “¿En qué medida puede suponer MacIntyre realmente que el lector de su libro puede entender en general el problema a que él remite en vista de la extendida instrumentalización de nuestra vida y de nuestra conducta, cuando dicho lector es un hijo de su época, más aún, cómo puede entenderlo él mismo?”.

Asimismo MacIntyre no deja de incurrir en la abstracción que reprocha a la concepción formal del sujeto cuando al definir cual es la vida buena que plenifica de sentido su concepción de las virtudes al ordenarlas detrás del fin último, afirma que: “la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre” (1987, p. 271).

En MacIntyre no encontramos detalladas las causas del diagnóstico de la decadencia moral y el desconcierto actual;³ tampoco hallamos un análisis de las instituciones políticas que rescate elementos presentes en ellas para una reformulación de las pretensiones de legitimidad al ser la expresión política del individualismo, el liberalismo totalmente descartado.

En los pocos lugares, de los textos consultados, donde MacIntyre manifiesta que tiene en mente respecto al orden político que correspondería a una teoría de las virtudes reformulada no es muy alentador desde el punto de vista de una subjetividad crítica poseedora de cierta distancia reflexiva respecto al orden vigente. MacIntyre sostiene que “lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las edades oscuras que caen ya sobre nosotros” (1987, p. 322). El modelo social de MacIntyre se puede percibir cuando apunta que “la fuerza de una posición aristotélica y tomista sólo se hará clara en la medida en que se vea que se encarna también en formas particularizadas de prácticas en diversos tipos de actividades comunales, en el enseñar y el estudiar, en la agricultura y en diversos tipos de artesanado” (citado en Thiebaut 1992, p. 110).

Esta remisión a una comunidad teñida tan fuertemente de acentos premodernos no parece atinada para solventar los conflictos normativos de la vida en las sociedades del capitalismo tardío, ya que omite el importante asunto de la legitimidad del orden objetivo. En la construcción de nuestro autor no hay lugar para un tipo de racionalidad a la que puedan apelar los sujetos en el no raro caso de opresión por parte del orden social vigente.

Si analizamos un poco más detenidamente esto tenemos que volvernos sobre las representaciones del orden político y social ante las que el autor trata de pensar una nueva configuración. Al emotivismo moral imperante en casi todas las concepciones de las teorías modernas, según MacIntyre, le acompaña una idea del orden y su fundamento que trata de dar cuenta de la complejidad relacional reduciéndola, mediante la abstracción, a una posición formal de lo justo, y por ende desligado de cualquier tipo de pertenencia con un ámbito objetivo que sustente la racionalidad de lo normativo. La idea de bien como fin último al que los hombres tenderían y en referencia al cual podrían concebirse como meritorios por ejercicio de las virtudes que permiten alcanzarlo, queda cancelada y su influjo va a ser resistido, y negado por los autores liberales. Esquemmatizando mucho la posición de éstos puede presentarse como el esfuerzo de encontrar un orden político a sociedades que aumentaban su grado de complejidad a la vez que se extrañaban crecientemente de la vigencia de la tradición. No se puede reducir la aparición y pregnancia de las ideas liberales a la exclusiva defensa y autopercepción de una formación hegemonizada por relaciones de mercado. La lucha contra los privilegios del orden feudal en el ámbito económico trajo aparejada

³ Si nos atenemos a la comparación – y similitud – que M. Kelly (M. Kelly *et al.* 1991) realiza entre MacIntyre y Habermas respecto a los aspectos metodológicos y la ausencia en ambos de un fundamento metafísico trascendente a lo histórico en los asuntos de la moral, entonces tendríamos que resaltar con cierta sorpresa que la tesis de la decadencia del continuo histórico sólo puede adquirir su plausibilidad desde una perspectiva metafísica, esto es, trascendente a causación fáctica discernible. Esto contamina con cierta arbitrariedad la totalización del suceder concreto bajo una filosofía negativa de la historia.

una reconsideración sobre los fundamentos del poder político y sobre la concepción de la persona como poseedora de derechos. En las sociedades individualistas con su caso extremo de postular a individuos aislados como fuente de derechos y legatario de soberanía trataron de concebir un orden racional en el que pensar la universalización -tendencial - de la ciudadanía.⁴

MacIntyre no se equivoca cuando pondera a Kant como uno de los autores paradigmáticos de la corriente que pretende quitar efectos vinculantes a una idea de bien tributaria de una adscripción referida a contextos históricos (1994, p. 319). La posibilidad de universalización de los imperativos subjetivos (máximas) como procedimiento de enjuiciamiento moral de las conductas esta dada por el carácter formal de la ley práctica de la razón. Ello comportaba la comprensión de la naturaleza inmediatamente práctica de la razón, y la imposibilidad de ser dependiente de afectaciones pasionales o psicológicas, como asimismo de una regla exterior que mande. En la *Crítica de la razón práctica* (1951, pp. 59-71), en el capítulo sobre el objeto de la voluntad y sobre la concepción del bien, Kant tiene especial interés en alejar cualquier noción de precedencia del bien al cual la voluntad tendería como su fin. La inclinación hacia un bien concreto como fin de la voluntad cualquiera sea su tipo se tiene que presentar, según Kant, como uno entre otros y su carácter imperativo sólo sería hipotético perdiéndose la necesidad requerida para que mande categóricamente. Con ello Kant reconoce ya vivir en una situación social en la que la atencencia particularista a diversos bienes no permite concebir el punto de vista moral como acorde a la universalidad de la razón. El afán kantiano puesto en la dignidad humana como fin – y no sólo como medio – para formular la tercera versión del imperativo salvaba para todos la dignidad que debía respetarse más allá del lugar social, la creencia religiosa o la nacionalidad.

Si la fuerte presencia de la idea de libertad negativa, como ausencia de coerción externa para el desarrollo de la libertad de los individuos que tienen derechos ‘presociales’ es un rasgo de los pensadores contractualistas, Kant entre ellos, es cierto que no en todos la racionalidad queda acotada al sopesamiento de medios en vista de un fin. No todos los pensadores liberales son instrumentalistas por el sólo hecho de no conceder en sus concepciones un lugar relevante, o ni tan siquiera un lugar, a la noción de libertad positiva. A pesar de MacIntyre que empareja bastante rápidamente razón formal con instrumentalidad, Kant es un ejemplo de la no instrumentalización como condición de la moral y no concesión a una idea de libertad fincada en costumbres particulares.

La fuerza argumentativa de la libertad negativa en los pensadores liberales es testimonio del intento de encontrar un procedimiento – y un fundamento – de institucionalización de la libertad en sociedades complejas; esto es en sociedades en las que se presupone un alto grado de diferenciación tanto en recursos motivantes como en los fines de una vida que merezca ser vivida.

Ante la dispersión de motivos y fines y la consiguiente presencia de diversos momentos culturales que son los recursos simbólicos vinculantes de los individuos, la apuesta de MacIntyre se dirige a concebir la fuente de una estructuración de la persona moral asentada en la pertenencia a una comunidad homogénea.

Esto sorprende al menos por dos motivos: primero porque su validez sólo parece ser ideal, y ello entendido en el sentido algo peyorativo que toma el término en Hegel

⁴ Como afirma R. Kühnl (Abendroth y Lenk 1971, p. 80): “Dado que la burguesía sólo podía lograr su pujante ascenso mediante la lucha contra las ataduras feudales y corporativas del Estado estamental y contra el Estado absoluto policíaco y militarista, se vio precisada a proclamar como postura opuesta un individualismo extremado.”

referido a las cuestiones de orden social. No creo que la apelación a sociedades homogéneas en las que el individuo era inmediatamente idéntico a lo social pueda ser un recurso heurístico para inteligir la libertad en sociedades que están marcadas por una creciente heterogeneidad por la pérdida de vigor de tradiciones fuertes.

En segundo lugar, en MacIntyre hay un déficit político, y esto a pesar de la central importancia del recurso a una forma de vida compartida para la comprensión de lo moral, y lo que ello implica para la significatividad del contexto para hacer de los hombres sujetos que se perciben a sí como individuos referidos a una totalidad. Su afán de separarse de cualquier rasgo liberal en la institucionalización de la libertad lo lleva a recaer en un nivel pre-político del orden. Esto también está marcado por su silencio respecto a la eticidad hegeliana que trató de superar al liberalismo asentando un concepto de bien sustancial como límite y fin de la construcción liberal del orden. No es menor el hecho, causante del rechazo de MacIntyre, el que Hegel integre en la vida sustancial de la comunidad el derecho de la particularidad - que él reconoce como el principio que en la modernidad ha llegado a su realización.

No obstante la fuerte connotación que adquiere la *polis* como un orden en que los hombres se han constituido y viven en su elemento no se percibe en MacIntyre ninguna preocupación para el aseguramiento de un ámbito de libertad en las sociedades donde la pertenencia a un entramado cultural singular tiene que coexistir con otros y cuál sería la manera en que esas realidades 'monádicas' se relacionarían. Ésta y no otra fue la premisa de la que partieron los pensadores liberales en su intento de concebir un orden que deslegitime la tradición y a la vez encontrar un elemento con la suficiente fuerza normativa que permita dirimir el antagonismo entre esa diversidad de creencias.

Referencias Bibliográficas

Abendroth, W. y Lenk, K. (1971) *Introducción a la ciencia política* (Barcelona: Anagrama).

Kant, I. (1951) *Crítica de la razón práctica* (Buenos Aires: El Ateneo).

Kelly, M. *et al.* (1991) *Hermeneutics and critical theory in ethics and politics* (Cambridge: MIT Press).

MacIntyre, A. (1987) *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica).

MacIntyre, A. (1994) *Justicia y racionalidad* (Barcelona: EIUNSA).

Thiebaut, C. (1992) *Los límites de la comunidad* (Madrid: C.E.C.).

Tugendhat, E. (1997) *Lecciones de ética* (Barcelona: Gedisa).