

REVISIÓN DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE JOHN LOCKE A LA LUZ DEL PLANTEAMIENTO FILOSÓFICO DE ALASDAIR MACINTYRE

Isabel Ruiz Gallardón

Profesor contratado doctor con acreditación para titular
Universidad Rey Juan Carlos de Madrid
isabel.ruizgallardon@urjc.es

RESUMEN: El éxito alcanzado por las teorías relativistas parece haber eliminado cualquier posibilidad de concebir un sistema moral de valores absolutos. Esta pretensión había sido objeto de estudio preferente de John Locke, entre otros autores ilustrados. Ante el fracaso del proyecto de justificación racional de la moral, Alasdair MacIntyre propuso, en *Tras la virtud*, una nueva vía para alcanzar el conocimiento de los valores morales a partir del presupuesto aristotélico del ejercicio de las virtudes. Este artículo plantea un nuevo campo de investigación orientado a tratar de hacer compatibles ambas concepciones con el objetivo de demostrar su complementariedad.

ABSTRACT: *The success of theoretical relativism seems to have annihilated any possibility of conceiving a moral system of absolute values. This claim had been the object of study of many enlightened authors like John Locke. Given the failure of the project of rational justification of morality, Alasdair MacIntyre proposed in "After Virtue", a new way to attain knowledge of moral values based on the Aristotelian exercise of virtues. This paper proposes a new field of research aimed at trying to reconcile both views in order to demonstrate its complementarity.*

PALABRAS CLAVE: valor moral, conocimiento, relativismo, emotivismo, naturaleza humana.

KEY WORDS: *moral values, knowledge, relativism, emotivism, human nature.*

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2014.

Fecha de aceptación: 5 de noviembre de 2014.

1.- CONSIDERACIONES SOBRE LA NATURALEZA HUMANA

La naturaleza humana es el fundamento de los valores morales. El concepto de naturaleza humana no es un concepto unívoco. En su consideración con respecto a la motivación de la moral, encontramos por lo menos cuatro modos diferentes de entenderlo.

Un primer concepto de naturaleza humana (que aquí solo enunciaré por no ser necesario en la argumentación de este estudio) parte del conocimiento humano, de su propia estructura. La naturaleza humana se concibe así como la facultad cognoscitiva del hombre.

Un segundo sentido de naturaleza humana pretende fijar el núcleo inalienable e inmutable del hombre. En este sentido la naturaleza humana se presenta como la "realidad que debe darse para que pueda hablarse de hombre, cualquiera que sea el estado histórico y la peculiaridad individual en que se halle de hecho (Böckle, 1971, p. 119). Se trata de la naturaleza metafísica del hombre en la cual se basa el carácter universal e incondicional

de la existencia de lo moral. Lo cierto es que es muy difícil determinar la naturaleza metafísica del hombre. Podría intentarse –de nuevo solo lo apuntaré puesto que no es el objeto de este estudio –a través de un análisis trascendental de la autoconciencia del hombre. Tal sería la línea de estudio de Santo Tomás de Aquino en su afirmación de la existencia de unos primeros principios morales (Böckle, 1971, p. 76). Dichos principios no son algo metafísicamente absoluto sino un modo histórico de ver al hombre, un modo concreto de entender la existencia del hombre como ser social. No obstante lo anterior, la historia del pensamiento ha aportado otras interpretaciones metafísicas de la naturaleza humana. Hoy el hombre ha adquirido tantas y tan variables experiencias acerca de sí mismo que ninguna antropología científica puede presentarse como absoluta. Con todo, tampoco puede negarse que haya límites inmanentes puestos por la estructura del ser y de las cosas; por un lado descubrimos el problema de la historicidad de la moral y de sus valores cuando nos acogemos a una idea concreta que el hombre pueda tener de sí mismo, y por otro, nos vemos incapaces de renunciar a preceptos morales – o por lo menos a elementos irrenunciables y absolutos que deben estar presentes en esos valores- que obligan a todos los hombres, incluso a quienes establecen las normas jurídicas para la convivencia.

El tercer concepto de naturaleza humana apunta directamente a la acción humana. La naturaleza del hombre se entiende como la estructura esencial, inteligible, de la acción humana que se descubre en el obrar humano. La moralidad es, en este sentido, una valoración del obrar humano. Este concepto nos plantea el problema de hasta qué punto una definición de la estructura esencial del acto humano puede prescindir del hombre que actúa en concreto. El ser concreto es siempre el más real.

Por último y sin entrar en su consideración, la naturaleza humana se concibe como la estructura biofisiológica que se da en el hombre para que se pueda hablar de hombre.

Sin profundizar en cada una de estas perspectivas de la naturaleza humana, todas ellas coinciden en una afirmación del carácter moral del hombre como algo que lo diferencia de los animales. Desde esta dimensión moral, una de las preguntas que el hombre siempre se ha planteado -y, quizá, hoy día, lo haga de una manera más dramática y perpleja- es la siguiente: ¿qué es absoluto y qué es relativo o variable en el hombre? Al intentar contestar a esta pregunta vemos que la visión de lo que el hombre es ha cambiado sustancialmente en el último siglo.

En nuestra cultura occidental, hasta la llegada de la Modernidad, se tenía una visión estática del hombre. Esto suponía que ante una situación determinada el hombre podía saber cuál era la mejor opción, la más moral. Hoy tenemos una visión dinámica de la naturaleza humana. La casuística ha perdido importancia y continuamente surgen situaciones nuevas ante las que debemos adoptar una actitud moral. La existencia humana está siendo

continuamente enriquecida. Hoy el hombre modifica el quehacer ético fundamental al que está llamado: de una elección considerada como correcta según unas pautas ya establecidas se pasa a una elección desde la libertad. Según lo anterior, el hombre actual debe esforzarse por eliminar las coacciones éticas. Esto llega a ser más importante que elegir acertadamente en una situación coactiva (salvo que el propio sujeto se haya autoimpuesto, haciendo uso correcto de su libertad, dicha coacción) (Böckle, 1971, p. 77). Esta visión dinámica del hombre no supone una relativización de la ética, pues la libertad solo es tal si se hace uso correcto de ella. En caso contrario tendríamos que hablar de libertinaje o de una falsa libertad debido a desconocimiento o error de alguna faceta de la realidad.

La naturaleza humana se nos presenta no como una naturaleza ya establecida o acabada sino como un quehacer; no como una realidad dada sino como una realidad que se va haciendo a sí misma desde las situaciones concretas que muchas veces son nuevas y no pueden solucionarse desde cánones establecidos y absolutos. De igual forma, los fines de la naturaleza (concebida en su dimensión más amplia como la esencia que hace que una cosa sea tal y no otra) son mucho más ricos de los que la propia naturaleza manifiesta por sí misma. La naturaleza necesita del hombre -que a su vez es un fin de la naturaleza- para descubrirse en todo su esplendor.

Tanto la naturaleza como la naturaleza humana han de considerarse potencialidades dadas. El hombre es el ser que tiene la misión de desarrollar esas potencialidades. Pero ¿en qué dirección debe hacerlo? Esta es una cuestión ética. El hombre no solo puede diferenciar entre lo que es y lo que podría ser. El enlace entre ser-deber ser, tan criticado por los filósofos positivistas, puede no ser de tipo lógico pero la experiencia demuestra que sí se da desde el punto de vista fáctico (Ruiz-Gallardón, 2012, pp. 295-307). El deber ser lo conoce el hombre por el conocimiento que tiene de sí mismo. Sabe que él mismo debe realizarse por lo que será bueno todo aquello que contribuya a la autorrealización y la libertad suya y de sus semejantes. En esto consiste la orientación dinámica de la ética.

El punto de partida ha de ser ese "volver a las cosas mismas, volver a ese mundo anterior al conocimiento pero frente al cual toda definición científica es siempre abstracta, meramente alusiva y dependiente, como lo es la geografía respecto al paisaje del que por primera vez aprendimos lo que era un bosque, una pradera o un río" (Böckle, 1971, p. 111). El verdadero sentido de la moral no consiste, entonces, en la formulación y en la transmisión de preceptos universales, perpetuamente válidos, de los que en cada caso se pueda deducir una conclusión irrevocable. La idea de moral reside, más bien, en la obligación incondicional que tiene el hombre de buscar y actuar en pro de su plena realización y la de los demás hombres, y en la idea de que el motivo de esa obligatoriedad es el sentido de la existencia humana.

En las páginas que siguen comenzaré considerando los procesos de conocimiento del hombre que plantea John Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Locke, 1986) desde una concepción estática de la naturaleza moral del hombre. Luego me acercaré a la propuesta de Alasdair MacIntyre expuesta en su obra *Tras la virtud* (MacIntyre, 2013), para analizar una justificación de la moral, planteada como superación (aunque no negación) de los presupuestos ilustrados de John Locke, gracias a su visión dinámica de la naturaleza moral del hombre.

2.-EL ACCESO AL CONOCIMIENTO MORAL DESDE UNA CONCEPCIÓN ESTÁTICA DE LA NATURALEZA HUMANA. LA PERSPECTIVA ILUSTRADA DE JOHN LOCKE

En el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) John Locke establece unos sólidos fundamentos acerca de los procesos y las operaciones que están detrás del entendimiento. De esta manera, el conocimiento de lo dispuesto en la ley natural o la moral queda subordinado a la facultad de razonar. Ese conocimiento es el resultado de un proceso en el que la razón realiza un papel activo de iluminación y desvelamiento del significado que aportan los datos que vienen de la experiencia sensible. Locke considera que la razón, por sí sola, no puede ser el fundamento del conocimiento de las cosas ni del contenido de la ley natural. Aislada de cualquier apoyo sensible, la razón no es capaz de nada. Locke sitúa así la facultad de razonar dentro de los presupuestos del empirismo. La razón es una facultad que actúa reobrando sobre las aportaciones de los sentidos y el entendimiento. Solo cuando el entendimiento tiene un repertorio de ideas (simples y complejas), habiéndose superado la situación inicial de ser un "papel en blanco", puede dar comienzo la tarea de conocer (Locke, 1992, p. 43).

A partir de una reflexión sobre la naturaleza y el mundo de los hombres, nace la aprehensión racional del orden y los fines del universo creado. Este proceso apropiativo de la ley natural es una labor individual, aunque Locke piensa que todos los hombres pueden alcanzar los mismos conocimientos morales si emplean de igual modo la facultad de razonar, es decir, si emplean el método epistemológico empirista que propone en el *Ensayo sobre el entendimiento*. Los conocimientos morales no tendrían por qué diferir puesto que el método de reflexión racional acerca de la naturaleza común de la especie humana, así como el objeto del mismo, es idéntico en todos los hombres.

Locke inicia una metodología analítica propia en la que, valiéndose de los mismos términos que la filosofía tradicional, los somete a una mutación semántica. En su lucha contra el escepticismo y la pereza mental del pensamiento tradicional que se apoyaba en la creencia de la existencia de ideas innatas en la mente del hombre el *Ensayo sobre el entendimiento humano* se centra en determinar cuál es el alcance de nuestro conocimiento y

los grados posibles del mismo (Locke, 1986, p. 17).

La doctrina del innatismo había sostenido la presencia en el entendimiento de ciertos principios innatos estampados por Dios en el alma desde el momento de su venida al mundo (Locke, 1986, p. 21). Se trataría de diversos tipos de principios. Algunos serían de orden especulativo, como todos aquellos que se tenían como premisas necesarias a la hora de emitir razonamientos silogísticos (por ejemplo: lo que es, es; algo no puede ser y no ser al mismo tiempo). Otros principios innatos en el ser humano serían de orden práctico, es decir, moral, como la existencia de Dios, la justicia o nociones acerca del vicio y la virtud. Esta crítica de Locke a las ideas innatas de orden práctico supuso el rechazo de gran parte de sus contemporáneos. El innatismo era, en muchos aspectos, el principal argumento que respaldaba la obligatoriedad y vigencia universal de la ley natural (Yolton, 1968, pp. 48-64).

Locke centró su argumentación en contra del innatismo refutando el llamado acuerdo universal, principal argumento que sus defensores esgrimían para defender la presencia de ideas innatas en la mente humana. Locke demuestra que no existe tal acuerdo universal acerca de la veracidad de los principios prácticos. En primer lugar, las concepciones morales y las conductas de los hombres de las sociedades difieren entre sí y sufren transformaciones a lo largo de la historia (Locke, 1986, p. 47). En segundo lugar, si la comprensión inmediata de una proposición tiene lugar tan pronto como son comprendidos los términos que la integran, entonces, esta circunstancia, más que probar su carácter innato –afirmaría Locke- probaría lo contrario ya que si el significado de los términos tiene que ser previamente comprendido, se está enseñando algo que hasta el momento se ignoraba (Locke, 1986, p. 35).

Locke sostenía que la mente humana era una tábula rasa que adquiriría conocimientos por medio de la observación y el raciocinio. El conocimiento lo definía Locke como “la percepción de la conexión y acuerdo, o del desacuerdo y repugnancia entre cualesquiera de nuestras ideas” (Locke, 1986, p. 523). Las características del conocimiento serían, según Locke, la certeza de su percepción y que el soporte de cualquiera de sus clases –conocimiento intuitivo, demostrativo o sensitivo- no puede ir más allá de las ideas almacenadas por la mente.

Locke afirmaba que el conocimiento intuitivo se presenta como una percepción inmediata del acuerdo o el desacuerdo de las ideas que originan el conocimiento; por ejemplo, la mente percibe que las ideas de blanco y negro no son las mismas. Por el contrario, en el conocimiento demostrativo, la mente realiza un trabajoso esfuerzo para llegar a percibir el acuerdo o desacuerdo de las ideas. Así ocurre con los razonamientos matemáticos y morales. El contenido de estos razonamientos son proposiciones integradas por ideas complejas (modos mixtos) que la mente ha elaborado y que, al ser una creación de nuestro entendimiento, pueden ser demostradas con precisión, aunque sin la prontitud y seguridad del conocimiento intuitivo (Locke, 1986,

pp. 565-566). Así, por ejemplo, la mente no conoce inmediatamente que los tres ángulos de un triángulo son igual a dos ángulos rectos, o si son o no ciertas las proposiciones que afirman la existencia de Dios o que no hay injusticia donde no hay propiedad (Locke, 1986, pp. 621-632; Lasalle Ruiz, 2001, p. 93). En estas proposiciones, las ideas que integran el acuerdo o desacuerdo del que surge el conocimiento necesitan de razonamientos previos que deben ser probados progresivamente.

En cuanto al conocimiento sensitivo, se trata de aquella percepción de la mente que, aunque no reviste el grado de certeza del conocimiento intuitivo y del demostrativo, se ocupa de las cosas que integran el mundo físico que percibimos mediante los sentidos. Esto que en sí mismo no sería un conocimiento de acuerdo con la definición de Locke, sino una percepción que la mente experimenta con tal grado de certeza que Locke acaba considerándolo una forma de conocimiento (Locke, 1986, p. 535).

Pero la actividad de la mente no se detiene aquí sino que sigue desarrollando nuevas ideas y elaborando nuevas proposiciones que, sin la certidumbre del conocimiento, aspiran a seguir ensanchando los contenidos del entendimiento humano. Esta actividad intelectual de la mente con la "apariencia de conocimiento" pero que no posee la certeza del conocimiento lo llama Locke opinión.

Como puede observarse, el conocimiento así entendido es un lento y laborioso proceso intelectual. A partir de unos materiales originariamente dados, la mente va elaborando un conocimiento personal de la realidad; un conocimiento que al ser personal no es el mismo para todos los hombres, ya que todos se esfuerzan igual en la tarea de conocer. En definitiva, el conocimiento es "el resultado de una adquisición o conquista subjetiva" (Solar, 1996, p. 245).

Después de abordar el tema de la actividad que desarrolla el entendimiento, el tema de la acción lo trata Locke con referencia a la potencia (Locke, 1986, pp. 214-268). La potencia activa es la capacidad de producir cambio, y la pasiva, de sufrirlo (Locke, 1986, p. 215). Y siendo el pensamiento y el movimiento las únicas ideas de acción que tenemos a nuestro alcance, el entendimiento es, para Locke, la potencia de pensar. Dicha potencia consiste en la acción de entender que nace de la percepción de las ideas en la mente, la percepción del significado de los signos y, finalmente, la percepción del acuerdo o desacuerdo entre cualquiera de nuestras ideas. El propio Locke matiza que, de estas tres clases de actos del entendimiento, tan solo los dos últimos son manifestación de la potencia activa de la mente (Locke, 1986, p. 218). La voluntad, por su parte, es "el poder de la mente para determinar sus pensamientos en la producción, la continuación o la detención de cualquier acción, en cuanto que dependa de nosotros" (Locke, 1986, p. 218). Los motivos que mueven a la mente a determinar el sentido en que la voluntad lleva a cabo una acción determinada son, según Locke, de carácter

completamente hedonista. Todo su *Ensayo sobre el entendimiento humano* está presidido por una visión de la motivación humana en la que el placer y el dolor se conciben como las raíces de toda acción (Harris, 1994, p. 254). De este modo, la delimitación del bien y del mal, de las cosas que son buenas y malas, se hace también depender de su relación con el placer y el dolor que nos producen. Para Locke, el hombre es una criatura que busca por designio de Dios la felicidad, es decir, la obtención del mayor grado de placer que sea posible alcanzar. Por ello, toda la actividad humana que determina la voluntad se orienta hacia ella y evitará todo aquello que produzca dolor o, lo que es lo mismo, desgracia (Colman, 1983, p. 20).

Consecuentemente, la libertad del hombre radica, en último término, en la potencia de suspender la acción de la voluntad a la espera de que la mente enjuicie adecuadamente los deseos y concluya si llevan o no a la consecución de la verdadera felicidad. Del mal uso de la libertad derivan todos los errores en que incurren los hombres cuando actúan sin examinar adecuadamente sus deseos. La ansiedad por evitar los malestares más inmediatos determina la voluntad. Por ello, concluye Locke, la mayoría de los hombres no son libres ya que la libertad es "pensar y actuar de acuerdo con el juicio reflexivo que nace del entendimiento de uno mismo" (Yolton, 1962, p. 2).

3.- LA SUPERACIÓN DE UNA VISIÓN ESTÁTICA DE LA NATURALEZA MORAL DEL HOMBRE EN LA PROPUESTA DE ALASDAIR MACINTYRE : VALORES ENCARNADOS EN VIRTUDES SEGÚN EL MODELO ARISTOTÉLICO

En 1981 vio la luz la primera edición de *Tras la virtud*, de Alasdair MacIntyre. En ella el autor hace un análisis crítico de la filosofía moderna y postmoderna –de Kant a Rawls, pasando por los autores marxistas, los utilitaristas y los analíticos- y de todos los proyectos de reconstrucción del proyecto ilustrado para dar a la moral una fundamentación objetiva. En el libro expone con claridad la situación cultural en la que nos encontramos: nuestra realidad está determinada por el yo emotivista. Somos incapaces de llegar a un acuerdo con los demás miembros de la sociedad sobre la preeminencia y objetividad de ciertos valores. La propuesta de MacIntyre parte de un relativismo que busca, en el ejercicio de las virtudes que repercuten en el bien del hombre y en el de la sociedad, la prueba última de la existencia de unos valores que pueden ser comunicados (MacIntyre, 2013, pp. 5-8)¹.

MacIntyre plantea la situación actual como el producto final de un

¹ En el prefacio Victoria Camps sostiene que MacIntyre propugna una moral configurada por las especificidades de cada comunidad, renunciando así al carácter universal de algunos valores morales. Si bien es cierto que el autor se pronuncia en este sentido, creo que MacIntyre no renuncia a la universalidad de los valores sino al camino por el que se accede a su conocimiento; un camino que parte de lo fáctico para encontrar pruebas científicas de la universalidad en el ejercicio de las virtudes que derivan de dichos valores.

proceso de cambio histórico. La transformación del *yo* y su relación con su entorno desde los modos tradicionales de existencia hasta las formas contemporáneas de emotivismo, no hubiera sido posible si, al tiempo, no se hubieran transformado las formas del discurso moral. En la expresión moral contemporánea se producen dos factores centrales: uno, la multiplicidad y la aparente inconmensurabilidad de los conceptos invocados; otro, el uso imperativo de principios últimos para intentar cerrar el debate moral.

A pesar de quienes han intentado combatir el relativismo desde su misma metodología (Ruiz-Gallardón, 2012) su triunfo es evidente. El contenido del mensaje, la revalorización de la forma de transmisión y el grado de convicción que pueda producir han dejado de tener importancia. Los medios de comunicación masivos se han autoproclamado transmisores de la realidad: lo que no aparece por un medio de comunicación masiva simplemente no existe para la sociedad. El relativismo sostiene que los juicios de valor –especialmente los referentes a la ética– son afirmaciones sobre el sentido y no sobre los hechos, sobre lo que debe ser y no sobre lo que es. Con todo, no niegan que la ciencia pueda contribuir a la discusión, clarificando el significado preciso de las posibles interpretaciones y examinando las consecuencias de las acciones basadas en dichas interpretaciones.

Esta tesis, unida al emotivismo que impera en la sociedad actual, ha debilitado al individuo. El emotivismo considera los juicios de valor, y en concreto, los juicios morales, meras expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos. Desde esta perspectiva se mantiene que cada intento - pasado o presente- de proveer de justificación racional a una moral objetiva ha fracasado de hecho. Lo que la moral fue durante la mayor parte de la historia ha desaparecido en gran medida. El resultado ha sido una amplia pérdida cultural (MacIntyre, 2013, pp. 26-39). El emotivismo ha echado por tierra el gran proyecto ilustrado y sus pretensiones de alcanzar la verdad en el conocimiento de los valores morales. La verdad se plantea como una cuestión de perspectiva o contexto, más que como algo universal. Existe un sentimiento generalizado de que no tenemos acceso a la realidad, a la forma en que son las cosas, sino solamente a lo que nos parece a nosotros (MacIntyre, 2013, p. 26).

Desde diferentes ámbitos del saber ha habido intentos de reconstruir el proyecto ilustrado de carácter especulativo para dar una fundamentación objetiva y absoluta a los valores morales. En este sentido es interesante la propuesta de Jürgen Habermas. Nos interesa, para nuestro análisis, su teoría de la acción comunicativa. El autor pretende establecer un marco dentro del cual pueda retomarse aquel proyecto de estudios interdisciplinarios sobre el tipo selectivo de racionalización que representa la modernización capitalista. Sus aportaciones reivindican que la civilización occidental necesita un proceso urgente de reconstrucción de su identidad tanto colectiva como individual (Habermas, 2003, pp. 563-570).

La postmodernidad reivindica la emergencia del individuo libre, que se

libera de las ataduras sociales y de las jerarquías. Por otra parte, la postmodernidad renuncia a lo que la modernidad tenía por supersticiones de la teleología. Se ha secularizado la moral y se ha puesto en cuestión el estatus de los juicios morales como señales de la ley divina que son susceptibles de ser probados racionalmente como verdaderos o falsos. Al mismo tiempo, se ha renunciado a un acuerdo acerca de cuál sea la naturaleza del hombre y los fines que deben guiar su conducta (MacIntyre, 2013, p. cap. 4).

Al aceptar la imposibilidad de conocer de forma concluyente los valores que se deben perseguir individual y colectivamente, el hombre y la sociedad sufren un proceso de desmoralización que desemboca en la corrupción de ambos. Como consecuencia de la inconsistencia moral de los individuos que ostentan los poderes políticos y fácticos, se rompe el pacto social por el que el poder político se obliga al mantenimiento de unos valores; el dinero y el poder se convierten en fines absolutos. De esta manera, la seguridad jurídica, la administración de la justicia y la redistribución equitativa de los recursos dejan de ser efectivos. Los ciudadanos, considerando que lo anterior deslegitima el poder, comienzan a actuar en consecuencia: se incumplen las leyes, se toma la justicia por cuenta propia y se deja de pagar impuestos. No se trata de negar los logros de la ciencia moderna y de sus métodos. Sin embargo, la ciencia no ha sido capaz de ofrecer al hombre postmoderno medios definitivos para diferenciar el bien del mal, lo correcto de lo incorrecto, la justicia de la injusticia.

En artículos anteriores (Ruiz-Gallardón, 2012; Ruiz-Gallardón, 1998, pp. 217-224) he expuesto el pensamiento de autores como Arnold Brecht que, a partir de la Segunda Guerra Mundial, intentan explicar y fundamentar la existencia de un vínculo entre el ser y el deber ser que no tiene un carácter lógico pero sí un carácter fáctico; un vínculo que, siendo tan evidente y transmisible intersubjetivamente, hace perder importancia a la doctrina positivista que se basa tan sólo en la separación lógica entre ambos reinos. Bastaría con observar en el suficiente número de casos individuales este vínculo fáctico para extraer inductivamente la conclusión de su presencia universal con la misma seguridad o inseguridad que en cualquier otra conclusión inductiva.

Las afirmaciones mantenidas por el profesor Brecht sobre elementos universales no derivan de definiciones arbitrarias de justicia sino que pueden derivarse de sentimientos necesarios connaturales al ser humano. Investigar si esto se produce es algo accesible a la investigación científica. Y si estos elementos se consideran en su conjunto y se combinan con los dos métodos propuestos por los relativistas – la clarificación del sentido de las interpretaciones propuestas y el análisis de sus implicaciones – los elementos demostrables que se obtienen son de considerable importancia (Brecht, 1941, pp. 817-819).

En línea con las propuestas de Arnold Brecht, Alasdair MacIntyre plantea

la teoría de las virtudes desarrollada por Aristóteles como una puerta para acceder a un conocimiento cierto de los valores y su consecuente posibilidad de ser comunicados en el ámbito del ser. El aristotelismo –afirma MacIntyre – es el más potente de los modos premodernos de pensamiento moral; la única visión premoderna de la ética y de la política que puede convencernos. Por tanto –prosigue MacIntyre– o bien continuamos a través de las aspiraciones y el fracaso de las diversas versiones del proyecto ilustrado hasta recalar en el colapso de toda moral, según el diagnóstico de Nietzsche, o mantenemos que el proyecto ilustrado fue un error y no debió ocurrir (MacIntyre, 2013, p. 152).

En la concepción aristotélica de las virtudes, una virtud es una cualidad humana adquirida cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a ciertas prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el logro de cualquiera de tales bienes (MacIntyre, 2013, p. 239). No es difícil mostrar que hay un conjunto de virtudes humanas clave sin las cuales no tenemos acceso a los bienes internos a las prácticas conllevan (MacIntyre, 2013, p. 237). Por ejemplo, tenemos que aceptar como componentes necesarios de cualquier práctica que contenga bienes internos, las virtudes de la justicia, el valor y la honestidad. Cada práctica, además, exige cierto tipo de relación entre quienes participan en ella. Las virtudes, por tanto, son los bienes por referencia a los cuales definimos nuestra relación con las personas que comparten los propósitos y modelos que informan las prácticas.

Este concepto aristotélico de virtud parte de un concepto del yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y final de la narración de nuestra propia historia. Este concepto ha tenido un papel clave en las culturas que nos han precedido e incluso hoy está presente en muchas de nuestras maneras de pensar y actuar. Así pues, preguntar por lo que es bueno para mí es preguntar sobre cómo podría yo vivir mejor la narración unitaria de mi vida y llevarla a su plenitud. Preguntar qué es bueno para el hombre es preguntar por lo que deban tener en común todas las respuestas a la primera pregunta. Un catálogo de virtudes contendría, por lo tanto, las necesarias para mantener familias y comunidades políticas en las que hombres y mujeres pudieran buscar juntos el bien. En definitiva –sostiene MacIntyre – la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es (MacIntyre, 2013, p. 253).

En esta búsqueda, el individuo aislado no es capaz de encontrar el bien o ejercer las virtudes. Necesita a los demás. Nos relacionamos con nuestras circunstancias en tanto que portadores de una identidad social concreta. Heredamos de un pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu o nación, una variedad de deberes y obligaciones. Ellos constituyen mi punto de partida moral. Confieren a mi vida su propia particularidad moral. Porque la historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que

derivo mi identidad: he nacido con un pasado e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones con el presente. En este sentido, la posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden.

El hecho de que el yo deba encontrar su identidad moral por medio de comunidades como la familia, el vecindario, la ciudad, la tribu y en su pertenencia a los mismos, no entraña que deba admitir las limitaciones morales particulares de esas formas de comunidad. Sin esas particularidades morales iniciales no habría ningún lugar del que partir. La búsqueda del bien, de lo universal, consiste precisamente en avanzar desde esas particularidades. Intentar escapar de ellas hacia un dominio de máximas enteramente universales que pertenezcan al hombre como tal es una ilusión de consecuencias muchas veces trágicas. La historia está llena de casos en los que la identificación de las causas particulares con principios y valores universales ha tenido terribles consecuencias para la humanidad.

Las virtudes encuentran su fin y su propósito no solo en mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas, y no solo en sostener la forma de vida individual en donde el individuo puede buscar su bien en tanto que bien de la vida entera. Las virtudes tienen la finalidad de mantener aquellas tradiciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario. La falta de justicia, de veracidad, de valor, corrompen las tradiciones del mismo modo que corrompen a las instituciones y prácticas que derivan su vida de dichas tradiciones, de las que son encarnaciones contemporáneas. En este sentido me adhiero a la propuesta de MacIntyre de reafirmar la existencia de una virtud adicional: la de un sentido adecuado de las tradiciones a las que uno pertenece y a las que se enfrenta, para poder comprender las posibilidades futuras que el pasado pone a disposición del presente (MacIntyre, 2013, pp. 274-276).

4.-CONCLUSIONES

La tesis de MacIntyre sobre la imposibilidad de plantear unos valores absolutos, válidos en cualquier lugar y en todo momento, parte de una concepción dinámica de la naturaleza moral del hombre. En este sentido contradice el proyecto ilustrado de fundamentación de la moral a partir de una concepción estática de la naturaleza humana; según la cual, el hombre tiene una naturaleza determinada que podemos conocer con certeza; consecuentemente, podemos conocer los valores morales de forma absoluta.

En mi opinión hay que diferenciar entre el proyecto ilustrado de corte especulativo y el proyecto ilustrado de los autores anglosajones. Planteamientos empiristas como los de John Locke, expuesto con brevedad en este artículo, son útiles para la resolución de algunos de los dilemas morales

que se plantea el hombre actual. No podemos negar el fin de la “falacia naturalista” iniciado por David Hume (1711-1776) y consolidado por los autores positivistas de los siglos XIX y XX, entre quienes cabe destacar a Hans Kelsen (1881-1973). Ciertamente habría que desechar la posibilidad de encontrar un enlace puramente lógico entre lo que debe ser y lo que es. No obstante, como ya he señalado en artículos anteriores (Ruiz-Gallardón, 1998; Ruiz-Gallardón, 2012) acerca de la tesis que plantea Arnold Brecht sobre la posibilidad de encontrar *elementos* universales en los valores morales, puede probarse científicamente que existe un *enlace fáctico* entre el ámbito de los hechos y el de los valores.

Desde esta perspectiva empírica, resulta útil y conveniente retomar la teoría del conocimiento de John Locke. En ella pretende, precisamente, demostrar la lógica con la que funciona la razón y cuáles son los procesos por los que ésta deja de ser un “papel en blanco” para adquirir nuevos conocimientos. Locke mantiene que en esta “ardua tarea” interviene la libertad humana que busca la felicidad. Afirma, como he expuesto, que del mal uso de la libertad derivan todos los errores en los que incurren los hombres cuando actúan sin examinar adecuadamente sus deseos. Locke hace alusión a la felicidad humana refiriéndose a la realidad, a los hechos, y la relaciona con el buen uso de la razón. Razón y realidad muestran su punto de encuentro en las consecuencias que el hombre experimenta –felicidad o infelicidad – fruto de una cierta concordancia entre ambas. En este campo es en el que MacIntyre construye su tesis de las virtudes. Cuando el hombre actúa de manera virtuosa –en el sentido aristotélico de realizar aquello cuya obligatoriedad se deriva no tanto de la autoridad o de la naturaleza de las cosas cuanto de la “humanización” que opera en quien así procede– su comportamiento tiene un valor moral que puede ser absoluto en su comunidad y en el tiempo en el que vive.

Ciertamente no resulta fácil adquirir conocimientos totalmente ciertos sobre el mundo que nos rodea. Pedro Schwartz recoge, en su libro *En busca de Montesquieu*, algunas de las ideas compartidas con Karl Popper sobre nuestras limitaciones para saber cuándo hemos alcanzado una verdad incontrovertible. Schwartz mantiene que las normas o valores básicos de nuestra ética los suponemos válidos de forma “absoluta relativamente absoluta” (Schwartz, 2009, pp. 38-39 y 266)². Es decir, suponemos que, de momento, alguna de ellas es válida universalmente y, pese a nuestra creencia firme en su validez para todo tiempo y lugar, examinamos sus consecuencias, aún a sabiendas de que la relación entre valores y sus consecuencias –afirma– es mucho menos nítida y firme que la conexión entre hipótesis y observaciones (Schwartz,

² Tal y como afirma el autor la expresión “absolutos relativamente absolutos” aplicada a los valores fue utilizada por Frank Knight en *The Rights of Man and Natural Law* (1944). Schwartz la adopta para explicar cómo tomamos determinados valores como absolutos en la aplicación diaria, a pesar de que en otros momentos, en consideración a sus consecuencias destructivas, nos vemos obligados a examinarlos de forma crítica, a elegir otros valores diferentes o a atenuarlos en su aplicación.

2009, pp. 265-266).

En definitiva, parece que el ser humano, para hacer juicios morales, no puede prescindir del examen de las consecuencias a las que lleva la aplicación de dichos valores; y por otra parte, que para analizar dichos valores debe llevar a cabo una labor racional ardua y laboriosa.

Conocer los hechos es importante para poder realizar juicios de valor. Es imposible realizar un juicio valorativo sobre algo que no conocemos, que conocemos parcialmente o de manera errónea. En esta tarea de conocimiento Locke arroja una luz que el emotivismo de nuestro tiempo ha ocultado en gran medida. Sus hipótesis sobre los procesos de la mente pueden tomarse como premisas para abordar la cuestión planteada por MacIntyre tres siglos después: la posibilidad de reconstruir la moral en base a principios que puedan ser considerados absolutos en un lugar y tiempo determinados. Incluso podríamos ir más lejos: la posibilidad de encontrar elementos valorativos universales que necesariamente y en todo tiempo y lugar deben estar presentes en los valores morales, para que puedan ser considerados tales.

BIBLIOGRAFÍA

- Böckle, F., 1971. *El Derecho Natural*. Barcelona: Herder.
- Brecht, A., 1941. *The Myth of Is and Ought*. Harvard Law Review, 54(5).
- Colman, J., 1983. *John Locke's Moral Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Habermas, J., 2003. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. 4ª ed. Santa Fé de Bogotá: Taurus.
- Harris, I., 1994. *The Mind of John Locke. A Study of Political Theory in it's Intellectual Setting*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lasalle Ruiz, J. L., 2001. *Jonh Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*. Madrid: Dykinson.
- Locke, J., 1986. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J., 1992. *La conducta del entendimiento humano y otros ensayos póstumos*. Madrid: Anthropos.
- MacIntyre, A., 2013. *Tras la virtud*. Barcelona: Austral.
- Ruiz-Gallardón, I., 1998. En torno a la teoría política de Arnold Brecht: absolutismo y relativismo axiológico. *Studia Carande, Revista de ciencias sociales y jurídicas*, 2.
- Ruiz-Gallardón, I., 2012. El relativismo axiológico científico en Arnold Brecht: un punto de partida para abordar la problemática actual. *Foro, Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales Nueva Epoca*, 15(2).
- Schwartz, P., 2009. *En busca de Montesquieu. La democracia en peligro*. 2ª ed. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Solar, J., 1996. *La teoría de la tolerancia en John Locke*. Madrid: Dykinson.
- Yolton, J. W., 1962. *John Locke: problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yolton, J. W., 1968. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.