
Tesis doctoral

El papel del deseo en la filosofía moral de Alasdair MacIntyre.

Sandra Hernández González

Aquesta tesi doctoral està subjecta a la licència [Reconeixement-NoComercial-](#)



[SenseObraDerivada 4.0 Internacional \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#)

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia [Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#)

This doctoral thesis is licensed under the [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#)

EL PAPEL DEL DESEO EN LA FILOSOFÍA MORAL DE
ALASDAIR MACINTYRE

Sandra Hernández González

TESIS DOCTORAL
Universitat Internacional de Catalunya
Año 2022

Directora de Tesis: Dra. Magdalena Bosch Rabell

Doctorado en Humanidades
Filosofía Moral



Dedicatoria

A mis padres, quienes discreta y constantemente me enseñaron que elegir es un arte. Y que el arte de elegir moldea lo que deseamos, realizamos y somos.

Y dedico también este trabajo a sus futuros lectores, para que ojalá encuentren en él un punto de inflexión hacia una filosofía moral centrada en la esencia de la persona humana: la capacidad de querer libremente el bien.

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar a Dios por haberme brindado la aventura intelectual que conlleva una investigación doctoral. En ella, he disfrutado y aprendido mucho más de lo que queda modestamente escrito.

En segundo lugar, agradezco a las instituciones y a las personas que con su orientación, consejos, diálogo, impulso y trabajo hicieron posible este proyecto. Entre ellas destaca la Universidad Panamericana –donde desempeñé mi labor docente– que me otorgó el apoyo para realizar estos estudios. También, a la Universidad Internacional de Cataluña, que me acogió como alumna del doctorado en Humanidades. A la Universidad de Notre Dame, en Indiana, que con su hospitalidad académica me brindó las condiciones para dos extensos veranos de investigación, así como la oportunidad de escuchar al Prof. Alasdair MacIntyre en algunas conferencias magistrales. Y a mi familia, por su entusiasmo en el proyecto, y su paciente respeto a mis momentos de ausente concentración.

Especial mención a la Dra. Magdalena Bosch, por sus acertadas aportaciones y su dedicación a orientar mi trabajo. También, al equipo del CRAI¹ de la Universidad Panamericana, quienes se

¹ Centro de Recursos para el Aprendizaje y la Investigación.

ocuparon de brindarme la bibliografía y diversas herramientas de investigación y edición. Por último, y muy especialmente, agradezco al Prof. Alasdair MacIntyre, cuyos escritos han sido una fuente de inspiración, aprendizaje, a veces arduo, y de esclarecimiento de los posibles caminos hacia una nueva concepción de la moral. También agradezco sus prontas, amables y atentas respuestas a mis preguntas, que guiaron mi investigación de manera decisiva.

Resumen

Esta investigación se centra en la concepción macintyreana acerca del deseo y de su papel en el desarrollo moral². Para MacIntyre, el deseo es la causa exclusiva e inmediata a la acción, pero los agentes morales pueden confundir fácilmente el deseo con el bien, o carecer de una jerarquía de deseos acorde con el bien teleológico que ordene racionalmente los distintos tipos de deseos. Por el contrario, cuando el agente es capaz de identificar y reflexionar sobre sus deseos, evaluarlos y dirigirlos hacia sus verdaderos bienes, ejerce un tipo de libertad interior que humaniza su obrar y que no lo deja a merced de la influencia instrumentalizadora de la moral y la economía de la modernidad, que ejerce una fuerte presión arbitraria sobre lo que el

² Nos basamos en los escritos relevantes para nuestro tema a partir del giro macintyreano hacia el aristotelismo, a partir de la primera edición de *After Virtue* (1981).

agente *debería* desear para que la moral y la economía de consumo funcionen como lo hacen actualmente.

Lo que importa sobre los deseos es que sean libremente de bienes genuinos y, más particularmente, de lo que es bueno y mejor desear en nuestras circunstancias particulares, pues es solo a través de lo particular que la prudencia guía acertadamente hacia la excelencia humana. Esta perspectiva de lo particular pone en primer plano la necesidad de las virtudes morales e intelectuales en el recto obrar, a diferencia de la moral universal de preceptos, que por su carácter solo universal y normativo desatiende los aspectos particulares del agente y de sus circunstancias, dejándolo sin recursos ni criterios para orientar adecuadamente sus deseos.

Por tanto, los problemas cruciales de la moral son los de saber identificar los bienes y lo que tenemos buenas razones para desear en cada momento o situación particular. Esta labor de discernimiento y ordenamiento de bienes y deseos no es sin embargo algo carente de conflicto. Y la experiencia del conflicto de deseos es correlativamente una experiencia de conflicto de bienes y de emociones o sentimientos, por lo que identificar la unidad del bien es un camino para la solución del conflicto de deseos y lograr la armonía afectiva que se deriva del logro del bien. Por tanto, lo que le da a la vida de cualquier agente particular su unidad –o su falta de unidad– es la relación entre los diversos bienes que ese agente persigue a través del tiempo, por lo que la clave para entender esas

relaciones es la narrativa de esa vida. De ahí que la concepción narrativa de la virtud es esencial en la formación de los deseos.

La ética macintyreana se puede pues con razón denominar una *ética de ordenamiento de los deseos*, que ofrece la base para el desarrollo de una psicología moral que supere el error teórico y práctico de considerar el conflicto moral como un conflicto entre razón y deseos, o entre bienes y males, y lo oriente hacia una comprensión del conflicto como un desorden en la fuerza de diversos deseos y sus bienes correspondientes. En este tipo de psicología moral, el deseo tiene un carácter predominante e inclusivo en el desarrollo moral, y fundamenta la propuesta macintyreana de que la formación moral es sobre todo una formación de carácter sentimental o afectivo.

En conclusión, una adecuada integración de los deseos y tendencias en la acción es decisiva y esencial para el desarrollo moral y el logro de la excelencia y felicidad humana, tres aspectos inseparables en la ética del autor de *Ética en los Conflictos de la Modernidad. Sobre el Deseo, el Razonamiento Práctico y la Narrativa*.

Palabras clave: Deseo, Bien, Razón Práctica, Virtud, Conflicto, Narrativa.

Abstract

This research focuses on the MacIntyrean conception of desire and its role in moral development. For MacIntyre, desire is the sole and immediate cause of action. Still, moral agents can easily confuse desire with good or may lack a hierarchy of desires consistent with the teleological good that rationally orders the different types of desires. On the contrary, when the agent can identify and reflect on his desires, evaluate them and direct them towards his genuine goods, he exercises a type of inner freedom that humanizes his actions. Moreover, this does not leave him at the mercy of the instrumentalizing influence of morality and the economy of modernity, which exerts strong arbitrary pressure on what the agent should want for morality and the economy of consumption function as they currently do.

What matters about desires is that they are free for genuine goods and, more particularly, for what is good and best to desire in our particular circumstances, for it is only through the particular that prudence rightly guides towards human excellence. This perspective of the particular puts in the foreground the need for moral and intellectual virtues in the right action, unlike the universal morality of precepts, which due to its only universal and normative character, neglects the particular aspects of the agent and his circumstances,

leaving him without resources or criteria to guide his desires properly.

Therefore, the crucial problems of morality are knowing how to identify the goods and what we have good reasons to want here and now. This work of discernment and ordering goods and desires is not, however, something without conflict. Furthermore, the experience of the conflict of desires is correlatively an experience of the conflict of goods and emotions or feelings, so identifying the unity of the good is a way to resolve the conflict of desires and achieve the affective harmony that derives from the achievement of the right. So, the relationship between the various goods that the agent pursues through time gives the life of any particular agent its unity, so the key to understanding these relationships is the narrative of that life. Hence, the narrative conception of virtue is essential in forming desires.

MacIntyrean ethics can, therefore, rightly be called an ethics of ordering desires, which offers the basis for the development of a type of moral psychology that overcomes the theoretical and practical error of considering moral conflict as a conflict between reason and desires or between goods and evils, and guides the agent towards an understanding of the conflict as a disorder in the strength of various desires and their corresponding goods. In this type of moral psychology, desire has a principal and inclusive character in moral development and supports the MacIntyrean proposal that moral

formation is, above all, a formation of sentimental or affective character.

In conclusion, adequate integration of desires and tendencies in action is decisive and essential for moral development and the achievement of excellence and human happiness, three inseparable aspects in the ethics of the author of *Ethics in the Conflicts of Modernity. On Desire, Practical Reasoning and Narrative*.

Keywords: Desire, Good, Practical Reason, Virtue, Conflict, Narrative.

Tabla de abreviaturas

ADR	‘Artifice, Desire and their relationship: Hume Against Aristotle’
AV	<i>After Virtue</i>
CD	‘Conflicts of Desire’
COB	‘Can One Be Unintelligible to Oneself?’
DRA	<i>Dependent Rational Animals</i>
DTV	‘Después de Tras la Virtud’ (entrevista)
ECM	<i>Ethics in the Conflicts of Modernity; an Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative</i>
HAC	‘How Aristotelianism Can Become Revolutionary?’
HIO	‘Hume on “is” and “Ought”’
HSV	‘How to Seem Virtuous Without Really Being So’
NMW	‘Notes from the Moral Wilderness’
TIS	‘The Illusion of Self-Sufficiency’
TRV	<i>Three Rival Versions of Moral Enquiry</i>
TU	<i>The Unconscious: A Conceptual Analysis</i>
WCM	‘What Can Moral Philosophers Learn from the Study of the Brain?’
WJWR	<i>Whose Justice? Which Rationality?</i>

Índice

Introducción General	1
1.Capítulo Uno. Precisiones terminológicas y conceptuales sobre el deseo en los escritos del segundo MacIntyre	9
Introducción Capítulo Uno	9
1.1.Trece textos del segundo MacIntyre sobre el deseo	10
1.1.1.After Virtue: A Study in Moral Theory (1981- 2007)	12
1.1.2.Whose Justice? Which Rationality? (1988)	18
1.1.3.Three Rival Versions of Moral Enquiry (1990)	20
1.1.4. ‘How to seem virtuous without really being so’ (1991)	22
1.1.5.‘What can moral philosophers learn from the study of the brain?’ (1998)	25
1.1.6.Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues. (1999).....	27
1.1.7.“Después de ‘Tras la Virtud’” (1991).....	30
1.1.8.The unconscious: a conceptual analysis (2004)	32
1.1.9. ‘Artifice, desire and their relationship. Hume against Aristotle’ (2005).....	34
1.1.10.‘How Aristotelianism can become revolutionary: ethics, resistance and utopia’ (2008).....	35
1.1.11.‘Conflicts of desire’ (2008b)	38
1.1.12.‘The illusion of self-sufficiency’ (2009)	40
1.2.Precisiones terminológicas e influencias sobre los deseos.....	48
1.2.1.El deseo como afán de logro	49
1.2.2.Actitudes semejantes al deseo	50
1.2.2.1.Necesidades	50
1.2.2.2.Disposiciones	53
1.2.2.3.Deseos en los extremos opuestos de la acción.....	54

1.2.2.4. Protoactitudes, emociones y gustos	56
1.2.3. Acciones carentes de deseo	57
1.2.4. Influencias sobre los deseos	58
1.2.4.1. Creencias	58
1.2.4.2. Imaginación	59
1.2.4.3. Rutinas o “hábitos”	61
1.2.4.4. Los deseos de los demás	62
1.2.4.5. Impulsos	64
1.2.4.6. Deseos no inteligibles: neuróticos o inconscientes.....	64
1.2.4.7. Bioquímica.....	66
1.2.4.8. Influencias Sociales y Culturales	68
1.3. Concepciones filosóficas de deseo de las que MacIntyre disiente: Hume, Kant, Mill.....	69
1.3.1. Aspectos centrales de la crítica macintyreana a la concepción del deseo en Hume.....	70
1.3.2. Aspectos centrales de la crítica de MacIntyre al concepto de deseo en Kant.....	72
1.3.3. Crítica a la moral de medios: Mill.....	73
1.4. Algunas referencias sobre la adhesión macintyreana a la explicación aristotélico-tomista de deseo	77
1.5. Conclusión Capítulo Uno	80
2. Capítulo Dos. El deseo en la acción	83
Introducción Capítulo Dos.....	83
2.1. Solo el deseo mueve a actuar: el deseo como causa del movimiento y motor de la acción	87
2.1.1. La acción humana se realiza desde la inclinación.....	87
2.1.1.1. El deseo como causa inmediata y exclusiva del movimiento	89

2.1.1.2.Relevancia del deseo como causa exclusiva del movimiento: acción plenamente humana y libertad	90
2.1.2.El deseo está presente en todas las fases de la acción	94
2.1.2.1.El deseo en el inicio de la acción como un estado psicológico del agente.....	95
2.1.2.2.El deseo como telos de la acción	96
2.1.2.3.En la teleología del deseo, se unen bien y racionalidad	98
2.1.2.4.La dimensión afectiva de la acción se explica en parte por la presencia del deseo en todas las fases de la acción	100
2.1.3.Sobre la (im)posibilidad de acciones movidas solo por la razón especulativa	103
2.1.3.1.La génesis de la acción no es nunca una mera cuestión de razón, sin embargo, la razón puede influir en la generación de un deseo	103
2.1.3.2.El conocimiento moral de carácter racional se integra en la dimensión tendencial por la adquisición de hábitos.....	105
2.1.3.3.La motivación ética es teleológica, y la teleología se manifiesta en los deseos.....	110
2.2.Razonamiento práctico como razonamiento sobre los propios deseos.....	112
2.2.1.El deseo como dimensión esencial del razonamiento práctico	114
2.2.1.1.Razonamiento práctico como capacidad de juicio moral.....	114
2.2.1.2. Cuatro elementos del silogismo práctico: el primero, los deseos	117
2.2.1.3. Tres dimensiones del razonamiento práctico y su influencia en el desarrollo moral	119

2.2.2.Sobre la posibilidad y causas de un razonamiento práctico defectuoso	122
2.2.2.1.Omisiones o errores la deliberación	123
2.2.2.2.Premisas falsas	125
2.2.2.3.Carencia de virtud	125
2.2.2.4.Incapacidad para distanciarse de los propios deseos	126
2.2.2.5.Falta de autoconocimiento	128
2.2.2.6.Influencia del (des)orden social sobre los deseos	130
2.2.2.7.Consecuencias de la ausencia de razonamiento práctico desde los deseos	134
2.2.3.Cómo llegar a ser razonadores prácticos.....	135
2.2.3.1.Aprender a usar el término bueno en situaciones de conflicto de deseos.....	135
2.2.3.2.Deliberación común.....	136
2.2.3.3.Conocimiento propio	137
2.2.3.4.Distanciamiento de los deseos por medio de las virtudes	139
2.2.4.Alcance del razonamiento práctico en la ética macintyreana	140
2.2.4.1.El razonamiento práctico desde los deseos fundamenta la centralidad de los deseos en la ética macintyreana	140
2.2.4.2.El razonamiento práctico desde los deseos fundamenta la formación moral como educación sentimental	141
2.2.4.3.El deseo racional se explica desde una adecuada concepción del razonamiento práctico.....	144
2.3.El deseo como motivo para la acción	146
2.3.1.Solo el deseo motiva	148
2.3.1.1.Un deseo es un motivo.....	149

2.3.1.2.La motivación racional a través de los deseos racionales	150
2.3.1.3.El bien como motivo y razón para la acción.....	153
2.3.2.Insuficiencia de motivos y falsas motivaciones	155
2.3.2.1.Los deseos ambiguos o generales motivan de modo insuficiente.....	155
2.3.2.2.Los deseos ajenos, en cuanto ajenos, no son motivo suficiente para la acción.....	156
2.3.2.3.El temor a un mal es una motivación deficiente	158
2.3.2.4.El placer no es motivo suficiente para la acción	158
2.3.2.5. El vicio constituye una motivación errónea	159
2.3.2.6. La falta de autoconocimiento causa de motivaciones equivocadas	160
2.4.Conclusión Capítulo Dos	163

3.Capítulo Tres. Sobre la racionalidad e inteligibilidad del deseo
..... 167

Introducción Capítulo Tres 167

3.1.Noción de deseo racional.....	168
3.1.1.Noción de acción racional	169
3.1.2.Noción de deseo racional	174
3.1.2.1.Dos clasificaciones aristotélicas del deseo: tripartita y doble	176
3.1.2.2.Todos los deseos son buenos en sí.....	177
3.1.2.3.Los deseos racionales y sensibles son de distinta especie	179
3.1.2.4. Distinción entre deseo como facultad y su acto, desear	185

3.1.3.La acción racional se justifica por el bien del deseo, no por el deseo en sí.....	186
3.2.La inteligibilidad del deseo.....	193
3.2.1.Consideraciones generales sobre la inteligibilidad del deseo	193
3.2.2.Noción de acción inteligible.....	200
3.2.2.1.Textos sobre acción inteligible	201
3.2.2.2.Noción de acción inteligible	202
3.2.2.3.Dimensión social	206
3.2.2.4.Dimensión histórica (narrativa) de la acción inteligible.....	211
3.2.2.5.Dimensión psicológica de la acción inteligible	213
3.2.3.Noción de deseo inteligible	218
3.2.3.1.Consideraciones sobre la relación entre acción inteligible y deseo inteligible	218
3.2.3.2.Las dimensiones de inteligibilidad del deseo	221
3.3.Deseos no inteligibles y su relevancia en la acción.....	223
3.3.1.Deseos inconscientes de tipo patológico: neuróticos o psicóticos	227
3.3.2.Deseos inconscientes por falta de reflexión y de autoconocimiento.....	231
3.3.3.Por qué importan los deseos inconscientes o ininteligibles	234
3.4.Conclusión Capítulo Tres	235
4.Capítulo Cuatro. Deseos, bien y teleología	238
Introducción Capítulo Cuatro	238
4.1.Relación entre deseos y teleología.....	243
4.1.1.Noción de teleología	243
4.1.2.Relación entre deseos y telos	246
4.1.2.1.El telos se manifiesta a través de los deseos del agente	249

4.1.2.2.La calidad de los fines proporciona la medida del valor moral del deseo	252
4.1.2.3.Los deseos son inteligibles por los fines que persiguen	257
4.1.3.El descubrimiento de fin último a través de los deseos más inmediatos.....	262
4.1.3.1.La teleología natural asumida por MacIntyre de manera progresiva.....	263
4.1.3.2.Descubrir el telos a través de los deseos es una tarea primordialmente práctica	270
4.1.3.3.La experiencia de los deseos más próximos como guía hacia los bienes últimos	272
4.2.Bien, teleología y deseos	277
4.2.1.Sobre las discrepancias en el uso de la palabra “bueno”	281
4.2.2.Qué es el bien	286
4.2.2.1.El bien como tendencialidad del deseo	286
4.2.2.2.El bien como razón para la acción	290
4.2.2.3.La noción de bien se sitúa en la noción más amplia de excelencia humano.....	290
4.2.2.4.Dimensión objetiva de la excelencia humana	293
4.2.3.El bien del deseo como juicio factual en base a la naturaleza	295
4.3.El deseo de bien a nivel de la práctica: bueno para mí	298
4.3.1.La individuación del bien del deseo	299
4.3.2.La diferenciación de los deseos por su objeto y lo que ello se deriva para la valoración racional de las acciones.....	304
4.3.3.Sobre la posibilidad de error en el juicio moral particular de los propios deseos.....	310
4.3.3.1.Errores sobre el juicio moral de los propios deseos a causa de la distracción en deseos más inmediatos	312
4.3.3.2.Error en el juicio moral de los propios deseos a causa de la complejidad del discernimiento moral	314

4.3.3.3. Errores sobre juicio moral de los propios deseos por influencia de deseos no rectos (vicios)	317
4.4. Conclusión Capítulo Cuatro	319

5. Capítulo Cinco. Una propuesta macintyreana para la solución del conflicto de deseos.....322

Introducción Capítulo Cinco322

5.1. Sobre el conflicto de deseos y su significado	324
5.1.1. La experiencia y causas de los deseos en conflicto.....	325
5.1.1.1. Qué es un conflicto de deseos.....	325
5.1.1.2. Seis posibles causas de los conflictos de deseos	331
5.1.2. El significado moral y existencial de los deseos en conflicto.....	337
5.1.2.1. Por qué importa el conflicto de deseos	337
5.1.2.2. Interpretación del conflicto de deseos a nivel filosófico: la unidad del bien, el bien arduo, y la confusión entre bienes reales y aparentes.....	338
5.1.2.3. Significado del conflicto al nivel de la acción: desorientación y confusión	339
5.1.2.4. Implicaciones del conflicto de deseos a nivel afectivo: desequilibrio emocional.....	340
5.1.2.5. Sobre la posibilidad de aprender a desear.....	340
5.1.3. Metas en la educación de los deseos	343
5.1.3.1. Distinguir entre deseos y bien, y entre bienes reales y aparentes.....	344
5.1.3.2. Guiar los deseos conforme a los bienes genuinos.....	345
5.1.3.3. Integridad psicológica de la acción.....	346
5.2. Claves para la formación de los deseos	348

5.2.1. La diferencia decisiva entre virtud y norma en la formación del deseo	348
5.2.1.1. Presupuestos conceptuales macintyreanos del concepto de virtud moral	348
5.2.1.2. Definición de virtud según MacIntyre	353
5.2.1.3. Verdadera y falsa virtud	358
5.2.1.4. El bien de la virtud y el bien de la norma	361
5.2.1.5. La influencia de las normas sobre los deseos	367
5.2.1.6. Relación entre virtudes, normas y deseos	370
5.2.2. Claves aplicadas para el aprendizaje del ordenamiento de los propios deseos	375
5.2.2.1. Un adecuado autoconocimiento	377
5.2.2.2. Reflexión sobre los propios deseos para evaluarlos	380
5.2.2.3. Elección jerárquica de los propios fines y bienes correspondientes	384
5.2.2.4. Cómo contribuyen las virtudes morales a la solución del conflicto de deseos	389
5.2.2.5. La armonía entre deseos racionales y sensibles	393
5.2.2.6. El papel de la imaginación	397
5.2.2.7. La integración de las dimensiones moral y afectiva en la acción	401
5.3. La narrativa de los deseos como una vía de estructuración moral	406
5.3.1. El destacado papel que MacIntyre otorga al lenguaje en la comprensión de las acciones humanas	409
5.3.2. La racionalidad narrativa puede conducir a una comprensión realista de los deseos	414
5.3.3. El carácter evaluativo de la narrativa nos concientiza de la naturaleza moral de los deseos	417
5.3.4. La unidad narrativa reconecta el deseo con la teleología	419
5.4. Conclusión Capítulo Cinco	424

Conclusiones Generales	427
BIBLIOGRAFÍA	442

Introducción general

Marco teórico

Desde la antigüedad, los principales autores han integrado en la reflexión filosófica la consideración del deseo en la acción humana, dando diversas perspectivas e interpretaciones³. Las primeras aportaciones las encontramos en Platón, luego comentado y ampliado por Aristóteles, y, desde entonces la literatura no ha dejado de atender este aspecto de la acción humana. En la Edad Media, destacan las aportaciones de Tomás de Aquino en base a sus comentarios al pensamiento aristotélico⁴. En la modernidad, las corrientes empiristas, utilitaristas y deontológicas dieron cada una su perspectiva propia, incompatible con las demás. Su punto de unión radicó en un alejamiento de los aspectos centrales de la antropología aristotélica, que consecuentemente llevó a generar nuevos modelos de interpretación de la naturaleza humana, sobre cuya base se apoya la comprensión de los deseos y tendencias. Marx intentó revivir la relación entre deseos y libertad en base a Aristóteles, sin embargo, su teoría mecanicista de la acción humana condujo al marxismo hacia conclusiones contradictorias e insostenibles.

³ Cfr. Blackledge, 2012.

⁴ Para un estudio comparativo de la comprensión del deseo en Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino, cfr. Malo Pé (1996).

En recientes años, la literatura sobre el deseo ha atendido sobre todo los deseos en su dimensión afectiva y corporal, en la que no entra una consideración más amplia y completa de los deseos racionales, la diversidad de deseos, su jerarquía y armonía en la acción y en la moral. En otras palabras, el estudio del deseo se ha desvinculado en gran medida de una concepción antropológica que lo avale consistentemente, y se ha desvinculado también de su relación con el bien. La corriente de pensamiento sobre el deseo en la moral más influyente en la actualidad es el emotivismo, que considera que los deseos no pueden ser racionales y que por tanto los comportamientos evaluativos son solo expresión de preferencias y simpatías, pero no pueden ser sometidos a una evaluación moral objetiva. El estudio filosófico-moral del deseo radica por tanto en comprender qué nos puede aportar la filosofía sobre la relación entre deseos y bienes, y su relevancia radica en las repercusiones de ello para la orientación adecuada o no de la acción humana y, en definitiva, para el progreso moral de los agentes libres.

Esta investigación se sitúa precisamente en el corazón de la discusión moral contemporánea. Por lo mismo, hemos elegido un autor – Alasdair MacIntyre, 1928– que, debido a su propia trayectoria intelectual y a su método filosófico, conoce y pretende establecer una comunicación con las corrientes de pensamiento que actualmente tienen voz en el dialogo moral.

MacIntyre aborda el deseo en *After Virtue* (1981) de una manera clara pero escueta y no desarrollada, mientras que en escritos posteriores este tema va cobrando mayor especificidad, amplitud y relevancia, hasta el punto de que su última gran obra, ECM, puede considerarse como su mayor esfuerzo por clarificar el papel del deseo en la moral. Es significativo que el título mismo de la obra anuncia un ensayo sobre el deseo.

Así pues, el marco teórico primario y central de esta investigación se refiere a la naturaleza del deseo en trece escritos de MacIntyre (Cfr. Metodología). Para ahondar en ello, siguiendo la argumentación macintyreana, acudimos a otros conceptos centrales que abordamos en el desarrollo de la discusión, como la acción humana, el razonamiento práctico, la racionalidad, el bien, la narrativa, la educación del deseo y las virtudes.

Hipótesis

La hipótesis central sobre la que se desarrolla esta investigación considera la presencia un concepto clave de deseo en los escritos del segundo MacIntyre que es esencial para comprender su filosofía moral. Esta hipótesis apunta a que una adecuada comprensión de los deseos ha de atender un doble plano: a nivel de las ideas y conceptos, y el plano real existencial donde suceden los conflictos en el actuar del agente moral.

Objetivos de la tesis

Generales:

1. Identificar la noción de deseo en los escritos del segundo MacIntyre.
2. Mostrar en qué medida el conflicto moral se puede resolver, y cómo, a través de una adecuada comprensión de los deseos.
3. Señalar la aportación propia de MacIntyre en relación a la teoría de los deseos.

Específicos:

1. Precisar la terminología del término deseo en los escritos de MacIntyre.
2. Especificar el papel de los deseos en la acción.
3. Determinar las condiciones de la racionalidad del deseo en MacIntyre.
4. Identificar la relación entre deseos y bien.
5. Justificar la posibilidad de educación de los deseos.

Metodología

Esta investigación consistió en un estudio temático, sistemático y en un análisis valorativo del deseo en la moral en trece fuentes primarias

de MacIntyre, de 1981 y 2016. Además de esos trece escritos, también consultamos otras obras del autor de modo complementario, que se reflejan en el desarrollo de la discusión y que han sido necesarias para contextualizar y profundizar el tema que nos ocupa, en vistas a una comprensión más global del pensamiento de MacIntyre que nos permitiera una adecuada interpretación de aquellos puntos que en sus escritos estaban menos delineados.

La selección de los escritos primarios (Cfr. Tabla de Abreviaturas con el elenco) responde a que es a partir de AV, en 1981, cuando el autor hace un planteamiento de educación moral como una educación sentimental, en base a la comprensión aristotélica de la acción humana.

Este aspecto lo desarrolla, aclara, profundiza o corrige en obras posteriores; de modo que estudiar su propuesta del deseo en la moral a partir de AV permite conocer su aportación de modo consistente desde su origen explícito en sus escritos. Nuestra pretensión no es por tanto mostrar una evolución de su pensamiento sino lograr una visión completa y final de su aportación respecto al papel del deseo en la moral.

Complementario a los escritos de MacIntyre, se hizo una recopilación pormenorizada de bibliografía secundaria sobre el deseo en MacIntyre, de donde resultó que es un tema escasamente abordado, y no de modo sistemático. De gran utilidad en la revisión

bibliográfica secundaria ha sido la exploración realizada por D'Avenia⁵, además de búsquedas que hicimos directamente en diversas fuentes de publicaciones indexadas a través de Web of Science y Scopus, entre otras. En cuanto al tema del deseo, encontramos poca bibliografía secundaria crítica, y dos o tres comentaristas que apoyan la perspectiva macintyreana del deseo (Lutz 2018, Loria 2020).

En síntesis, la metodología adoptada para esta investigación es de carácter cualitativo y evaluativo, con el método de trabajo y argumentación propios de la disciplina filosófica.

Resultados

Los resultados orientan a concluir que el interés de MacIntyre por el papel del deseo en la moral se deriva de su consideración sobre el bien y las virtudes aristotélicas, y de su propuesta de retomar las virtudes como una guía central del desarrollo moral, en contraste con la moral de preceptos de la modernidad que, a juicio de MacIntyre, no ofrece una fundamentación sólida sobre qué es el bien, cómo jerarquizarlo y cómo lograrlo.

En un primer momento, MacIntyre se adhiere a la noción aristotélica de deseo que se desprende de *Ética a Nicómaco* y *De Anima*; y,

⁵ Cfr. D'Avenia, 2002 y 2010.

posteriormente, a una versión del deseo aristotélico-tomista: ambas conllevan que los deseos pueden ser orientados, elegidos, y dirigidos por el agente moral bajo ciertas condiciones. Apoyado sobre todo en dichos predecesores, y luego en investigaciones más contemporáneas, el autor de AV entiende el deseo como una dimensión desiderativa única, que actúa sobre las diversas facultades del alma y como causa inmediata del obrar humano; la unicidad de esta dimensión del obrar humano posibilita la armonía interior entre los diversos tipos de deseo, una unidad que se apoya en último término en la unidad del sujeto que actúa.

El deseo como motor y única motivación para la acción conlleva además que de la cualidad de los deseos dependerá la orientación o desviación de la acción humana en relación a su plenitud conforme a la naturaleza, y de ahí que MacIntyre centra progresivamente de modo más claro y preciso su ética hacia una ética de ordenación de los deseos, donde éstos han de ser ordenados por el bien sustantivo.

Junto con su adhesión al deseo comprendido en términos aristotélico-tomistas, y de la comprensión aristotélico-tomista de la acción humana, donde el deseo encuentra su ámbito natural, MacIntyre a la vez propone algunas claves para lo que buscar ser el desarrollo de una teoría del deseo aristotélico en términos contemporáneos. Es decir, pretende una argumentación que pueda ser comprendida y (ojalá) propiciatoria de un diálogo racional tanto con las filosofías

dominantes y como con el agente común, ambos con una comprensión y una sensibilidad moral más bien afín al emotivismo.

Para MacIntyre, pues, la clave de la comprensión y orientación de los deseos estriba en la relación de los deseos con el bien teleológico, o con una teleología natural del bien. En consonancia con lo anterior, una de las claves novedosas que MacIntyre ofrece para la educación del deseo es el desarrollo de la narrativa, donde confluyen las dimensiones social, histórica y psicológica y moral del sujeto.

Por último, la posibilidad de educación del deseo se apoya sobre diversas bases antropológicas:

- a. el sujeto moral es capaz de elegir sus deseos, debido a la racionalidad del bien y a la libertad (deseos de segundo orden);
- b. las virtudes comprendidas en términos narrativos como vía de comprensión y ordenamiento de los propios deseos;
- c. la dimensión narrativa del deseo conlleva la integración de los elementos social, histórico y psicológico del deseo en la consideración filosófica.

1. Capítulo uno. Precisiones terminológicas y conceptuales sobre el deseo en los escritos del segundo MacIntyre

Introducción capítulo uno

El pensamiento de MacIntyre sobre el deseo y su papel en la moral lo recoge el autor en un amplio rango de obras, desde los inicios de su vida académica hasta la actualidad, sin embargo, el papel del deseo en la moral toma más preponderancia a partir de *After Virtue* (1981), y se clarifica en *Ethics in the Conflicts of Modernity; an Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* (2016) donde el autor realiza lo que puede considerarse su último gran intento por clarificar su posición sobre el papel del deseo en la ética. En esta última obra, MacIntyre recoge lo ya dicho anteriormente sobre el deseo, pero no como una simple repetición, sino como una puesta en contexto más amplio, completo y desarrollado junto con otros aspectos de su propuesta moral, como la de una narrativa teleológica aplicada a la comprensión de la racionalidad del deseo.

Nuestra investigación se centra en el papel del deseo en la filosofía moral de MacIntyre a partir de *After Virtue*.

El objetivo, pues, de este primer capítulo es presentar una delimitación conceptual del deseo en los escritos del *segundo* MacIntyre, que nos permita una aproximación adecuada a su pensamiento en los siguientes apartados. Para esto, procederemos del siguiente modo. En primer lugar, expondremos un elenco de trece

obras de MacIntyre a partir de *After Virtue*, que tratan ya sea de manera directa, secundaria, o que hacen menciones relevantes sobre el deseo y que constituyen la base de esta investigación. En segundo lugar, hablaremos de lo que MacIntyre denomina *actitudes sólo semejantes al deseo*, pero que no lo son y de las diversas influencias a las que se somete el deseo: para comprender la naturaleza de este, es necesario conocer la naturaleza de dichas influencias. En tercer lugar, haremos referencia a tres concepciones filosóficas sobre el deseo de las que MacIntyre explícitamente disiente: la de Hume, Kant y Mill. Finalmente, en cuarto lugar, haremos explícita, en voz de MacIntyre, su adhesión a lo que considera el concepto aristotélico-tomista de deseo.

1.1. Trece textos del segundo MacIntyre sobre el deseo⁶

La etapa del *segundo* MacIntyre inicia a partir de la publicación de la primera edición de *After Virtue*, en 1981 en la que después de una larga y dura crítica a la moral ilustrada donde expone un diagnóstico de la situación de fragmentación en la que se encuentra el pensamiento moral contemporáneo, hace un planteamiento propositivo centrado en las virtudes, derivado desde su giro intelectual al aristotelismo⁷.

⁶ Se destacan trece obras que desarrollan en diversa medida, más que otras, varios aspectos del deseo. Sin embargo, lo expuesto en estas obras se complementó como muchos otros escritos de MacIntyre, como se puede ver en la Bibliografía.

⁷ Sobre el aristotelismo de MacIntyre, Cfr. Solomon D. (2003) *MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy*. En Murphy, M. Ed. (2003). *Alasdair MacIntyre*.

Las fuentes que presentamos a continuación⁸, parten pues de ese *giro*, y las seleccionamos después de una revisión de títulos, reseñas y lectura directa de textos, de los cuales consideramos que los más relevantes son los incluidos en este estudio⁹. El resultado es un elenco de trece textos de distinto orden: seis libros, un capítulo de libro, cuatro artículos y dos entrevistas. Lógicamente la atención que dedicaremos a las distintas obras será proporcional a su aportación al tema que nos ocupa. De entre ellas, destacan la primera y la última: *After Virtue* y *Ethics in the Conflicts of Modernity*, si bien todas las obras intermedias son un desarrollo de la primera, y la última se puede considerar como su pleno desarrollo y síntesis.

Presentamos pues a continuación de modo cronológico las obras que hemos seleccionado como textos primarios en esta investigación, de manera que se pueda apreciar en una sola lectura, de corrido, los elementos clave del pensamiento de MacIntyre sobre la relación del deseo con la moral, sin entrar aún en una exposición pormenorizada

Cambridge University Press. Además, Knight, K. (2013) *Alasdair MacIntyre revisionary Aristotelianism*, en O'Rourke, *What happened in and to Moral Philosophy in the twentieth century?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana. Y Sandford, J. (2018) *Whose Aristotelianism? MacIntyre, Neo Aristotelianism, and Morality*. *Politics & Poetics – A Journal of Human Philosophy*. ISSN: 2543-666X.

⁸ Para una referencia completa de las obras de Alasdair MacIntyre, Cfr. la página web de la *International Society for MacIntyrean Enquiry* (ISME): <https://www.macintyreanenquiry.org/books-by-macintyre>.

⁹ En cuanto a obras previas a 1981 en relación al deseo en MacIntyre, cfr. Blackledge (2012), que aborda la influencia de Marx sobre el pensamiento de MacIntyre en este punto, y la crítica de MacIntyre a la teoría de la acción de Marx.

o temática. Cada tema expuesto es precisamente eso: una exposición que sirva a quien lee como un contexto general y ordenado previo al análisis sistemático del deseo que se llevará a cabo a lo largo de los siguientes capítulos de esta tesis.

Por último, queda por decir que está fuera de nuestras pretensiones hacer una reseña general de las obras que citaremos a continuación, lo cual sería un objetivo no solo ambicioso sino disperso, que nos sacaría del tema que nos ocupa. Precisamente la aportación de este apartado radica en haber extraído de diversas obras, de modo ordenado, el tema del deseo, que unas veces se encuentra modo disperso, y otras, de modo colateral. Aunque también encontramos algunas que se dedican específicamente al tema del deseo, como en *Ethics in the Conflicts of Modernity; an Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*.

1.1.1. *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1981- 2007)

En palabras de MacIntyre, uno de los propósitos centrales de *After Virtue*¹⁰ es *sentar la estructura para una única tesis compleja acerca del lugar de las virtudes en la vida humana, aunque al hacerlo los argumentos secundarios de la tesis quedasen sólo esbozados y sin desarrollar* (MacIntyre 2007: 264).

¹⁰ A partir de ahora, nos referiremos a esta obra como AV.

Así pues, la primera referencia y punto de partida sobre el deseo en el segundo MacIntyre la encontramos en el contexto de la teoría de las virtudes, que surge de una pregunta más amplia sobre el análisis de la moral de la modernidad.

En el capítulo cuatro de esta obra el autor refiere que origen del fracaso de la moral de la modernidad, es su carencia de fundamento, y que los intentos más destacados por resolverlo han fracasado:

Así como Hume intenta fundamentar la moral en las pasiones porque sus argumentaciones han excluido la posibilidad de fundamentación en la razón, Kant la fundamenta en la razón porque sus argumentaciones han excluido la posibilidad de fundamentarla en las pasiones, y Kierkegaard en una elección fundamental ajena a todo criterio porque a ello le impele la naturaleza de sus consideraciones, excluyentes tanto a razón como a pasión. De este modo, la validación de cada postura se hace descansar en el fracaso de las otras dos y la suma total de la crítica que cada postura hace de las demás da como resultado el fracaso de todas (MacIntyre 2007: 50).

Para MacIntyre, la clave de la fundamentación racional de la moral se centra en explicar un dato de experiencia: cómo entender la motivación moral con base en las tendencias y deseos humanos de modo que éstos estén vinculados e integrados con el bien, tanto a nivel teórico como práctico. Ya en un escrito muy temprano previo a su segunda etapa apuntaría que necesitamos una moral que rescate el deseo, pero que no nos ahogue en él (MacIntyre 1959a). Una ética en

la que el *deber ser* se derive del *ser*, en la que se vincule lo que es correcto con lo que es bueno y que haya una conexión entre moralidad y felicidad.

Las cuestiones particulares sobre la relación de los deseos con la moral consisten en preguntarse si

nuestros deseos deben ser reconocidos como guías legítimos de acción o si, por otra parte, conviene inhibirlos, frustrarlos y re-educarlos [...].-Precisamente porque todos tenemos [...] numerosos deseos, muchos de ellos incompatibles y en conflicto mutuo, nos vemos obligados a decidir entre las propuestas rivales de los deseos rivales. Tenemos que decidir en qué dirección educar nuestros deseos, y cómo ordenar la variedad de impulsos, necesidades sentidas, emociones y propósitos [...]. [Hay que] encontrar algún fundamento para discriminar entre deseos [...] rivales e incompatibles (MacIntyre 2007: 48).

La respuesta a la pregunta sobre cuál es la regla y medida para ordenar nuestros deseos, la desarrolla MacIntyre en base a las virtudes aristotélicas¹¹. Así pues, la respuesta a la pregunta *¿en qué sentido la moral puede encontrar una base en nuestros deseos?* discurre sobre todo por una triple vía.

¹¹ En El capítulo XIV de AV, encontramos un análisis de cinco elencos de virtudes, con el que busca mostrar cómo no toda virtud es aristotélica en sentido estricto, y cómo dentro de las virtudes consideradas aristotélicas, se encuentran también diferentes tradiciones.

Primero, sobre la consideración de la naturaleza de la acción que parte del deseo, cuyo bien está señalado por la dimensión teleológica de la acción (MacIntyre 2007 Cap. 5 y 6). En el capítulo cuatro de esta investigación desarrollaremos este tema.

En segundo lugar, sobre la consideración de que la racionalidad del deseo se da por su vinculación con el bien. Cualquier confusión o separación ilegítima entre deseos y bien, conlleva errores teóricos y prácticos en la moral: el bien no puede ser sustituido por el deseo ni estar separado de los deseos humanos.

En tercer lugar, lo que posibilita tanto el juicio moral conforme al bien, como la inclinación de las tendencias a dicho bien, y finalmente su elección y realización, son las virtudes. Así pues, para MacIntyre la virtud entendida de modo pleno, lo que considera la virtud auténticamente aristotélica, es solo aquella que está vinculada con el deseo en el sentido de que la virtud indica los bienes a los que aspira el deseo, y en que el deseo (virtuoso) motiva rectamente la acción. Porque *si no hay virtud, se puede ser víctima de los propios deseos; se puede ser víctima de un doble modo [...] (MacIntyre 2007: 149).*

Precisamente por esta posibilidad de separación entre deseos y bien en la acción moral y en el ejercicio de las virtudes (no auténticas), es por lo que MacIntyre, ya desde AV y a lo largo de sucesivos escritos, dedica una gran atención a la educación del deseo a través de las virtudes. La educación de los deseos consiste en gran parte en

transformarlos, y el resultado de tal transformación es tanto un orden interior en el bien como la realización del bien a través de la acción racional, una acción racional que conlleva rectitud moral: *transformamos nuestras disposiciones iniciales en virtudes de carácter, y lo hacemos ejercitando gradualmente esas disposiciones kata ton orton logon* (MacIntyre 2007: 152), (κατά τον ὀρθον λόγων), es decir, conforme a la recta razón (sobre la ordenación del deseo hablaremos en el último capítulo de esta investigación).

Así pues, el resumen de la moral en cuanto a su relación con el deseo la expresa MacIntyre en una fórmula rica y sintética que no hace sino anunciar la ruta que seguirá en obras posteriores:

La educación de las pasiones en conformidad con la persecución de lo que la razón teórica identifica como telos y el razonamiento práctico como la acción correcta que realizar en cada lugar y tiempo determinado, es el terreno de la actividad ética (MacIntyre 2009: 204).

Pero estos planteamientos y los cuestionamientos que de ahí se derivan, si bien son profundos y complejos, ya antes había anunciado el autor que serían solo *esbozados y sin desarrollar*. Aun así, constituyen una aproximación decisiva al deseo en la moral en un triple aspecto.

En primer lugar, porque dirige la atención de la moral hacia el interior del sujeto, desplazando la prioridad de las normas y preceptos¹², hacia el papel de los deseos y las tendencias en la acción humana y, más allá de ello, al desarrollo moral.

En segundo lugar, porque lo anterior sugiere que es posible la fundamentación racional de la moral base a las tendencias humanas.

Finalmente, en tercer lugar, porque propone de modo contundente y fundado el enfoque desde el cual hacer una indagación filosófica de la moral que incluya y oriente el deseo, de lo cual deriva MacIntyre que *la educación moral ha de ser una educación sentimental* (MacIntyre 2009: 189).

Este tipo de educación sugiere que toda acción parte de un deseo, y que el logro o frustración de tal deseo genera un sentimiento, de gozo si hubo logro, y de decepción si no lo hubo. El fondo de esta cuestión remite a la pregunta sobre la conexión entre moral y felicidad, cuya respuesta define la meta de la formación moral: gozar con el bien

¹² MacIntyre considera que las reglas y los preceptos son un elemento esencial de la estructura moral, pero no solo las reglas y preceptos, y desde luego no desvinculadas de su fundamento natural. En *What can moral philosophers learn from the study of the brain?* (1988) afirma, por ejemplo, que la virtud moral es más que una regla, pero no menos. Y también que tanto las reglas como los deseos son fenómenos integrales de la acción moral. Y en el capítulo 16 de AV, critica que ser virtuoso se haya igualado simplemente con seguir una regla. Y, la única manera de saber cómo aplicar correctamente la ley, es siendo virtuoso (2007: 152).

verdadero, y sufrir con el mal, de manera que las tendencias y deseos humanos sean guías lícitos de la acción.

Las obras posteriores de AV que hace referencia al deseo no serán sino ampliaciones, precisiones o profundizaciones de los principales temas aquí planteados. Y será sobre todo en *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016) donde MacIntyre realice su último y más decisivo esfuerzo por clarificar el papel del deseo en la moral. El subtítulo mismo de la obra – *un ensayo sobre el deseo...* – resalta la centralidad progresiva que este aspecto toma en su filosofía.

1.1.2. *Whose Justice? Which Rationality?* (1988)

A lo largo de veinte capítulos, *Justicia y Racionalidad*¹³ responde fundamentalmente a uno de los planteamientos centrales de AV en el que se sugiere que el desarrollo de una moral centrada en las virtudes auténticas, ha de pasar por la comprensión y por un adecuado ejercicio de la racionalidad práctica, una racionalidad que dé razón y respuesta a los deseos humanos y que dé explicación de cómo los hechos factuales de la moralidad se relacionan con la moral. Detrás de este cuestionamiento reside la explicación del deseo racional y el principio de que la moral, para ser comprendida, debe considerarse como fundada en la naturaleza humana. Más específicamente en la naturaleza de la acción.

¹³ A partir de ahora, nos referiremos a esta obra como JR, su edición de 1994.

Para ahondar en lo anterior, JR busca dar respuesta a la naturaleza del juicio moral y desarrolla el concepto de justicia. La tesis central sostiene que la racionalidad práctica es la clave de la comprensión y de la práctica de las virtudes, y la justicia es la virtud central para el orden social que permita al hombre su desarrollo humano.

El hombre virtuoso es el de deseos ordenados, mientras que el vicioso, es el de deseos indisciplinados. La diferencia entre ambos radica en lo que para cada uno es el bien -lo justo- (MacIntyre 1988 Cap. 7). Así pues, la capacidad de juzgar adecuadamente sobre el bien depende en parte de la situación de los propios deseos.

La educación en las virtudes y de la virtud de la justicia en particular implica pues el dominio, la disciplina y la transformación de los deseos y de los sentimientos. Esta educación permite al sujeto ejercer las virtudes no solo para valorarlas en sí mismas, sino como algo que lleva a ser *eudaimon*, a disfrutar el tipo de vida que constituye la vida buena (Ibid.: 120). Así pues, la acción *virtuosa* sin la transformación de los deseos hacia el bien, no es tal, sino que es una acción defectuosa.

Si los deseos de uno no son deseos de hacer lo que la razón indica que es lo mejor que esa persona puede hacer, o si las disposiciones para la acción de esa persona no están organizadas ni dirigidas sistemáticamente para servir a tales deseos de alcanzar lo que la razón propone, entonces

esa persona será susceptible de actuar movida por consideraciones que distraen su atención, o que de otro modo, provocan que ignore lo que ella sabe que es lo mejor, y por eso, lo que hace no será lo mejor ni siquiera lo bueno para ella (MacIntyre 1994: 135).

Sobre el deseo racional en los escritos de MacIntyre nos centraremos en el capítulo tres de esta investigación.

1.1.3. *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990)

El proyecto iniciado en AV se desdobra de modo especial en dos grandes obras consecutivas: *Justicia y racionalidad* y *Tres versiones rivales de la ética*. AV tiene mucho que ver con la *tradicción*, tema principal de TRV, donde MacIntyre analiza tres tradiciones morales: la de la Ilustración encarnada en su versión anglizante de la IV edición de la Enciclopedia Británica (Llano, A., introducción a TRE), la *Genealogía de la moral*, de Nietzsche, una crítica de la ilustración que MacIntyre considera fallida. Ambas tradiciones coinciden sin embargo en su rechazo a la tradición. Y, en tercer lugar, la tradición tomista, representada en la Encíclica *Aeterni Patris*, publicada por León XIII en 1879.

MacIntyre pretende con este análisis plantear un retorno a la tradición, y más específicamente a la tradición tomista, considerando su valor para la racionalidad filosófica, y busca aportar claves para un diálogo entre tradiciones en vistas de un avance común en la

investigación moral, en vez de una confrontación permanente. MacIntyre considera que el diálogo entre sistemas de pensamiento supuestamente incompatibles puede abrir una fecunda vía de superación para nuestra situación intelectual.

Para MacIntyre, una tradición es un argumento extendido en el tiempo, y el sentido de integrar la tradición en la investigación filosófica es que la investigación filosófica no debe realizarse de modo exclusivamente abstracto.

Puesto que diversas tradiciones son incompatibles entre sí, a la vez que no se puede afirmar que dicha contradicción pueda ser aceptada racionalmente, la manera de lograr una solución al conflicto de tradiciones es *pensar mejor*, más racionalmente sobre las tradiciones en conflicto, para discernir cuáles ofrecen una mejor explicación de la realidad y cuáles no. La única manera de lograr esto, es pensando la tradición *desde dentro*, desde su propia historia, y la raíz de sus perspectivas y postulados.

Para MacIntyre, las mejores tradiciones morales son aquellas cuya explicación racional orientan al sujeto para la identificación y realización del bien conforme a su naturaleza¹⁴, y que por tanto son

¹⁴ MacIntyre utiliza el término *naturaleza* en diversos textos en que la considera como punto de referencia para el bien. Por ejemplo, ECM, 65 y ss. habla de cuatro componentes de la realización humana en base a la naturaleza. Cfr. también MacIntyre 2008a y 2009b.

guía para el sujeto moral, de manera que la tradición se nos presenta no para ser examinada y evaluada a tenor de nuestros criterios, sino que *hemos de aprender de la tradición autorizada cómo examinarnos y evaluarnos a nosotros mismos* (MacIntyre 1992: 138).

Lo que encontramos en TRV respecto al deseo, aunque de modo escueto y más bien secundario, en el contexto más amplio del valor de la tradición, es la expresión de que la tradición de pensamiento desde la cual la acción humana, el deseo y el razonamiento práctico se pueden fundamentar de modo racional y coherente, es la tradición aristotélica ampliada y comprendida a través de Tomás de Aquino.

La idea de fondo pues de TRV es la comprensión que tiene MacIntyre de la forma narrativa de la estructura moral y por tanto de la investigación moral (Gahl 2020). Esto cobrará relieve en el capítulo cinco de esta investigación, al hablar de la dimensión narrativa de la virtud como una vía de educación de los deseos.

1.1.4. 'How to seem virtuous without really being so' (1991)

En continuidad con AV, las consideraciones sobre el deseo aparecen en el contexto de las virtudes.

En este breve artículo, MacIntyre trata sobre la distinción entre *virtudes reales* y *aparentes*. Las aparentes se centran

preponderantemente en la dimensión externa de la virtud, es decir, en la acción correcta o, incluso, solo acción conveniente. Este *tipo de virtudes* fácilmente adquiere un cariz meramente instrumental para el logro de bienes *externos*¹⁵, como puede ser el éxito entendido como fama, dinero y poder. Si bien este tipo de bienes también son bienes, deben sin embargo estar subordinados a los bienes de las virtudes, sobre todo la justicia y la templanza -aunque no solo-. Sin embargo, la identificación de la virtud solo con la acción impide tal subordinación.

Otro tipo de virtud aparente, se refiere a la posibilidad de realizar algunas acciones buenas, sin realmente virtuoso; sin embargo, precisa MacIntyre, esta es una situación de inmadurez moral en la que el sujeto no estará en condiciones de realizar una *vida buena*.

Para entender por qué en ausencia de la virtud relevante es posible realizar una acción buena,

consideremos la respuesta de Aristóteles a la pregunta: ¿cómo será alguien que carezca en alto grado de un entrenamiento adecuado en las virtudes de carácter? Esto dependerá en parte de sus rasgos y talentos naturales; algunos individuos tienen una disposición natural heredada a hacer en ocasiones lo que una particular virtud requiere. Pero este feliz regalo de la fortuna no debe confundirse con

¹⁵ Sobre la distinción entre bienes internos y externos, cfr. MacIntyre 2007 Cap. 14.

la posesión de la virtud correspondiente; justamente a causa de no estar formados por un entrenamiento sistemático y de raíz, incluso esos individuos serán presa de sus propias emociones y deseos (MacIntyre 2007: 149).

Las virtudes reales, por otro lado, conllevan que la *orexis* se inclina hacia el bien en el ejercicio de la acción buena, lo cual es condición de autenticidad y posibilidad de verdadera adquisición de las virtudes. Así pues, el sujeto de la virtud auténtica va más allá de la dimensión de la sola acción al inclinarse hacia los bienes propios de las virtudes, lo cual a su vez requiere un juicio moral.

En esta perspectiva, tanto como la acción, o más, es relevante la razón-intención para la acción, y lo que place o duele al agente. A las razones del agente se añade la pregunta sobre su respuesta a sentimientos y deseos.

Tomando en cuenta estas dimensiones tendenciales y afectivas de la virtud y su papel en la orientación hacia el bien, MacIntyre considera que la educación de las virtudes debe empezar por transformar las motivaciones y los deseos. Ya antes había señalado en AV el cariz de la formación moral como educación sentimental, y aquí se especifica un poco más este rasgo sentimental centrado en la formación de los deseos.

Ser virtuoso, pues, no consiste solo en hacer lo que las virtudes requieren por la razón más relevante, sino también hacerlo de una manera que conlleva disfrutar ciertas acciones y situaciones, y sufrir en otras.

En resumen, la virtud es auténtica solo con los tres elementos — acción, inclinación, juicio—, y carecer de cualquiera de ellos o centrarse de modo predominante en uno solo, llevaría a acciones defectuosas y frenaría el desarrollo moral.

1.1.5. ‘What can moral philosophers learn from the study of the brain?’ (1998)

En este artículo, en un contexto de crítica a Paul Churchland¹⁶ (1942), MacIntyre considera el límite de las neurociencias en la definición de los prototipos morales o virtudes. Aunque el contenido de este texto va más allá del tema que nos ocupa, sin embargo, nos ofrece algunas aportaciones relevantes.

¹⁶ Filósofo norteamericano, uno de los principales estudiosos de la neurofilosofía y de la filosofía de la mente. Es el principal defensor del materialismo eliminativo. Esta tendencia de la filosofía de la mente propone que los conceptos mentales, tales como creencias y deseos, son constructos teóricos sin una definición coherente, y por lo tanto, no pueden figurar en los esfuerzos por comprender el funcionamiento del cerebro y la mente.

Por una parte, repite lo dicho prácticamente en todos los escritos antes mencionados, a saber, que la virtud auténtica se define, entre otros rasgos, por su influencia y relación con las tendencias y deseos. Pero en esta ocasión hace cierto paralelismo entre el valor que tanto el deseo como las normas tiene en la virtud. Si bien la virtud es más que un precepto, sin embargo, no es menos que eso:

del mismo modo que los prototipos de valentía o integridad o paciencia pueden ser adecuados solo si hacen justicia al lugar de las reglas en la vida de las virtudes, del mismo modo necesitan hacer justicia al lugar del deseo en tal vida (MacIntyre 1998).

Ahora bien, la obediencia a una norma o el cumplimiento de una ley no debe suplir nunca el juicio virtuoso, ya que el solo cumplimiento de la ley o la obediencia sin virtud no educan el deseo.

Por otro lado, dejando de lado la profundización en la relación entre normas y virtudes, añadimos que MacIntyre señala que los deseos no son fenómenos morales secundarios, sino elementos integrales de las virtudes morales, o virtudes del carácter. Y aclara que aunque *no son suficientes para el buen carácter, sí son sin embargo necesarios*.

En este artículo se refleja el interés de MacIntyre por los conocimientos con que las ciencias pueden enriquecer a la filosofía moral, rasgo ya presente en AV, pero que será más decisivo en *Ethics in the Conflicts of Modernity*, como se verá más adelante.

A la vez, este interés radica también en atribuir a cada ciencia solo lo que cada una puede dar, sin confundir ámbitos:

Lo que significa una vida moral adecuada de lo que no lo es, lo hemos aprendido antes de la neurociencia. Aun así, la filosofía necesita estar al tanto de los descubrimientos de la neurociencia, y viceversa. [...] Pero la distinción entre la conducta irracional y la normal, es de conocimiento previo a las neurociencias (MacIntyre 1998).

1.1.6. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues.*¹⁷ (1999)

Trece años después de AV, MacIntyre dedica nuevamente un libro a extender el planteamiento de una moral centrada en las virtudes.

Una novedad de esta obra es que introduce la identidad corporal y biológica del ser humano para ofrecer un análisis de la virtud partiendo de dos preguntas centrales: *¿por qué es importante estudiar y entender lo que el ser humano tiene en común con miembros de otras especies animales inteligentes?*, y *¿por qué es importante que los filósofos de la moral estudien la vulnerabilidad y la discapacidad humanas?* No es el momento de ahondar en las respuestas, basta por ahora mencionar que las tesis resultantes son que el ser humano presenta semejanzas con miembros de otras especies animales, que

¹⁷ A partir de ahora, nos referiremos a esta obra como DRA, con la edición del 2001.

lo llevan a comportarse de modos semejantes a ellos en la etapa prelingüística del ser humano; y que las virtudes de la acción racional interdependiente solo pueden ejercerse convenientemente si van acompañadas de la virtud del reconocimiento de la vulnerabilidad y la dependencia, características de la condición biológica y corporal del ser humano.

Respecto a ciertas semejanzas del ser humano con miembros de otras especies animales en la etapa prelingüística, el ser humano, a diferencia del animal, realiza el tránsito hacia un comportamiento basado en la racionalidad, a través del desarrollo del lenguaje y el aprendizaje de las virtudes.

Este tránsito se da propiamente a través de la adquisición del razonamiento práctico, y en este punto MacIntyre da un paso en relación a JR, para explicar cómo llegamos a ser razonadores prácticos: a saber, por el distanciamiento de nuestros deseos.

Así pues, DRA aborda la relación entre deseos y juicio práctico, a través del análisis de la manifestación del deseo y el juicio desde la infancia. Destaca la naturaleza del deseo como un elemento no racional en su origen, así como su posibilidad de educarlo a través del razonamiento práctico virtuoso: El ser humano, en la adquisición y desarrollo de la racionalidad práctica, ha de pasar por una *etapa en que se separa de sus deseos, lo que implica un reconocimiento de bienes distintos del placer de satisfacer las necesidades corporales* (MacIntyre 2001: 86).

Esto significa que cuando una persona decide seguir unos deseos y no otros, debe ser *por una razón*.

De este modo, el aprendizaje del razonamiento práctico inicia por la evaluación de los propios deseos, y para evaluarlos, es necesario distanciarse de ellos *en cuanto* razonador práctico. No se trata, por tanto, de una renuncia a los deseos, ni mucho menos de un distanciamiento temporal para dejarlos fuera de la acción *–la idea misma de que sea posible actuar sin deseo es una fantasía peligrosa–* sino que la separación *qua* razonador práctico significa un distanciarse para evaluar y decidir cuáles de entre los propios deseos seguir y cuáles no, cómo y porqué y, de esta manera, moldear los propios deseos de manera libre y voluntaria en relación a un juicio sobre lo que es bueno lograr o evitar. Se trata de una capacidad adquirida que solo pueden lograr *quienes han aprendido a separarse, en una medida importante, de sus deseos y más especialmente de aquellos deseos más primitivos, más infantiles* (MacIntyre 2001: 87).

La guía de este discernimiento será la vinculación de los deseos con el bien real del individuo en sus circunstancias concretas, y tal distanciamiento será efectivamente posible por las virtudes. Se da aquí la circularidad propia entre la experiencia moral y el juicio moral: para la rectitud de los deseos se requiere la virtud, y para el ejercicio de la virtud, se requiere de los deseos ordenados. Sin embargo, como es sabido, no hay contradicción, sino que esta

dualidad interdependiente refleja la naturaleza de la adquisición de la virtud, que se adquiere de un modo progresivo en el que las experiencias prácticas (virtudes, vicios, acciones buenas y/o malas) influyen en el juicio moral, y viceversa, teniendo un peso más decisivo la experiencia.

1.1.7. “Después de ‘Tras la Virtud’” (1991)

De esta entrevista recogemos una mención de MacIntyre sobre la relación entre la educación del deseo y las *prácticas sociales*. Se trata de un aspecto ya planteado en AV y ampliado y refinado en ECM.

MacIntyre considera que el aprendizaje de la ética es de tal índole, que quienes la aprenden o la han aprendido lo hacen en primer lugar de modo práctico, *participando en formas de vida común en las que la virtud se adquiere cultivando determinados hábitos*. A estas formas de vida común cooperativa el autor de AV las denomina *prácticas*, diferenciándolas de las estructuras institucionales. Una *práctica es una forma de actividad humana cooperativa y socialmente establecida, con determinados modelos de excelencia, autoridades y bienes* (MacIntyre 2007: 187)

Por ejemplo, el saber lanzar bien el balón no es una práctica, en cambio el fútbol sí lo es, y también el ajedrez. Plantar nabos no es una práctica, pero la agricultura sí lo es. Dentro de las prácticas podríamos colocar también la investigación, la pintura, la música.

Pero ahora no interesa detenernos en la delimitación de las prácticas, sino su relación con los deseos.

Una de las diferencias decisivas entre las prácticas y las instituciones es que las primeras se desarrollan con base en fines comunes identificados como bienes por todos o por la mayoría de los participantes de una práctica, lo cual permite la consolidación de conductas virtuosas, que, si se han adquirido adecuadamente, se ampliarán y aplicarán a nuevos tipos de situaciones.

Las prácticas sociales así entendidas, moldean los deseos de los individuos inicialmente como *desde fuera*, mostrando de modo práctico cuáles son y cómo se adquieren los bienes comunes, que son a la vez propios, de manera que el individuo aspire a ellos. Esto fomenta a la vez la consolidación de deseos comunes o compartidos, en superación del individualismo.

En el dominio de la práctica, la autoridad tanto de los bienes como de los modelos de acción opera de tal modo que impide cualquier análisis subjetivista y emotivista; no se disputa sobre los gustos, sino sobre los bienes (MacIntyre 2007 Cap. 14).

1.1.8. *The unconscious: a conceptual analysis* (2004)¹⁸

En el contexto de la crítica a Lacán sobre su concepción del razonamiento práctico, y de la crítica a Freud sobre la concepción mecanicista y determinista de la acción freudiana, MacIntyre retoma algunos temas tratados anteriormente sobre el deseo, y se refiere otros no considerados de modo directo.

Respecto a lo primero, recalca que el razonamiento práctico adecuado es que el que cubre tres requisitos, el tercero de ellos, la capacidad de ordenar los deseos. Las otras dos condiciones¹⁹ se pueden ejercitar solo por quienes han entendido en la práctica esta tercera dimensión. Sobre esto ahondaremos en el capítulo dos: el deseo en la acción.

En cuanto a otros aspectos del deseo no considerados de modo directo en obras anteriores, *The unconscious* aborda la relación entre deseos inconscientes y conocimiento propio, y sobre la relación de ambos con la acción. En este contexto, resalta la necesidad de no dejar de lado, en el autoconocimiento, la influencia de los deseos que no nos son conscientes o que no conocemos, ya que pueden ser fuente

¹⁸ Esta obra fue publicada originalmente en el año 1958. En el 2004 se reeditó con un nuevo prólogo de MacIntyre, en el que nos basaremos para esta investigación. A partir de ahora, nos referiremos a esta obra como TU

¹⁹ Estas dos condiciones son: primero, la capacidad de juicio moral, que MacIntyre explica como la habilidad práctica de ordenar los bienes, de articular con fluidez las razones para actuar conforme a ese bien. La segunda condición, se refiere a la habilidad de definir las propias metas y relacionar las acciones inmediatas con función de esas metas.

de conflicto que frene nuestro progreso hacia el bien. Si bien MacIntyre no comparte la concepción que Freud tienen de la acción humana, reconoce sin embargo su acierto en atender a la pregunta sobre la naturaleza de los deseos inconscientes:

Deberíamos haber aprendido de Freud, Lacan y Lear que tenemos que tomarnos con la mayor seriedad las fuentes de continua falta de armonía y conflicto incluso en las vidas humanas mejor integradas (MacIntyre 2004: 30).

Lo que tenemos que aprender es cómo conectar nuestra falta de autoconocimiento con el desvío e inadecuada comprensión de nuestros deseos. De aquí se sigue que necesitamos aprender cómo entender nuestros deseos adecuadamente y como dirigirlos correctamente. Esta es una cuestión central para nuestra vida moral, por lo que debería ser también un aspecto central y la ética y en la política. Sobre esto aspecto hablaremos en el capítulo cinco, sobre la educación del deseo.

La idea de fondo en TU es que nuestros deseos no son el resultado mecánico de una experiencia pasada, sino que están sujetos a libertad. Más tarde, en *Ethics in the Conflicts of Modernity*, veremos la relevancia que MacIntyre da a los deseos de segundo orden, refiriéndose a la capacidad del ser humano de tener deseos sobre sus propios deseos, o, en otras palabras, al ejercicio de libertad respecto a los propios deseos.

1.1.9. 'Artifice, desire and their relationship. Hume against Aristotle' (2005)

En este artículo MacIntyre retoma la crítica a Hume²⁰, con la pretensión de dar luz sobre el uso que este filósofo hace de lo natural y lo artificial, y contrastar tal visión desde una posición propia, el aristotelismo tomista. La vida de las personas influidas por creencias, Hume las llama artificiales para señalar su desviación de los estándares de la naturaleza. Para Hume, ni los fines de la acción ni las tendencias y deseos humanos pueden someterse a criterio racional, por lo que el fundamento de la moral son los sentimientos de simpatía o antipatía, aprobación o rechazo, sin ninguna relación con las facultades racionales.

Sin embargo, afirma MacIntyre, Hume erróneamente insiste en los límites de la razón en el juicio moral. El autor de AV argumenta que la inteligencia (*nous*) no se mueve sin el deseo (*orexis*), y que por tanto la deliberación moral parte de un deseo, un deseo deliberado que lleva a una acción racional, o a una acción que constituye el logro de un deseo. Una acción así realizada es una acción natural, no artificial.

²⁰ En escritos de 1958 y posteriores, MacIntyre refiere otras críticas a Hume, por ejemplo, *Hume on is and ought* (1959), que serán continuadas por MacIntyre en obras recientes, como *Ethics in the Conflicts of Modernity*, entre otras, donde le dedica parte del segundo capítulo.

Ahora bien, los deseos pueden fallar en ser racionales de dos maneras, precisa MacIntyre. Primero, cuando el agente es movido solo por la *epithumia*, sin deliberación. Segundo, cuando por error en la deliberación se identifica como bien algo que en realidad no lo es. Esto sucede porque el sujeto, en su razonamiento práctico, parte de un juicio falso sobre el bien.

En el deseo racional ahondaremos en el capítulo tres de esta investigación.

1.1.10. 'How Aristotelianism can become revolutionary: ethics, resistance and utopia'²¹ (2008a)

Este escrito trata sobre la relación entre la posesión de las cualidades del carácter y la posibilidad de argumentación racional de la moral, y afirma que sin lo primero lo segundo no es posible. Así pues, es de interés para la moral entender qué es el carácter moral, así como los obstáculos que impiden su formación.

Respecto a lo primero, el carácter tiene que ver con el aprendizaje que otorga la experiencia moral (no la teoría moral). La experiencia moral consiste en aprender desde la infancia a distinguir cuáles de nuestros deseos son deseos de bienes genuinos, y cuáles no. Las carencias en el aprendizaje de esta distinción distorsionan la formación de nuestro carácter y nos conducen a la frustración de

²¹ A partir de ahora, nos referiremos a este título como HAR.

aquellos deseos que son verdaderamente importantes para nuestro florecimiento en cuanto seres humanos.

En relación a lo segundo, las dificultades de la formación del carácter han de abordarse desde la realidad del orden social actual, que desorienta decisivamente en dicha formación²². Así pues, son cuatro aspectos del orden social los que MacIntyre considera dañinos en la formación del carácter, o dijo con otras palabras, en la adquisición de las virtudes morales comprendidas en el sentido aristotélico.

a. En HAR²³ MacIntyre precisa que la compartimentalización dificulta dos preguntas aristotélicas: *¿cómo sería el florecimiento de mi vida si la considero como una unidad, como un todo? ¿Cuál es mi bien en cuanto ser humano, y no solo en cuanto a un aspecto o un rol particular que desempeño en tal o cual situación?*

Dado que la compartimentalización dificulta y con frecuencia impide ver la unidad y relación entre los distintos deseos y compromisos morales, las preguntas que sustituyen las anteriores son: *¿cómo me siento en relación a mi vida? ¿Me siento feliz o infeliz?* Preguntas sobre estados psicológicos.

²² Para MacIntyre, el desorden de los deseos no proviene exclusivamente de causas internas, como la debilidad de la voluntad, aunque también, sino que los factores sociales juegan un papel importante en la configuración de nuestras aspiraciones, deseos y juicios morales.

²³ Ver también capítulo cinco de AV.

Así, la noción de bien es sustituida por la de deseo, y la de felicidad por felicidad psicológica.

b. Los (malos) hábitos en la formación del carácter desde la infancia. Habitamos en un orden social en el que la voluntad de sostener los deseos que permitan que la economía funcione bien es algo central y prioritario. Un estilo de vida en el que es crucial que el ser humano desee lo que la economía necesita que deseemos.

Lo que la economía necesita es que el ser humano responda a las necesidades del mercado, más que a las suyas, por lo que presenta ciertas metas de consumo y ambición como excesivamente deseables. Cuando este tipo de deseos se hacen centrales impiden que seamos autocríticos respecto a ellos, e imposibilitan también que nos hagamos preguntas aristotélicas acerca del carácter y el deseo. En otras palabras, ese tipo de deseos corrompe el orden de nuestros deseos más hondos.

c. Las condiciones de desigualdad económica, de poder, de reconocimiento en que vivimos. Para Aristóteles, una política racional es aquella que no tolera grandes desigualdades, porque cuando las hay, los agentes no pueden deliberar racionalmente de forma común. Están divididos por sus intereses, están seccionados de modo que no pueden ver el bien común, ni hay deseos comunes.

d. La inadecuada comprensión y mala interpretación de la naturaleza de las leyes legales, debido al olvido de la ley natural y de su precedencia y autoridad sobre las leyes positivas.

En conclusión, ninguna crítica teórica nos dará lo que necesitamos. Aún el argumento más sensato y brillante es inefectivo para quienes carecen de experiencia en el sentido aristotélico.

1.1.11. 'Conflicts of desire'²⁴ (2008b)

Aquí MacIntyre aborda distintos aspectos del deseo ya tratados anteriormente, y desarrolla de manera más precisa la naturaleza del conflicto de deseos y su relación con la *debilidad de la voluntad*. MacIntyre asevera que muchos de los casos que se han considerado bajo la rúbrica *debilidad de la voluntad*, deberían haber sido clasificados en cambio bajo la rúbrica *fuerza del deseo*, aunque no todos. Cuando el sujeto permite que los deseos equivocados tomen una fuerza que no es la adecuada, se puede dar la confusión de tal situación con la interpretación clásica de debilidad de la voluntad.

Querer correctamente es estar dirigido hacia nuestro bien, ya que la voluntad es el apetito de bien. Y fallar en estar así dirigidos es un fracaso, una debilidad de la voluntad.

²⁴ A partir de ahora, CD.

Sin embargo, algunos lapsos e inconsistencias del individuo virtuoso no son signos de debilidad de la voluntad, sino de orden imperfecto en sus deseos o conflicto de deseos. Ordenar los deseos es entrar en un proceso de racionalidad moral, a través del ejercicio del razonamiento práctico, donde la racionalidad se define por su relación con el bien.

En este texto, MacIntyre además detalla cuatro prototipos de conflicto de deseos: conflicto entre los deseos propios y los ajenos; entre los de corto plazo y los que se logran a largo plazo; entre la dedicación insuficiente o excesiva a los deseos buenos; y finalmente, el conflicto que se presenta ante tener muchos y muy intensos deseos, y muy pocos y débiles deseos.

El ordenamiento de tales conflictos —que son como prototipos de conflicto, pero que no los abarca todos—conlleva que la acción buena está motivada por los deseos correctos, ya que solo el deseo motiva. Pero la naturaleza del deseo es tal que podemos convertirnos en agentes que, cuando tenemos razones suficientemente buenas para actuar, somos motivados por esa razón. Para que esto suceda de modo efectivo, se requiere además la adquisición de ciertos hábitos.

El deseo por el bien propio es un deseo de desear sólo lo que uno tiene buenas razones para desear. Si no tuviéramos tal deseo, careceríamos de la motivación para transformar y reorientar nuestros deseos.

En último término, jerarquizar los deseos es jerarquizar los bienes, y eliminar el conflicto de deseos es eliminar a la vez el conflicto de bienes, lo que unifica a la persona en el bien que persigue.

1.1.12. 'The illusion of self-sufficiency' (2009b)

En esta entrevista, y en el contexto de la crítica al emotivismo, MacIntyre comenta que la naturaleza de la motivación moral basada en el deseo es de tal importancia, que la formación de las motivaciones ha de constituir una de las principales tareas de la moral:

La concepción de Kant sobre la motivación moral es deficiente. Desde el punto de vista de Kant, la base de la motivación moral no se apoya en el deseo, sino en el reconocimiento de que ciertos tipos de acciones son moralmente requeridos o prohibidos. Pero yo era y soy incapaz de entender cómo podemos estar motivados a actuar como deberíamos por algo distinto a nuestros deseos. La ardua tarea de la moral consiste en la transformación de nuestros deseos, de manera que apuntemos al bien y respetemos los preceptos de la ley natural (MacIntyre 2009b).

La formación de las motivaciones se logra a través del adecuado aprendizaje y ejercicio del razonamiento práctico, de manera que *cualquier vida humana se empobrecerá sin el ejercicio de esta capacidad reflexiva, crítica y constructiva. Tener esta capacidad es ser capaz de distanciarse de los propios deseos y evaluarlos a la luz*

del conocimiento que uno tiene de los bienes y del bien. Una adecuada formación en las motivaciones, es una adecuada formación para la evaluación de las razones para la acción que otros me proponen y que yo propongo a otros.

1.1.13. *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* (2016)

A lo largo de cinco capítulos *Ethics in the Conflicts of Modernity*²⁵ desarrolla y presenta de modo completo y revisado la teoría moral propuesta en AV y desarrollada en obras posteriores a AV.

ECM es sin duda el más reciente y el mejor esfuerzo de MacIntyre por clarificar su posición respecto al papel de los deseos en la ética. Si bien en AV y en DRA, así como en otros textos ya mencionados, hay observaciones intercaladas en el contexto de temas más amplios, la discusión madura y directa más importante sobre los deseos en la moral se encuentran en ECM.

En AV, MacIntyre argumentó por la formación moral como formación sentimental, y focalizó el deseo en la base de la dinámica afectiva, aunque de modo breve y amplio. En ECM el deseo en la vida moral cobra un primer plano, y la novedad más destacada es la propuesta de la narrativa como una vía para la educación del deseo. Los textos son consistentes pero la perspectiva se ha ordenado,

²⁵ A partir de ahora, ECM.

sintetizado y definido a la vez. Esto vemos en dos textos clave, uno donde expone el objetivo de esta obra, y otro donde expone sus conclusiones. Veamos el primer texto:

El propósito general de esta investigación es entender más adecuadamente el papel que juegan nuestros deseos y nuestro razonamiento práctico en nuestras vidas y en el hecho de que éstas vayan bien o mal. Mis argumentos llevarán a la conclusión de que la forma que expresa este entendimiento es narrativa; es un tipo de narración que presupone una concepción neoaristotélica de la actividad humana (MacIntyre 2017: 282).

Más adelante, en el quinto y último capítulo, sintetiza los resultados previstos, que describe como una única si bien compleja conclusión teórica, que conlleva cuatro elementos intercalados: no se trata de cuatro conjuntos independientes de conclusiones, pues *si se desmenuza cualquiera de ellas adecuadamente, se tendrá por fuerza que desmenuzar las otras tres*. Las conclusiones a las que se refiere son:

a. [...] que los agentes lo hacen bien si y solo si actúan para satisfacer solamente aquellos deseos cuyos objetos tienen buenas razones para desear; b. que solo los agentes que se muestran cabales y son razonadores prácticos efectivos actúan así c. que tales agentes han de disponerse a actuar como las virtudes exigen; d. y que tales agentes estarán orientados en sus acciones hacia la consecución de su fin último (MacIntyre 2017: 407).

Ahora bien, precisa el autor, comprender las conclusiones resulta inseparable de saber cómo se aplican. Y para eso MacIntyre, en el último capítulo, las aplica al análisis de cuatro vidas comunes, ya que *no valen ejemplos imaginarios*:

Tales ejemplos se referirán a agentes que, como el resto de nosotros, no son del todo racionales, agentes que todavía están aprendiendo cómo actuar correctamente y bien, y que por tanto serán más o menos imperfectos en los cuatro aspectos descritos (MacIntyre 2017: 408).

Hasta aquí la descripción de ECM, hecha sobre todo en palabras del mismo MacIntyre. Lo sintético de este apartado es intencional ya que el resto de los capítulos lo dedicaremos a ahondar y desmenuzar el concepto de deseo en MacIntyre, teniendo como punto de referencia esta principal y última obra, sin perder de vista las aportaciones de los textos anteriores que constituyen como un preámbulo.

Ahora presentamos, a modo de conclusión de este apartado, una *síntesis de la síntesis* de las obras mencionadas, donde se destaca solo el tema del deseo, sin el contexto adicional que aportamos en las anteriores reseñas. *After Virtue* propone la educación moral como educación sentimental, centrandose con esto la atención de la moral en la naturaleza de la dimensión interna de la acción y del sujeto de la acción.

Justicia y racionalidad explicita la naturaleza del razonamiento práctico como un razonamiento que parte del deseo, un tipo de razonamiento cuyo juicio moral conlleva la valoración de los propios deseos en base a su relación con el bien concreto. Este tipo de juicio moral lo puede realizar solamente el individuo virtuoso.

El argumento de fondo de *Tres versiones rivales de la ética* es que la investigación filosófica y ética debe desarrollarse dentro de una tradición, y no de modo abstracto. Y propone de una manera comparativa y con más argumentos que en obras anteriores, que la tradición moral desde la cuál dar una fundamentación racional a la moral, es la tradición aristotélica.

How to seem virtuous without really being so hace una distinción entre las virtudes reales y las aparentes. Las reales subordinan el deseo a los bienes propios de las virtudes, mientras que las aparentes se centran solo en la dimensión externa de la acción, priorizando los bienes externos. Lo que se pone en juego en esta distinción es el logro mismo de los bienes reales.

What can moral philosophers learn from the study of the brain? señala los límites de las neurociencias en la definición de los prototipos morales de virtud y en la naturaleza del deseo y su papel en la acción.

Animales racionales y dependientes amplía argumentos de JR al ser más explícito en cómo se lleva a cabo el desarrollo del razonamiento práctico de los individuos *vulnerables y dependientes*: el aprendizaje del distanciamiento de los deseos desde la infancia con la ayuda de los padres, y luego en la edad adulta de modo autoconsciente, es la meta del *razonador práctico independiente*. Tal distanciamiento es el inicio a la vez del aprendizaje y desarrollo de las virtudes morales. Añade respecto a obras anteriores el papel del conocimiento propio con la adecuada reflexión sobre los deseos propios.

En la entrevista titulada *Después de 'Tras la virtud'* encontramos una mención a la relación entre los deseos bien (o mal) formados por las prácticas sociales y la superación (o no) del individualismo, que retoma algo ya tratado en el capítulo cinco de AV, y ampliado posteriormente en ECM.

En la nueva introducción del 2004, al libro *The unconscious* se aborda la relación entre los deseos inconscientes y el conflicto de deseos. La idea de fondo es doble: por una parte, que no debemos desestimar el papel que los deseos inconscientes tienen en la acción, y el papel del conocimiento propio en la resolución de los conflictos causados por los deseos inconscientes. Por otro lado, que nuestros deseos no son el resultado mecánico de una experiencia pasada, sino que están sujetos a libertad.

Artifice, desire and their relationship, Hume against Aristotle destaca la naturaleza racional del deseo.

How Aristotelianism can become revolutionary: ethics, resistance and utopia retoma la influencia de las prácticas sociales en la formación (o deformación) de los deseos, ahora resaltando un aspecto específicamente dañino: cómo la compartimentalización de las actividades y los roles del individuo dificultan una comprensión unificada de sí mismos y un orden teleológico de sus deseos.

Conflicts of desire señala que el aprendizaje del deseo parte de deseos *en conflicto*, y aborda la relevancia de la comprensión filosófica del conflicto de deseos para su solución. MacIntyre hace una reformulación de la comprensión tradicional de la debilidad de la voluntad, con la perspectiva alternativa de *fuerza del deseo*.

En la entrevista titulada *The Illusion of self-sufficiency* MacIntyre reafirma que *la ardua tarea de la moral consiste en la transformación de nuestros deseos, de manera que apuntemos al bien y respetemos los preceptos de la ley natural*.

Finalmente, Ética en los conflictos de la modernidad: sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa hace una propuesta sistemática y madura de la comprensión de los deseos en la vida humana, que recoge todos los aspectos anteriores de una forma revisada y completa. Destaca el papel que otorga a la narrativa en la

solución de conflictos morales de deseo. Si entendemos que los estándares por los cuales nuestras acciones deben ser juzgadas son independientes de nosotros, y somos capaces de una considerada evaluación de nuestras opciones, entonces y solo entonces podemos desarrollar una narrativa coherente sobre cómo se desarrollan nuestras vidas y estar equipados para justificar nuestras acciones según estos estándares. El deseo, la racionalidad práctica y la narrativa están, por lo tanto, preñadas de implicación mutua y es a su relación a la que MacIntyre dedica ECM.

Con esto queda ya presentado de modo completo el elenco de las obras básicas de MacIntyre que hemos considerado para esta investigación, así como los aspectos esenciales tomados en cuenta de cada una de ellas.

Los siguientes apartados, como anunciamos en la introducción de este apartado, estarán dedicados a identificar ciertos rasgos de la acción que pueden ser similares al deseo, pero que no lo son, y cuya distinción importa para la profundización en la naturaleza del deseo que haremos en los posteriores capítulos. Además, muy relacionados con lo anterior, hablaremos de las distintitas y variadas influencias sobre los deseos, cuya relevancia radica en que solo tomándolas en consideración es posible una comprensión práctica acabada de la naturaleza del deseo y de su educación. Finalmente, terminaremos haciendo referencia a tres corrientes filosóficas principales sobre el deseo de las cuales MacIntyre disiente.

1.2. Precisiones terminológicas e influencias sobre los deseos

Retomemos en este punto el objetivo general de MacIntyre al ahondar en la naturaleza del deseo: *ayudar a encauzar aquellas vidas que van mal debido a deseos frustrados o mal orientados*. Este apartado pretende pues ir más allá de una simple distinción técnica, y se orienta a dar un paso más en tal reflexión, con base en nuevos elementos para identificar y distinguir entre el deseo, y lo que solo parece, pero no lo es²⁶. Del deseo verdadero MacIntyre habla siempre en relación a tres coordenadas: la racionalidad (práctica), el bien (teleológico) y la acción (virtuosa). Sin embargo, la complejidad de la acción y la falta de autoconocimiento o autoconciencia pueden dificultar o impedir el identificar y valorar el deseo en esos términos.

Así pues, afirma MacIntyre que las consideraciones que tienen que ver con nuestros deseos cubren una variedad de roles en nuestro razonamiento práctico, y que tales consideraciones ocupan el lugar que ocupan en nuestro razonamiento práctico solamente a causa de la relación entre satisfacer o no lograr satisfacer un deseo y la concesión de un bien. Lo que encontraremos a continuación por tanto ha de ser integrado en esta perspectiva de contexto de la experiencia práctica y comprensión teórica del deseo.

²⁶ Para una visión del deseo acorde al planteamiento de MacIntyre, Cfr. McPherson (2018).

En sus explicaciones sobre estos aspectos semejantes al deseo y las influencias sobre los deseos, MacIntyre recurre a diversos términos y actitudes de manera más bien descriptiva, comparativa, y en algunos casos solo de modo general, como abriendo a la necesidad de nuevas investigaciones interdisciplinarias. Nos parece que este modo de proceder responde al modo prolífero y abierto de argumentar del autor (Cfr. Pardo 2020), además de que una profundización más precisa de dichas actitudes afines podrían ser objeto de otras ciencias complementarias, y hacerlo desde la filosofía dispersaría del objetivo central de este apartado, que es centrar y delimitar en concepto de deseo.

En lo que sigue pues procederemos en este orden. Primero (a) diremos brevemente que *el deseo como afán de logro* constituye un rasgo definitorio del deseo, y que este rasgo es una referencia comparativa y distintiva de actitudes semejantes al deseo. Luego (b) nos referiremos a actitudes que se asemejan al deseo pero que no lo son. En tercer lugar (c) consideraremos acciones que se caracterizan por deseos deficientes o por la falta de deseo. Finalmente (d) abordaremos referiremos las diversas influencias sobre los deseos.

1.2.1.El deseo como afán de logro

Una caracterización inicial y por ahora incompleta sobre la naturaleza del deseo la refiere MacIntyre en base a Anscombe, al afirmar que *el indicio de que se desea es que hay algo que se trata*

de obtener (MacIntyre 2017, Cap. 1). Si bien hay mucho que decir al respecto (el tema lo abordaremos de modo completo en el siguiente capítulo, sobre el deseo en la acción), por ahora nos es suficiente para señalar que las actitudes e influencias que mencionaremos en este apartado precisamente de lo que carecen de modo pleno es del rasgo de *tratar de obtener* algo de modo efectivo, ya que se trata de movimientos interiores, influencias exteriores o de situaciones del sujeto que en sí no disponen a la acción, sino que más bien preparan, modifican e influyen en la generación y expresión del deseo. Por otro lado, MacIntyre refiere que no toda acción es realizada desde el deseo entendido como *tratar de obtener algo*, sino que hay acciones cuya característica es precisamente la falta de deseo, o el estar influidas por deseos deficientes. Éstas serán consideradas también en este apartado.

1.2.2. Actitudes semejantes al deseo

1.2.2.1. Necesidades

Empecemos por la diferencia entre deseo y necesidad percibida, tomando como ejemplo la experiencia del hambre, en cuyo caso *no deberíamos cometer el error de identificar deseo de comer con la necesidad percibida propia del hambre* (MacIntyre 2017: 23). La diferencia se ilustra con el caso supuesto de una psicóloga experimental que estudia los efectos de la privación de alimento en diversos sujetos, incluida ella misma; uno de tales efectos es la percepción cada vez más intensa de necesidad de comida. Así pues,

en tal situación, la científica lo que desea es no comer durante un periodo largo de tiempo, para estudiar los efectos de tal abstinencia en su propia persona. Su deseo difiere del hambre que siente. Lo mismo se aplicaría al caso de una modelo, que siente hambre, pero por el deseo de permanecer excesivamente delgada, se abstiene de satisfacer su hambre.

En el caso de los bebés (y del sujeto adulto pero inmaduro en su carácter), la diferencia entre deseo y necesidad percibida no ocurre. Para ellos, son realidades idénticas: quieren lo que necesitan. Lo interesante de la comparación entre la experiencia de la necesidad en adultos y niños estriba en que el paso entre la infancia y la edad adulta consiste en parte en distinguir lo que deseamos de lo que necesitamos, ya que esto conlleva un cuestionamiento reflexivo racional, tanto de las necesidades como de los deseos.

La diferencia entre adultos y bebés respecto a la percepción de sus necesidades es triple. En primer lugar, el adulto es capaz de cuestionarse sus necesidades, y preguntarse si deben ser satisfechas, y en ese caso cuándo y cómo; tales adultos son capaces de constatar que sus necesidades pueden ser unas, y sus deseos de satisfacerlas, otras. En segundo lugar, consecuencia de lo anterior, el adulto es capaz de ver más allá del presente y visualizar un futuro en el cuál será posible alcanzar algunos objetos de deseo que en el presente no están a su alcance. Finalmente, el adulto, a diferencia del bebé, es consciente no solo de su futuro, sino de su pasado. Sabe que sus

deseos en tanto adulto son muy distintos a sus deseos de infancia. Esto es, saben, aunque reflexionen poco sobre ello, *que sus deseos tienen una historia, una historia durante la cual los objetos de sus deseos se han multiplicado*. La dimensión del tiempo en la percepción de necesidades y deseos, aporta a la experiencia moral práctica un tipo de conocimiento que la teoría no puede dar.

De esta diferenciación entre necesidades percibidas y deseos, MacIntyre extrae una doble consecuencia. Primero, sobre la naturaleza en sí del deseo, y, segundo, sobre su alcance moral. En cuanto a lo primero, *el indicio primitivo de que se desea es que hay algo que se trata de obtener* (MacIntyre 2017: 27). En el caso de la necesidad percibida, vemos que no necesariamente es así, a menos que el agente quiera, por las razones que sean pertinentes, satisfacer tal necesidad de una manera, en un tiempo y a través de unos medios concretos, pasados por la deliberación.

El aprendizaje de la diferenciación entre deseo y necesidad, muestra un primer camino para el inicial *aprendizaje del deseo*, que consiste precisamente en el distanciamiento reflexivo de lo que en un primer momento —la primera infancia— parece una necesidad, pero no siempre lo es.

Este tema se desarrollará en el capítulo dos sobre la ética como ordenación de los deseos. Para los propósitos de este apartado (precisiones terminológicas) queda dicho que la necesidad percibida

no cumple el carácter de deseo al no estar sometida en cuanto tal al carácter racional (Galh 2020).

1.2.2.2. Disposiciones

MacIntyre utiliza con libertad este término genérico para referirse a todo aquello que tienen que ver con la inclinación o intención de hacer algo, pero que se diferencia claramente del deseo como tal:

Por mucho que sea cierto que determinado adulto tenga muchas ganas de viajar a Italia el próximo verano, de ahí no se sigue que esté haciendo algo para cubrir ese deseo ahora, sino que tal vez esté tan dispuesto a ello que, de presentarse la ocasión en el momento apropiado, hará cosas como comprar billetes y hacer reservas de hotel, y que, en este momento cuando se pone a pensar en Italia, esos pensamientos adoptan formas parecidas a “espero estar allí el próximo verano” (MacIntyre 2017: 28).

Como se ve en este ejemplo, la disposición no conlleva en sí misma una acción para el *logro* de algo, pues lo propio de la disposición no es lograr algo sino por así decir, disponer un deseo. En otro texto, MacIntyre señala la disposición como un tipo de *tendencia hacia*, distinguiéndola claramente del deseo²⁷.

²⁷ Esta acotación la refiere MacIntyre al censurar la traducción que Hobbes hace de la palabra griega “pleonexia”, con la que Aristóteles se refiere sin más a la tendencia a realizar un tipo de actividad (Cfr. MacIntyre 1988: 122).

La disposición —o en este caso *las ganas*— de tal agente de ir a Italia son tales, que si los obstáculos para el viaje desaparecen (lo cual el agente cree firmemente que no es el caso), desde luego haría todo lo que tiene que hacer para viajar, además de solo albergar esperanzas.

Así pues, la disposición o gusto por algo se distingue del deseo, ya que carece *del indicio primitivo de que se desea es que hay algo que se trata de obtener* (MacIntyre 2017: 27). Disposición es intención, inclinación, o deseo ambiguo de hacer algo, pero solo como un *ojalá* sino como algo que, si se presenta la posibilidad, buscaría lograr. Es decir, en el hoy y ahora no se cuenta con los medios para lograrlo, pero si se tuvieran tales medios y las circunstancias lo permitieran, se tomarían las previsiones necesarias para llevar tal deseo a efecto.

1.2.2.3. Deseos en los extremos opuestos de la acción

En tercer lugar, los deseos *en los extremos opuestos de la acción*, constituyen *un tipo de deseos que no son para considerarse como tales*. En un extremo, están los deseos vagos de situaciones imposibles, que en realidad no se busca obtener porque se saben imposible. La distinción con las disposiciones radica en que éstas se pueden llegar a realizar si las condiciones se dan, sin embargo, los referidos aquí son eso: imposibles. Se refiere a

cosas que son sabidas imposibles por quienes las desean. ‘Desearía cantar como un tenor, yo que tengo tan mala y desentonada voz’. O cuando queremos con fuerza que algo

se produzca, a pesar de que conseguir que suceda no está en nuestras manos. Con este tipo de deseos no hay nada que hacer (MacIntyre 2017: 28).

En el otro extremo de la acción, MacIntyre sitúa los deseos que se traducen inmediatamente en actos: *no quiero mojarme y, en cuanto empieza a llover, saco mi paraguas* (MacIntyre 2017, Cap. 1). Quiero saciar mi sed ahora, así que lleno un vaso de agua y me lo bebo. Desde luego la acción de abrir el paraguas puede responder a otros deseos, como el de mostrar mi paraguas. La misma acción puede mostrar diferentes deseos en diferentes ocasiones, y el mismo deseo puede mostrarse mediante acciones distintas.

Entre tales extremos, se da un amplio rango de casos diversos: deseos de que las cosas sigan como van, o deseos de que las cosas cambien. Por ejemplo, si quiero que las cosas sigan como están, mi deseo se expresará en dejar las cosas correr. *Si lo que quiero es que algo agite mi aburrida vida* lo que haré es correr hacia nuevas experiencias y aventuras (MacIntyre 2017: 29 y ss.).

Este *amplio rango* que no cae dentro de los extremos aquí mencionados deja abierta toda una gama de deseos que cubren la característica efectiva de obtener algo, y que son el principal objetivo de estudio de MacIntyre. Sobre ellos nos ocuparemos más adelante.

1.2.2.4. Protoactitudes, emociones y gustos

Un cuarto grupo de elementos que influyen en la acción pero que no son deseo en sentido propio y pleno, lo conforma MacIntyre con las *protoactitudes*, *emociones* y gustos (MacIntyre 2017: Cap. 1). No queda claro el criterio de esta agrupación, ni tampoco se detiene el autor de ECM a precisar distinciones entre una y otra. Sin embargo, se podemos deducir que tienen en común el disponer o inclinar de modo incipiente pero no suficiente hacia *algo*.

La imprecisión de tales elementos no impide, sin embargo, que aporten para la clarificación del deseo, al mostrar que tales *protoactitudes* preparan la formación del deseo, cuando las circunstancias son acordes:

No solo los deseos motivan. También lo hacen las emociones y los gustos. Y también lo hacen esas actitudes que algunos filósofos denominan protoactitudes: actitudes que reflejan que algo nos gusta o produce aversión. Por ejemplo, si hay en mí una actitud de aprobación por quienes trabajan por mitigar el hambre de los pobres, y alguien me pide una donación para esta causa, esta es la protoactitud que se manifiesta en mi respuesta positiva a la donación. Pero nótese que lo que la petición de donación provoca, es un deseo (MacIntyre 2017: 30).

MacIntyre habla también conjunta mente de *emociones*, *gustos* y *afectos* como realidades diversas al deseo. Sin embargo, también en esta agrupación deja sin aclarar definiciones y distinciones. De todos

modos, la mención ayuda para precisar que emociones y deseos no son lo mismo, aunque que *nuestras emociones están obviamente relacionadas con nuestros deseos*.

Nos enfadamos cuando uno de nuestros amigos sufre inmerecidamente un daño que hubiésemos querido evitarle a toda costa. Nos afligimos cuando una persona cuyo bienestar nos importa cae enferma o muere (MacIntyre 2017 Cap. 1).

Lo mismo que de nuestras emociones, puede decirse de nuestros gustos y afectos: *quiero entradas para ese concierto porque me gusta esa clase de música*.

Lo que afecta emocionalmente al sujeto, tiene en parte como causa la dirección y el estado previo de sus deseos. Esta distinción y relación es relevante para la comprensión de la educación moral como educación sentimental planteada en AV, ya que tal enfoque conllevaría que la educación sentimental se pueda abordar desde una dimensión más profunda e interior, desde el deseo.

1.2.3. Acciones carentes de deseo

Estas acciones las refiere MacIntyre como *ociosas: voy andando por la calle y le pego distraídamente a una piedra. ¿Por qué lo hiciste? No tenía ninguna razón en particular para hacerlo* (MacIntyre 2017 Cap. 1).

Lo característico de este tipo de acciones, es que, aunque hay una especie de deseo, sin embargo, no conlleva un bien concreto en el horizonte, por lo que sería más propio considerar estas acciones como consecuencia de impulsos o caprichos momentáneos.

Otro modo de caracterizar las acciones carentes de deseos, son como *informadas por la lasitud*

Digamos que estoy en un banco silbando descuidadamente una canción. Si alguien me pregunta porqué estoy silbando, la respuesta es que por ninguna razón en particular. No espero a ningún amigo, tampoco tengo necesidad de descansar. Me quedo sentado hasta que tenga una razón para hacer algo que verdaderamente quiera hacer (MacIntyre 2017 Cap. 1).

Así pues, estas acciones y los tipos de deseos que las informan, se caracterizan ya sea por su falta de vinculación con el bien, y por su falta de razón para la acción, dos aspectos intrínsecamente unidos en el deseo en sentido pleno, como veremos en capítulos posteriores.

1.2.4. Influencias sobre los deseos

1.2.4.1. Creencias

Las creencias a veces juegan un papel crucial a la hora de hacer de nuestros deseos —y de sus acciones correspondientes— lo que son. Por ejemplo, alguien puede estar satisfecho con su vida actual porque cree que no hay una alternativa mejor a su alcance. Lo que la persona

considera posible depende de sus creencias sobre ella misma y sobre los aspectos relevantes del mundo social (MacIntyre 2017: 31). Así, por ejemplo, las expectativas de felicidad y su logro mismo están en gran parte determinadas por la influencia de las creencias sobre los deseos.

1.2.4.2. Imaginación

También la imaginación juega un papel en la configuración de los deseos:

Puede ser que a alguien nunca se le haya ocurrido que habría podido salir pitando y unirse al circo o aprender a hablar japonés y hacerse con un empleo en Kioto. De hecho, si alguien le hubiese sugerido cualquiera de estos cursos de acción, su respuesta hubiera sido desdeñosa, porque no le habría sido posible imaginarse a sí mismo como, digamos, una artista del trapecio o una intérprete para turistas que tienen curiosidad por el budismo zen (MacIntyre 2017: 31).

Así pues, las creencias y la imaginación se combinan para poner límites a lo que una persona considera posible y, por lo tanto, a sus deseos presentes

Al calibrar las posibilidades de sus deseos, un adulto ha de contar con la imaginación necesaria para contemplar todas las posibilidades a su alcance, así como, en otro extremo, saber ver las restricciones que la realidad le impone. La capacidad de imaginar posibilidades tiene

también que ver con tomar o no el orden social, y nuestro lugar en él, como algo dado²⁸.

Estar inadecuadamente -falsamente- satisfecho con la propia situación, puede estar relacionado con no haber aprendido, primero, a imaginar de qué otro modo podrían ser las cosas, y, segundo, a preguntarse cómo podríamos cambiarlas. El no estar suficientemente abiertos a las posibilidades de transformación, limita la imaginación respecto a los deseos. Si bien un gran cambio personal o social puede iniciar, y de hecho muchas veces inicia con un movimiento reactivo de resistencia al *estatus quo*,

para avanzar más [hay] que ser capaces de imaginar un futuro coherente. Hubo que imaginar una república francesa antes de que esta pudiera existir. Los sindicatos hubieron de ser imaginados antes de llegar a nacer. [...] Carecer de este tipo de imaginación y, por lo tanto, poseer un sentido demasiado limitado de la posibilidad, es carecer de autoconocimiento sociológico (MacIntyre 2017: 358).

²⁸ MacIntyre relaciona la capacidad de un autoconocimiento social crítico, con la virtud de la esperanza, al afirmar que ésta es una virtud que nos dirige más allá de los hechos de nuestra situación presente, sea la que sea. *Lenin nos instó a no inclinarnos ante la tiranía de los hechos establecidos, ante las opiniones convencionales establecidas sobre lo que es posible y lo que no. Y San Pablo y Santo Tomás de Aquino nos dicen que siempre hay más que esperar en cualquier situación de lo que parecen mostrar los hechos empíricos.* Así pues en la medida en que seamos capaces de encontrar un modo de vida social en que la racionalidad práctica esté informada por la esperanza compartida, que sabremos que hemos comenzado a aprender lo que necesitamos aprender (MacIntyre 2008a).

La imaginación pues importa mucho porque pone límites tanto al deseo como al razonamiento práctico (Dunne 2020). Parafraseando a MacIntyre, Dunne habla de la transformación política imaginativa que es necesaria para forjar un mejor futuro sin sacrificar el presente.

1.2.4.3. Rutinas o “hábitos”

MacIntyre en este contexto utiliza el término *hábitos* en el sentido común de la palabra, para significar rutinas de tipo inconsciente o determinadas por estructuras preestablecidas. Se trata de disposiciones para actuar y reaccionar de modos tabulados (MacIntyre 2017: 31). Se trata de estructuras que todos damos por hecho en nuestra interacción con el resto.

En un sentido amplio, las acciones realizadas por rutinas y hábitos así entendidas tampoco cumplen la característica de acciones desde el deseo en sentido estricto, por carecer de la motivación propia del deseo.

Actuar pues desde estos modos tabulados conlleva que no toda acción se realiza desde una motivación específica, y que no siempre el sujeto de la acción puede responder a la pregunta *¿porqué hiciste esto o lo otro?*, como si la pregunta fuera a tener siempre una respuesta que nos remitiese a un deseo en particular.

Considerar que toda acción remite siempre a un deseo particular es no tomar en cuenta que mucha de nuestra actividad es la que es a causa de las estructuras y patrones propios de nuestros días, semanas o meses corrientes. Así pues, a la pregunta *¿por qué voy a hacer tal cosa el viernes en la tarde?*, podríamos responder: *porque es viernes, y eso es lo que hago todos los viernes en la tarde*. Es interesante que nos preguntemos cómo nuestras vidas se hicieron así de estructuradas y cómo, en consecuencia, nuestros deseos resultaron transformados por tales rutinas (MacIntyre 2017: 30).

Estas últimas consideraciones toman relieve ante el planteamiento macintyreano de la influencia destructiva que ejerce la compartimentalización de las estructuras sociales actuales sobre autocomprensión teleológica de los deseos (tema que desarrollaremos en el capítulo tres).

1.2.4.4. Los deseos de los demás

Al actuar como lo hacemos, calibramos de alguna manera los deseos de las personas con quienes interactuamos. A veces queremos actuar como ellas desean porque las queremos. A veces, porque les tenemos miedo. Otras veces, porque queremos asegurarnos su cooperación. A veces podría suceder que las tengamos por competidoras, y que si queremos satisfacer nuestros deseos hemos de impedir que ellas satisfagan los suyos. En todos estos casos, nos importa que nuestra creencia sobre sus deseos sea verdadera (MacIntyre 2017: 32).

La influencia sobre los deseos ajenos en los propios, la presenta MacIntyre de modo detallado en DRA, al explicar que el aprendizaje del discernimiento de los deseos en la infancia, pasa precisamente por una fase en que el niño realiza la transición de actuar por complacer el deseo de sus padres, a actuar por el logro de sus propios deseos, en cuanto que son suyos e identifica el bien que persigue. El fracaso en esta transición impedirá que el niño llegue a ser un *razonador práctico independiente*, es decir, que sea capaz de discernir el bien y elegirlo por sí mismos, desde sí mismo.

Así pues, cuando MacIntyre afirma el papel del deseo en la acción, no se refiere a la acción realizada para complacer los deseos de otros. Más bien, esta situación manifiesta la situación de un agente que aún requiere del aprendizaje de las virtudes, que lo llevará ser un razonador práctico independiente.

Este aprendizaje es decisivo para la libertad moral, que requiere un nivel de desapego respecto a lo que otros, incluida la sociedad de consumo, esperan y desean que nosotros hagamos o deseemos. Se trata de una situación personal libre

[...] del apego a aquellos objetos de deseo que lo atan a uno a su clase social, deseos de éxito, placer y reputación, una libertad que le permite a uno preocuparse más de ver y entender las cosas tal y como son y juzgar y actuar solo de formas consistentes con la objetividad y la veracidad, que

de agradar a quienes de otro modo querríamos a toda costa agradar [...] (MacIntyre 2017: 197).

1.2.4.5. Impulsos

Los impulsos influyen sobre la acción y el deseo, sin embargo, las acciones realizadas solo por impulso no pueden considerarse acciones realizadas desde el deseo en el sentido pleno, por carecer de un razonamiento previo sobre el bien que persiguen.

Debido a lo anterior, este tipo de deseos y sus acciones correspondientes quedan fuera de la consideración filosófica de MacIntyre en sus escritos:

Voy andando por la calle y le pego una patada distraídamente a una piedra. ¿por qué lo hice? No tenía ninguna razón particular para querer hacerlo. Tales impulsos pertenecen a una clase de caprichos momentáneos que nos resultan familiares, en los que se da ciertamente una especie de deseo, pero sin un bien concreto en el horizonte (MacIntyre 2017: 36).

1.2.4.6. Deseos no inteligibles: neuróticos o inconscientes

En su investigación filosófico-moral, MacIntyre se centra sobre todo en los deseos consientes y racionales. Precisamente, como ya antes se mencionó, su análisis del deseo se da siempre en relación a las coordenadas: razonamiento práctico, bien y acción, sentimientos.

De todos modos, MacIntyre advierte sobre la importancia de no dejar de lado la consideración de la influencia que los deseos no identificados o inconscientes puede tener sobre la acción y los sentimientos.

Se trata de deseos ininteligibles no solo para los demás sino para el propio agente que los desea. Su influencia en los deseos conscientes y en la acción puede ser decisiva, y de ahí la necesidad de tomarlos en cuenta:

no debemos ignorar la importancia de los deseos que no nos resultan inteligibles en el sentido de saber por qué los deseamos. Los deseos a veces apuntan más lejos de sí mismos, hacia lugares no reconocidos que suponen una especie de vacío interior, algo que William Desmond ha convertido en central dentro de su tratamiento del deseo (MacIntyre 2017: 38).

MacIntyre había abordado ya este tema en el nuevo prefacio de *The Unconscious* (2004), que reseñamos en el apartado anterior. La posibilidad de los deseos inconscientes abre un interesante y amplio campo de profundización, no desarrollado por MacIntyre sino solo mencionado e incoado, que podría ser objeto de futuras investigaciones²⁹.

Para los fines de este trabajo, lo dicho basta para señalar que los deseos inconscientes, al no cubrir los rasgos propios del deseo en

²⁹ Una aproximación al tema la realiza J. Booth, (2013) en *Towards a Pre-Modern Psychiatry*, Springer.

sentido pleno, quedan fuera de nuestro campo de reflexión, al menos de modo directo.

1.2.4.7. Bioquímica

MacIntyre es muy escueto al referirse a la influencia que la bioquímica puede tener sobre los deseos, sin embargo, aunque breve, la aportación invita a tener en cuenta la inclusión de otras ciencias en la consideración filosófica. del deseo. Así pues invita a integrar los descubrimientos neurocientíficos y cognitivos (Gahl 2020):

Si por el motivo que sea, reflexionamos sobre la historia de nuestros propios deseos pronto nos percataremos [...] que es inseparable no solo de la historia de nuestras emociones, gustos, afectos, hábitos y creencias, sino también de nuestra historia bioquímica y neurofisiológica (MacIntyre 2017: 25).

Para valorar la importancia de esto, basta ver, comenta MacIntyre, la multiplicidad de efectos que diversas enfermedades y drogas, entre ellas la nicotina, el alcohol y la marihuana, pueden tener sobre nuestros deseos.

Igualmente importa tomar nota de los descubrimientos en el campo de la neurociencia respecto a qué no debe ocurrir en nuestros cerebros si queremos que nuestros deseos y emociones marchen como normalmente lo hacen, descubrimientos que tienen que ver con lo que pasa cuando nuestras vidas están dañadas por emociones y

deseos que son el producto de una lesión u otra interferencia con el funcionamiento del cerebro.

Una conclusión que podemos derivar de lo dicho en este apartado (1.2) es que la comprensión de la naturaleza del deseo y su papel en la acción es una tarea compleja, dada la variedad de influencias a que está sometido el deseo, tanto internas como externas, así como la variedad de actitudes similares al deseo. Esta diversidad es también origen del conflicto de deseos, una categoría macintyreana de primer orden.

Tales influencias están interconectadas entre sí, por lo que una aproximación adecuada al deseo, y a la solución del conflicto de deseos, deber hacerse desde una filosofía en diálogo con otras áreas del saber, como son la sociología, psicología, la psiquiatría y las ciencias cognitivas.

Por otro lado, también es posible concluir que, dentro de la diversidad de influencias sobre los deseos, a veces decisivas, y de la variedad de actitudes semejantes del deseo, hay de todos modos rasgos claros que permiten identificar el deseo en términos propios. Estos elementos definatorios del deseo, aun no desarrollados en este texto, sino solo mencionados, son su relación con *el logro de algo*, su vinculación con el bien, la racionalidad y la afectividad.

Estos últimos rasgos definitorios y esenciales de los deseos son los que guiarán los siguientes capítulos de esta investigación. Pero antes de pasar a esos aspectos, corresponde, para cerrar este capítulo, hablar sobre algunas concepciones filosóficas del deseo de las que MacIntyre disiente expresamente.

1.2.4.8. Influencias sociales y culturales

MacIntyre considera que habitamos en un orden social cuyo interés principal es promover y satisfacer un tipo de deseos muy específicos, aquellos que faciliten que la economía de mercado funcione como lo hace. Así pues, una gran parte de las estructuras de mercado están centradas en lograr –y por lo general lo hacen satisfactoriamente, a su gusto– que deseemos los bienes de consumo y el estilo de vida consumista que la economía de mercado necesita para sostenerse. Así, la economía procura que los agentes sean sensibles a las necesidades de la economía más que a las suyas propias, y esto lo hace en parte presentando ciertos bienes como excesivamente deseables. Sin embargo, el deseo desmedido de lograr los bienes que la cultura de consumo presenta impide al agente ser crítico respecto a sus propios deseos y por tanto le impide cuestionarse desde la perspectiva aristotélica sobre la relación entre sus deseos y el desarrollo de su carácter (Cfr. MacIntyre 2008a).

Se requieren por tanto estructuras sociales con fines virtuosos, que provean al agente de experiencias prácticas y efectivas en la orientación de los deseos hacia bienes genuinos.

1.3. Concepciones filosóficas de deseo de las que MacIntyre disiente: Hume, Kant, Mill

El núcleo común de la crítica que MacIntyre dirige a la moral de la modernidad se refiere a la autonomía de sus fundamentos o, más bien, lo que considera carencia de fundamentos racionales, consecuencia de separar equivocada el *ser* del *deber ser*, y que conlleva a su vez la separación entre el *ser* del deseo y el *deber ser* de la moral. Así pues, lo que tienen en común las principales teorías morales de la modernidad son sus diversas formas de autonomía. La crítica se orienta de modo predominante a Hume³⁰, Kant y Mill³¹.

En este apartado expondremos de modo sucinto solo un aspecto de tal crítica, la que corresponde a nuestro tema de investigación, el

³⁰ Si bien el rechazo a esas tres posturas es explícito en diversos escritos, es en Hume y el expresivismo donde sitúa las críticas más precisas y constantes. En su último libro, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, además de menciones intercaladas a lo largo de la obra, dedica además un apartado titulado *El modelo de Hume: su concepción local y particular de lo natural y lo universal*, (Cfr. II. 2), donde sintetiza la crítica realizada en publicaciones anteriores. En esta investigación no abordaremos la crítica moral a Hume, salvo en aspectos muy puntuales.

³¹ No es nuestro objetivo hacer una valoración de la crítica sobre la postura de MacIntyre ante estas filosofías, sino presentar a MacIntyre en sus propios términos, como un contexto previo a la profundización positiva sobre el deseo en la filosofía del segundo MacIntyre.

deseo, y lo haremos solo a modo de ofrecer el contexto filosófico en el que (o en contra del cual) MacIntyre desarrolla su propuesta sobre el papel del deseo en la moral. Excede pues nuestro interés y el objetivo de esta investigación entrar en una discusión crítica tanto de estas posturas, como de la crítica que MacIntyre hace de ellas.

Pasamos pues a exponer lo dicho.

1.3.1. Aspectos centrales de la crítica macintyreana a la concepción del deseo en Hume

MacIntyre considera que fue un acierto de Hume el haber intentado reconducir la moral propia de la modernidad, de carácter racionalista y abstracto, a las condiciones particulares del sujeto y a sus motivaciones, pretendiendo rescatar el papel natural de las tendencias en la acción moral. Sin embargo, afirma el filósofo escocés, Hume se equivoca rotundamente en la solución a tal propuesta.

Uno de los errores principales de Hume fue el intento de fundar los requerimientos morales en los sentimientos, más concretamente en el sentimiento de compañerismo y simpatía, poniendo la razón al servicio de los sentimientos. Hume consideró nuestros juicios morales como una extensión de nuestra tendencia natural a sentir placer ante disposiciones de carácter individual e instituciones que

benefician a las personas; y dolor cuando contemplamos disposiciones de carácter e instituciones que las dañan.

MacIntyre no pretende mostrar el error de Hume de poner la razón al servicio de los deseos, ya que es el mismo Hume quien insiste directamente en eso. Más bien, MacIntyre pretende hacer ver que, al disponer así la razón, Hume limita enormemente tanto el alcance de la razón como el del deseo (MacIntyre, 2017: 143; y 2005).

La crítica macintyreana a Hume radica pues fundamentalmente en que no tiene lugar para el deseo racional:

Hume anuncia dramáticamente que la razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y nunca puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas (MacIntyre 2005: 282).

Lo dicho sobre Hume en este punto se extiende al expresivismo³² y sus diversas formas³³, de las que Hume es considerado por MacIntyre como el primer exponente. En palabras de MacIntyre,

³²*El expresivismo, en sus formas más tempranas y menos filosóficamente sofisticadas era conocido como emotivismo. Tanto los emotivistas como los expresivistas se ocuparon y se ocupan de la gama existente de afirmaciones evaluativas y normativas (...). La exposición clásica de del emotivismo está en Ética y lenguaje de Charles L. Stevenson (MacIntyre 2017: 46).*

³³ Los expresivismos posteriores a Hume son variados, de hecho, la terminología no es de Hume. Sin embargo, en opinión de MacIntyre, Hume pone la base conceptual y teórica para el desarrollo de esta teoría moral de mucha influencia en la filosofía moral de la modernidad. Entre los expresivistas que incluye MacIntyre en sus críticas destacan, además de Stevenson, Blackburn y Gibbar (MacIntyre 2017: 54).

El expresivismo es (...) una teoría metaética, una teoría de segundo orden acerca del significado y uso de las expresiones evaluativas y normativas. [...] El error clave del expresivismo está en cómo traza una línea entre, de un lado, lo factual, y, de otro, lo evaluativo y normativo, de modo que para los expresivistas constituye una verdad *a priori* que ningún juicio puede ser a la vez factual y evaluativo (MacIntyre 2017: 199).

1.3.2. Aspectos centrales de la crítica de MacIntyre al concepto de deseo en Kant

En *The Illusion* podemos leer:

No creo que la derivación de Kant del imperativo categórico tenga éxito, ni en su propia versión ni en ninguna de las versiones elaboradas por sus seguidores. Pero, lo que es más importante, la concepción de Kant de la motivación moral es defectuosa (MacIntyre 2009b).

MacIntyre expone que, para Kant, la base de la motivación moral no reside en los deseos, sino en el reconocimiento de que algún tipo de acción es moralmente requerida o prohibida, *pero yo era y soy incapaz de entender cómo podríamos estar motivados para actuar como deberíamos por algo que no fueran nuestros deseos.*

La perspectiva kantiana se desprende de la gnoseología del filósofo alemán, para quien el problema del valor moral de las inclinaciones radica en su origen empírico, al que niega la posibilidad de otorgar

ningún tipo de conocimiento. Para Kant, los principios supremos de la moralidad y los conceptos fundamentales de la misma no pertenecen a la filosofía trascendental, ya que todo lo práctico, por cuanto encierra motivos, se refiere a sentimientos, los cuales se refieren a las fuentes empíricas del conocimiento (Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 2da. Ed. Introducción).

Así pues, lo que MacIntyre desacredita es este rasgo principal de la moral racionalista, que considera que un juicio moral solo puede tener como base otro juicio moral, afirmación hecha sobre la base de que ningún “es” puede vincular con un “deber”. De este modo, la vinculación moral se puede dar solo como una vinculación entre sentencias o enunciados de carácter intelectual, no tendencial. Pero, afirma MacIntyre, *representar la moralidad en estos términos es hacerla ininteligible como una forma de acción humana... e implica reprimir el deseo y distorsionarlo (MacIntyre 1959: 90)*. Necesitamos, propone, una moral reconectada con los deseos, pero que los ordene y a la vez los exprese.

En la moral Humeana, la razón es esclava de las pasiones, mientras que, en la kantiana, la razón suple a las pasiones.

1.3.3. Crítica a la moral de medios: Mill

MacIntyre considera que la racionalidad práctica consiste en una reflexión tanto de los medios como de los fines más apropiados para

la vida *qua* miembros de tal o cual comunidad (MacIntyre 2017). Esto supone que la racionalidad práctica no puede ser exclusivamente instrumental, ya que los propios fines deben ser evaluados. En un sentido previo, esto presupone que la acción humana es necesariamente teleológica.

Para Mill, sin embargo, la racionalidad práctica es de carácter eminentemente instrumental, incompatible con la racionalidad teleológica. Las implicaciones morales de esto radican en que cuando se afirma la razón como solo instrumental, se admite implícitamente la tesis de la incorregibilidad de los valores y deseos. Lo que cada agente desee no puede ni necesita explicarse o justificarse, ni tampoco hay lugar para un razonamiento o discusión racional al respecto, tal que pudiera corregir o modificar dichos deseos (Saiz 2020: 11). Así, *el utilitarismo parece no dar lugar a compromisos genuinamente incondicionales, pero tales compromisos juegan un papel crucial en la vida humana* (MacIntyre 2009b). Los compromisos incondicionales no son compatibles con un cálculo utilitario de consecuencias³⁴.

Por otro lado, las virtudes aristotélicas conllevan que hay acciones que nunca serán realizadas, sean cuales sean las consecuencias, a menos que se incurra en grave error moral y se llegue a ser un tipo

³⁴ Para una reflexión sobre los absolutos morales en el pensamiento de Alasdair MacIntyre, Cfr. Lutz, 2018, *Alasdair MacIntyre's Ethics of Practical Reasoning: Morality in Practice*. Politics & Poetics, A Journal for Humanae Philosophy.

de ser humano que consciente o inconscientemente se frustra a sí mismo en su logro hacia el bien. *En parte, es en esta despreocupación aristocrática por las consecuencias donde la nobleza —la finura en el ejercicio de tales virtudes— reside. Es un rasgo, una elegancia de estilo que la virtud posee* (MacIntyre 1988: 123).

Así pues, al parecer de MacIntyre, tanto los intentos de Hume, Kant y Mill de fundamentar racionalmente la moral fracasaron. En el individualismo (Mill), la acción queda sin autoridad. En el racionalismo (Kant), la acción se deshumaniza al desvincular la tendencia del juicio moral. En la moral Humeana, la razón queda al servicio de las pasiones, negando el deseo racional. Las versiones morales del proyecto ilustrado están *colapsadas*, [sin] *ninguna alternativa provista por los pensadores que forman el núcleo de la antología convencional contemporánea de la filosofía moral: Hume, Kant, Mill*. No ha de asombrarnos, considera MacIntyre, que la enseñanza de estas éticas con frecuencia tenga un efecto destructor y escéptico sobre sus aprendices (MacIntyre, 2007, Cap. 9), pues todos estos puntos de vista carecen

[de] una concepción práctica efectiva de nuestros bienes individuales y comunes tal, que nos permita distinguir entre preferencias y deseos que sería bueno que debamos satisfacer, y preferencias y deseos de los podríamos decir que esto es cierto (MacIntyre 2005: 282).

Christopher Lutz, uno de los lectores más autorizados de MacIntyre, (Lutz 2012), afirma que los filósofos morales de la modernidad, desde Kant hasta Hare, han propuesto nuevas maneras de ver la moral y nuevos principios para el juicio moral, y más allá de las diferencias entre estos nuevos planteamientos, todos cometen el error común de separar el juicio moral de la deliberación práctica que guía la acción humana, al punto que las personas aprenden a conducirse de forma contraria a sus intereses y esto degrada su capacidad de acción y los hace susceptibles de manipulación.

El error de separar el juicio moral de la deliberación práctica desemboca en éticas que apelan a instancias externas para el juicio moral, como son la autoridad, la utilidad y finalmente la arbitrariedad o la fuerza. Las teorías morales que surgen de dicho planteamiento se centran más en la conducta que en el juicio moral, y orientan al individuo a seguir una conducta más que juzgar y actuar creativamente.

En la crítica que MacIntyre realiza de todas estas posturas, la argumentación de su propuesta moral sigue predominantemente el camino de la teoría de la acción y su relación con las tendencias, pero, a diferencia de Kant, lo que MacIntyre propone es rescatar el deseo en la acción moral, y, a diferencia de Hume, pone el deseo al servicio de la razón. Por último, contrario a Mill, MacIntyre propone que sólo si intentamos de nuevo formular un fin para la vida humana en la tradición aristotélica podemos esperar llegar a un punto de vista

desde el que podamos evaluar racionalmente las afirmaciones sobre lo que se requiere moralmente³⁵.

Para MacIntyre, la conclusión es muy clara:

de un lado [...] todavía, pese a los esfuerzos de tres siglos de filosofía moral y uno de sociología, falta cualquier enunciado coherente y racionalmente defendible del punto de vista liberal-individualista; y de otro lado, que la tradición aristotélica puede ser reformulada de tal manera que se restaure la inteligibilidad y racionalidad de nuestras actitudes y compromisos morales y sociales (MacIntyre 2007: 259).

1.4. Algunas referencias sobre la adhesión macintyreana a la explicación aristotélico-tomista de deseo

La fuente aristotélica de MacIntyre para su comprensión de la acción humana y por tanto del deseo, la encontramos en *La Ética* y *La Política*, que considera

[...] tratados que se refieren en su mayor parte a cómo ha de ser explicada y entendida la acción humana, y también qué actos han de realizarse. Dentro de la estructura aristotélica, la primera de estas tareas no puede deponerse sin deponer también la segunda. El contraste moderno entre la esfera de la moral, por un lado, y la esfera de las

³⁵ MacIntyre inició este intento en los últimos capítulos de *After Virtue* y lo continuó en trabajos posteriores, incluido *Animales Racionales y Dependientes*, en diversas obras más y en su última gran publicación, *Ethics in the Conflicts of Modernity*.

ciencias humanas, por otro, es completamente ajeno al aristotelismo porque, como hemos visto, la distinción moderna entre hecho y valor también lo es (MacIntyre 2007:109).

En esa misma tercera edición de *After Virtue* (2007), MacIntyre se presenta a sí mismo no solo como aristotélico, sino como *aristotélico-tomista*:

Cuando escribí *Tras la Virtud*, ya era aristotélico, pero aún no tomista [...]. Me convertí en tomista después de escribir *Tras la Virtud*, en parte porque me convencí de que Aquino era en algunos aspectos mejor aristotélico que Aristóteles, que no solo era un excelente intérprete de los textos de Aristóteles, sino que había sido capaz de ampliar y profundizar tanto la metafísica de Aristóteles como sus indagaciones morales (MacIntyre 2007: Introducción).

Y en *Artifice, Desire and Their Relationship*, y ECM asume literalmente el concepto de deseo aristotélico en *De Anima*, un concepto que se ocupará en explicitar y desarrollar a su modo, en su propio lenguaje, en obras posteriores, sobre todo en ECM:

Ahora bien, la inteligencia (*nous*) no mueve sin que concurra el deseo (*orexis*), ya que querer (*boulesis*) es una especie de deseo (*orexis*), y, donde quiera que a alguien le mueva algo de acuerdo a la razón, también le mueve en relación a un querer (*boulesis*). Pero el deseo (*orexis*) también mueve en dirección contraria al razonamiento, ya que el apetito (*epithumia*) es una especie de deseo (De Anima 433^a22-26) MacIntyre 2017: 145).

Con estos textos pretendimos dar una breve muestra de cómo MacIntyre se presenta a sí mismo como aristotélico. Nos parece que las citas, seleccionadas de entre muchas otras, ofrecen un ejemplo de su punto de partida para el desarrollo de su propuesta moral del deseo. Esta tesis no busca, sin embargo, una valoración crítica de la interpretación que hace MacIntyre del aristotelismo de Tomás de Aquino, sino presentar a MacIntyre en sus propios términos.

No nos detenemos sin embargo aquí a una explicación y comentario más amplio sobre el concepto de deseo en MacIntyre, ya que la tesis en su total desarrollo se centrará en eso.

Por ahora es suficiente con sintetizar que para MacIntyre el deseo es una *facultad*: el deseo, conjuntamente con el razonamiento práctico, constituye la facultad desiderativa encargada de iniciar el movimiento humano³⁶. En palabras de Lear, decimos que

Aristóteles sitúa tanto la mente práctica y los apetitos (tendencias) en una única facultad del alma, responsable del movimiento –*the desiring part of the soul*– Porque tanto el deseo que se expresa en un proceso mental y uno que proviene de algo considerado innato como la búsqueda de alimento, ambos deseos tienen una misma estructura: son fuerzas que motivan al logro de una meta a través de la acción (Lear 1988).

³⁶ Precisa MacIntyre que si la sola presencia del deseo fuera condición suficiente para la acción, no se explicaría la situación del agente encrático.

Se trata de una facultad compleja, que el mismo Aristóteles se abstiene de precisar en algunos puntos (MacIntyre 2007; y Pearson 2016: Introducción).

Por eso, para MacIntyre, es de especial interés *precisar* esos puntos, y considera que es en la naturaleza del razonamiento práctico donde se juega la posibilidad de la fundamentación racional del deseo, y de la relación de éste con la acción y, en definitiva, con el desarrollo moral. En la explicación de la facultad desiderativa encuentra MacIntyre la relación natural entre el *ser* del deseo y el *deber ser* de la moralidad, roto por la moral de la modernidad. Para MacIntyre, la teoría de la acción en Aristóteles es una teoría de la transmisión y ordenación de los deseos, que ofrece razones para volver a un sistema ético que se base firmemente en un estudio sobre la motivación humana (Lear, 1988, Cap. 5.1)³⁷

1.5. Conclusión capítulo uno

El tema del deseo es recurrente de modo consistente en trece escritos de MacIntyre a partir de *After Virtue* (1981), y hasta *Ethics in the*

³⁷ Conviene precisar que MacIntyre lee a Aristóteles también a través de aristotélicos contemporáneos. En *email* de MacIntyre de julio del 2019 a quien suscribe este texto, el autor de AV recomienda tres fuentes con las que se identifica en la interpretación aristotélica del deseo. En primer lugar, Sorabji (1974), *Body and Soul in Aristotle*. También, Jonathan Lear (1988), *Aristotle, the desire to understand*, capítulo 4.5: *Mind in Action*, y 5: *Ethics and the organization of desire*. Finalmente, Shields, en Stanford Encyclopedia, Aristotle's Psychology, *Desire*.

Conflicts of Modernity (2016), que se puede considerar su último gran esfuerzo por clarificar el papel del deseo en la moral.

La comprensión macintyreana del deseo contrasta explícitamente con las explicaciones filosóficas de Hume (y todos los tipos de expresivismo), Kant y Mill. MacIntyre, por su parte, con la convicción de que *la fidelidad a Aristóteles en periodos posteriores siempre implica una labor de traducción cultural* (MacIntyre 2016: 156), apoyándose en la teoría aristotélico-tomista de la acción explica en sus propios términos que lo que importa de nuestros deseos es que sean deseos de bienes genuinos y, más particularmente, de aquello que es bueno y mejor para nosotros desear en nuestras circunstancias particulares. Así, los problemas cruciales del deseo devienen en saber identificar bienes, y saber identificar lo que tenemos buenas razones para desear aquí y ahora. El bien del deseo se define por su relación con la naturaleza. Y lo que le da a la vida de cualquier agente en particular su unidad -o su falta de unidad- es precisamente la relación entre los diversos bienes que ese agente persigue a través del tiempo, que da a la vez una experiencia unificada y teleológica del deseo. Y la clave para comprender esas relaciones es la narrativa de esa vida.

MacIntyre pues no da una definición propia del deseo, pero sí aporta y desarrolla un modo propio y original de explicar el deseo aristotélico y su importancia en el contexto de la moral contemporánea y también en la esencia de la moralidad humana. La originalidad de MacIntyre en este punto radica principalmente en la

autocomprensión narrativa de la estructura moral y de la investigación moral.

La aparente carencia pues de *definición propia* sobre el deseo, no es tal, ya que MacIntyre no solo asume de modo propio la visión aristotélica de la acción humana y con ello del deseo, sino que lo toma como punto de partida para lo que pretende ser un desarrollo de la teoría aristotélica del deseo en términos contemporáneos.

Hasta aquí, hemos dado un amplio contexto de la investigación a través de la presentación de los escritos principales y de las coordenadas básicas de la teoría del deseo en MacIntyre. En adelante, los siguientes apartados estarán organizados de modo temático, con capítulos dedicados a profundizar en la naturaleza del deseo a través de aspectos más específicos y definitorios. En esos capítulos posteriores, sistematizaremos el contenido de las obras de MacIntyre reseñadas, en base a la selección de los temas específicos de cada capítulo.

A continuación, pues, –capítulo dos– abordaremos el deseo en el contexto de la acción humana. En el capítulo tres, nos aproximaremos a la explicación del bien y la racionalidad del deseo en base a la teleología. Finalmente, en el capítulo cuatro, hablaremos sobre los deseos en conflicto y su educación mediante las virtudes y la narrativa.

2. Capítulo dos. El deseo en la acción

Introducción capítulo dos

El tema central de la moral de MacIntyre es la acción humana y, por lo que respecta a la acción humana, la relación entre razonamiento práctico (racionalidad), deseos y bien. Esto nos reconduce al menos de modo parcial al propósito central de EMC: *entender más adecuadamente el papel que juegan nuestros deseos y nuestro razonamiento práctico en nuestras vidas y en el hecho de que éstas vayan bien o mal* (MacIntyre 2017: 282).

Este objetivo une elementos naturalmente constitutivos de la acción: tendencias-deseos, racionalidad y bien. Por eso, MacIntyre se dirige de modo recurrente a la comprensión y explicitación de cada uno de estas dimensiones y de su interacción en la conducta humana. Lo anterior se evidencia en los distintos apartados de esta investigación, que tienen como eje común la comprensión del deseo en la acción, donde se considera el deseo como una facultad capaz de guiar la conducta humana hacia el bien desde el sujeto mismo de la acción, y no desde instancias externas.

Ahora bien, Para MacIntyre, la clave de comprensión de todos esos elementos de la acción humana y de la acción humana en sí, y muy particularmente del deseo, es la teleología. Precisamente la teoría de la acción puede ser filosofía moral porque la acción es esencialmente

teleológica³⁸ (Lutz 2018: 3). Así pues, tanto el deseo como el razonamiento práctico vistos desde el *telos* del agente y desde el *telos* natural que orienta los fines del agente, toman un papel preponderante en la investigación moral de MacIntyre, como destacaremos con mayor precisión en el Capítulo Cuatro.

Deseos y razonamiento práctico están intrínsecamente relacionados con la teleología de la acción, pero MacIntyre tiene el acierto de distinguir deseos y razonamiento práctico de manera precisa, con sus facultades propias en mutua interacción (Lutz 2018: 14). La relevancia de esta distinción e interacción entre deseos y razonamiento práctico consiste en hacer de ambos el fundamento de la acción racional y tendencial a la vez.

Así pues, MacIntyre otorga al *razonamiento práctico*, por su característica de ser un razonamiento *desde los propios deseos*, un énfasis y una preponderancia muy destacada, por encima del término *razonamiento moral*. Justamente uno de los objetivos planteados en AV es rechazar la noción de “moralidad” sustentado por la filosofía moderna en la que, en apreciación de MacIntyre, se investiga de una manera alejada de la realidad, con acuerdo a presupuestos universales basados en modelos cientificistas que no otorgan una fundamentación filosófica adecuada a la realidad de la acción humana, y que por lo mismo resultan ajenos a la experiencia moral

³⁸ La teleología del deseo la abordaremos más ampliamente en el capítulo cuatro, en su relación con la racionalidad y con el bien.

común, sujeta también a lo particular e individual. En los escritos de MacIntyre, el término “razonamiento moral”, aparece solo en cuatro ocasiones en la primera parte de AV, y solo para referirle una crítica. MacIntyre más bien se refiere a *inteligencia práctica* o *razonamiento práctico*, y su diferencia respecto al *razonamiento moral* estriba en que el razonamiento práctico parte del deseo, mientras que el razonamiento moral parte de principios universales normativos. Precisamente esta diferenciación es el tema central de ECM (Lutz 2018), de aquí que MacIntyre afirme la necesidad de *entender más adecuadamente* la naturaleza del razonamiento práctico.

Otro motivo por el que MacIntyre parece conceder una preponderancia especial al *razonamiento práctico* por encima del *razonamiento moral*, es precisamente porque el primero considera el deseo y explica su alcance y sus límites en la acción, de modo que la moral no quede desvinculada del deseo pero tampoco *absorbida* por él. Comprender en profundidad la naturaleza del deseo es lo que hará posible, en propuesta de MacIntyre, no confundir el deseo con el bien, y a la vez superar una ética centrada sobre todo en obligaciones y preceptos.

Por tanto, con su propuesta de una ética de los deseos, MacIntyre pretende unir *filosofía moral* y *filosofía práctica* (Lutz 2018, 2), y lo hace a través teoría aristotélico-tomista de la acción humana, aunque en gran parte en sus propios términos y con sus propios recursos epistemológicos y narrativos, consecuente con su convicción de que

la fidelidad a Aristóteles en periodos posteriores siempre implica una labor de traducción cultural (MacIntyre 2016: 156)³⁹. Por eso, ECM no es una guía para razonar acerca de normas morales universales, sino que su punto de partida son personas con deseos intentando decidir qué hacer, y tratando de determinar cuáles de entre todas las cosas que considera buenas son las que realmente valen la pena (Lutz 2018; Lear 2021).

Consecuentes con lo anterior, en este capítulo expondremos el *deseo en la acción* en los escritos del segundo MacIntyre y para ello procederemos del siguiente modo. En primer lugar, consideraremos el deseo como facultad exclusiva encargada del movimiento humano, en contraposición a la posibilidad de realizar acciones movidas solo por la razón. Destaca la explicación de la presencia del deseo en todas las fases de la acción, y sus consecuencias para la comprensión de la dimensión teleológica del deseo. En segundo lugar, explicaremos el razonamiento práctico con la nota distintiva de ser un razonamiento sobre los propios deseos, y destacaremos los rasgos esenciales de un razonamiento práctico defectuosos y las líneas generales sobre cómo llegar a ser un buen razonador práctico (este tema se ampliará en el Capítulo Cinco, al abordar la educación de los deseos). Finalmente, en el tercer apartado, nos referiremos al deseo como motivo para la

³⁹ Aquí nos centraremos en presentar a MacIntyre en sus propios términos, sin perder de vista su punto de partida y fuente de inspiración. Para un análisis de la acción humana en base al aristotelismo de Tomás de Aquino, en comparación con la idea de acción humana de MacIntyre, cfr. Lutz 2018: *Alasdair MacIntyre's Ethics of Practical Reasoning: Morality in Practice*. Politics and Poetics.

acción; ahí se destacan las características de la relación entre bien y motivación racional: para que el bien sea una razón de bien, es absolutamente necesario que sea comprendido como bien; sin embargo, la razón puede equivocarse, se puede razonar muy bien algo que no está bien, o sobre un mal. Por esto, la tercera sección se cierra con la consideración de las motivaciones insuficientes o falsas motivaciones. Para que una acción sea buena, no es suficiente que sea razonada, sino que esté orientada al bien sustantivo.

2.1. Solo el deseo mueve a actuar: el deseo como causa del movimiento y motor de la acción⁴⁰

2.1.1. La acción humana se realiza desde la inclinación

Para MacIntyre, siguiendo a Aristóteles, *la génesis de la acción no es nunca una mera cuestión de razón* (MacIntyre 2016: 145). La acción se explica adecuadamente solo desde el deseo racional, entendido como una facultad capaz de integrar todo tipo de deseos y de operar a través de las diversas dimensiones y tendencias humanas.

Esta concepción del deseo constituye la base para una teoría de la acción fundada en las tendencias humanas, tanto racionales como no racionales, jerarquizadas y dirigidas hacia el bien. Así pues, para

⁴⁰ Para una visión distinta a la de MacIntyre sobre los deseos como causa de la acción, cfr. Kenny, A. (1988), 'Free Will and Responsibility', donde Kenny afirma que cuando explicamos la acción en términos de deseos y creencias no aportamos una explicación causal.

MacIntyre, entender una acción como humana significa qué responde o se origina por una razón o propósito (MacIntyre 2008b: 282)⁴¹. Si bien la descripción aristotélica de la acción podría ampliarse, MacIntyre destaca la teleología, con todo lo que ésta conlleva, como lo distintivo de la acción (aspecto que por su centralidad se desarrollará en un capítulo propio, el número tres).

La teoría de la acción que considera el deseo como punto de partida de la actividad humana y de la reflexión moral, pretende ofrecer los elementos para una teoría moral que sea significativa para el agente. Es una teoría que parte de la experiencia y que pretende llegar a una comprensión práctica y racional del bien y de *nuestro* bien. A este tipo de enfoque se opone una teoría que parte de principios ajenos a los intereses y la experiencia del agente, de cariz abstracto y universalista (MacIntyre 2017: Capítulo III).

⁴¹ MacIntyre ha incorporado en su análisis de la acción humana algunos aspectos del psicoanálisis, específicamente la idea de que los deseos inconscientes pueden frustrar la capacidad de actuar racionalmente. O en otras palabras, que los deseos inconscientes, pueden obstaculizar el logro de los deseos conscientes. (Cfr. D'Andrea, 2006, Cap I: *The Explanation of Human Action*). El interés de MacIntyre al respecto se refleja en su temprana obra *The Unconscious* (1958), que fue reeditada con un nuevo prólogo de MacIntyre en el 2004. En dicho escrito más reciente, MacIntyre corrige algunos enfoques del escrito original, y complementa con una explicación más completa de la naturaleza del razonamiento práctico. La influencia del psicoanálisis en la comprensión de la acción humana está en consonancia con su convicción de enriquecer la comprensión del deseo con los elementos que las ciencias particulares puedan aportar. Esto se refleja también en las menciones que hace a diversas aportaciones de psiquiatras contemporáneos como Winnicott, en *Animales Racionales y Dependientes*, y de Harry Frankfurt en *Ética en los Conflictos de la Modernidad*. En esta investigación, sin embargo, nos centramos en el estudio de los deseos conscientes, y desde una perspectiva filosófica.

Y puesto que el deseo desemboca en la acción, y es una de sus expresiones más propias y acabadas, resulta adecuado un análisis del deseo desde la acción humana.

2.1.1.1.El deseo como causa inmediata y exclusiva del movimiento

En el capítulo uno, al tratar sobre la concepción macintyreana del deseo, lo expusimos como causa inmediata del movimiento humano. Ahora corresponde señalar el deseo como facultad no solo inmediata sino *exclusiva* del movimiento específicamente humano. En continuidad pues con lo expuesto en el capítulo anterior, a partir de ahora nos referiremos al deseo dentro del marco conceptual preciso de MacIntyre, según el cual el deseo es una *facultad* desiderativa encargada de iniciar el movimiento humano, y cuyo carácter de facultad se explica por su relación con la razón, más específicamente con la razón práctica⁴².

MacIntyre, al igual que Aristóteles, considera que la facultad desiderativa no es una más entre otras dimensiones humanas, sino que, por así decir, las *atraviesa* todas (MacIntyre 2005; y Pearson 2016: 18). De ahí que la facultad desiderativa sea indispensable en todo tipo de acción, y que la estructura motivacional del deseo sea la

⁴² Para un estudio del deseo en Aristóteles, que se refiera al deseo como causa del movimiento en general, y no exclusivamente de la acción humana, Cfr. Pearson 2016, *Aristotle on Desire*, Cambridge University Press. También Prevosti, A. 2016: *El apetito natural y la estructura esencial del ente móvil*. Espíritu LXV n. 151, 11-39.

misma en todos los tipos de deseo, tanto racionales como sensibles: todos suponen un estado psicológico de atracción hacia algo, que estimula la acción concreta. Así pues, lo que signifique actuar desde el deseo, se deriva en gran parte de esa estructura motivacional, común a todo tipo de deseo (ver 2.3.1).

La *facultad desiderativa* posibilita que entre el deseo (*orexis*) y la acción (*praxis*), medie –si el sujeto ejercita adecuadamente la razón práctica, como explicaremos en 2.2– una elección deliberada (*prohairesis*). En este ejercicio de deliberación, la *orexis* (*o deseo racional -boulesis-*) determina el *telos* de la acción, y la *prohairesis* los medios para tal fin⁴³. De este modo, el deseo expresa tanto el deseo del fin como un deseo de los medios (Cfr. Sorabji 1974).

En esta estructura se percibe ya de modo inicial pero evidente la conexión del deseo con el telos de la acción humana (tema del Capítulo Cuatro).

2.1.1.2.Relevancia del deseo como causa exclusiva del movimiento: acción plenamente humana y libertad

MacIntyre considera que la relación causal deseo-acción es indispensable para la acción plenamente humana, ya que, dada la

⁴³ Sobre la determinación de los fines a los que el sujeto es orientado a través de sus deseos, se hablará más adelante, en el capítulo cuatro, sobre el deseo de bien.

estructura motivacional del sujeto, el deseo constituye el inicio natural de la acción:

[...] Los estados psicológicos en virtud de los cuales me muevo –deseos, necesidades, aspiraciones, impulsos– constituyen el *arche* de mi acción. Mi razonamiento práctico no parte de ningún bien, sino de mí mismo entendido como dirigido hacia algo por la necesidad o por el deseo (MacIntyre 1994: 58).

Esta afirmación conlleva que, puesto que los deseos constituyen el principio de la acción, importa de manera esencial que el agente reflexione y jerarquice sus deseos antes de realizar la acción a la que estos mueven. Reflexionar y jerarquizar los deseos es una tarea de educación del deseo que se lleva a cabo progresivamente por la adquisición de las virtudes. Solo los deseos educados por la virtud orientarán hacia fines rectos, o, con más precisión, fines buenos. Esto nos lleva a la pregunta sobre el bien, que abordaremos más adelante, para seguir ahora el hilo conductor del deseo como causa exclusiva de la acción humana.

Por ahora parece suficiente con precisar que MacIntyre, al afirmar que la acción plenamente humana parte del deseo, no respalda que todo deseo justifique la acción, sino que destaca una realidad antropológica importante si se quiere valorar en su justa medida y alcance la relevancia del deseo en la vida moral y la importancia de su educación. De hecho, la explicitación de la relación entre deseo y

razonamiento práctico (Cap. 2.2) y la relación del deseo con la virtud (Cap. 4) dejan ver cómo los deseos de bien conllevan esa doble finalidad antes mencionada: el deseo del fin bueno (como bien para el sujeto y bueno *en sí*) y la elección de los medios eficaces para la consecución de tal fin, posible por la virtud de la prudencia.

La relación causal entre deseos y acción como condición de la acción plenamente humana, contrasta con teorías de la acción que ofrecen un marco teórico que la justifican al margen de la facultad desiderativa. Tales teorías pueden ser formal y lógicamente correctas, sin embargo, al parecer de MacIntyre, parten desde una concepción errónea del deseo: algunas de ellas niegan el deseo racional; otras, afirman la corruptibilidad del deseo. Por ejemplo, Kant afirma que un agente libre debe reflexionar sobre sus decisiones desde un punto de vista *externo a sus deseos*, pues solo así su reflexión y decisión serán una verdadera manifestación de libertad; es decir, ser libre, consiste en evitar la influencia de los deseos sobre las propias decisiones (Lear 1988:150).

Para MacIntyre, por el contrario, el carácter racional del deseo se define por su relación con el bien, y éste por su conexión con la teleología natural de agente. Actuar desde el deseo es pues ser movidos, o estar *motivados* por un objeto en cuanto a su razón de bueno: es el carácter de bueno en sí mismo y para mí lo que hace deseable el objeto de deseo. Desde esta perspectiva, la acción realizada desde el deseo es una manifestación de libertad. Pero esta

expresión de libertad, si bien tiene una base natural, es también una condición adquirida, pues requiere por parte del sujeto el desarrollo de hábitos intelectuales y morales:

Los seres humanos [...] descubren que no son libres, que no se han autodeterminado, en la medida en que se descubren a sí mismos defectuoso como agentes racionales. Qué significa ser defectuoso como agente racional depende, por supuesto, de nuestra comprensión de la acción. Y entonces necesito explicar más en detalle qué es actuar y juzgar como un agente racional. La racionalidad práctica, correctamente concebida, tiene varias dimensiones (MacIntyre 2004: 15).

El hecho de que el sujeto con frecuencia es incapaz de autodirigirse al bien desde sus deseos, no conlleva que deba prescindir de ellos en su actuar. Esto, más que guiar de modo certero la acción buena, conduciría hacia éticas del deber o de la obligación, de carácter externo al sujeto.

Así pues, el estudio de la relación entre deseos y acción cobra su sentido pleno a la luz de los fines de la investigación macintyreana sobre el deseo en la moral: entender en qué consiste pensar bien o mal sobre nuestros deseos y, por consiguiente, lograr que los deseos contribuyan al florecimiento y no al fracaso de una vida (MacIntyre 2017: 27).

Ahondar en la relación entre deseo y acción conlleva por tanto una comprensión de deseo y del *funcionamiento* de la acción humana,

más allá de un nivel meramente descriptivo o intelectualista y abstracto. Requiere una teoría que dé explicación tanto de cómo *es* y de cómo *debe ser* la relación entre deseo y acción para que el sujeto moral logre sus fines específicos desde una acción plenamente humana (ver 2.2).

2.1.2. El deseo está presente en todas las fases de la acción

Aunque el deseo se define como causa antecedente inmediata de la acción, se encuentra presente en todas las facetas y dimensiones de ésta. Esto conlleva una particular complejidad para conocer la influencia precisa tanto del deseo en la acción, como de diversos factores sobre el deseo (Cfr. Capítulo uno). En la acción pues influye la interacción del deseo con elementos internos a la acción misma (cognitivos, afectivos, intelectuales), y también el contexto social y cultural que en cierta medida moldea los deseos. Y también influye, en terminología de MacIntyre, lo que podríamos denominar elementos *narrativos*, ya que la historia de nuestros deseos nos remite a la dimensión temporal de la acción humana y aporta elementos para la reflexión y evaluación sobre los a partir de los cuales hemos actuado. Los diversos factores interactúan de modo complejo en la acción, y tienen diferentes manifestaciones según la dimensión del obrar al que se refieran. Por ejemplo, se manifiestan en los estados de la mente que nos llevan a actuar (MacIntyre 2016: Cap. 1). También, en los sentimientos que se generan ante el logro o frustración de un deseo, pues actuar desde la tendencia o deseo

significa *que cuando logro o no logro lo que deseaba, se genera un sentimiento* (MacIntyre 2008b).

Si bien MacIntyre se refiere a esta compleja interrelación del deseo con diversas dimensiones de la acción, tanto internas como externas e históricas del sujeto, profundiza sobre todo en cinco aspectos: a. la presencia del deseo en el origen de la acción, como un estado psicológico; b. el deseo en el fin de la acción como su telos; c. la dimensión afectiva de la acción por su relación con el deseo; d. el carácter narrativo del deseo por la dimensión temporal del razonamiento práctico previo a la acción; y e. la influencia del entorno social y cultural en la configuración de los deseos y por lo tanto en la definición de la conducta. En este apartado nos centraremos en los primeros tres aspectos (a-c)

2.1.2.1. El deseo en el inicio de la acción como un estado psicológico del agente

El deseo es principio del movimiento porque supone un estado psicológico de atracción hacia algo que mueve a actuar. De este modo, la *orexis* es principio del intelecto práctico, aquello que estimula la acción concreta y que debe ser ordenado mediante la razón (MacIntyre 1994: 58; Cfr. también Cruz 2013: 221).

Debido a que el deseo supone un estado de atracción hacia algo –*la génesis de la acción no es nunca una mera cuestión de razón:*

MacIntyre 2016: 145– es por lo que la acción humana puede ser abordada desde un análisis ético-psicológico de las elecciones humanas:

La separación moderna de la filosofía moral, entendida como un estudio de deberes y obligaciones, del estudio de la acción humana, entendida como un estudio psicológico de las elecciones humanas, condenó la filosofía moral moderna a la incoherencia, reduciendo las exigencias de la moralidad a tabúes ininteligibles (Lutz 2018: 21).

Esta dimensión psicológica de atracción en el origen de la acción humana es lo que parece llevar a MacIntyre a iniciar ECM con una exposición del deseo explicado desde la experiencia y psicología de la acción humana (Cfr. Lear 2021), con el fin de hacer inteligible la acción y unir filosofía moral con filosofía práctica (ver Introducción a este capítulo).

2.1.2.2. El deseo como *telos* de la acción

Lo decisivo de la relación entre acción y deseo, no es solo que éste se encuentra en el inicio de la acción y actúa como causa inmediata del movimiento, sino que el deseo es también y de modo más decisivo *el fin* de la acción, haciendo las veces de causa final del movimiento⁴⁴. Es decir, el deseo es fin de la acción en cuanto que el

⁴⁴ MacIntyre no usa la terminología de las cuatro causas aristotélicas, sin embargo, su planteamiento asume la metafísica causal aristotélica, expresada en sus propios términos. Ver, por ejemplo, DRA, Cap. 6, donde afirma, que *solo aquellos seres que pueden ofrecer sus razones pueden actuar movidos por razones*. Cfr. también Sorabji 1974 y nota (31) del capítulo uno.

objeto del deseo es meta de la acción, y la acción misma se puede considerar un deseo *realizado*.

El agente es quien marca las metas de su acción, es él quien determina, desde su interioridad, lo que quiere, de manera que el logro o fracaso de tales metas se evalúa en función de logro o no de tales fines del agente (Lutz 2018, 15-17). Importa señalar esto, que puede ser una obviedad, ya que las éticas deontológicas a las que MacIntyre se opone, precisamente consideran la meta moral en una instancia externa, más centrada en la obligación, precisamente por negar del fundamento teleológico natural del sujeto.

Aparte está la tarea moral y educativa de que el agente se conduzca a sí mismo desde fines rectos o virtuosos, pero eso lo abordaremos en el Capítulo Cinco. Ahora importa destacar que la dimensión teleológica, que es una dimensión natural, es decisiva para determinar el logro o el fracaso de una acción. Que el deseo está en el fin de la acción conlleva pues una doble consecuencia. Por una parte, que el deseo no desaparece de la acción, sino que está presente como su realización misma, de modo que es posible afirmar que una acción es un deseo realizado. Más adelante hablaremos como el deseo está presente en las fases de deliberación y elección previas a la acción. En segundo lugar, que el deseo esté en el fin de la acción significa que el deseo es teleológico, y que la acción también lo es, y que esta teleología está pautada por los deseos. Para MacIntyre, siguiendo a Aristóteles, la acción humana es inherentemente

teleológica, y esta teleología es, en último término, natural. Por esto, MacIntyre ve en la praxis aristotélica un medio para rescatar el telos de la acción, ya que la acción propiamente humana es teleológica (Yepes 2003; Lutz 2018; y Angier 2020)⁴⁵.

2.1.2.3. En la teleología del deseo, se unen bien y racionalidad

La racionalidad de la acción, para MacIntyre, conlleva que el agente actúa desde sus deseos orientados a un bien, o a lo que el agente considera bueno. Por eso, entender lo específicamente humano de la acción conlleva comprender a que objetivo o propósito se orienta, es tener razones para la acción.

La referencia al propósito es importante, porque tanto los hechos individuales como las *prácticas* sociales, afirma MacIntyre, los hacemos inteligibles en tanto que acciones humanas mostrando cómo se conectan con los deseos. La falta de comprensión de lo que deseamos a través de la acción es precisamente de donde surge uno de los principales errores de la moral liberal. La teleología pues está vinculada con la racionalidad de la acción⁴⁶.

Que la teleología de la acción se manifieste en los deseos y las tendencias humanas, significa poner el fundamento de la acción en

⁴⁵ Sobre la teleología del deseo hablaremos más a profundidad en el capítulo cuatro.

⁴⁶ Para una profundización sobre la acción racional en MacIntyre, Cfr. Loria 2021: *Alasdair MacIntyre y la actuación racional en la tradición aristotélica*, Ed. Dykinson.

el sujeto mismo de la acción, uniendo el deber ser de la acción con el ser del deseo. La teleología de la acción así planteada, contrasta con el rechazo de MacIntyre a la moral de la modernidad, que niega que los principios morales tienen alguna base, y que afirma que ningún deber se deriva del ser; para MacIntyre, esto es una representación ininteligible de la acción.

A juicio de MacIntyre, para el liberalismo los principios morales son como son porque se elige que sean así. De este modo, ni el lenguaje ni la acción moral puede ser defendido por referencia a deseos o necesidades; la moral liberal afirma que ningún “deber” se deriva del “ser” o “es”⁴⁷. Representar la acción de este modo es hacerla ininteligible como una forma de acción humana. Lo que está en juego en dicha conexión entre *ser* y *deber ser* es de relevancia filosófica ya que afecta al núcleo mismo de la moralidad, y se trata de la posibilidad o no de realizar un juicio moral objetivo.

Así pues, MacIntyre considera que sólo a través de una comprensión adecuada del deseo en base a la naturaleza humana, la modernidad podrá recuperar la ruptura entre el ser y el deber ser. Se trata de un camino intermedio entre prescindir del deseo y una visión mecanicista de él. Esto se podría lograr, propone el filósofo escocés,

⁴⁷ Blackledge (2012), explica el origen de esta división entre el ser y el deber ser, en base a la teoría moderna del egoísmo radical del individuo. Según la corriente común de la moral de la modernidad, nuestra naturaleza egoísta no puede apuntalar un orden moral.

conectando la ética con lo que podríamos llamar un deseo humano auténtico, un deseo que no está deformado o distorsionado. La solución por tanto que MacIntyre propone a las carencias de la moral de la modernidad, es reconectar el deseo con el bien teleológico, y esto a través de las líneas centrales del planteamiento ético-teleológico aristotélico:

Si contra la modernidad hay que vindicar una visión premoderna de la ética y la política, habrá de hacerse en términos cercanos al aristotelismo o no se hará. (MacIntyre 2009a: 152).

2.1.2.4. La dimensión afectiva de la acción se explica en parte por la presencia del deseo en todas las fases de la acción

La presencia del deseo en todas las fases de la acción, conlleva, entre otras cosas, que nuestras deliberaciones prácticas están ligadas a nuestros sentimientos⁴⁸. Esto se puede precisar desde dos aspectos de la acción humana. El primero, se refiere a la afirmación macintyreana de que actuar desde un deseo conlleva que el logro o la frustración de tal deseo da como resultado un sentimiento, positivo si hubo un logro del objeto de deseo, o negativo si hubo fracaso. El sentimiento correspondiente al logro o frustración del, manifiesta la presencia de algún tipo de deseo en el origen de la acción:

⁴⁸ En ECM (278-279) MacIntyre dirige una crítica al modo en que el Expresivismo entiende el papel de los sentimientos en el razonamiento práctico. Si bien MacIntyre afirma la presencia y el valor de la dimensión afectiva en la razón práctica, lo hace de un modo muy distinto al expresivismo, para el que no cabe la valoración moral de los sentimientos ni de los deseos.

[...] es cierto que alguien actuó por algún deseo, solo si su incapacidad para lograr el objeto de ese deseo produce o resultaría en algún sentimiento de frustración o decepción. Los deseos son individualizados por sus objetos y la frustración o decepción debe tener como objeto intencional la falta o ausencia de lo que sea que se deseaba (MacIntyre 2008b: 277).⁴⁹

En este punto, MacIntyre aclara que su uso de *deseo* en relación a las pasiones, es diferente al de Hume, ya que Hume usa el deseo para nombrar una sola de las pasiones (la simpatía o antipatía), mientras que, para MacIntyre, el deseo es un componente de toda pasión. En la base de toda pasión o sentimiento, hay un deseo específico que da forma al sentimiento correspondiente. En *Conflicts of Desire* se señala que el sentimiento de enojo, por ejemplo, corresponde a alguna frustración con respecto a un deseo; y estar alegre, responde al logro de otro tipo de deseo.

El segundo aspecto que se deriva de la presencia del deseo en las diversas fases de la acción, es que los deseos son a su vez afectados por los sentimientos, así, estos son causa de nuevos deseos. Los sentimientos orientan la acción hacia un tipo de bien, en la dirección marcado por tal sentimiento, generándose así una circularidad

⁴⁹ La traducción es de quien suscribe. Citamos a continuación el texto original: (...) *it is true of someone that she or he acted from some desire, only if her or his failure to achieve the object of that desire does or would result in some feeling of frustration or disappointment. Desires are individualized by their objects and the frustration or disappointment must have as its intentional object the lack or absence of what it was that was desired* (Conflicts of Desire).

compleja entre sentimientos y deseos. Es por esto que MacIntyre afirma que *a las razones del agente se añade la pregunta sobre su respuesta a sentimientos y deseos*. (MacIntyre 1991: 4; y MacIntyre 2007 Cap. 12).

En el capítulo uno expusimos la diversidad de influencias sobre nuestros deseos, y aquí destacamos que algunas influencias pueden llegar a ser causa del deseo. Una causa del deseo es siempre de carácter cognitivo, a cualquier nivel de conocimiento; en el caso de la influencia de los sentimientos sobre el deseo, ésta causa un deseo afectivo, que ha de ser integrado en el deseo racional.

La presencia de la dimensión afectiva en la acción conlleva a su vez la presencia de tal dimensión en el razonamiento práctico (tema del apartado 2.2.), con importantes consecuencias en la propuesta macintyreana de la *educación moral como educación sentimental* (MacIntyre 2009a: Cap. 12) (tema del capítulo cinco).

En síntesis, las emociones y pasiones son una de las dimensiones humanas que más influye no solo en la generación de nuevos deseos, sino en la configuración de las tendencias desiderativas, en una circularidad de mutua influencia entre deseos, sentimientos y pasiones. Esto conlleva implicaciones morales y educativas, mencionaremos dos que consideramos las más importantes. Por una parte, la interacción y mutua influencia entre sentimientos y deseos apunta a que los sentimientos pueden marcar una dirección moral a

la acción, a través de su influencia sobre los deseos; por otra, deja ver que, en la base de la dinámica afectiva, está la influencia y el papel decisivo de los deseos.

2.1.3. Sobre la (im)posibilidad de acciones movidas solo por la razón especulativa

En WJWR (Cap. 12: 212), MacIntyre se cuestiona sobre la naturaleza de la motivación moral: *¿Son las pasiones exclusivamente la fuerza motivante de la acción humana?* Cuando alguien comprende racionalmente que alguna pasión que experimenta no le beneficiará a largo plazo, *¿cómo debe inhibirse dicha pasión?* La pregunta clave es si la razón es o puede ser una fuerza motivante independiente. La respuesta macintyreana a tal cuestión es negativa; para MacIntyre, solo el deseo motiva, pero se trata de un deseo racional. El fondo de la cuestión es cuál es la relación entre tener una buena *razón para actuar* y *estar motivado para actuar*, solo porque hay una buena razón para actuar. A responder tal cuestión se dirige este apartado.

2.1.3.1. La génesis de la acción no es nunca una mera cuestión de razón, sin embargo, la razón puede influir en la generación de un deseo

En la ética macintyreana solo las acciones realizadas desde la inclinación y el deseo entendido en los términos ya expuestos⁵⁰ son acciones plenamente válidas como punto de partida para el desarrollo

⁵⁰ No deseos vagos, ni de situaciones imposibles, etc.

moral. Esto es así porque solo la acción que surge desde las potencias interiores, concretamente de la facultad desiderativa con su dimensión tanto tendencial como racional, es capaz de dirigir al hombre desde la libertad y desde sí mismo hacia el bien. Cualquier ética que omita el ejercicio y el desarrollo de tales dimensiones, necesariamente se apoyará en instancias externas para motivar la acción, como pueden ser la obligación, la coacción, o la fuerza.

Lo anterior es consecuente con la comprensión aristotélica de la acción humana y del deseo (Cfr. 2.1.), en la que no cabe la posibilidad de acción realizada *solo* desde la razón. Asumir la posibilidad de la acción solo desde la razón, supondría omitir erróneamente la participación de las tendencias, deseos y por tanto anular la motivación natural propia de la acción humana (cfr. 2.3.1).

Para Aristóteles, la génesis de la acción no es nunca una mera cuestión de razón. “Ahora bien, la inteligencia (*nous*) no mueve sin que concurra el deseo (*orexis*), ya que querer (*boulesis*) es una especie de deseo (*orexis*), y, donde quiera que a alguien le mueva algo de acuerdo a la razón, también le mueve en relación a un querer (*boulesis*) (De Anima, 433^a22-26) (MacIntyre 2017: 145).

A diferencia de la facultad desiderativa, la dimensión racional especulativa, por sí misma, no mueve al agente a actuar: los objetos del intelecto son objetos de conocimiento, si bien el conocimiento puede ser causa de la génesis de nuevos deseos.

Pero aun cuando la facultad intelectual de por sí no conlleva una conjunción esencial con la dimensión tendencial, también es propio de su naturaleza el poder influir en la facultad desiderativa⁵¹. Sin embargo, esto requiere una puntual explicación, ya que tener razones para la acción no es suficiente para generar un deseo:

Querría argumentar que [...] solo el deseo motiva, pero que la naturaleza del deseo es tal que podemos convertirnos en agentes que, cuando tenemos una razón suficientemente buena para actuar, somos motivados por esa razón (MacIntyre 2008b: 277-278).

Dada la doble dimensión –tendencial y racional– de la facultad desiderativa⁵², el deseo puede ser influido por la razón⁵³, y cuando esto sucede, es el deseo racional el que motiva y da origen y sentido a la acción, no la razón por sí misma sin vinculación con el deseo. Esto requiere explicar cómo se integra el conocimiento moral de carácter intelectual en la dimensión tendencial.

2.1.3.2.El conocimiento moral de carácter racional se integra en la dimensión tendencial por la adquisición de hábitos

⁵¹ Cfr. También Saramanch 1999.

⁵² En la facultad desiderativa no hay confusión ni identidad entre la dimensión racional y la tendencial; más bien, estas dos dimensiones actúan conjuntamente en el ejercicio del razonamiento práctico, previo a la acción. La facultad desiderativa como tal, en conjunción de ambas dimensiones, es fuerzas motivacionales para la acción.

⁵³ El origen del deseo es por sensación, imaginación o razón. Cfr. Cruz 2020: 220 y ss.

Ahora bien, *¿qué se requiere para que de la razón surja un deseo?*

La integración del conocimiento moral de carácter preponderantemente racional en la dimensión tendencial del sujeto es posible a través de la adquisición de hábitos tanto intelectuales como morales (MacIntyre 2008b: 278).

MacIntyre sugiere el desarrollo de tres tipos de hábitos morales para que la razón influya de tal manera que se genere un deseo en concordancia con un juicio racional de bien.

El primero de ellos consiste en el hábito de *detenernos y pensar* antes de actuar por un deseo. Esto permite que la razón informe los deseos a través de una valoración de sus fines, del bien y de los bienes que conllevan para el sujeto en su situación particular y en su contexto; muchas veces, se tratará de la valoración de un deseo aislado, sino de la evaluación de deseos en conflicto con otros deseos. El segundo, se refiere al hábito de *sentir* un logro al conseguir dejar pasar algunos deseos sin satisfacer, y satisfacer otros. Finalmente, el hábito de *darnos a nosotros mismos con entusiasmo* al logro de los deseos que son para nuestro bien⁵⁴.

En opinión de MacIntyre,

⁵⁴ En 2.2.4.b hablaremos sobre la propuesta macintyreana de educación moral como educación sentimental, y de la participación del sujeto en la configuración de algunos sentimientos.

Todo ser humano normal tiene por naturaleza la potencialidad de adquirir estos hábitos y de, al hacerlo, transformar y redireccionar sus deseos. Aunque para algunos esta adquisición es difícil, mientras que para otros es relativamente fácil. Y algunos han tenido excelentes maestros y modelos a seguir, mientras que otros no. Sin embargo, lo que es cierto para todos, es que el desarrollo de los hábitos relevantes y la transformación y redirección de nuestros deseos no es algo que suceda de una vez para siempre. Tiene lugar durante largos períodos de tiempo y durante ese tiempo parte de lo que descubrimos son nuevos obstáculos y distracciones (MacIntyre 2008b: 278).

MacIntyre dedica un lugar relevante a la adquisición de hábitos para el desarrollo moral, por lo que le dedicaremos un capítulo propio (n. 4). Aquí nos proponemos exponer un ejemplo del mismo MacIntyre, que ilustra lo que acabamos de decir. Para entender cómo se da el paso de una razón a la formación un deseo conforme a esa razón, MacIntyre se remite a una experiencia común de todo individuo en la infancia: cómo se llega a distinguir entre objetos que tenemos razones para desear y objetos que de hecho deseamos, irreflexivamente quizá (MacIntyre 2008b). Se trata de una distinción que afecta no solo el juicio moral, sino la tendencia desiderativa, y la integridad psicológica de la acción.

Como niños, afirma MacIntyre, es frecuente *de hecho* desear y realizar cosas que no nos hacen bien, como comer comida *basura*, tomar los juguetes de otros niños, y ver televisión. Sobre esto somos instruidos correctamente por padres y otros adultos. Pero realizar

acciones adecuadas (comer comida sana, mantenernos alejados de las posesiones ajenas, y leer buenos libros), mientras se desea a la vez estar haciendo lo contrario, también es perjudicial para el desarrollo de las capacidades corporales, sociales, intelectuales y estéticas. *La integridad de la acción moral requiere la conformidad con las tendencias desiderativas.*

Así pues, la posibilidad de realizar la *acción correcta*, pero en contra de la naturaleza propia del actuar humano, es una posibilidad real e indeseable, que va en contra de la integridad psicológica de la acción, y que se supera solo con la transformación de las tendencias a través de las virtudes.

Imaginemos [...] el estado de ánimo de alguien que desea intensamente algo que, así lo juzga, tiene excelentes razones para no desear [...] ¿Cómo entenderá pues, el aprieto en que está, [si] su intenso deseo [es] el deseo de algún bien? Está en un aprieto por desear un bien menor, un bien inapropiado frente a un bien apropiado y mayor. De modo que [...] esta persona no podrá sino concluir que sus deseos están mal encauzados y necesitan ser transformados. Tiene razones de peso para redirigirlos (MacIntyre 2017: 72).

MacIntyre propone que un agente en tal situación puede iniciar a arreglar su conflicto, en primer lugar, al desear actuar solo como la razón práctica le indique, y de este modo analizar las motivaciones de su acción de modo que llegue a distinguir entre objetos que tiene motivos para desear (razón), y objetos que de hecho desea

(inclinación de las tendencias hacia un bien particular determinado). *Cuando identificamos la diferencia entre los objetos de deseo y los deseos mismos*, es decir, cuando somos capaces de identificar a qué bien apunta el deseo, y somos capaces de evaluar la calidad de tales fines, estamos en una situación apropiada para motivarnos por un bien verdadero y actuar conforme a él.

El niño necesita aprender –será un aprendizaje necesariamente progresivo, no de una vez para siempre– que puede tener una buena razón para actuar que no es la que le dictan sus necesidades más imperiosas, y sólo podrá hacer eso cuando esas necesidades dejen de dominarlo. *Eso no significa, desde luego, que el niño sea capaz de actuar sin deseo. La idea misma de que sea posible actuar sin deseo es una fantasía peligrosa* (MacIntyre 1999: 88).

Pero el aprendizaje del deseo va más allá de la etapa de la infancia y se extiende a lo largo de toda la vida, de manera que si en cualquier momento de la edad adulta nos preguntamos cómo podrían ir las cosas bien o mal respecto a nuestros propios deseos, tendremos que tener presentes las relaciones entre nuestros deseos y muchos otros aspectos de nuestras vidas. Entre las preguntas que habremos de responder quienes llevamos vidas defectuosas está esta: *¿deseamos lo que teníamos buenas razones para desear, dadas nuestras circunstancias, carácter, relaciones e historia pasada?* (MacIntyre 2017: 22).

La influencia de la razón sobre los deseos es un logro que se alcanza al darnos cuenta de que no solo tenemos una buena razón para querer ciertas cosas, sino que tenemos buenas razones para *querer quererlas*, buenas razones para *querer querer* lo que es bueno para nosotros. Esto conlleva una educación de las motivaciones, no solo de la racionalidad especulativa del bien, en el desarrollo moral.

2.1.3.3. La motivación ética es teleológica, y la teleología se manifiesta en los deseos

Dada la posibilidad de actuar en base a motivaciones viciadas o deficientes, surge la tarea moral de la educación de las motivaciones. Esta educación es entendida como capacidad de discernir y desear los bienes verdaderos, ordenarlos jerárquicamente, elegir entre ellos y llevarlos a cabo, pues la educación del deseo se refiere tanto a la elección de fines como de medios para el logro esos fines. En AV, MacIntyre afirma que la motivación ética es “teleológica”. Como argumento, señala que, al rechazar la teleología natural, se elimina el elemento de racionalidad y de bien de la acción, quedando una ética de preceptos, carente de fundamentos y de motivación interna para el sujeto⁵⁵.

Si queremos interpretarnos adecuadamente a nosotros mismos, debemos abordar las cuestiones de la acción y la racionalidad práctica en el contexto de cuestiones previas sobre nuestra

⁵⁵ Cfr. MacIntyre 2007 Cap. V; y Knight 2013: 86-87.

naturaleza, pues no existe una división absoluta que separe un espacio de razón de uno de causas naturales. Las razones son causas, incluidas las pasiones no instruidas y las necesidades totalmente naturales. Si nuestra razón no aborda nuestras necesidades y potencialidades naturales, es probable que permanezca esclavizado por nuestras pasiones (Knight 2013)⁵⁶

La teleología⁵⁷ que MacIntyre reconstruye en AV es una teleología del bien humano. Ahí conceptualiza cómo los individuos pueden pasar, con el tiempo, de su condición inicial carente de virtud a convertirse en lo que deberían ser naturalmente (MacIntyre 2007: 52-53). La importancia vital de las virtudes, como excelencias del carácter, es que son los medios constitutivos de la actualización de esta buena vida del ser humano (Knight 2013: 86-87).

Hay pues razones para volver a un sistema ético que se base firmemente en un estudio sobre la motivación humana. MacIntyre considera que

La concepción de Kant sobre la motivación moral es deficiente. Desde el punto de vista de Kant, la base de la motivación moral no se apoya en el deseo, sino en el

⁵⁶ Citado de Knight 2013, donde hace referencia a dos textos de MacIntyre: *What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It. Analyse & Kritik* 30 (2008), 261-276. Y MacIntyre 2011: *Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be.* in Paul Blackledge and Kelvin Knight, eds. *Virtue and Politics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2011), 307-334.

⁵⁷ El capítulo tres lo dedicaremos a la consideración de la teleología del deseo y su relación con la racionalidad y el bien.

reconocimiento de que ciertos tipos de acciones son moralmente requeridos o prohibidos. Pero yo era y soy incapaz de entender cómo podemos estar motivados a actuar como deberíamos por algo distinto a nuestros deseos. La ardua tarea de la moral consiste en la transformación de nuestros deseos, de manera que apuntemos al bien y respetemos los preceptos de la ley natural (MacIntyre 2009b: 66).

En la teleología natural se unen y se dan sentido mutuo tanto el bien como la racionalidad de la acción humana. Y el deseo participa también y tiene una orientación teleológica. Por eso, para comprender el bien y la racionalidad del deseo, se requiere hacerlo en base y en el contexto de la teleología.

Pero antes de abordar tan importante aspecto de la ética macintyreana del deseo, es necesario ahondar en la naturaleza del razonamiento práctico como un razonamiento sobre los propios deseos.

2.2. Razonamiento práctico como razonamiento sobre los propios deseos

Retomando lo dicho en el capítulo anterior, la teoría de la acción macintyreana supone la presencia del deseo en todas las fases de la acción. Esto nos lleva a la consideración del razonamiento práctico como un ejercicio racional asociado en su origen, en su evolución y en su término a los deseos del agente.

Las referencias y explicaciones de MacIntyre sobre el razonamiento práctico en esos términos son amplias y constantes, entre sus obras destacan AV (sobre todo el capítulo XII), WJWR, DRA, TUCA y ECM. Esto muestra que MacIntyre fundamenta el deseo racional en una adecuada comprensión de la naturaleza y el ejercicio de la racionalidad práctica, uno de los temas central de su última gran obra, ECM.

La amplitud y extensión de los escritos macintyreanos sobre el razonamiento práctico tiene un alcance que conllevaría un tratamiento propio. Aquí nos ocuparemos del tema solo en cuanto a su relación con el deseo, y al hacerlo será necesario abordar otros aspectos centrales del deseo y del razonamiento práctico, sin los cuales no se podría dar una explicación cabal del deseo en términos macintyreanos. Nos referimos a la teleología y su relación con la racionalidad y el bien, tema del capítulo tres.

Así pues, en los escritos de MacIntyre, el deseo se comprende en tándem con el razonamiento práctico, considerándose el deseo más como una *facultad* desiderativa compleja que como una habilidad independiente en su hacer (Cfr. capítulo uno). Precisamente la vinculación del deseo con la razón práctica es lo que *hace* del deseo una *facultad desiderativa*, sin que tal vinculación confunda ambas dimensiones. La realización de la acción, acción entendida en sentido pleno (Cfr. capítulo uno), requiere pues de ambas dimensiones, pues si el deseo por sí solo fuera suficiente para realizar la acción, entre

otras cosas, la encrasia no sería posible (Pearson 2012). Pero no es momento aquí de abordar la encrasia. Y sobre la (im)posibilidad de acciones realizadas solo desde la razón especulativa hablaremos en el siguiente apartado (2.3).

Ahora corresponde abordar qué es el razonamiento práctico y cómo interactúan y como se distinguen la dimensión racional (razonamiento práctico) y la tendencial (deseos tanto sensibles como racionales) en la acción humana.

2.2.1. El deseo como dimensión esencial del razonamiento práctico

2.2.1.1. Razonamiento práctico como capacidad de juicio moral

Para MacIntyre, hablar de razonamiento práctico, significa hablar, en primer lugar y como ya hemos mencionado, de un razonamiento moral *a partir de* los propios deseos; precisamente la terminología preponderante de *razonamiento práctico* sobre la de *razonamiento moral* estriba en esta vinculación de razonamiento y deseos, que resalta lo particular sobre lo universal, sin prescindir de normas morales universales. Así pues, que el razonamiento práctico se origina a partir de los propios deseos, es una precisión que daremos por sentado en los casos que no se requiera una explicación particular.

Pero si bien ya varias veces hemos enfatizado de dónde parte el razonamiento práctico, no hemos dicho aún qué es. Así pues, MacIntyre lo refiere como una *capacidad de juicio moral*, que supera la simple sujeción a una norma. Si bien MacIntyre considera que las normas deben ser un componente de cualquier moral, afirma también que no es posible plantearlas para que puedan aplicarse sin problemas en todos los casos en los que son relevantes. Y siempre hay situaciones en las que ninguna regla nos dará la orientación que necesitamos⁵⁸. Por tanto, requerimos de una capacidad de juicio moral que no esté en sí misma gobernada por reglas, capacidad, en términos aristotélicos, denominada como inteligencia práctica.

La presencia del deseo en la razón práctica así entendida vincula el juicio moral al juicio sobre la calidad de los propios deseos. Ahora bien, ¿en base qué parámetros son juzgados los deseos? Cuando MacIntyre habla del razonamiento práctico como capacidad de juicio moral, se refiere a un juicio moral que el agente dirige a sus propios deseos, y a estos en cuanto a su vinculación con el bien.

Qué signifique la medición de los deseos por el bien requiere una explicación amplia, que iremos desarrollando en este apartado y sobre todo en el siguiente capítulo. Por ahora, nos centraremos en continuar ahondando en cómo se ejerce y de qué elementos se

⁵⁸Sobre la insuficiencia de la ley en la vida moral ahondaremos en el Cap. 4.

compone la capacidad de juicio moral propia del razonamiento práctico.

Por una parte, el juicio moral al que se refiere esta capacidad es un juicio que podríamos denominar sapiencial, ya que juzga y determina la acción buena en base a los fines que animan al sujeto de tal acción, fines que en último término son naturales (cap. 4). Movido desde el telos del deseo, el buen ejercicio del razonamiento práctico dirige al agente hacia su bien real en cuanto ser humano, en sus circunstancias particulares.

En este sentido, es posible hablar de deseo como deseo del fin. Pero el buen ejercicio del razonamiento práctico conlleva también la adecuada elección de los medios para tal fin, y en ese sentido se puede hablar del deseo de los medios. Ambos *tipos de deseo*, el deseo del fin y el deseo de los medios, serán efectivos si el sujeto posee o adquiere las virtudes morales.

Por último, el ejercicio del razonamiento práctico como capacidad de juicio moral, hace al sujeto capaz de identificar cuáles reglas son relevantes y porqué, y de enmarcar sus acciones en un contexto más amplio que las reglas, y tomar elecciones en consecuencia.

2.2.1.2. Cuatro elementos del silogismo práctico: el primero, los deseos

MacIntyre toma la estructura aristotélica del razonamiento lógico para aplicarla al razonamiento práctico, y con esto indica que el juicio moral propio del razonamiento práctico es el resultado de un *tipo* de silogismo deductivo con características muy particulares. Estas características se sintetizan en cuatro elementos esenciales. En primer lugar, el deseo; luego, la premisa mayor; en tercer lugar, la menor; y, finalmente, la conclusión, que será siempre una acción. Explicamos a continuación cada uno de estos elementos.

Ante todo, y, en primer lugar, están los deseos y metas del agente, supuestos, pero no expresados en su razonamiento. Es importante hacer notar que, sin éstos, no hay contexto para el razonamiento, y la premisa mayor y la menor no pueden determinar adecuadamente lo que va a hacer el agente. Precisamente esta explicitación del razonamiento práctico es uno de los puntos donde MacIntyre distingue de modo preciso el deseo del razonamiento práctico, y tal distinción permite por así decir aislar conceptualmente el deseo del razonamiento práctico con el fin de no confundirlo y sobre todo comprender el deseo en su naturaleza propia, como un elemento esencial y detonante de la deliberación previa a la acción. Precisamente la explicitación del deseo en el razonamiento práctico es lo que fundamenta la insuficiencia de una acción solo desde la razón especulativa (ver 2.3.3).

El segundo elemento del silogismo práctico es la premisa mayor, un aserto que pretende que *hacer, tener o buscar tal y tal cosa es lo bueno o lo necesario para tal y tal otra*, y en donde el agente que expresa el silogismo se inscribe en esta última descripción. Es decir, el sujeto de la acción declara el bien que está en juego en su actuar como es debido; y el deseo está presente, al menos de modo implícito, en esta premisa, aunque no se explicita en el silogismo. En palabras de MacIntyre,

Lo que la premisa mayor de un razonamiento práctico afirma es el juicio de un individuo acerca de lo que toma por su bien; lo que semejante premisa afirma, cuando el individuo es plenamente racional, es un juicio bien-fundado y verdadero (MacIntyre 1994: 137-138).

Tal premisa será eficaz para generar la acción solo en la medida en que las disposiciones y los deseos del agente estén ordenados adecuadamente, sin embargo, la premisa mayor, precisa MacIntyre, *no dice nada acerca de los deseos [...] [y] lo que da una fuerza práctica a un silogismo práctico para el agente que lo enuncia, en sí mismo, no se menciona en el silogismo* (Ibid.)

La premisa mayor se construye a través del bien especificado en la acción, un bien que actúa como el telos inmediato de la acción, y en cuanto primera premisa inmediata, es también el *arche* de la acción. El *arche* MacIntyre lo define como *el conjunto de primeros principios y conceptos últimos que especifica lo bueno y lo mejor*

para los seres humanos en cuanto tales (Ibid.). Completar la derivación que se sigue de la primera premisa como *arché* es la principal tarea de la deliberación. Ahora bien,

lo que importa de la acción racional [...] no es que hayamos deliberado inmediatamente antes de [...] cualquier acción particular por medio de una enunciación de algún silogismo práctico, sino que hemos de actuar como alguien que [...] hemos de poder responder de verdad a la pregunta de por qué lo hicimos, citando el silogismo práctico relevante y la deliberación relevante, aunque estos realmente no hubieran sido ensayados por nosotros en esa ocasión particular. Pero desde luego, para que así sea el caso, tendrá que ser también que hayamos deliberado lo suficientemente a menudo [...] (MacIntyre 1994: 138).

El tercer elemento del silogismo práctico es la premisa menor, por medio de la cual el agente, apoyado en un juicio preceptual, afirma que éste es un ejemplo u ocasión de la clase requerida.

En cuarto lugar, como ya se ha dicho, la conclusión es la acción.

2.2.1.3. Tres dimensiones del razonamiento práctico y su influencia en el desarrollo moral

Además de la explicación analítica del silogismo práctico y la comprensión de la interacción de sus elementos con todo lo que de ello se deriva (2.2.1.a), en la ética macintyreana interesa de modo especial destacar en un sentido más amplio el alcance que el

razonamiento práctico *desde los deseos* en el desarrollo moral. De la relación del deseo racional con el bien en el (adecuado) ejercicio del razonamiento práctico, MacIntyre deriva tres consecuencias para el desarrollo moral. En terminología de MacIntyre, las llamaremos dimensiones del razonamiento práctico. La primera dimensión se refiere a la habilidad para ordenar bienes, a ser capaces de reconocer en cada situación particular cuál bien disponible para mí es mejor perseguir y porqué. Se trata de una habilidad práctica, no teórica. Precisamente por el cariz práctico de esta dimensión, un agente que carezca de las habilidades para articular con fluidez sus razones puede de todos modos saber cómo discriminar los bienes de menor a mayor y actuar en consecuencia, puesto que lo necesario a juzgar es aquello que es mejor para él hacer en *su* situación particular con sus habilidades y rasgos particulares. Es decir, no se trata de una teorización universal sobre el bien, sino de un bien real aquí y ahora en unas circunstancias particulares del sujeto, en el momento de la acción.

Por consecuencia, tal habilidad práctica es posible solo para quienes poseen una adecuada autoconciencia de sí mismos o, dicho con otras palabras, un conocimiento suficiente y realista⁵⁹ tanto de sí mismos

⁵⁹ El término “realismo” es poco usado por MacIntyre, sin embargo, su argumentación conlleva una visión acorde con el realismo filosófico, esto se deja ver, entre otros aspectos, en su concepción objetivista del bien, recurrente en muchos de sus escritos y expuesto de modo compendiado en ECM, sobre todo en el capítulo uno. Cfr. también Belardinelli 2019: *Il realismo etico di Alasdair MacIntyre: identità e comunità tra le pagine di Dopo la Virtù*.

como de sus circunstancias que orienta y define la determinación del bien a elegir. Y, afirma MacIntyre, tener una conciencia adecuada de sí mismo es una cuestión de realismo sobre sí mismo en la práctica más que una habilidad de poner tal realismo en palabras.

La segunda dimensión de la racionalidad práctica con consecuencias para el desarrollo moral, muy ligada a la anterior: consiste en la habilidad de definir las propias metas en base a los bienes identificados como tales, y de relacionar las acciones inmediatas en función tales metas, de manera que uno no sea meramente reactivo a las demandas de otros y a la presión de las situaciones en las que uno se encuentra. Esto supone la *capacidad adquirida* de vincularse con un bien real *desde* sí mismo; en este sentido bien real significa que se trata de un *objeto* bueno deseo que está más allá del sujeto, y cuya consecución lleva consigo la mejora moral del agente.

La tercera dimensión, tiene que ver con la ordenación y la transformación de las propias pasiones y deseos, ya que la habilidad de reconocer y ordenar los bienes que están en juego en una situación particular es inseparable de un tipo particular de sensibilidad y capacidad de respuesta de los propios deseos.

De estas tres dimensiones, las dos primeras las pueden ejercer solo quienes han entendido en la práctica esta tercera dimensión. Así pues, la adquisición y el ejercicio del razonamiento práctico como juicio

moral queda supeditado a una habilidad práctica de autoconfiguración de los propios deseos, ya que solo quien tiene los deseos ordenados es a su vez capaz de juzgar bien y elegir bien en la práctica. De esto hablaremos más ampliamente en el capítulo cinco, como ya se mencionó anteriormente.

Como se ve por lo dicho anteriormente, la relevancia moral del razonamiento práctico vinculado a las tendencias y deseos cobra todo su alcance y significado cuando se comprende no solo en relación a la realización de un deseo, sino en relación al logro de una vida realizada desde los intereses y fines propios del individuo que actúa. Qué significa para MacIntyre la realización de una vida lo expusimos inicialmente al decir que ésta se mide por el logro o no de las metas y deseos del agente.

Sin embargo, queda aún por explicar que, para MacIntyre, la teleología natural del agente está vinculada con un bien natural también, esto será tema del capítulo cinco. Ahora pasamos a hablar de la posibilidad de un razonamiento práctico defectuoso.

2.2.2. Sobre la posibilidad y causas de un razonamiento práctico defectuoso

Hemos dicho que el deseo en *tándem* con el razonamiento práctico conlleva la capacidad de autodeterminación hacia el bien de modo racional y libre, desde el interior del sujeto. En otras palabras, el

razonamiento práctico asumido en su naturaleza de razonamiento sobre los propios deseos, es la facultad capaz de generar el movimiento racional hacia el bien desde las propias tendencias del agente que actúa.

También señalamos anteriormente, por otra parte, que la habilidad de autodeterminación hacia el bien desde los propios deseos está condicionada a una serie de aprendizajes teóricos, y sobre todo prácticos. Por ejemplo, la posibilidad de identificar bienes concretos, la habilidad de ordenar las propias metas en base a esos bienes previamente identificados, y, finalmente, la capacidad de amoldar consecuentemente los deseos de manera que sea el deseo de esos bienes los que guíen la acción.

Puesto que son varios los elementos necesarios para el adecuado ejercicio del razonamiento práctico ejercido desde el deseo, son también variadas las posibilidades de error o deficiencia que pueden causar un razonamiento práctico defectuoso. Mencionaremos aquí tres causas. Las dos primeras, se derivan de lo dicho anteriormente. La tercera, deriva de una causa externa, el orden social.

2.2.2.1. Omisiones o errores la deliberación

Hablar de razonamiento práctico sin deliberación carece de sentido, ya que la deliberación es parte del razonamiento práctico. Por eso, más que referirnos a *razonamiento práctico defectuoso* por carencia

de deliberación es más preciso hablar de acciones realizadas sin deliberación, sin el ejercicio propio del razonamiento práctico.

En ese caso se trataría de acciones defectuosas, sobre todo de defecto en su racionalidad y todo lo que esto conlleva. Ya que la condición previa a la construcción del silogismo práctico requiere el ejercicio adecuado de la racionalidad, la ausencia de racionalidad deriva a su vez en acciones también defectuosas.

Una causa pues de deficiencia en la conducta, es que el agente no haya ejercido una actividad previa de construcción racional previa a la acción. Sin embargo, es importante hacer notar que en ese caso el agente también se moverá por lo que hace las veces de premisa, en este caso, de primera premisa, para pasar de modo inmediato a la conclusión; es decir, el agente pasa directamente del deseo a la acción (MacIntyre 1988: 135). Para ilustrar esta situación, MacIntyre recurre al ejemplo aristotélico de quien se mueve por la sed:

Aristóteles da un ejemplo de un silogismo en el que el agente se mueve por *epithumia*, en este caso presumiblemente, por una *epithumia* inspirada por la sed: “beber es lo que tengo que hacer; esto es bebida” (DMA 701^a32) –y el que lo enuncia bebe inmediatamente–. Pero esto no es el silogismo práctico de la racionalidad, porque no se ha planteado si uno ha de dejarse llevar o no por la *epithumia* de este tipo, y hemos de recordar que en *De Anima* las exigencias de la *epithumia* –que son respuestas inmediatas a un estímulo presente– se distinguen y están representadas en conflicto con las exigencias racionales del *nous* (DA 433b5-10) [...] (MacIntyre 1994: 137)

2.2.2.2.Premisas falsas

Además, el ser humano puede equivocarse en el razonamiento práctico en cualquier momento de su vida debido a errores intelectuales como sería por ejemplo tener como verdadera una premisa falsa (MacIntyre 1999: 115). En el origen de las premisas falsas, puede haber simple ignorancia, pero también deformaciones morales o vicios (cfr. 2.2.2.c).

2.2.2.3.Carencia de virtud

Los fallos en el razonamiento práctico pueden tener su causa también en errores morales. Esto es así debido a que la ausencia de virtud, o la presencia de un vicio, impiden que el agente juzgue rectamente sobre su bien y sea capaz de seguirlo desde sí mismo, de *inclinarse* a él. Y, con frecuencia los errores intelectuales están arraigados en los errores morales, aunque no siempre (MacIntyre 1999: 115). La falta de rectitud moral dificulta el juicio recto sobre el verdadero bien debido a la vinculación de las tendencias con la racionalidad práctica.

Por el contrario, el buen ejercicio del razonamiento práctico se perfecciona mediante las virtudes, entre ellas destaca la prudencia. Uno de los fallos importantes en esta virtud⁶⁰, que es causa de un

⁶⁰ Las virtudes para el orden de los deseos y el desarrollo moral se abordarán en el capítulo cinco.

razonamiento práctico defectuoso, es el error en identificar correctamente las características particulares relevantes para la acción que estamos a punto de realizar, ya sea por falta de experiencia o por carencia de una *episteme* adecuada, de modo que no entendamos el universal, el concepto de la forma que ese particular ejemplifica (MacIntyre 1988: 104: EN, 1131^a11-25).

Ahora bien, todo juicio acertado sobre la base de experiencia, conlleva al menos implícitos los principios sobre la acción correcta. Es decir, toda acción buena o virtuosa aprendida y comprendida en base a la experiencia moral práctica implica siempre el ejercicio de una racionalidad práctica adecuada según todos los elementos del silogismo práctico antes mencionados, aun cuando éste no se ejercite de modo explícito para el agente que actúa. En otras palabras, no es posible una acción buena o virtuosa sin racionalidad, como veremos más a profundidad en el siguiente capítulo.

En el fondo la carencia de virtud en ocasiones tiene que ver con el punto a, es decir, con tomar como punto de partida de la acción una premisa falsa. Aunque, como ya se dijo, no siempre es así, pues las premisas falsas pueden provenir también de simple ignorancia.

2.2.2.4. Incapacidad para distanciarse de los propios deseos

Una causa principal de incompetencia en el razonamiento práctico es la incapacidad para distanciarse suficientemente de los propios

deseos, con el fin de juzgarlos desde un punto de vista externo, y así ser capaces de actuar según los deseos de bienes verdaderos. (MacIntyre 1999: 101-102). MacIntyre insiste recurrentemente en esta indispensable necesidad de distanciamiento de los deseos, pero no siempre señala al mismo tiempo que tal distanciamiento no es con el fin de prescindir de ellos, sino de decidir cuáles seguir y cuáles no, y porqué, de manera que el individuo actúe desde los propios deseos racionales. Así pues, si se lee a MacIntyre de modo parcial, y no en el conjunto de los diversos textos que hacen alusión a la educación del deseo, podría perderse de vista esta importante apreciación. Más que una aversión al deseo, lo que MacIntyre propugna es una ética de los deseos buenos, que con más fuerza y unidad interior pueden conducir al agente hacia el bien.

La incompetencia para distanciarse de los propios deseos tiene que ver sobre todo con no haberse iniciado en el aprendizaje del ejercicio de las virtudes morales (capítulo cuatro).

Para entender cómo se da inicio a este aprendizaje, MacIntyre recurre a la evolución moral de un niño. Éste aprende gradualmente a razonar de modo práctico, por sí mismo, en la medida que va aprendiendo a independizarse suficientemente de las personas, primero que lo han sustentado, luego de las que le han dado inicio en el razonamiento práctico, es decir, que razonaron para él y le enseñaron en la práctica que hacer y qué evitar, y porqué.

Por la dimensión afectiva del razonamiento práctico, el niño asocia su razonamiento práctico aún inmaduro, a las personas con las que le une un vínculo emocional. No se trata solo de que el bebé desee la satisfacción inmediata de las necesidades que siente imperiosamente, sino que esos deseos se concentran en cualquier persona y en cualquier cosa que satisfaga esas necesidades; y las actitudes del niño hacia los objetos de sus deseos están moldeadas por vínculos y afectos (con las privaciones, dolores y temores que llevan aparejados) que para él definen las primeras relaciones sociales.

En la medida que el niño logra independizarse de las personas de las que ha dependido, es capaz de ejercer el razonamiento práctico desde sí mismo, virtuoso si tuvo buenos maestros en su educación. Reflexionar sobre esta dimensión en la infancia conlleva consecuencias también para un agente adulto, ya que hay quienes aún en la vida adulta, no han aprendido a seguir sus propios deseos, sino solo los deseos de los demás, y esto demerita la racionalidad práctica.

2.2.2.5. Falta de autoconocimiento

La relevancia del conocimiento propio para el adecuado ejercicio del razonamiento práctico radica en que el juicio práctico es un juicio particular, que para ser acertado requiere tomar en cuenta las particularidades del *yo*. Así, por ejemplo, en DRA, MacIntyre señala escuetamente que el ejercicio adecuado del razonamiento práctico

requiere autoconocimiento, además de distanciamiento de deseos – para evaluarlos, ordenarlos y priorizar cuáles seguir– y virtudes.

El papel del conocimiento propio en el juicio moral lo presenta MacIntyre de modo disperso y no sistemático, y se centra sobre todo en el conocimiento de las particularidades del sujeto en su entorno, y del conocimiento de sus motivaciones internas (2.3.2.f). Sin ser exhaustivo en el tema, MacIntyre ofrece sin embargo estas dos líneas precisas que constituyen los dos aspectos del autoconocimiento más relevantes para la racionalidad práctica.

En TU, por ejemplo, se cuestiona (2004, p. 2) la relación entre deseos y conocimiento propio, y de estos con la acción, y afirma que hay una relación directa entre conocimiento y deseo, ya que conocemos solo lo que queremos. Y la acción está vinculada a tal conocimiento.

Para Platón y Agustín de Hipona, así como para Freud, estas cuestiones son inseparables, al punto de que no hay una solución adecuada para uno que no implique solución para los otros. Platón sugiere que lo que somos capaces de aprender depende en gran parte de lo que deseamos. Diferentes tipos de deseos nos hacen atentos a diferentes tipos de objetos y diferentes aspectos de los objetos. Y Agustín en las Confesiones se ocupó de las diversas formas en que intencionadamente disfrazamos para nosotros mismos los verdaderos objetos de nuestros deseos. [...] Las conexiones entre deseo y conocimiento son complejas (MacIntyre 2004).

Y en AV, considera que las virtudes han de entenderse como aquellas disposiciones que nos permiten no sólo alcanzar el bien, sino que nos sostienen *en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos [...] y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien* (MacIntyre 2007. Cap. 15). Para MacIntyre, como se puede deducir de esta cita, el conocimiento propio está asociado al conocimiento del bien.

2.2.2.6. Influencia del (des)orden social sobre los deseos

Que las deliberaciones del agente sean deficientes o no de varias formas depende en buena medida de la naturaleza de las relaciones sociales del agente y de su entorno social (MacIntyre 2017: 277-278). El orden social influye sobre el razonamiento y por tanto sobre los deseos de dos maneras principalmente, y de tales influencias se derivan otras influencias complejas. En primer lugar, porque los objetos de deseo se configuran en el entorno social de cada individuo, por lo que ese entorno ofrece un primer e inmediato elenco de objetos de deseo:

Los deseos [...] encuentran sus objetos en el seno de vidas estructuradas por las necesidades, actividades, responsabilidades y goces de los individuos, familias y otros grupos, y no sabremos cómo pensar de los deseos hasta que también seamos capaces de pensar correctamente acerca de las necesidades, actividades, responsabilidades y

goces, y acerca de las relaciones entre estos (MacIntyre 2017: 224).

Hacer depender la adecuada reflexión sobre los deseos, de la correcta valoración de los objetos de deseo, es una manera de destacar el bien objetivo, por encima de una posible subjetividad aislada del sujeto.

En segundo lugar, las practicas sociales específicas educan o deforman la rectitud de la acción, y la acción misma, por tanto, en función de los fines que esas prácticas persiguen, y los medios que utilizan. Si los fines de tales prácticas –educación, arte, deporte, política, etc.–y sus medios son virtuosos, el agente que participa en ellas aprenderá muy posiblemente a razonar conforme a tales fines y medios, y a hacerlos propios. De este modo, presumiblemente el agente moral trasladará este aprendizaje y lo extenderá al ejercicio de su razonamiento práctico en otras circunstancias y prácticas.

Ahora bien, tal aprendizaje práctico de la racionalidad por la participación en comunidades virtuosas, no es algo que se dé de modo automático, ya que requiere la adhesión libre del agente y su correcto ejercicio de la racionalidad práctica (Cfr. 2.2.2 a-d). Esta circunstancia, sin embargo, juega a favor del agente moral cuando participa en prácticas que no son virtuosas ya que el sujeto es capaz de distanciarse de ellas de diversas maneras (Cfr. 2.2.3 y Cap. 4) y orientar adecuadamente sus deseos para la adquisición de las virtudes.

La posibilidad de que el agente moral defina sus propios fines y medios, no de modo individualista sino conforme al bien común, es de capital importancia en la ética macintyreana, debido a que, en parecer de MacIntyre, muchas estructuras sociales actuales económicas y políticas, sobre todo- carecen de fines y medios rectos: *la historia de la publicidad y las relaciones públicas es demasiado a menudo una historia sobre deseos mal dirigidos*, afirma (MacIntyre 2017: 228-229). Por lo que una manera de contrarrestar la influencia negativa de las comunidades o sociedades corruptas es que el agente moral aprenda a discernir el bien desde sí mismo, y seguirlo.

Así pues, *pensar adecuadamente sobre los deseos*, o ejercer correctamente el razonamiento práctico, conlleva pensar evaluativamente sobre las realidades que influyen sobre ellos⁶¹ (MacIntyre 2017: Cap. III).

En este modo de entender la influencia del orden social sobre el deseo y el razonamiento práctico, el autor de ECM parece expresar una triple convicción. Por una parte, que la facultad desiderativa es una dimensión humana sobre la que influyen muchos elementos, de modo que comprender su dinámica no es algo que se pueda hacer de modo

⁶¹Antes se habló de otros rasgos o actitudes o rasgos que también influyen sobre el deseo, como son por ejemplo las protoactitudes, los sentimientos. Lo característico de estos rasgos es su similitud con el deseo, al derivarse sobre todo de principios internos del sujeto. En este apartado, nos referiremos más específicamente a influencias sobre el deseo, pero que tienen su origen en factores culturales y sociales.

simple. Esta complejidad se deriva en gran parte de las influencias externas del orden social sobre las tendencias, que se aúna a la ya compleja relación de las dimensiones internas del sujeto (Cfr. 1.2.4). Una de las consecuencias éticas de esta apreciación, es que la adecuada dinámica y orientación de los deseos no depende solo de los recursos internos del agente. La consecuencia política radica en la necesidad de la estructuración de formas de trabajo y otras formas cooperativas de vida –educación, cultura, etc.– que compartan fines comunes virtuosos.

La segunda convicción derivada de la comprensión de la influencia social sobre el razonamiento práctico, es que los deseos no son una realidad abstracta que se pueda analizar y resolver a nivel conceptual y universal, para todos los individuos del mismo modo y para siempre en diversas culturas y tiempos. Si bien hay elementos comunes naturales de la dinámica tendencial del deseo, como es la influencia social misma de la que venimos hablando, las formas particulares son muy variadas, por lo que una aproximación adecuada a las deformaciones del deseo debido a la influencia social debe estar apegada también a las particularidades de la sociedad en las que el sujeto se desenvuelve.

Finalmente, en tercer lugar, la influencia del entorno social sobre los deseos, refuerza la convicción macintyreana de que una adecuada formación de los deseos y de su inclusión positiva en la acción moral,

ha de partir de la experiencia, siguiendo el modo de la psicología humana en su actuar ordinario y común (Cfr. Lear 2021).

En este triple telón de fondo interpretativo se sitúan pues diversas realidades culturales y sociales que influyen decisivamente en la dinámica tendencial⁶².

2.2.2.7. Consecuencias de la ausencia de razonamiento práctico desde los deseos

Las deficiencias en el ejercicio del razonamiento práctico conllevan carencias en la libertad y la autodeterminación. *Los seres humanos [...] descubren que no son libres, que no son autodeterminados, en la medida en que se descubren defectuosos como agentes racionales* (MacIntyre 2004: 15).

Por el contrario, el adecuado ejercicio de la razón práctica dirige al agente hacia el logro del fin dado por la naturaleza racional y por su propia elección. El razonamiento práctico nos permite pues reflexionar sobre los bienes que gobiernan nuestras vidas y sobre las normas que de ello se pueden derivar, y nos permite también reflexionar sobre la naturaleza de las actividades en que participamos

⁶² Nótese que antes (Cap. 2.1) expusimos ya algunas precisiones terminológicas sobre actitudes semejantes al deseo, pero que no lo son. Algunos términos ahí mencionados coinciden con los tratados en este apartado, concretamente las *necesidades* y los *sentimientos*, aunque aquí se trata más específicamente del gozo, no de los sentimientos en general. En el caso de las necesidades, hacemos aquí una profundización en la relevancia que tiene distinguirlas de los deseos.

y sobre el valor de las experiencias que vivimos, de manera que nos conducen a una pregunta crucial: ¿hay una mejor forma de vivir que la forma en que vivo ahora? De manera que cualquier vida humana se empobrecerá sin el ejercicio de esta capacidad reflexiva, crítica y constructiva de razonamiento práctico. Tener esta capacidad es poder apartarse de los propios deseos y evaluarlos a la luz del conocimiento de los bienes y del bien. Es poder evaluar los motivos de acción que otros me proponen y que yo propongo a otros.

2.2.3. Cómo llegar a ser razonadores prácticos

2.2.3.1. Aprender a usar el término *bueno* en situaciones de conflicto de deseos

Nos hacemos razonadores prácticos aprendiendo a usar “bueno” en juicios sobre la valoración de deseos en conflicto (MacIntyre 2017: Cap. 1). *Bueno* es un término que pertenece a nuestro vocabulario práctico, y tiene el lugar que tiene en dicho vocabulario en parte porque es un rasgo recurrente en nuestra condición humana, en la que estamos inmersos en conflictos que atañen al deseo, en situaciones en las que nuestros deseos nos hacen apuntalar en direcciones múltiples y mutuamente excluyentes:

Junto a la multiplicación de los deseos surge la necesidad de realizar elecciones. ¿A qué deseos he de dar prioridad? ¿Qué deseos he de tratar como si fueran realistas y cuáles como deseos vanos? ¿Cómo he de responder a los conflictos en torno a los deseos? [...] ¿Qué debo elegir y

cómo me convertiré en un ser reflexivo al tomar decisiones? [...] ¿Cómo he de concebir mis relaciones con los otros de modo que al elegir tenga en cuenta los deseos de otras personas además de los míos? (ECM 2017: 230-231).

Si no fuésemos razonadores prácticos, dichos conflictos se resolverían en virtud de la fuerza relativa de los deseos en disputa. Así pues, nos convertimos en razonadores prácticos aprendiendo cómo usar “bueno” y otros términos anejos en juicios que nos proporcionan las razones para considerar un objeto de deseo como mejor que sus rivales, esto es, con argumentos que nos llevan a concluir que lo mejor es o sería que fuésemos, hiciésemos o tuvieses esto o lo otro (ver capítulo tres, sobre el deseo de bien).

2.2.3.2. Deliberación común

Otro de los medios para llegar a ser razonadores prácticos efectivos, es la deliberación común: *los errores en el razonamiento práctico se solución a través de amistad y deliberación en común* (MacIntyre 1999:101). La deliberación común, posible con quienes se mantiene una relación de amistad⁶³, estimula la capacidad para evaluar, modificar o rechazar los propios juicios prácticos, y la capacidad para

⁶³ La amistad, en términos aristotélicos, supone compartir fines o bienes comunes, lo cual permite una deliberación común y fructífera -racional- sobre la mejor manera de ordenar deseos y bienes. Para MacIntyre, descubrir lo que compartimos con los demás [...] redescubrir el deseo común, es adquirir un nuevo punto de vista moral.

preguntar si lo que considera que son buenas razones para actuar son realmente buenas razones. También desarrollar la capacidad de imaginar con realismo futuros alternativos posibles, de modo que se pueda elegir racionalmente entre ellos. Por último, la deliberación común ayuda a adquirir la capacidad de distanciarse de los propios deseos, para poder indagar racionalmente lo que es necesario para buscar el propio bien aquí y ahora y reorientar los deseos, en caso de ser necesario, o reeducarlos para alcanzar el bien.

Sobre la deliberación común se ahondará al abordar la narrativa como medio para estructurar la vida moral, en el capítulo cuatro.

2.2.3.3. Conocimiento propio

MacIntyre considera que quienes ejercitan el adecuadamente el razonamiento práctico en todas sus dimensiones,

requieren habilidades, así como virtudes y un conocimiento de sí mismos. [...] Si careciesen de todo eso, serían incapaces de imaginar los diferentes futuros posibles que, dadas sus circunstancias sociales y sus propias características, podrían ser suyos (MacIntyre 1999: 112).

La necesidad de conocimiento propio en relación al razonamiento práctico se deriva de la particularidad del juicio moral (Cfr. 2.2.1.a).

Por lo demás, la relación entre deseos y autoconocimiento y la relación de ambos con la acción es un tema clásico de la filosofía.

MacIntyre lo refiere brevemente en TU (MacIntyre 2004: 2), donde hace una valoración crítica de la teoría freudiana de la acción humana, y rechaza la visión mecanicista de la acción que prescinde de la libertad humana.

En cuanto a la posibilidad de autoconocimiento, afirma MacIntyre, por una parte, conocemos solo aquello que queremos conocer, incluido el conocimiento de sí mismos. Así pues, el conocimiento de sí mismo desde los propios deseos –hacia donde apuntan y porqué– requiere voluntariedad y capacidad de autorreflexión y autocrítica.

Para Platón y Agustín de Hipona, así como para Freud –afirma MacIntyre– los problemas entre conocimiento, acción y deseos son aspectos inseparables, al punto de que no hay una solución adecuada para uno que no implique solución para los otros. Platón sugiere que lo que somos capaces de aprender depende en gran parte de lo que deseamos. Diferentes tipos de deseos nos hacen atentos a diferentes tipos de objetos y diferentes aspectos de los objetos. Y Agustín en las Confesiones se ocupó de las diversas formas en que intencionadamente disfrazamos para nosotros mismos los verdaderos objetos de nuestros deseos. Las conexiones entre deseo y conocimiento son complejas, sin embargo, esenciales para el conocimiento propio.

2.2.3.4. Distanciamiento de los deseos por medio de las virtudes

La propuesta central de la ética macintyreana es el ejercicio de las virtudes en términos aristotélicos. En esta propuesta, MacIntyre destaca y desarrolla ampliamente la autenticidad de la virtud solo en su vinculación *también* con los deseos (Cfr. 1.1.4). Esta vinculación entre deseos y virtudes es por así decir circular: el deseo impulsa la acción, y la virtud marca los fines virtuosos al deseo, de manera que, por la adquisición de hábitos, los deseos se vuelven deseos virtuosos, por los que el agente realiza el bien desde sí mismo. Dada la relevancia y centralidad de esta propuesta en el conjunto de la teoría moral macintyreana, le dedicaremos un capítulo propio (número cuatro).

A lo ya dicho, por ahora solo añadimos que el aprendizaje del distanciamiento del deseo coincide con el (incipiente) aprendizaje de la adquisición de las virtudes, que inicia desde la infancia, y se desarrolla -si el agente logra llegar a ser un razonador práctico- a lo largo de toda una vida.

El niño que aprende a distanciarse de sus deseos lo hace por medio de una serie de conflictos, y el adulto también. Y hay que aprender a participar en el conflicto sin ser destructivos. Las cualidades requeridas para resolver el conflicto de este modo son las virtudes, pues el distanciamiento del deseo desde las virtudes no es un distanciamiento destructivo, sino formativo:

el agente racional vive y actúa sometido a ciertas restricciones, que implica una disciplina de los propios deseos y de la voluntad propia, pero mientras Nietzsche considera estas restricciones y disciplina como una esclavitud del espíritu, el agente aristotélico lo ve como un factor habilitante, porque hace posible que participe en las relaciones sociales a través de las cuales ha aprendido cómo transformar sus disposiciones (MacIntyre 2017: 111).

2.2.4. Alcance del razonamiento práctico en la ética macintyreana

2.2.4.1. El razonamiento práctico desde los deseos fundamenta la centralidad de los deseos en la ética macintyreana

De los rasgos del razonamiento práctico explicitados en los apartados anteriores de este capítulo⁶⁴ se deriva lo característico del enfoque moral macintyreano. El deseo como punto de partida de la acción y la presencia del deseo en todas las fases de la acción, caracteriza la ética macintyreana como una ética de ordenación de los deseos. MacIntyre se centra en el orden de los deseos porque considera que el razonamiento de los deseos se pone en ejercicio cuando hay deseos en conflicto, cuando hay bienes y deseos incompatibles entre sí, o incompatibles de momento, que requieren del sujeto una deliberación sobre los bienes, y sobre lo que él quiere y porqué. Tal orden de los

⁶⁴ Tres dimensiones y cuatro elementos del razonamiento práctico, así como los errores en el razonamiento práctico y sus consecuencias, junto con los medios para llegar a ser razonadores prácticos. Finalmente, cómo se empobrece una vida sin razonamiento práctico.

deseos es a través del ejercicio de las virtudes entendidas en términos aristotélicos (capítulo cuatro).

2.2.4.2. El razonamiento práctico desde los deseos fundamenta la formación moral como educación sentimental

Como hemos señalado (2.1), toda acción humana, por naturaleza, se realiza desde el deseo, ya que solo el deseo mueve a actuar. Y el logro o la frustración de un deseo da como resultado un sentimiento. A la vez, los sentimientos influyen en la *generación* de nuevos deseos, ya que los sentimientos y afectos tienen una dimensión cognoscitiva⁶⁵ que presenta *algo*, una realidad o un objeto como objeto de deseo o de aversión. Esta manera en que el deseo está presente en la acción, y sus efectos y consecuencias en la dimensión afectiva, es lo que lleva a MacIntyre a afirmar que la deliberación práctica está ligada a nuestros sentimientos.

Si bien todo deseo proviene de algún tipo de conocimiento, el conocimiento que se deriva de las emociones y de la dimensión afectiva en general, tiene una gran resonancia e influencia en el sujeto, por su influencia inmediata y por su dimensión sensible. Sin embargo, se trata de un conocimiento solo parcial que el agente moral ha de aprender a interpretar, valorar e integrar en un contexto más amplio de conocimiento y en el contexto también de sus otros deseos,

⁶⁵ Todo deseo procede de algún tipo de conocimiento. O, dicho en otras palabras, la causa inmediata del deseo es el conocimiento.

del bien, de su bien, y de los fines que lo mueven a actuar. La influencia de la cultura emotivista (Cfr. 1.3) dificulta una comprensión racional y moral de la afectividad, por considerar que no hay elementos evaluativos, objetivos y racionales de la acción ni de los sentimientos precedentes o consecuentes de la misma. Los sentimientos son solo actitudes evaluativas que no se pueden someter a valoración objetiva y, por tanto, según la postura emotivista, no están sometidos a juicio moral ni mucho menos a educación o formación. Con esto, el emotivismo se queda en un mero nivel descriptivo y reduccionista de la acción humana.

Sin embargo, MacIntyre, apoyado en la explicitación del razonamiento práctico y el papel que los deseos racionales juegan en dicho razonamiento, considera que el agente moral es responsable de sus deseos y de su afectividad. Si bien MacIntyre no desarrolla a fondo esta propuesta, da líneas precisas para ahondar. Así, señala por ejemplo que los sentimientos cambian, cuando cambia lo que preocupa o lo que interesa al agente, o sea, cuando cambia lo que desea: los deseos de segundo orden y el orden de los deseos cobra, una vez más, un lugar preponderante en la formación moral como formación sentimental.

Los sentimientos, a diferencia de lo que consideran las teorías emotivistas, no justifican nunca una acción, lo que justifica una acción es el bien. Y la integridad psicológica de tal acción conlleva

que el agente la realiza desde deseos *conscientes* de bien, por ser un bien, comprendido y querido como tal.

A la vez, para MacIntyre la formación moral como formación afectiva está integrada en su teoría ética de las virtudes. En DRA (1999: Cap. 10), por ejemplo, al hablar de la *beneficientia* –la virtud de hacer el bien–, o de las virtudes de la *reciprocidad* y la *dependencia* la *justa generosidad*, MacIntyre afirma que la formación en dichas virtudes *debe incluir la educación de los afectos, simpatías, inclinaciones*.

El ejercicio de las virtudes, que siempre es un ejercicio de un sujeto en un entorno familiar y social, es un ejercicio vinculado por naturaleza a las necesidades, fragilidades y carencias de los demás. Para MacIntyre, las carencias o necesidades de otros, sobre todo los más cercanos, constituyen un imperativo moral.

Así pues, las necesidades de los demás no son siempre ni sobre todo de orden físico o intelectual, sino que se extienden a la *privación de consideración atenta y afectuosa*. Por lo que actuar como lo requiere la virtud de la justa generosidad, es actuar desde la consideración atenta y afectuosa hacia el otro:

Al respecto se dice en ocasiones que sobre los afectos no se manda, y en algunas circunstancias puede ser cierto (uno no puede decidir aquí y ahora sentir de una u otra manera por un simple acto de voluntad), pero lo que sí es posible [...] es cultivar y ejercitar la disposición para sentir, igual

que es posible ejercitar las disposiciones para actuar y, sobre todo, la disposición para actuar de acuerdo con determinados sentimientos (MacIntyre 1999: 144).

Cuando la consideración afectuosa en el ejercicio de las virtudes es necesaria, y sin embargo se carece de ella, *es siempre indicio de un defecto moral, de una incapacidad de actuar como el deber lo exige* (Ibid).

En síntesis, la relación del razonamiento práctico con la educación sentimental se da por la deliberación práctica como una deliberación *sobre* los deseos. MacIntyre propone que la educación sentimental consiste en el aprendizaje del deseo a través del razonamiento práctico, al grado de considerar este aprendizaje como la principal tarea de la moral. La deliberación práctica está ligada a nuestros sentimientos, dado que estos surgen del logro o la frustración de un deseo cumplido o frustrado. A la vez los sentimientos influyen fuertemente en la generación de nuevos deseos. Toda educación moral que no educa los sentimientos, tarde o temprano se convierte en una moral de presión externa, y surgen modos inconvenientes de acción que llevan a una moral voluntarista, utilitarista o emotivista.

2.2.4.3.El deseo racional se explica desde una adecuada concepción del razonamiento práctico

La razón práctica ejercida adecuadamente, en la realización de todas sus dimensiones (2.2.1, 2.2.2 y 2.2.3) permite la formulación de

principios verdaderos –verdaderas *archai* (MacIntyre 1988: 104)– desde los cuales fundar la racionalidad del bien de la acción, un objetivo central en la investigación moral de MacIntyre. Y esta concepción de la razón práctica muestran cómo, desde lo que MacIntyre considera un punto de vista aristotélico, la razón no puede ser esclava de las pasiones. Más aún, deja ver que

la educación de las pasiones en conformidad con la persecución de lo que la razón teórica identifica como telos y el razonamiento práctico como la acción correcta a realizar en cada lugar y tiempo determinado, es el terreno de actividad de la ética (MacIntyre 2007: Cap. 12).

MacIntyre desarrolla la noción de deseo inteligible para referirse al deseo racional. Así pues, un deseo inteligible es el que remite al bien (WJWR, AV, ECM: 4). En esta concepción del deseo racional y de la racionalidad práctica, el ejercicio de la *phronesis* siempre está informado por alguna concepción tanto de un bien al que apuntamos en unas circunstancias particulares como de un bien adicional al que apuntamos como nuestro bien último. De modo que es necesario dilucidar tanto un concepto de bien como el concepto del bien. Por eso, tanto la racionalidad como el bien se comprenden solo en el contexto de la teleología (capítulo tres).

La cuestión de deseo racional nos remite entonces a la pregunta sobre qué es el bien. Por ahora, no entraremos directamente en esta importante cuestión, pues por ahora lo que importa señalar es que, para MacIntyre, los deseos importan precisamente por la relación

entre satisfacer un deseo y lograr un bien (ECM: 4), e importan igualmente porque un deseo racional es una razón para la acción (2.3). Así pues, si se comprenden correctamente las exigencias de la razón práctica, ésta proporciona todo lo que se requiere para la vida moral⁶⁶ (Knight 2013).

2.3. El deseo como motivo para la acción

En este apartado veremos en qué medida deseos, racionalidad, bien y motivación moral están relacionados en la acción y en la integridad psicológica del agente que la realiza. La integridad psicológica –una experiencia en la que bien rige la acción de modo libre de acuerdo a los propios deseos e intereses– importa porque permite un desarrollo moral acorde a la naturaleza humana, que conlleva el gozo consecuente de la realización libre del bien. Ahora bien, la realización libre del bien desde los propios deseos requiere cuestionarse cuándo y hasta qué punto el deseo puede considerarse una razón y una motivación válida para la acción. Al respecto, señala MacIntyre que

Cuando se trata de los bienes [...] ninguna consideración cuenta como una razón excepto si realmente motiva a

⁶⁶ El interés de MacIntyre por justificar una ética racionalmente aceptable por cualquier tradición moral, y de fomentar un diálogo entre tales tradiciones, lo lleva a dar un especial valor a la racionalidad práctica como fundamentación de los requerimientos morales. Pero MacIntyre considera a la vez que una ética de la razón práctica conduce necesariamente a una visión trascendente de la moralidad, como señala en su último capítulo de ECM, donde invita a una continuidad de su obra a través de la teología natural.

alguna persona particular. Y no hay criterios por los que una razón pueda juzgarse como buena o mala independientemente de su ser una razón que proporciona a algún agente particular un motivo para actuar. Los estados psicológicos en virtud de los cuales me muevo -deseos, necesidades, aspiraciones, impulsos- constituyen el *arche* de mi acción. Mi razonamiento práctico no parte de ningún bien, sino de mí mismo entendido como dirigido hacia algo por la necesidad o por el deseo (MacIntyre 1988: Cap. 3).

Esta cita de WJWR, que ha sido la base para hablar de diversos temas, ahora nos ilustra sobre la relación entre motivación, racionalidad y bien, y afirma que solo el bien motiva, pero no el bien abstracto, sino el bien comprendido y percibido como tal por el sujeto, de manera que lo que mueve el deseo y *atrae* al sujeto es el bien percibido como tal. Las motivaciones correctas han de surgir pues de una orientación adecuada de los deseos, que consiste en la orientación hacia bienes verdaderos, pero verdaderos no de modo general y abstracto, sino de bienes reales conforme a la naturaleza, pero individuados por el sujeto particular de la acción⁶⁷ por el adecuado uso del razonamiento práctico. Como hemos dicho, el juicio práctico es un juicio sobre el bien particular en el momento de la acción.

En el capítulo siete de ECM, refiriéndose a la virtud de la justicia, MacIntyre señala que la acción moralmente adecuada, es aquella que

⁶⁷ El bien real del sujeto, está orientado por la naturaleza, como veremos en el capítulo cuatro.

se lleva a cabo por razones y motivaciones correctas, en mutua influencia. Así pues, no es lo mismo realizar una acción justa por ser justa, que realizarla por otros motivos. Precisamente porque las acciones justas pueden ser realizadas por personas que no lo son, es por lo que la formación de la virtud tiene la estructura que tiene (MacIntyre 1988: 123). Y sin virtud, los deseos no pueden ser racionales, ni la motivación moral efectiva (Ibid. 143).

2.3.1. Solo el deseo motiva

El deseo como motivación remite al aspecto más amplio de la motivación moral (Baron: 1985, 48). En la explicación macintyreana de la acción, solo el deseo motiva. Del deseo como motivación destacan dos rasgos esenciales de los que se derivan importantes implicaciones del deseo en la moral. Por una parte, el deseo como causa del movimiento es una causa que no solo mueve, sino que da motivos que están relacionados con un bien; por eso, lo que mueve es la atracción al bien, el motivo *es* un bien, objeto de logro de la acción: *el indicio de que se desea es que hay algo que se trata de obtener* (MacIntyre 2008b).

El segundo rasgo esencial del deseo en los escritos de MacIntyre se refiere al deseo como razón, porque un bien es una razón para la acción.

2.3.1.1. Un deseo es un motivo

El deseo como motivo para la acción significa que la acción se realizada desde la inclinación; es decir, el deseo es motivo cuando se actúa porque se desea un bien. Su opuesto sería la acción realizada solo desde la obligación, donde hay un reconocimiento de la conducta requerida, pero no una inclinación racional hacia ella. Así pues, se cuestiona MacIntyre: *¿Acaso se actúa a veces por deber cuando en realidad se debería actuar por inclinación?* (MacIntyre 1999: 144). Para responder, cita y concuerda con Hume al afirma que sí es posible actuar por obligación en casos en que debería hacerse por inclinación; este tipo de acción sucede

cuando uno reconoce en sí la ausencia del motivo que hacía falta: “una persona que siente su corazón desprovisto de ese motivo, puede odiarse por ello, y puede llevar a cabo la acción sin sentir el motivo, por un cierto sentido del deber, con el fin de adquirir mediante la práctica ese principio virtuoso, o al menos para ocultarse a sí mismo, tanto como sea posible, su carencia de ello” (MacIntyre 1999: 144).

Nótese que aquí se habla de *sentir el motivo*, lo cual significa que hay una dimensión afectivo-tendencia en la captación del bien racional. Se trata de un tipo de sensibilidad hacia el bien, pues la dimensión afectiva no está ausente en la deliberación racional. Por otro lado, la cita deja ver que MacIntyre considera la posibilidad de la acción por obligación, como una posible vía para formar las tendencias. Interpretamos que se trata de obligaciones que sustentan bienes

verdaderos y requieren acciones virtuosas. Que el deseo sea un motivo para la acción, significa también que el deseo puede ser una razón para la acción.

2.3.1.2. La motivación racional a través de los deseos racionales

Los deseos que dan motivos para la acción, son aquellos que son deseos de hacer lo que la razón indica (MacIntyre 1988: 135). Dado que los deseos se diferencian por su objeto, y hay una enorme variedad de objetos de deseo con frecuencias el agente se ve influido por una diversidad de deseos que apuntan a distintos bienes en diversas direcciones, o a deseos que son incompatibles entre sí, o al menos de modo inmediato o a corto plazo. Este tipo de situaciones invitan al agente, si ejerce suficientemente bien como razonador práctico (Cfr. 2.2.2), a valorar sus motivaciones para la acción en base a la evaluación racional de sus múltiples deseos, y por tanto a hacerse la pregunta: *¿Por qué seguir un deseo y no otro?* La respuesta de un agente que ejerce su razonamiento práctico adecuadamente sería *porque hay una razón*.

Vincular un deseo a la razón conlleva la posibilidad de deseos de segundo orden⁶⁸: es decir, implica la capacidad de autodeterminación de los propios deseos, un tipo de libertad muy poco explorada en la moral tanto teórica como práctica de la modernidad. El agente moral,

⁶⁸ Cfr. ECM, capítulo uno, donde MacIntyre se refiere a las aportaciones de Harry G. Frankfurt (2009).

afirma MacIntyre, puede forjar –progresivamente, y no sin ciertas complejidades y dificultades– aquellos deseos que quiere seguir, y de ese modo, hacer lo que la razón indica que es lo mejor que se pueda hacer. O puede desarrollar la capacidad de adquirir o desarrollar un tipo de deseos, si hay una razón –no podemos olvidar que para que haya una razón, se requiere un bien–. Una persona cuyas disposiciones para la acción no están organizadas sistemáticamente para servir a los deseos que la razón propone, *será susceptible de actuar movida por consideraciones que distraen su atención, o que, de otro modo, provocan que ignore lo que ella sabe que es lo mejor, y por eso, lo que hace no será lo mejor ni siquiera lo bueno para ella* (MacIntyre 1988: 135).

En este enfoque macintyreano, los deseos están al servicio de la razón, a diferencia de Hume, para quien la razón está al servicio de los deseos. MacIntyre afirma reiterativamente que la moral de la modernidad no comprende que un deseo pueda ser corregido o enmendado por la razón práctica. Como consecuencia, el deseo en sí justifica equivocadamente el querer y el obrar, y no cabe la posibilidad de que alguien deba hacer algo independientemente de sus deseos. La improcedencia filosófica y práctica de tal afirmación, se expone de un modo simple con una de las contradicciones que implica: en el planteamiento moral de la razón al servicio de los deseos, el contraste entre un individuo que sigue sus deseos altruistas, y un individuo que sigue sus deseos egoístas, estaría igualmente justificado (MacIntyre 1988: 38).

Así pues, la moral de la modernidad no educa en cómo y en base a qué valorar y jerarquizar los deseos, sino que confunde el deseo con el bien, y con ello oscurece los criterios morales más fundamentales. Dado que las normas para orientar los deseos no pueden surgir de los mismos deseos, es necesario reconocer una dimensión humana que sea capaz de valorarlos y jerarquizarlos. La cuestión que esto presenta es

si nuestros deseos deben ser reconocidos como guías legítimos de acción o si, por otra parte, conviene inhibirlos, frustrarlos y re-educarlos; y claramente esta pregunta no puede ser contestada intentando usar nuestros mismos deseos como una suerte de baremo (MacIntyre, 2007: 48).

Así pues, el deseo puede ser un motivo racional para la acción, sin embargo, *no todos los deseos proporcionan motivos para actuar o para ser satisfechos*. Si bien todo deseo *mueve* actuar, no todo deseo *motiva*, es decir, no todo deseo ofrece una razón, un bien suficiente para justificar la acción. Como ya se dijo, los deseos que sí motivan válidamente, son los que apuntan a bienes verdaderos captados como tales por el intelecto.

Esta capacidad de elegir qué deseos satisfacer y cómo, es una expresión de libertad eminentemente humana, como afirma Lear:

Al reflexionar sobre sus deseos y decidir cuáles satisfacer y cómo, los deseos se convierten en razones [para el agente]. Al actuar por estas razones, un agente manifiesta

su libertad y humanidad; pero, lamentablemente, tenemos poca comprensión de en qué consiste esta manifestación de libertad. Dado que esta libertad ayuda a constituir nuestra humanidad, al ignorar su funcionamiento ignoramos nuestra esencia. Carecemos de una comprensión de lo que, fundamentalmente, somos en cuanto seres humanos (Lear 1988:150).

2.3.1.3. El bien como motivo y razón para la acción

MacIntyre afirma que *solo el deseo motiva*. Esto significa que solo el deseo mueve al bien desde la dimensión tendencial del agente. De este modo, el sujeto es movido por un bien (real o aparente) captado como tal por el intelecto práctico: razón desiderativa y pensamiento deseoso. Así pues, un motivo es una razón para la acción, y tal razón es un bien. Se unen así tendencias, bien y racionalidad.

El deseo vinculado a un bien captado por la razón –deseo racional– es entonces considerado como causa de la acción racional, y la razón discrimina un deseo de otro en base a criterios de jerarquización de bienes. Así, la discriminación racional es la causa de la elección de unos deseos, y de la renuncia o aplazamiento de otros. Esta discriminación racional de deseos en base a los bienes a que apunta el deseo deja ver que el deseo *da* o puede dar *motivos para la acción* debido a la inclinación natural del deseo hacia el bien específico (de la especie), y que el ejercicio de tal racionalidad discriminadora de deseos es indicador de la auténtica racionalidad práctica:

Sigue siendo importante reconocer la relevancia práctica (...) de estas investigaciones acerca de la causalidad. Porque solo si las buenas razones son causas de las acciones, y solo si esas buenas razones son causalmente eficaces en cuanto buenas razones, en esa misma medida habrá agentes racionales (MacIntyre 1988: 134).

En la medida que los deseos que guían la acción son deseos valorados y guiados por la razón, en esa misma medida la acción será racional y a la vez causada por el deseo. Precisamente porque todos tenemos numerosos deseos, muchos de ellos incompatibles, nos vemos obligados a decidir entre deseos rivales. Tenemos que decidir en qué dirección ordenar la variedad de impulsos, necesidades sentidas, emociones y propósitos. De ahí que las normas que nos permiten decidir las propuestas de nuestros deseos no pueden ellas mismas ser derivadas o justificadas por referencia a los deseos sobre los que deben ejercer arbitraje. La evaluación sobre nuestros deseos, pues, ha de derivarse de la identificación y valoración de los bienes hacia los que apuntan.

Ahora bien, tender al bien real de la acción *desde* el deseo, es lo propio de los deseos educados por la virtud, es decir, se trata de un tipo de tendencialidad adquirida (a este aspecto dedicaremos el capítulo cinco).

2.3.2. Insuficiencia de motivos y falsas motivaciones

El solo deseo sin vinculación con el bien no es motivo para la acción, por lo que tener un deseo en sí mismo no basta para justificar una acción, como se mencionó ya anteriormente. Para que el deseo sea motivo ha de estar vinculado pues con el bien racional. Cuando alguien expresa por qué hizo una cosa en lugar de otra, no resulta suficiente para justificar la acción decir *porque quería hacerlo*. Para justificar una acción, es necesario exponer las razones por las que se elige actuar según un deseo y no otro. Todo individuo, al actuar por un deseo concreto, o bien emite un juicio o presupone un juicio afirmativo sobre lo que es mejor para él, aquí y ahora. Así pues, una razón para actuar sería una buena razón si el individuo actúa *no solo porque deseara tales y tales cosas, sino que además no hubiese ninguna otra mejor razón para actuar de otra manera* (MacIntyre 1999: 86).

Lo anterior deja ver la posibilidad de insuficiencia de motivos para la acción, y de falsas motivaciones. Veremos seis posibilidades.

2.3.2.1. Los deseos ambiguos o generales motivan de modo insuficiente

Un tipo de deseo que motiva de manera insuficiente es aquél que se dirige al bien de modo general y ambiguo, es decir, un deseo que no logra a desear el bien de manera concreta para guiar efectivamente la acción. El bien del deseo ha de ser un bien particular. Antes se

mencionó que la sola presencia del deseo no es motivo suficiente para la acción, sino que se requiere que sea un deseo que apunte a un bien verdadero. Respecto a lo ya dicho, ahora añadimos que se trata de un bien verdadero particularizado en las circunstancias concretas del individuo y, por tanto, un bien identificado por el agente como consecuencia de un juicio moral del razonamiento práctico como *juicio particular*.

2.3.2.2. Los deseos ajenos, en cuanto ajenos, no son motivo suficiente para la acción

En segundo lugar, un motivo insuficiente o falsa razón consiste en actuar en función de deseos ajenos, en cuanto ajenos: es decir, esto se refiere a realizar una acción solo para complacer los deseos de alguien más, sin una motivación propia de tal acción.

De hecho, MacIntyre asocia la primera e incipiente adquisición del razonamiento práctico en la infancia, con los pasos que el niño va dando en actuar por razones que ha hecho suyas, es decir, por deseos propios; por lo general, serán deseos moldeados por la educación que ha recibido de sus padres, pero en la medida que va madurando como agente moral, los lleva a cabo por un deseo propio, y no por el deseo solo de complacer a sus padres.

Importa resaltar que actuar por deseos ajenos no se considera éticamente incorrecto, o irrelevante, pues un agente puede decidir

racionalmente que es adecuado guiar su propia acción por los deseos de alguien más, en la medida en que él mismo, como razonador práctico independiente (Cfr. DRA) encuentras razones para sí mismo en esos deseos ajenos, y por tanto actúa desde sí mismo. En otras palabras, la motivación de la acción realizada desde la orientación de deseos de alguien más, ha de ser también propia, y no solo ajena.

El criterio de insuficiencia de los deseos ajenos para justificar acciones, se traslada más allá de la familia hacia diversas relaciones y de otro tipo con otras personas, que se dan en el trabajo, la sociedad civil, etc.

En AV, MacIntyre señala dos posibles maneras de motivar de deficientemente a alguien para realizar una determinada acción. Supongamos la interacción entre persona A y B.

Persona A, refiriéndose a B: “Haz tal y tal cosa”.

Persona B, en respuesta a A: “¿Por qué voy a hacer yo tal y tal cosa?”

Persona B: “Porque yo lo quiero”.

En este panorama, la persona A no ha dado a B ninguna razón para hacer lo que se le ha pedido, por lo que no puede haber una motivación suficiente para hacer suyo, si el sujeto así lo quiere, el deseo de A.

Consideremos una segunda alternativa.

Persona A, refiriéndose a B: “Haz tal y tal cosa”

Persona B, en respuesta a A: “¿Por qué voy a hacer yo tal y tal cosa?”

Persona A: “Porque complacerá a un gran número de personas”, o, “Porque es tu deber”.

En este caso, las razones aducidas para realizar la acción tampoco ofrecen una motivación suficiente para A, ya que no proveen una razón de bien que sea independiente de quien la enuncia, o independiente de la relación entre el hablante y el oyente, A y B.

2.3.2.3.El temor a un mal es una motivación deficiente

En tercer lugar, la acción ha de estar motivada por el deseo de un bien, y no por temor a un mal. *El miedo a ir al infierno por cometer acciones prohibidas (malas) no es un motivo para la acción* (MacIntyre 1959: 122). Si bien el sentimiento de miedo de hecho mueve o inhibe la acción, la motivación es defectuosa por carecer de la positividad propia de atracción hacia el bien, que conlleva la integridad psicológica de la acción y consecuente gozo de la realización del bien.

2.3.2.4.El placer no es motivo suficiente para la acción

MacIntyre hace una crítica a Bentham, quien considera que, en la moral, los únicos motivos de la acción humana son la atracción al

placer y la aversión al dolor (MacIntyre 2007: Cap. 6). En esta concepción, lo que provee de telos a la acción es la búsqueda máxima de placer y evitación del dolor. "Placer" era para Bentham el nombre de un tipo de sensación, lo mismo que "dolor"; para él, las sensaciones varían solo en número, intensidad y duración.

Esta visión limitada de placer junto con la justificación de la acción por el placer, impide una motivación moral auténtica, en base a los distintos bienes y al bien.

El placer es además un motivo no posible para la acción ya que éste es *resultado* del logro de un deseo, es decir, la experiencia del gozo es una experiencia que depende del logro, por lo que no se puede anteponer a él como motivación.

2.3.2.5. El vicio constituye una motivación errónea

Los vicios morales hacen que el individuo, al deliberar, razone a partir de premisas poco sólidas y actúe a partir de motivaciones viciadas.

Especialmente el agente vicioso, o el agente aún no formado por la virtud (como el caso de los niños pequeños) debe aprender a distanciarse de sus deseos, para evaluarlos y ordenarlos antes de decidir cuáles seguir y cuáles no, porqué, y cómo alcanzarlos. El

distanciamiento⁶⁹ del deseo no es pues una renuncia al deseo, sino una manera de reconducirlo:

El razonamiento práctico sólido y la buena motivación están relacionados de forma a veces compleja, pero la incapacidad para distanciarse de los deseos representa un peligro para ambos. Eso no significa, desde luego, que [...] sea [posible] actuar sin deseo. La idea misma de que sea posible actuar sin deseo es una fantasía peligrosa (MacIntyre, 1999: p. 88).

En el caso de motivaciones viciadas, lo que falta al deseo es la rectitud, y por tanto la motivación moral recta, y es por eso que el agente ha de aprender a actuar por los deseos que desearía tener (quizá aún no presentes), y no por los que en el momento de la acción, movida por el deseo viciosos, experimenta. Es por esto que MacIntyre afirma que el aprendizaje de las virtudes *debe empezar por transformar las motivaciones* (MacIntyre 1991: 6).

2.3.2.6. La falta de autoconocimiento causa de motivaciones equivocadas

Las principales causas por las que un deseo puede ser deficiente o inadecuado son dos. Primero, por un razonamiento práctico defectuoso, que a su vez procede de diversas causas, ya comentadas

⁶⁹ El aprendizaje del distanciamiento del deseo es el primero paso en el ejercicio del razonamiento práctico y en la adquisición de las virtudes morales. MacIntyre dedica gran atención a este aspecto, que por lo mismo será tratado en toda su amplitud en un capítulo aparte, cfr. Cap. 4.

anteriormente (2.2.2). En segundo lugar, debido a motivaciones insuficientes o desviadas, no rectas. En ambos casos, la falta de autoconocimiento juega un papel importante, aunque de diverso modo. La falta de autoconocimiento es causa de un razonamiento práctico defectuoso ya que el sujeto, al ignorar las particularidades de sí mismo, de su entorno y circunstancias es proclive a elecciones equivocadas, ya que el juicio práctico es un juicio de lo particular.

Por otro lado, las carencias en el conocimiento propio afectan al sujeto también en cuanto a sus motivaciones. En este caso, la falta de autoconocimiento se refiere en gran parte a la falta de autoconciencia de los verdaderos motivos, deseos y razones del agente al realizar tal o cual acción o tomar tal o cual decisión. Se trata, por así decir, de una falta de conocimiento más bien interior, y no a las particularidades del entorno mencionadas anteriormente. Este tipo de conocimiento interior no es fácil, y lo alcanzan, en opinión de MacIntyre, solo quienes tienen un alto nivel de autoconciencia. Puesto que no es fácil saber lo que queremos, hemos de tomar el tiempo necesario para saber lo que realmente deseamos (MacIntyre 2017: Cap. 1).

Lo que está en juego en la falta de reconocimiento de las propias motivaciones, es la propia autoconciencia moral, y la posibilidad de dirigirse al bien desde sí mismo de manera libre, acertada y responsable, con toda la fuerza que las tendencias y deseos son capaces de otorgar en el desarrollo de la plenitud humana.

La falta de conocimiento de las propias motivaciones también puede tener como consecuencia que la tendencia hacia el bien débil o carente de rectitud. La debilidad y falta de rectitud derivan naturalmente de que el sujeto no ha logrado reflexionar suficiente y adecuadamente sobre lo que quiere y porqué, de manera que lo elija y realice con plena autodeterminación. Así, al carecer de esta cualidad, sus acciones se ven motivadas por deseos que posiblemente no son del todo suyos, o por reacción o respuesta a circunstancias o estímulos externos, a menudo complejos, sobre lo que debería hacer. Un posible panorama de un sujeto así sería aquél que actúa según patrones preestablecidos cultural, social o familiarmente, pero que no los ha asumido como propios, pero tampoco los ha rechazado. Simplemente hace “lo que debe”, o “lo que corresponde” en tal o cual etapa de su vida o situación.

En esos casos, el agente *de hecho* se dirige conforme a lo que él ha decidido y *quiere*, sin embargo, su actuación carece de una conciencia activa respecto a sus elecciones, y carece también de una actitud evaluativa de sí mismo en relación a sus deseos. La evaluación de los propios deseos conlleva una evaluación de sí mismo en cuanto agente moral racional. Por eso, desconocer los propios deseos –hacia donde apuntan, porqué, y si es conveniente satisfacerlos, reforzarlos o redirigirlos– es un índice de desconocimiento propio. Y una auténtica motivación es posible solo a través de un alto grado de autoconciencia de sí mismo

MacIntyre considera relevante referirse a esta posibilidad de actuar desde deseos no reflexionados o por así decir desconocidos para el mismo agente que actúa, ya que aún cuando no son conscientes, influyen decisivamente en la acción, y pueden ser la causa de *vidas que se descarrilan por culpa del deseo frustrado o mal encauzado* (MacIntyre 2017: 21).

La situación de este individuo es indeseable, ya que no conduce al desarrollo y la libertad moral.

A veces encontramos que es difícil creer de ciertos otros que realmente desean lo que, según la mejor interpretación que podemos construir, parecen desear. ¿Cómo –nos preguntaremos– puede alguien querer *eso*? Se trata de las mismas preguntas que [...] nos planteamos a nosotros mismos cuando reflexionamos sobre nuestros propios deseos. Comportarse reflexivamente respecto a los deseos de uno es preguntarse si uno tiene razones suficientes para desear lo que quiera que uno desea en ese momento. Tener buenas razones para desear algo –siempre que no se trate de un deseo vago– es tener buenas razones para actuar de un modo particular. (MacIntyre 2017: 32).

2.4. Conclusión capítulo dos

A lo largo de este capítulo hemos abordado el deseo específicamente en su relación con la acción, pues comprender la naturaleza del deseo conlleva situarlo en su contexto natural: el obrar humano que se deriva del razonamiento práctico. Para MacIntyre, la acción se hace inteligible mostrando cómo conecta con los deseos, de modo que se

precisa una explicación que exprese adecuadamente la dinámica interna y la relación entre deseos y acción que sea capaz de ofrecer una comprensión no solo la acción sino del deseo mismo. En realidad, cada una de estas tareas se requieren mutuamente. Además, la relevancia de la comprensión del deseo en la acción se extiende al ámbito de la libertad, ya que si somos libres es justamente porque somos motivados por deseos con los que nos identificamos y el problema de la libertad es un problema moral (Cfr. capítulo cuatro sobre deseos y bien).

Para abordar pues el tema de este capítulo, hemos iniciado con el deseo como motor de la acción, donde destacamos el deseo como causa inmediata y exclusiva del movimiento humano. La relevancia del deseo como causa exclusiva de la acción radica en que solo la acción realizada desde el deseo es una acción plenamente humana, supuesta su adecuada orientación hacia el bien, como se destacará en capítulos posteriores. Ahora bien, es relevante destacar que el deseo no se limita solo a impulsar y luego, por así decir, *desaparecer* del obrar humano, sino que el deseo está presente en todas las fases de la acción, de modo que el deseo es impulso para la acción porque es a la vez su *telos*, y en dicha teleología se unen bien y racionalidad. Además, una deliberación práctica es una deliberación sobre los propios deseos, por lo que una acción puede considerarse un deseo realizado. Junto con esto, el deseo está presente en el agente mismo como un estado psicológico.

De la presencia del deseo en todas las fases de la acción, y muy particularmente del deseo como un estado psicológico se deriva la dimensión afectiva de la acción humana, y la imposibilidad de acciones movidas solo por la razón especulativa, ya que la razón especulativa por sí misma no mueve a la acción, lo que mueve y motiva es el deseo: la génesis de la acción no es nunca una mera cuestión de razón, pero la razón puede influir en la generación de un deseo, cuando el conocimiento moral de carácter racional se integra en la dimensión tendencial por la adquisición de hábitos.

Las implicaciones de la dimensión tendencial como una dimensión afectiva apuntan hacia la posibilidad de una educación moral como una educación preponderantemente afectiva (Cfr. 5.1.2 y 5.2.2).

Como consecuencia de la presencia del deseo en todas las fases de la acción, MacIntyre comprende el razonamiento práctico como un razonamiento sobre los propios deseos. El razonamiento práctico es una capacidad de juicio moral en la que se ponen en juego cuatro elementos característicos de un silogismo práctico, el primero de los cuales son los deseos.

Los fallos en un razonamiento práctico adecuado tienen su origen en diversas causas, como pueden ser las omisiones en la deliberación, premisas falsas, incapacidad para distanciarse de los deseos, falta de autoconocimiento y carencia de virtud. La carencia de virtud como causa de un razonamiento práctico defectuoso deja ver de modo más

claro que las demás causas que el razonamiento adecuado sobre lo que es el bien no es suficiente para la realización del bien, y con esto MacIntyre se opone a cualquier intelectualismo moral.

El aprendizaje del razonamiento práctico, por último, consiste en el adecuado uso del término “bueno” y su consiguiente realización en situaciones de conflicto. MacIntyre aporta diversas vías para dicho aprendizaje.

De la naturaleza del deseo en la acción se desprende que solo el deseo motiva, pero que no todo deseo motiva de modo suficiente. Es necesaria una jerarquía armónica entre deseos racionales y sensibles, y el reconocimiento de las falsas motivaciones, que se pueden identificar por un adecuado conocimiento propio. La necesidad de la armonía jerárquica entre deseos racionales, y entre deseos sensibles y racionales, requiere una profundización en la naturaleza del deseo racional y su inteligibilidad, tema al que nos abocaremos en el siguiente capítulo.

3. Capítulo Tres. Sobre la racionalidad e *inteligibilidad* del deseo

Introducción capítulo tres

Una vez expuesto el papel del deseo en la acción (capítulo dos), abordaremos más específicamente el deseo racional, ya que en la fundamentación teórica y la experiencia práctica del deseo en cuanto *racional* se fundamenta la diferenciación entre deseo y bien y la definición del deseo racional por su relación con el bien.

La *actividad* del deseo racional conlleva diversas dimensiones interrelacionadas entre sí de manera compleja, como son el bien, la teleología, y las particularidades del agente que actúa. Para profundizar en los aspectos más importantes, hemos separado hasta cierto punto los diversos aspectos, para una profundización más particular en cada uno de ellos; aun así, no es posible separarlos del todo o hablar de uno sin hacer cierta mención o relación a los otros.

Así pues, en este apartado –capítulo tres– nos centraremos en la racionalidad del deseo, y en el siguiente abordaremos *el bien* del deseo y la dimensión teleológica del deseo y del bien.

Para abordar el deseo racional en los escritos de MacIntyre procederemos del siguiente modo. En primer lugar, expondremos la noción de *deseo racional* en el contexto de la *acción racional*, que es donde el deseo cobra sentido. En segundo lugar, veremos que

MacIntyre otorga una importancia particular no solo a la racionalidad del deseo, sino a su *inteligibilidad*, esto es, a las dimensiones social, narrativa y psicológica del deseo por el papel de estas dimensiones en hacer el deseo *comprensible*. Finalmente, en tercer lugar, hablaremos sobre los deseos irracionales y su relevancia en la acción.

3.1. Noción de deseo racional

Para MacIntyre, el deseo racional se comprende solo en el contexto de la acción y del razonamiento práctico que precede la acción. Por eso, consideramos que es acorde con el pensamiento de MacIntyre y con su forma expositiva dar como preámbulo al deseo racional una explicación precisa de la acción racional. Abordaremos el tema en la medida que nos aporte el contexto suficiente para hablar a continuación más específicamente del deseo racional⁷⁰.

En el capítulo dos, donde expusimos el papel del deseo en la acción, nos centramos fundamentalmente en el deseo como motivación y motor de la acción, y en el razonamiento práctico como razonamiento sobre los propios deseos. En este capítulo, sin embargo, dando un paso más respecto a lo anterior, nos ocuparemos más propiamente en el deseo racional como un deseo superior a otro tipo de deseos, cuya superioridad se da por la vinculación con un bien también más alto.

⁷⁰ Para una profundización sobre la acción racional en MacIntyre, Cfr. Maximiliano Loria (2021) *Alasdair MacIntyre y la actuación racional en la tradición neoaristotélica*. Dykinson: Madrid.

3.1.1. Noción de acción racional

La naturaleza y el fundamento de la acción racional ha sido uno de los intereses prioritarios de MacIntyre a lo largo de sus abundantes investigaciones⁷¹. Este interés es acorde con otro más radical sobre la fundamentación racional de la moral.

MacIntyre considera que la acción es humana en cuanto que y en la medida que es una acción racional⁷²; la noción misma de racionalidad está ampliamente desarrollada en WJWR y de modo más sintético en ECM. MacIntyre pues está en desacuerdo sobre todo con de versiones mecanicistas de la acción (Marx, Freud); con concepciones voluntaristas (especialmente Nietzsche, si bien a Nietzsche lo considera también un heredero del emotivismo); y con la explicación emotivista de la acción⁷³, con la que identifica en su origen a Hume, para quien *la razón es esclava de las pasiones*. Versiones contemporáneas del emotivismo son las representadas Charles L. Stevenson⁷⁴ y Alan Gibbard⁷⁵, entre otros. Descalifica igualmente la

⁷¹ Por ejemplo, *After Virtue* (1981); *Whose Justice? Which Rationality?* (1988); *Dependent Rational Animals* (1999); y 'The intelligibility of action' (1986).

⁷² Quedan fuera de la consideración de las acciones como humanas, las acciones inconscientes, instintivas y no voluntarias.

⁷³ Cfr. *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016), Cap. 1, donde expone de modo conciso su crítica al emotivismo o expresivismo.

⁷⁴ Cfr. Stevenson, Ch. (1958) *Ethics and Language*. Oxford University Press.

⁷⁵ 'Preference and Preferability' (1998). En *Preferences*. Ed. Christoph Fehige y Ulla Wessels, Berlin: de Gruyter.

racionalidad científicista de la acción propuesta por Kant⁷⁶, que prescinde de las tendencias y deseos en el razonamiento práctico.

Ninguna de estas posturas parece dar una explicación de la agencia racional que integre las diversas dimensiones humanas implicadas realmente en la acción. En este panorama, considera MacIntyre, la moral carece de una fundamentación que sea capaz de generar un verdadero compromiso ético racional y humano, pues todas derivan en un tipo de emotivismo, relativismo o científicismo ético. A esta carencia de fundamentación de la moral se refería MacIntyre ya en los primeros años de su indagación filosófica en los años 50 al afirmar que la filosofía se encuentra en un *desierto moral*⁷⁷, una situación en la que la filosofía no ofrece los fundamentos de la acción humana racional ni mucho menos los fundamentos del bien de la acción. Para MacIntyre, sin embargo, la racionalidad⁷⁸ se da precisamente por su conexión con el bien, lo cual depara la importante y difícil pregunta sobre el bien. Ambos aspectos –la

⁷⁶ Cfr. Kant, I. (1787) *Crítica de la Razón Pura*. Librería General de Victoriano Suárez. Madrid: 1928. 2da. Ed: Introducción.

⁷⁷ Cfr. ‘Notes From the Moral Wilderness’ I y II (1958-1959). Este escrito se publicó en *The New Reasoner*, una revista británica de comunismo disidente publicada entre 1957 y 1959 por John Saville y E.P. Thompson. La publicación se recuerda mejor como un antecedente de la revista *New Left Review*.

⁷⁸ En ECM (Cap. X), MacIntyre expresa su acuerdo con Harry Frankfurt respecto a que en el ser humano se puede dar un tipo de irracionalidad que no es solamente una irracionalidad cognitiva, sino “volitiva”, en cuanto que procede de un defecto de la voluntad. Así, *ser racional no consiste solo en ser cuidadoso al hacer juicios sobre asuntos de hecho y en saber razonar instrumentalmente. También consiste, según Frankfurt, en reconocer que existen restricciones a nuestras preferencias y elecciones*. Cfr. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, pp. 29-30.

racionalidad y el bien— los aborda MacIntyre y procura dar respuesta acabada en distintas obras. En cuanto a la racionalidad de la acción, destaca WJWR. Y en cuanto a la naturaleza del bien, es un tema recurrente cuya síntesis enriquecida la expone en su última gran obra, ECM.

Las posturas sobre la teoría de la acción antes señaladas, contra las que MacIntyre *combate*, el autor de AV las identifica como posturas explícitamente antiaristotélicas⁷⁹. De las consecuencias que ha tenido el rechazo aristotélico en la concepción errónea del deseo, y más concretamente el rechazo de la teleología aristotélica, hablaremos más ampliamente en el capítulo cuatro. Por ahora basta con señalar que, si bien la perspectiva aristotélica de la acción humana es históricamente precedente a los planteamientos marxistas, kantianos, emotivistas y consecuencialistas modernos, y fue la versión dominante durante muchos siglos, es precisamente a partir del rechazo sistemático del aristotelismo durante la Ilustración que las nuevas formas de entender la racionalidad de la acción han

⁷⁹ La influencia que Marx recibió de Aristóteles es bien conocida. Sin embargo, ante la errónea interpretación de Aristóteles por parte de Marx y de los postmarxistas, MacIntyre rechaza explícitamente el aristotelismo de Marx; Cfr. Blackledge 2012. A la vez, MacIntyre se considera deudor de primer Marx respecto a ciertos postulados básicos, que valora como compatibles con el aristotelismo-tomista. Por ejemplo, refiriéndose al deber social y personal de la protección a los discapacitados y mentalmente impedidos, MacIntyre alude a un principio de Marx: “De cada quien, según sus capacidades, a cada quien, en la medida de lo posible, según sus capacidades”, y la afirmación de que en una sociedad justa cada quien debe recibir de acuerdo a su contribución. (Cfr. DRA, Cap. 11).

quedado carentes de consistencia, y más aún, no se ha logrado un diálogo ni un consenso entre las diversas posturas⁸⁰.

Después de una larga búsqueda en diversas direcciones⁸¹, MacIntyre califica el planteamiento aristotélico no solo como un importante precedente histórica en la filosofía moral, sino como de una superioridad racional, por lo que considera que la fundamentación racional de la moral en los tiempos actuales será aristotélica *o no será* (Cfr. MacIntyre 2007: 118). Tratando de alejarse de disquisiciones academicistas y de dirigirse a lo esencial de la acción, la racionalidad y el bien, MacIntyre adopta una postura fundamentada en el aristotelismo en un primer momento, y en un aristotelismo tomista posteriormente.

Para MacIntyre, la dimensión esencial del obrar humano en la que se funda la racionalidad de la acción es la teleología natural (ver capítulo cuatro de esta investigación), precisamente uno de los elementos aristotélicos más rechazados en la modernidad, donde surgen nuevas teleologías⁸². Para MacIntyre, entender cualquier acción como humana es preguntarse a qué objetivo o propósito se orienta. Es buscar razones para la acción, no solo causas. Y la razón para la acción es siempre un bien, o algo que se considera bueno. Lo

⁸⁰ Cfr. MacIntyre 2016: 16.

⁸¹ Cfr. *A Short History of Ethics* (1998). New York: Macmillan, 1966, 2da. Ed. 1998, Introducción.

⁸² Sobre diversas versiones de teleología no aristotélicas, Cfr. Knigth, K. (2007).

importante de la acción racional es pues su relación con el logro o fracaso de toda una vida, más allá de la acción aislada. MacIntyre vincula tendencialidad, racionalidad, fines y bienes de manera inseparable, como elementos interconectados en la explicación de la acción y del florecimiento propiamente humanos. De modo que los defectos en la acción proceden de la debilidad, desorientación o carencia de alguna de esas dimensiones; concretamente, MacIntyre señala más directamente como causas importantes de inmadurez en la acción la irracionalidad y la debilidad o desorientación de los deseos. Tal irracionalidad y desorientación de los deseos se manifiesta cuando hay una falta de conexión de la acción con el *telos* propiamente humano, ya que el *telos* orienta las tendencias de modo natural, y a la vez es (o puede y debe ser) consciente. Por tanto, el papel de las tendencias y deseos *educados* juega un papel esencial para la conducción de la propia vida de acuerdo a la racionalidad:

[...] actuar como agente racional es avanzar en la propia vida hacia una comprensión cada vez más adecuada de uno mismo y del lugar que ocupa en el orden de las cosas [...] Y ser un agente racional es educar los propios deseos para que uno se mueva de los objetos de deseo menos adecuados a los más adecuados [...] (MacIntyre 2021; Conferencia dictada, Universidad de Notre Dame).

Así pues, la base antropológica para comprender la acción racional, es la tendencialidad consciente hacia el bien, una tendencialidad que puede ser dirigida y redirigida hacia lo bueno y hacia lo mejor. La tendencialidad de un sujeto que ejerce su racionalidad de modo adecuado, ha de ser una tendencialidad ordenada por la razón, una

razón deseante, que conlleva una *tendencialidad pensante*. Sobre la tendencialidad al bien en base a la teleología hablaremos en el capítulo cuatro. Ahora corresponde abordar la noción de deseo racional.

3.1.2. Noción de deseo racional

En primer lugar, cabe señalar que si la acción humana es por naturaleza racional (aunque el agente puede fallar en el ejercicio de su racionalidad), tal acción racional procede de un deseo racional. Y, al igual que la noción de acción racional, la de deseo racional está también estrechamente ligada a la teleología, una teleología que es manifiesta también en la experiencia práctica del agente moral. De manera que, si la acción racional se define por su vinculación con el bien, lo mismo cabe decir del deseo racional. Esto nos llevará más adelante a una indagación sobre el bien, pero antes hemos de ahondar en la noción propia de racionalidad.

Como expusimos en la primera parte, la filosofía moral de MacIntyre se articula en base a una aguda crítica a la teoría moral de la Ilustración. Tal crítica se dirige fundamentalmente a lo que el autor de ECM identifica como dos carencias fundamentales, una de ellas se refiere a *la inhabilidad para encontrar [...] un lugar al concepto de deseo racional* (MacIntyre 2008b: 282).

Para dar respuesta a dicha carencia, MacIntyre se apoya en la *Ética a Nicómaco* y otros escritos aristotélicos. Por tanto, MacIntyre no desarrolla una antropología propia, sino que asume la *orexis* aristotélica, a la vez que pretende interpretarla y extenderla⁸³ en fidelidad a los escritos de su autor, con el propósito de hacer más explícitas algunas consecuencias que se derivan para la comprensión del deseo racional en la acción; concretamente, intenta hacer una explicitación muy detallada del razonamiento y juicio práctico, derivada de los textos aristotélicos. De todos modos, en esta investigación nos dirigimos fundamentalmente a los escritos de MacIntyre, y los referiremos tal como él lee e interpreta a Aristóteles; es decir nuestra investigación tiene como objetivo ahondar en el pensamiento macintyreano propiamente, si sin éste conduce necesariamente al aristotélico-tomista.

Las características del deseo racional identificadas por MacIntyre las recoge en diversos escritos. Esas características las agrupamos en cuatro rasgos, que expondremos a continuación: a. Doble clasificación aristotélica del deseo: tripartita y doble. b. La bondad de todos los deseos *en sí*; c. Los deseos racionales y sensibles son de distinta especie; los racionales son superiores, d. La necesidad de distinguir entre deseo como facultad y su acto, *desear*.

⁸³ Por ejemplo, a diferencia de Aristóteles, destaca la condición de fragilidad del ser humano, y lo que de ello se deriva para la moral. De la condición de *vulnerabilidad* y *dependencia* humana, surgen un tipo de virtudes no incluidas en el catálogo aristotélico (Cfr. MacIntyre 1999).

3.1.2.1. Dos clasificaciones aristotélicas del deseo: tripartita y doble

MacIntyre se adhiere a la doble clasificación aristotélica del deseo: i. aquella según la división tripartita del alma, de lo que resulta la *boulesis*, *epithumia* y *thumus*⁸⁴. ii. La división doble de los deseos como racionales y sensibles.

En WJWR, por ejemplo, MacIntyre suscribe a Aristóteles al distinguir *dos especies de apetitos (orexis), aquel que es un deseo racional (boulesis: para una aclaración acerca de la boulesis, véase EN 1113a) y aquél que no lo es (Cap. 8: 126).*

Estas divisiones son complementarias y parecen responden a una evolución del pensamiento aristotélico en diversos escritos. Las clasificaciones son compatibles ya que en la división doble se precisan las especies de deseo, donde el deseo racional corresponde a la *boulesis* de la división tripartita. El *thumus* y la *epithumia* de la división tripartita son, por otra parte, deseos sensibles, internos y externos respectivamente.⁸⁵

⁸⁴ Cfr. MacIntyre 1988, Cap. 8.

⁸⁵ Cfr. Pearson 2016, sobre cierta participación de la razón en los deseos sensibles.

3.1.2.2. Todos los deseos son buenos *en sí*

La afirmación de que todos los deseos son buenos en sí se deriva de que todo deseo tiende a un bien, a lo que parece un bien. Que algo sea un bien para un agente significa que está en relación con una dimensión natural del desarrollo humano. En este sentido se puede hablar de la bondad natural del deseo tanto racional como sensible. Esto es (conflictivamente) compatible con la presencia de deseos que no son *buenos para mí*, o no son *buenos para mí aquí y ahora*. La posibilidad de que un agente experimente deseos que se orientan a un objeto bueno (por la naturaleza en sí del objeto de deseo) pero que la vez no sea bueno para él satisfacerlos, o no ahora, o cuyos objetos de deseo no sean solo buenos sino lo mejor, lleva a una consideración más compleja sobre el discernimiento moral de los deseos, y sobre el fundamento de tal discernimiento que abordaremos en su momento. Y esa situación, más aún, remite a la pregunta sobre la posibilidad de *elegir* los propios deseos, lo cual, en propuesta macintyreana, es posible dentro de ciertos límites naturales, siempre y cuando los deseos estén educados. Es decir, la elección de los deseos conlleva un orden de deseos que es consecuencia de la autoeducación mediante las virtudes. Pero a estas importantes cuestiones nos dirigiremos un poco más adelante.

Por ahora, basta con señalar que la presencia de deseos que no es bueno para un sujeto particular satisfacer, significa que la valoración moral de los deseos conlleva una doble dimensión: su carácter natural

universal, y su carácter particular, con referencia al sujeto que actúa. Afirmar pues que todos los deseos son buenos en sí, significa que la dimensión tendencial del deseo mueve necesariamente a un bien real natural y mueve de modo natural y espontáneo. En su defecto, por error en el juicio moral, por debilidad de la voluntad u otras carencias del sujeto que actúa o las influencias del entorno a las que se ve sometido, el deseo tiende a un bien solo aparente. De todos modos, la tendencia se da siempre en razón de bien, pero eso es solo porque y en la medida que *de hecho* hay bienes sustantivos (Cfr. capítulo cuatro). Las tendencias al bien, pues, son en gran medida fiables para la orientación del sujeto hacia el bien. Pero son fiables en la medida que están *educadas* (Cfr. capítulo cinco).

La posibilidad de interpretar erróneamente el significado de que todo deseo es *bueno en sí*, es una posibilidad no solo real sino frecuente, de importantes consecuencias tanto a nivel filosófico como práctico. La principal consecuencia consiste en considerar que la acción se justifica por la sola presencia del deseo, o, dicho de otro modo, que el deseo justifica siempre la acción. Sin embargo, si bien el deseo motiva la acción, son solo los deseos que se orientan a bienes reales, tanto a nivel natural-universal como a nivel de la práctica, lo que justifica la acción racional.

Precisamente MacIntyre afirma de modo recurrente (Cfr. MacIntyre 2016: Cap. 1) que cabe la posibilidad de errar en los objetos de deseo, y precisamente de ello se deriva la tarea moral del conocimiento y

educación de los propios deseos, de comprender hacia donde nos conducen y porqué, y de redirigirlos en caso necesario. En parecer de MacIntyre, el conocimiento de los propios deseos conlleva un tipo de conocimiento propio muy particular, ya que nos conocemos realmente cuando conocemos nuestras motivaciones, y conocer nuestras motivaciones es conocer nuestra racionalidad, las razones por las que nos conducimos en el despliegue de nuestras decisiones y acciones (Cfr. capítulo cinco).

La afirmación del carácter moral del deseo como *bueno en sí* responde a una objeción aristotélica a ciertos aspectos de la antropología platónica, que evalúa como *malos* los deseos sensibles y considera que actúan en oposición y son incompatibles con el logro de deseos superiores, pero no interesa aquí ahondar en la antropología platónica del deseo.

3.1.2.3. Los deseos racionales y sensibles son de distinta especie

Si bien todos los deseos son buenos, en el sentido expuesto en el párrafo anterior, los deseos racionales y los sensibles son de distinta especie, debido a la parte del alma de la que proceden; y, por eso mismo, los deseos racionales, que proceden de la dimensión intelectual, son superiores a los sensibles, siguiendo el orden de superioridad de facultades o *partes* del alma.

De ahí que cuando MacIntyre afirma que los deseos se distinguen por su objeto, tal afirmación tiene un doble significado. El primero, se refiere a que la distinción de objetos de deseo se puede hacer por su cualidad sensible o intelectual, de modo que un rango de distinción entre deseos es su calidad y superioridad o inferioridad. Los deseos de la *epithumia* o el *thumos*, son esencialmente distintos también inferiores a los deseos de la *boulesis*, sin embargo, ninguno es malo *en sí*. Entre los deseos de la *epithumia* y el *thumos* hay diferencia también, ya que proceden de dos dimensiones sensibles diferentes, la primera, externa y la otra, interna. En conclusión, hay objetos de deseo que se distinguen por su especie: racional o sensible. Esto orienta decisivamente la propuesta de educación de los deseos, ya que educarlos es en principal medida ordenarlos de manera jerárquica, sin desatender de modo conveniente los deseos inferiores, que también conllevan plenitud humana.

La segunda implicación de la distinción de los deseos por su objeto, implica que, dentro de la misma especie de deseos, hay diversidad de objetos a los que el deseo se inclina o puede inclinarse. La posibilidad de tender a ciertos bienes como objeto de deseo depende por supuesto de que tales bienes sean conocidos y/o estén al alcance del sujeto, ya sea de inmediato, o a corto o largo plazo. Como expusimos en el capítulo uno, la presencia o *aparición* de un nuevo deseo en un agente procede de un factor cognitivo, ya sea sensible externo, sensible

interno, o intelectual⁸⁶. Y el *funcionamiento* y efecto del factor cognitivo tiene a su vez diversas complejidades que explican la inclinación o no a ciertos bienes, ya que no todos los agentes desean lo mismo.

Retomando pues las distintas especies de deseo –*epithumia*, *thumus* y *boulesis*– corresponde ahora considerar que éstas se relacionan y ejercen entre sí una influencia mutua en diversas direcciones. Se trata de una relación compleja y con frecuencia conflictiva. Sin embargo, siendo importante el conflicto, dado que conlleva una tarea moral, lo relevante a destacar en este punto es la relación en sí, ya que es la clave para la solución misma del conflicto. Tal relación se da por la unidad de la facultad desiderativa, que permite una cierta comunicación de los deseos, a través del deseo racional.

Cada especie de deseo tiende a un tipo de bien particular, que pretende su bien propio: el *bien* de la *epithumia* es el placer; el bien del *thumus*, es una especie de retribución o justicia⁸⁷; y el bien de la *boulesis* es propiamente *el bien*.

⁸⁶ Esta explicación de la génesis del deseo es una simplificación *a posta* con el fin de destacar la relación entre las distintas facultades y los tipos de deseo, y porque no es de nuestro interés ahora entrar en la complejidad fenomenológica de la génesis de los deseos. Sin embargo, en la generación de los deseos, hay innumerables influencias que influyen sobre el factor cognitivo también, y que MacIntyre menciona, aunque no desarrolla suficientemente en el Cap. I de ECM. En el capítulo uno de esta investigación, por ejemplo, nos referimos a las siguientes influencias sobre los deseos: imaginación, salud, necesidades, historia personal, entorno social, bioquímica, entre otras.

⁸⁷ Traducido con frecuencia como una especie de *venganza*. Cfr. Cruz, M. (2013) *Hedoné. Aristóteles y el placer*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

Pero hemos dicho que todos los objetos de deseo son buenos, sin embargo, el objeto superior del deseo es el racional, y el apelativo de *bueno* –a diferencia de lo placentero, que también es bueno, pero en sentido sensible– se atribuye principalmente a los objetos de la *boulesis*, porque este deseo conlleva un juicio racional y consciente sobre lo que es bueno, y por lo tanto una elección libre de los fines que motivan la acción:

El deseo del propio bien o de lo que contribuye al propio bien es un deseo racional. Los deseos pueden fallar en ser racionales de dos maneras. En primer lugar, quienes se dejan mover por la *epithumia*, de manera que su fin es el placer en cuanto placer, en ocasiones en que necesitan en aras de su bien último alcanzar algún bien distinto del placer, son movidos por el deseo contrario a la razón (cf. De Anima 433a25-26). [...] Una segunda forma en la que [...] nuestros deseos dejan de ser racionales [es cuando] la *boulesis* es deseo de lo que tomamos como nuestro bien, pero lo que nos parece nuestro bien puede de hecho no serlo (MacIntyre 2005: 200).

Así pues, la distinción, relación y la atención al significado del conflicto entre deseos conlleva una tarea moral de capital importancia para el desarrollo humano.

La primera tarea se refiere a la consideración de la diversidad de bienes y por tanto la variedad de formas de lograr el bien (contra el dogmatismo moral). Sobre esto abundaremos en el capítulo cuatro.

La segunda tarea es el aprendizaje del discernimiento moral particular de los deseos. El discernimiento particular es importante a su vez por un doble motivo. Por un lado, debido a las particularidades del agente moral, pues precisamente porque todos los deseos tienden a un bien (o a algo que parece bueno al sujeto), pero a la vez pueden no ser buenos para el agente particular que los sustenta, el agente necesita deliberar sobre cuáles satisfacer y cuales no, porqué y cómo, en base a sus propias metas, sus circunstancias, sus roles, sus vínculos, etc. En la deliberación, la virtud de la prudencia se pone en ejercicio si el sujeto ha deliberado consistentemente.

Por otro lado, la diversidad y multiplicidad de objetos de deseo requiere un especial discernimiento moral, pues el sujeto se ve atraído no solo por objetos de deseo de distinta especie, sino por una gran variedad de objetos dentro de la misma especie. Los deseos son pues muy diferentes y abundantes y, por lo mismo, con gran frecuencia incompatibles entre sí. La incompatibilidad puede ser sobre todo de orden práctico, simplemente porque el tiempo de una vida no es suficiente para satisfacerlos todos, aunque puede obedecer también a otras razones. Por ejemplo, MacIntyre considera el contraste que se puede presentar en cuatro situaciones que nos son muy familiares: a. entre el logro de los deseos a corto plazo y el logro de los deseos a largo plazo; b. entre el deseo del cuidado de uno mismo y el de los demás; c. el conflicto en cuidar de los bienes reales o demasiado poco, o *demasiado mucho*. d. el de tener muy pocos y

débiles deseos, o demasiados deseos y muy intensos (MacIntyre 2008b). Cada uno de estos contrastes, conlleva un tipo de conflicto y una consecuencia negativa en el desarrollo moral de un agente si no se resuelve adecuadamente, ya que la solución no está, en ninguno de los casos, en renunciar a alguno de los extremos entre deseos, sino en integrarlos todos.

Ordinariamente, el agente identifica que hay incompatibilidad de deseos cuando se halla inmerso en un conflicto de deseos, es decir, cuando no sabe cuáles deseos seguir, o cuando no logra realizar los deseos que quiere. MacIntyre considera que la relación problemática entre los deseos, sobre todo entre los racionales y los sensibles, no está explícitamente resuelta en los escritos de Aristóteles, sin embargo, las líneas generales de armonización se pueden derivar de ellos. Este punto sin embargo requiere mayor atención que atenderemos en el capítulo cinco.

Por ahora, consideramos suficiente con señalar que una vez afirmado el carácter racional del deseo, MacIntyre se centra preponderantemente en la solución de conflictos de deseo, por encima de otros aspectos de la tendencialidad humana. Ya en otros momentos se ha mencionado que la atención que MacIntyre otorga al deseo es debido a su relación con el bien. Y ahora añadimos que tal atención al deseo es que *muchas vidas fracasan a causa de deseos mal dirigidos* (MacIntyre 2016: Cap. 1). Por lo que podemos afirmar que la atención que MacIntyre dedica a los deseos y más

específicamente a su conflicto, es debido a que muchas vidas fracasan debido no haber sido capaces de identificar y elegir en su actividad práctica los bienes verdaderos. La contraparte de esta perspectiva es que la educación de los deseos ofrece una vía de realización humana.

3.1.2.4. Distinción entre deseo como facultad y su acto, *desear*

Como hemos dicho, MacIntyre asume la concepción aristotélica de la *orexis* como una facultad desiderativa con diversos tipos deseos, racionales y sensibles. Se trata de una facultad que no es una más entre otras facultades, sino que, por así decir, las *atraviesa* todas, y por eso es causa diversos tipos de deseos con la misma estructura motivacional. Es importante sin embargo distinguir entre el deseo como facultad y su acto, *desear*. Esta es una perspectiva que se desprende de los diversos textos de MacIntyre, si bien no está planteada de modo directo.

La distinción entre el deseo como facultad y su acto importa porque permite ver la unidad y a la vez distinción de los deseos. Debido precisamente a que la facultad desiderativa es una facultad unitaria vinculada tanto con la tendencialidad como con la racionalidad (práctica), es posible un cierto *diálogo* entre los deseos, o cierta comunicación entre ellos, y, sobre todo, permite una consideración racional-evaluativa y jerárquica entre de los deseos sensibles y racionales, de manera que el sujeto puede armonizar la diversidad de

deseos. Aunque los deseos son o pueden ser conflictivos, su origen en una misma facultad (*orektiton*) y en última instancia en la unidad del sujeto, otorga la base para la unidad y armonía de los deseos en conflicto.

Además, la distinción entre la facultad desiderativa y su acto, desear, facilita una comprensión amplia y más completa del deseo, contrarrestando algunas generalizaciones que tienden a identificar el deseo solo con el deseo sensible.

Hemos dicho hasta aquí que el rasgo distintivo de la acción racional y por tanto del deseo racional es su vinculación con el bien, de lo que se deriva que la acción se justifica por el bien del deseo, no por el deseo en sí.

3.1.3. La acción racional se justifica por el bien del deseo, no por el deseo en sí

Derivado de la naturaleza de la acción y del deseo racionales, MacIntyre plantea la pregunta: *¿en qué consiste entonces tener buenas razones para desear algo?* Antes de exponer su respuesta, se precisan algunas consideraciones sobre la pregunta misma.

Ésta va dirigida al núcleo de la cuestión macintyreana sobre la moral, a saber, si la acción humana detenta o no un fundamento racional, y, en caso afirmativo, cuál. Dada la teoría de la acción aristotélica en la

que se apoya MacIntyre, la cuestión sobre las buenas razones para desear algo se trasladan naturalmente al cuestionamiento sobre la existencia o no de criterios de racionalidad de la acción.

Una vez expuesta la racionalidad del deseo en relación con el bien como telos de la acción (aunque el bien aún espera ser explicado, en el siguiente capítulo) MacIntyre cuenta ya con los recursos argumentativos básicos para afirmar que *tener buenas razones para desear algo es buscar el logro de un bien*.

La pregunta pues sobre la naturaleza de las *razones para desear* se orienta un objetivo central de MacIntyre, el de distinguir entre *bien* y *deseo*, con el fin de superar el error de considerar el deseo como un bien incuestionable.

En el capítulo uno señalamos que *solo el deseo motiva*, es decir, que solo el deseo es impulso o motor para la acción. Esto conlleva que la acción es intencional y tiene su origen y motor en la interioridad tendencial y racional del sujeto (*orektiton*). Pero el deseo puede ser motor y muchas veces ofrecer un motivo (un objeto de deseo) válido para la acción, sin embargo, *no todo deseo ofrece tal motivo, sino solo aquellos deseos que estén medidos por el bien*; el bien de los objetos de deseo, bien que se define en relación con la naturaleza del agente y con las particularidades del agente que actúa.

La justificación racional de la acción en base el bien del deseo, es una valoración realizada por el mismo sujeto que actúa, y que lleva a cabo en el ejercicio de su razonamiento práctico a la hora de tomar decisiones. En el siguiente apartado nos referiremos a los criterios de bien, ahora sin embargo interesa recalcar primordialmente la distinción entre deseo y bien.

Tal distinción entre deseo y bien no se contrapone al hecho antes mencionado de que todo deseo tiende al bien. Más bien, esta distinción se deriva y confirma que la atracción al bien puede ser a un bien solo aparente, pues cabe la posibilidad de errar en la identificación del bien de los objetos de deseo. Y es precisamente por esto, entre otros aspectos, que si el agente no mide sus deseos en relación a un bien (lo cual se puede realizar de manera más o menos explícita o con diversos niveles de consciencia), la acción carece de justificación racional, ya que la *boulesis* tiene como objeto el bien:

Cuando una persona expresa un motivo para hacer una cosa en lugar de otra nunca resulta suficiente, ni para explicar ni para justificar la acción, decir: “He hecho A porque hacer A me ha permitido hacer, tener o ser B y yo quería hacer, tener o ser B”. La razón de que no baste esta explicación es que es importante preguntar siempre por la razón por la que se escoge actuar, en ese momento concreto y dadas esas circunstancias concretas, según un deseo y no otro (MacIntyre 1999: Cap. 7, 68-69).

Como se expresa en el texto de MacIntyre antes citado, el *querer* en sí no justifica racionalmente los motivos de la acción, ni ante sí

mismo ni ante otros, sino que el *querer* ha de tener una razón: Todo individuo,

Si actúa de acuerdo con un deseo concreto, o bien emite un juicio o presupone un juicio que dice que lo mejor para él es actuar aquí y ahora para satisfacer ese deseo concreto. La explicación o justificación de alguna acción concreta, en el día a día, no suele concluir con el individuo diciéndose algo parecido a: “Lo hice sólo porque era lo que quería hacer”. Pero si alguien lo dijera, estaría incitando a que se le preguntara si no había alguna otra razón mejor para haber actuado de otra manera; es decir, que su razón para actuar sería una buena razón no solo porque deseara tales y tales cosas, sino que además no hubiese ninguna otra mejor razón para actuar de otra manera (MacIntyre 2016: Cap. 1).

En consecuencia, preguntar por una buena razón para satisfacer un deseo, es preguntar qué bien o bienes concurren para satisfacer ese deseo en vez de otro. Lo que el sujeto moral realiza es una valoración y un juicio moral respecto a los objetos de deseo, y por tanto respecto sus deseos mismos, que son deseos en la medida que se inclinan a tal objeto.

Es esto en parte lo que significa, en la ética macintyreana, *comportarse reflexivamente* sobre los propios deseos: preguntarse si uno tiene razones para desear *eso* o no, y actuar en consecuencia modificando los deseos según dicte el juicio moral recto. De manera que tener buenas razones para desear algo, significa tener buenas razones para actuar de una forma específica. Como se ve, no se trata de un juicio moral universal sobre el bien, sino del juicio sobre un

deseo particular para una acción concreta en el aquí y ahora y de las circunstancias del sujeto que actúa, por eso, precisa MacIntyre, *tener buenas razones para desear algo –siempre que no se trate de un deseo vago– es tener buenas razones para actuar de un modo particular* (MacIntyre 2016: 8)⁸⁸. En consecuencia, un deseo valorado racionalmente es un deseo evaluado en relación al bien, un bien que se presenta como fin de la acción, y que es elegido por el agente en el contexto de su bien global, si ha decidido acertadamente y no se ha dejado distraer solo por los bienes inmediatos de la *epithumia*.

Un motivo para la acción es en definitiva el bien que se logrará al satisfacer un deseo. Y ya que los bienes a nivel de la acción son presentados al sujeto a través de sus deseos, se puede afirmar que la acción deliberada es el proceso de transmisión del deseo a todas las fases de la acción⁸⁹. De hecho, la pregunta central de la deliberación es *qué quiero hacer*, y porqué. Necesariamente la respuesta tendrá que relacionarse con los fines de agente que actúa.

En tal proceso de transmisión y deliberación de deseos, entran en juego tanto los deseos sensibles como los racionales, es decir objetos de deseo buenos de distinto tipo y especie. Un deseo sensible puede

⁸⁸ Sobre el deseo de bien *a nivel de la práctica*, Cfr. Capítulo cuatro de esta investigación.

⁸⁹ Cfr. Lear, J. (2001). *Aristotle, The Desire to Understand*. Cambridge University Press. 21 Ed. Esp. Cap. 5, 'Ethics and the Organization of Desire'.

estar informado por el pensamiento si se reflexiona sobre él, y se le valora, para decidir seguirlo o rechazarlo⁹⁰. Pero el proceso de deliberación de los deseos es un proceso complejo que, como veremos, para que sea acertado requiere de las virtudes.

Es posible que un agente tenga una buena razón para actuar de un modo determinado, pero sin que dicha razón sea suficientemente buena; es decir, que el deseo apunte a un bien real, pero insuficiente para el mejor desarrollo de las potencialidades humanas, o contrario a la contribución del bien global del agente; en esta situación, el agente yerra respecto a sus propios fines⁹¹.

Se trata de un error moral en el que es frecuente incurrir tanto por debilidad de la naturaleza como por influencias sociales sobre los deseos (Cfr. capítulo uno, acerca de las influencias sobre los deseos), y es muy probablemente por esto por lo que MacIntyre concluye que

[...] la educación de las pasiones en conformidad con la persecución de lo que la razón teórica identifica como *telos*, y el razonamiento práctico como la acción correcta a realizar en cada lugar y tiempo determinado, es el terreno de la actividad de la ética. (MacIntyre 2009a: 204).

⁹⁰ Para una profundización y precisión sobre la manera en que en cierto sentido los deseos sensibles participan de la razón, de acuerdo los textos de Aristóteles, Cfr. Pearson (2016) *Aristotle on Desire*. Cambridge University Press.

⁹¹ La estructura teleológica de la realización humana se verá en el capítulo cuatro. Dicha estructura es universal, y su contenido varía de individuo a individuo y también entre culturas. Que su contenido varía se refiere a que hay diversas formas de realizar la naturaleza humana, si bien en todas ellas hay algo común y permanente.

Dada la importancia que este planteamiento tiene en el conjunto de la filosofía moral de MacIntyre, se le dedicará un capítulo propio al hablar de la educación de los deseos.

Por ahora, para concluir este apartado, afirmamos con MacIntyre que la acción racional es una acción en la que los deseos del agente han sido ordenados jerárquicamente conforme a la razón, y que se ha actuado conforme a dicha jerarquía. Se trata sin embargo de un proceso en el que caben diversidad de errores:

Si los deseos de uno no son deseos de hacer lo que la razón indica que es lo mejor que esa persona puede hacer, o si las disposiciones para la acción de esa persona no están organizadas ni dirigidas sistemáticamente para servir a tales deseos de alcanzar lo que la razón propone, entonces esa persona será susceptible de actuar movida por consideraciones que distraen su atención, o que de otro modo, provocan que ignore lo que ella sabe que es lo mejor, y por eso, lo que hace no será lo mejor ni siquiera lo bueno para ella (MacIntyre 1994: 142 y ss.).

La manera en que el proceso de deliberación de los deseos conforme al bien puede llevarse a cabo adecuadamente y de modo estable es solo a través de la adquisición y ejercicio de las virtudes morales, ya que sin virtudes los deseos no pueden estar informados por la razón. De todos modos, siendo las virtudes el eje rector de la educación de los deseos, MacIntyre considera en el aprendizaje y ejercicio de la virtud otros elementos motivadores del dicho aprendizaje como son la imaginación, las expectativas y el entorno social, entre otros.

Sobre esto hablaremos en el capítulo cuatro, dedicado a los medios que propone MacIntyre para la educación del deseo.

3.2. La *inteligibilidad* del deseo

3.2.1. Consideraciones generales sobre la inteligibilidad del deseo

Dijimos que tanto la racionalidad de la acción como la del deseo se dan por su vinculación con el bien. Sin embargo, la noción y la práctica común del bien es conflictiva, un conflicto que se caracteriza por la infinitud de desacuerdos tanto entre individuos de una misma sociedad, como entre culturas diversas respecto a lo que es el bien y cómo realizarlo.

De ahí que con la noción de *inteligibilidad* MacIntyre pretende hacer de la noción y de la práctica del bien racional algo comprensible para el sujeto y para su comunidad y entorno social. Ya que no nos entendemos, como individuos y como culturas respecto al bien, el bien se ha hecho ininteligible, lo mismo que los deseos; y peor aún, hemos renunciado a comprenderlos. En este panorama de ininteligibilidad del bien, los deseos se quedan sin una guía, y se convierten en guías de sí mismos: basta su presencia para justificar la acción, y en caso de conflicto de deseos, la fuerza o intensidad del deseo es lo que determina la solución del conflicto. Se trata de una pérdida de la racionalidad práctica.

Para contribuir a que los deseos sean inteligibles, y por lo tanto el bien y en definitiva la conducta de un agente moral, MacIntyre se apoya en algunas dimensiones *externas* al deseo. Por consiguiente, lo que el concepto de *inteligibilidad* añade al de *racionalidad*, es la explicitación de las dimensiones social, histórica y psicológica de los deseos.

Pero antes de entrar directamente en esos aspectos, es preciso dar un contexto más amplio de la teoría moral de MacIntyre en relación a la *ininteligibilidad*. En el capítulo uno de AV, MacIntyre caracteriza el estado de la moral actual como un preocupante estado de *ininteligibilidad* del bien, situación que se hace evidente en la mayoría de los debates morales tanto filosóficos como de la vida diaria. MacIntyre considera que la práctica de la expresión de juicios morales como falsos o verdaderos es aún vigente; sin embargo, cuando se intenta precisar en base a qué un juicio moral es verdadero o falso, se carece de cualquier respuesta clara y convincente para ninguna o la mayoría de las partes de la discusión. Esta falta de comprensión del bien es sin embargo comprensible si la tesis que propone es verdadera, a saber, que *los juicios morales son sobrevivientes lingüísticas de las prácticas del teísmo clásico que han perdido el contexto proporcionado por esas prácticas*.

Esto es, MacIntyre considera que el lenguaje moral ha perdido el contexto en el que era comprensible, debido a que las actitudes y acciones han cambiado radicalmente, dando al lenguaje moral un

sentido diferente o incluso incomprensible. MacIntyre explica esta situación de forma imaginativa a través de una ficción que denomina una *sugerencia inquietante*, y que citamos más o menos ampliamente (aunque aun así de modo parcial) por el rico significado que conlleva:

Imaginemos que las ciencias naturales fueran a sufrir los efectos de una catástrofe. La masa del público culpa a los científicos de una serie de desastres ambientales. Por todas partes se producen motines, los laboratorios son incendiados, los físicos linchados, los libros e instrumentos, destruidos. Por último, el movimiento político “Ningún-Saber” toma el poder y victoriosamente procede a la abolición de la ciencia [...] [y] [ejecuta] a los científicos. Más tarde se produce una reacción contra este movimiento destructivo y la gente ilustrada intenta resucitar la ciencia, aunque han olvidado gran parte de lo que fue. A pesar de ello, poseen fragmentos: cierto conocimiento de los experimentos desgajado de cualquier conocimiento del contexto teórico que les daba significado; partes de teorías sin relación tampoco con otro fragmento [...]; instrumentos cuyo uso ha sido olvidado; semicapítulos de libros, páginas sueltas de artículos [...] Pese a ello, todos estos fragmentos son incorporados en un conjunto de prácticas que se llevan a cabo bajo los títulos renacidos de física, química y biología. [...] Los niños aprenden de memoria las partes sobrevivientes de la tabla periódica y recitan como ensalmos algunos teoremas de Euclides. Nadie o casi nadie entiende que lo que están haciendo no es ciencia natural en ningún sentido. [...] Este mundo posible imaginario [...] podemos describirlo como un mundo en el que el lenguaje [...] continúa siendo usado, pero en un grave estado de desorden (MacIntyre 2009a: Cap. 1).

A través de esta narración de ficción, MacIntyre describe su valoración del estado del lenguaje filosófico moral, y tal diagnóstico lo convierte en un objetivo de su teoría moral: hacer del lenguaje

moral algo comprensible, para lo cual se requiere no solo de una argumentación filosófica del bien, sino de un contexto que asegure su comprensibilidad. Ambos aspectos, para MacIntyre, conllevan una consideración atenta al lenguaje, al modo de usar el término bueno. Pero lo prioritario, siguiendo el sentido aristotélico, es la práctica del bien, ya que la razón no es la maestra de los primeros principios, ni de la matemática ni de la acción; es la virtud la que es la maestra de las creencias correctas sobre los primeros principios (MacIntyre 2005: 200).

Para MacIntyre, el lenguaje moral que poseemos, en la medida que es verdadero, consiste de todos modos en

fragmentos de un esquema conceptual⁹², partes de las que ahora faltan los contextos [...]. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, continuamos utilizando muchas de las expresiones clave. Pero hemos perdido -en gran parte, si no enteramente- nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral [...] (Ibid.)

Ante el intento de solucionar la falta de comprensión del lenguaje moral, MacIntyre se pregunta cuál de las distintas corrientes filosóficas actuales darían solución cumplida a tal problema. La respuesta es desconcertante, pues considera que ninguna de las posturas filosóficas predominantes de la modernidad posee las

⁹² Como ejemplo de un residuo lingüístico de la moral, incomprensible por pérdida del contexto cultural e histórico, MacIntyre narra los taboos en la Polinesia. Cfr. MacIntyre 2007).

herramientas conceptuales y argumentativas para una fundamentación del bien que nos lleve a un acuerdo. La filosofía analítica, dado su cariz predominantemente descriptivo, procedería a elucidar las estructuras de la ciencia *tal como es*. La fenomenología y el existencialismo tampoco serían capaces de discernir que hay algo incorrecto en tal situación, dado que desde su postura todas las estructuras intencionales quedarían tal como son. Es decir, estas posturas quedarían tan engañadas como la gente común⁹³.

En definitiva, MacIntyre sugiere que el análisis de las filosofías dominantes serán impotentes para detectar los desórdenes en el pensamiento y la práctica moral. Y afirma que un prerequisite para entender el estado actual de la moral sería entender su historia, un estudio de la historia de la moral en tres etapas: la de florecimiento, la decadencia, y la restauración bajo una forma dañada y desordenada. Tal reconstrucción, si fuera posible, se vería impedida en la medida que las culturas sean incapaces de comprender la naturaleza de la catástrofe que padecen. Y eso es precisamente lo que sucede: nos encontramos en una decadencia que casi ninguna filosofía reconoce. Pero la conclusión que de esto se deriva no ha de ser desesperada, ya que no nos podemos *dar el lujo del pesimismo*,

⁹³ En muchos escritos, MacIntyre se refiere sobre todo estas tres corrientes de pensamiento. Sin embargo, en otros textos desacredita también también la moral kantiana, y corrientes más específicas del existencialismo y la filosofía analítica, así como la moral Humeana y el emotivismo de Stevenson, entre otros.

del cual es necesario *prescindir para sobrevivir en estos duros tiempos*.

Con lo dicho es suficiente para entrever que una de las claves macintyreanas para desentrañar la moral es conocer la historia del *desastre*, y el origen de los conceptos y prácticas morales. De aquí se deriva el estudio de las tradiciones, morales, que aborda principalmente en su obra TRV.

En escritos posteriores a AV, y de modo incipiente en esa misma obra, MacIntyre traslada en cierto modo la historia de las culturas y sus contextos sociales como herramientas de comprensión de la moral, hacia la narrativa personal humana como una herramienta de autocomprensión y rectificación moral, como veremos en el capítulo cinco.

Por ahora lo dicho nos basta para comprender de qué manera MacIntyre fundamenta su recurso a la narrativa y a la sociología para la comprensión tanto del bien como de los errores morales, siempre a la luz de la dilucidación filosófica de la racionalidad.

Los agentes libres –morales– tienen una historia personal a la luz de la cual pueden comprenderse mejor a sí mismos y ser comprendidos por otros, y comprender a otros en sus logros y fracasos morales. La historia de nuestros deseos (MacIntyre 2016: Cap.1) ocupa un lugar

importante en esta narrativa personal (como veremos en el capítulo cuatro de esta investigación).

Reconectando esta ficción de la *catástrofe* del lenguaje moral con el tema que ahora nos ocupa, la inteligibilidad de la acción y del deseo, lo que interesa destacar es que la inteligibilidad conlleva necesariamente una comprensión común de la acción racional, y que esa comprensión se puede lograr en parte a través de hacer explícita la racionalidad de nuestras acciones, de manera que puedan ser comprendidas y/o corregidas, o corregir a otros, y podamos compartir una práctica y una idea común de bien.

Importa recalcar que este diagnóstico de la ininteligibilidad de los juicios morales MacIntyre lo refiere como una causa cultural, no inherente a la naturaleza de la moral y de los juicios morales en sí mismos. Es decir, los juicios morales de hecho y por su naturaleza son racionales (3.1 y 3.2) y pueden ser inteligibles por los agentes y por la indagación filosófica; sin embargo, dadas las estructuras y factores sociales, históricos y culturales y lingüísticos actuales, esta tarea se dificulta enormemente.

Esta situación cultural es una de las razones por las que, en su explicación del deseo racional (que se da siempre en el contexto de la acción racional y más específicamente del razonamiento práctico), MacIntyre toma en cuenta la dimensión social e histórica, y pasa a hablar del deseo racional al deseo inteligible: hemos de darnos a

entender, y para eso ayuda reflexionar y compartir nuestra historia, la historia de nuestras motivaciones y deseos, y dar contexto de nuestra identidad y de las circunstancias que nos motivaron a actuar de una manera y no de otra. En otras palabras, para tener una postura moral que pueda ser evaluada, se requiere un posicionamiento concreto, ya que no es posible un punto de vista *desde ninguna parte*.

El sentido de un apartado dedicado al deseo inteligible pues está en consonancia con el pensamiento de MacIntyre. La explicación del deseo inteligible se apoya a su vez en la de acción inteligible, y esta a su vez en la de acción racional, expuesta en el apartado anterior.

Por consiguiente, del mismo modo que la acción racional es el presupuesto previo para la comprensión del deseo racional, así lo es la acción inteligible respecto del deseo inteligible.

3.2.2. Noción de acción inteligible

Dijimos antes que una acción racional se define por su relación con el bien. ¿Qué añade entonces la noción de *inteligibilidad* a la de *racionalidad*? Con la noción de acción inteligible MacIntyre pretende hacer comprensible *el bien* de la acción, precisamente en cuanto bien y en cuanto fundado en la racionalidad común del ser humano. Y para esto MacIntyre recurre a las dimensiones histórico, social y psicológica de la acción humana, ya que estas dimensiones influyen decisivamente en el razonamiento práctico, y por tanto en la

comprensión y la práctica del bien y en la resolución de conflictos de deseos.

Para abordar este tema, la acción inteligible, procederemos del siguiente modo. a. textos. b. noción de acción inteligible. c. Dimensión social. d. Dimensión histórica (narrativa). e. Dimensión psicológica.

3.2.2.1. Textos sobre acción inteligible

MacIntyre aborda la noción de acción inteligible de modo indirecto en numerosos escritos, y directamente de manera más específica y temática en ECM⁹⁴, su última gran obra. Allí recoge de modo orgánico las ideas esenciales de sus escritos anteriores. Pero ECM no supone solo una síntesis de lo dicho anteriormente sobre la inteligibilidad, sino que añade un desarrollo y novedad respecto a otros textos, que consiste en la propuesta de la narrativa –con un significado muy específico que detallaremos en el capítulo cinco– como clave de inteligibilidad del deseo en la acción y, en definitiva, en la moral.

En cuanto a obras previas a ECM, MacIntyre se refiere a la inteligibilidad de la acción de modo directo y explícito en AV⁹⁵,

⁹⁴ Cap. 1 y 4 principalmente.

⁹⁵ Cap. 15: 'The virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of a Tradition'

WJWR⁹⁶ y DRA⁹⁷; y en varios artículos, por ejemplo, ‘The Intelligibility of Action’ (1886) y ‘Intelligibility, Goods, and Rules’ (1982).

3.2.2.2. Noción de acción inteligible

En primer lugar, cabe decir que la acción puede ser inteligible porque es racional, y es inteligible en la medida que es racional. Identificamos una acción como inteligible cuando se realiza por un bien en cuanto bien⁹⁸, y cuando tanto el agente como los demás pueden reconocer ese bien como tal, ya que la racionalidad moral ha de ser una racionalidad compartida⁹⁹. La acción puede de ser pues inteligible –comprensible, con sentido– tanto para el sujeto que actúa como para la comunidad a la que pertenece, familia, trabajo, escuela, sindicato, etc.

El elemento clave de la inteligibilidad es el bien comprendido como tal y elegido por ser un bien, ya que esto es lo que otorga sentido a la

⁹⁶ Cap. 8.

⁹⁷ Cap. 4 y 12.

⁹⁸ Notemos que la acción racional es también aquella que se refiere a un bien. Sin embargo, en la acción inteligible el sujeto es consciente de ese bien y movido conscientemente él. Porque una cosa es tener una buena razón para actuar de este o aquel modo y otra distinta es ser consciente de que se tiene esa buena razón para actuar. Y todavía otra es determinar si se actúa solo porque se tiene una buena razón para actuar (Cfr. MacIntyre 2016: Cap. 1).

⁹⁹ MacIntyre considera que la racionalidad moral es aquella que vincula con un bien entendido como florecimiento humano en referencia a la naturaleza, como veremos en el capítulo cuatro.

acción, es lo que la justifica. Dicho en otros términos, la acción solo se comprende racionalmente si se comprende el bien como tal.

MacIntyre afirma que las acciones específicamente humanas tienen la propiedad de inteligibilidad, aunque algunas acciones humanas pueden carecer de esa propiedad sin que por ello dejen de ser acciones humanas dado que, aunque no sean inteligibles, o no del todo, son intencionales¹⁰⁰.

Pero una acción no inteligible para el sujeto que la realiza, aunque sea intencional, es de todos modos una acción *defectuosa*, porque no está en plena consonancia con una motivación de bien racional. Las acciones no inteligibles frenan o dificultan el desarrollo humano y son consecuencia de fallos importantes en el ejercicio del razonamiento práctico.

Entre esos fallos se encuentra la falta de autoconciencia de los bienes que se persiguen y/o que se logran con la acción. También, el error en la elección de bienes. Y ambos guardan estrecha relación con la carencia de conocimiento propio; este fallo en el autoconocimiento conlleva una situación en que el agente no sabe qué es bueno *para sí mismo* como agente particular en unas circunstancias específicas,

¹⁰⁰ MacIntyre argumenta contra la *inteligibilidad* del funcionamiento de las máquinas, ya que la diferencia entre los seres humanos y las máquinas no consiste precisamente en que las máquinas no tengan cierto tipo de inteligencia, sino que no tienen la capacidad de acción intencional. Y ejemplifica al respecto: *cuando yo juego ajedrez con mi hijo, mi hijo juega ajedrez conmigo. Cuando juego ajedrez con mi computadora, mi computadora no juega ajedrez conmigo*. Cfr. MacIntyre (1986) 'The Intelligibility of Action'.

precisamente porque al carecer de autoconocimiento se encuentra desorientado para elegir adecuadamente sus fines-bienes. Ni tampoco sabe identificar los bienes en función de sus vínculos con su comunidad, porque no reconoce esos vínculos, o porque no valora adecuadamente la naturaleza de tales vínculos. Por lo tanto, una acción inteligible requiere de una adecuada concepción de sí mismo en circunstancias concretas, y

[...] tener una conciencia adecuada de sí mismo es una cuestión de realismo sobre sí mismo en la práctica más que una habilidad de poner tal realismo en palabras (MacIntyre 2004: 15-16).

Es decir, la acción inteligible no requiere una argumentación filosófica, sino una práctica adecuada –conforme a las virtudes– del bien, como consecuencia de un adecuado ejercicio del razonamiento práctico.

El alcance que MacIntyre otorga a un buen razonamiento práctico para que las acciones sean inteligibles, está vinculado con el propio despliegue de la libertad, de manera que *los seres humanos [...] descubren que no son libres, que no están autodeterminados, en la medida en que se descubren defectuosos como agentes racionales* (MacIntyre 2004: 15).

Precisamente la posibilidad y el hecho de que una acción pueda ser ininteligible, conlleva tanto la necesidad de una explicación especial

de sus causas y la búsqueda de una solución para su inteligibilidad. Lo contrario, nos llevaría a la irracionalidad voluntaria.

La inteligibilidad, por tanto, a veces conlleva que *al intentar hacerse inteligible para los demás, uno descubre que también le hace falta hacerse inteligible para sí mismo* (MacIntyre 1999: 148).

En definitiva, actuar de forma inteligible es actuar por una razón avalada por así decir también por el contexto social, narrativo y psicológico; es decir, es realizar una acción causada por *esa* razón, y realizar esa en vez de otra por una razón particular que causa esa acción y no otra, para la que esa razón no hubiera sido causalmente efectiva.

Por ejemplo, cuando uno se sale de una rutina preestablecida, que en cierto modo da inteligibilidad a las acciones, ese comportamiento requiere de una explicación que dé sentido a un comportamiento diverso, ya que el agente sale de tal rutina por una razón particular, una razón causal, y solo el conocimiento de tal razón hace inteligible su acción.

Esto nos llevaría más lejos a la relación entre el bien inteligible y las rutinas establecidas que por lo general llevamos a cabo sin una explicitación de razón de bien. Pero ahora no es necesario ahondar en esta cuestión, sino solo señalar que, en multiplicidad de

situaciones, el contexto contribuye de una doble manera a identificar el bien: por una parte, el sujeto que actúa ha de tener en cuenta sus circunstancias y su contexto para razonar adecuadamente sobre la acción concreta; por otro lado, el contexto de nuestras acciones hace en cierta medida que nuestras acciones sean o no inteligibles o no para los demás. Esto nos lleva a la dimensión social de la acción inteligible.

3.2.2.3. Dimensión social

Pasamos ahora a la dimensión social de la acción inteligible. Lo haremos atendiendo a lo esencial, ya que este aspecto está presente de manera recurrente, más o menos explícito, a lo largo de numerosas consideraciones macintyreanas sobre el deseo. Además, nos referiremos a este punto de modo particular en el capítulo cuatro, al hablar del deseo de bien *a nivel de la práctica*.

El elemento clave de la dimensión social de la inteligibilidad consiste en que la racionalidad moral no es nunca una racionalidad solo individual, sino compartida. El bien se define por la naturaleza del individuo (capítulo cuatro), y la dimensión social del sujeto es a su vez la base natural de la red de relaciones y vínculos a través de los cuales el sujeto configura sus fines, bienes, deseos y virtudes. Lo que hace posible en gran medida las relaciones y los proyectos comunes en una sociedad o en una *práctica* social, es el uso de un lenguaje

moral común, en la que los miembros de una comunidad entiendan como bien los bienes a los que aspiramos:

[...] el vocabulario en que el individuo se hace inteligible y logra o no justificar sus acciones, sus creencias y su vida dentro de una red de relaciones de reciprocidad nunca es únicamente suyo; ese vocabulario es siempre de todos, es un conjunto de expresiones compartidas cuyos usos se comparten y se hallan insertos en una amplia variedad de prácticas [...] (MacIntyre 1999: 151).

La dimensión social de la acción inteligible, al igual que las demás dimensiones, es una propiedad que procede de elementos objetivos de la acción, identificables por el individuo y por su comunidad en la medida en que la comunidad comparte la misma racionalidad sobre lo que es el bien, o sobre los fines que persiguen en cuanto buenos. Esto conlleva que la inteligibilidad que procede de la dimensión social no es consecuencia del consenso sobre lo que es bueno, o de la costumbre, sino de la valoración racional, que ha de ser una valoración puesta en común, dialogada y revisada en cuanto a su carácter de bondad, y las razones para atribuirle el apelativo de *bueno*. En este punto, MacIntyre considera que la capacidad autocrítica para identificar los propios fallos morales es signo de madurez de una sociedad como de una tradición de pensamiento. Una comunidad comparte bienes inteligibles para los individuos de esa comunidad en la medida en que esos bienes son reconocidos como tales por su relación con la naturaleza humana, de ahí que los juicios

morales expresados en sociedad han de ser *juicios factuales* (Cfr. capítulo cuatro).

De este modo,

Resultamos inteligibles para los demás en la medida en que ellos pueden identificar y entender como posibles bienes los bienes que nos proporcionan las razones para desear lo que deseamos y actuar como lo hacemos. Si, en consecuencia, alguien fuese a ofrecer como razón única para actuar del modo en que lo hace que así consigue satisfacer cierto deseo, sin explicar que satisfaciendo su deseo consigue cierto bien, no habría hecho nada para que su acción fuese inteligible en cuanto a su intención, mucho menos para que resultase justificada (MacIntyre 2016: 9).

Identificar como bien el objeto de deseo de una agente es posible solo cuando se trata de un bien compartido, y por tanto comprendido como tal tanto por el agente como por la comunidad en que se desenvuelve y con la que comparte fines comunes¹⁰¹. En este sentido, MacIntyre considera que una acción particular o un conjunto de acciones la tratamos como inteligible también en virtud de sus relaciones con cierto tipo de institución y práctica social. De ahí que, si las prácticas e instituciones no son virtuosas, la realización y la comprensión del bien se dificultan, y los deseos se desorientan más fácilmente. Esto es acorde a la insistencia Aristotélica de que las virtudes encuentran su lugar no sólo en la vida del individuo, sino

¹⁰¹ Precisamente la crítica que MacIntyre refiere a la moral de la modernidad apunta en gran medida a este aspecto: a la carencia de fines comunes. Esta es la razón por la cual el acuerdo y la práctica del bien es problemática, conflictiva y confusa.

también en la vida de la ciudad, y que el individuo es de hecho inteligible sólo como un *politikon zoon*.

Se podría afirmar que la aseveración de la dimensión social como una medida de inteligibilidad de la acción conlleva un relativismo respecto al bien, sin embargo, no es así. Más bien, la dimensión social de la inteligibilidad de la acción pone de manifiesto la necesidad de una racionalidad moral y una práctica moral comunes, lo cual es posible solo en base a la naturaleza. Por otro lado, esa base común realizada en sociedad, se despliega de maneras diversas en diferentes culturas y tiempos históricos, mostrando así la riqueza de formas que puede adquirir la práctica del bien conforme a la naturaleza.

Precisamente porque la inteligibilidad depende de la vinculación de la acción con un bien sustantivo, cada cultura, si tiene un adecuado desarrollo moral, ha de ser capaz de una autocrítica lo suficientemente fundada para identificar y realizar los bienes convenientes para el florecimiento de tal comunidad y de sus individuos, y para evaluar y corregir los errores en que se haya incurrido. En definitiva, el descubrimiento y la realización del bien no es nunca algo que se lleve a cabo de modo *individualista*, ya que los bienes humanos son bienes siempre compartidos en el sentido de que todos somos seres humanos. Por eso, el bien del agente individual es causa de un bien social, lo cual no sería posible si no hubiera una racionalidad compartida:

Las secuencias de acciones pasan del mundo privado de lo mental al mundo público de lo social. Para que esto sea así, debe haber una relación de causa-efecto que conecte la esfera privada y la pública, de manera que los hechos o sucesos en el ámbito social sean la causa de los sucesos en el mundo privado, y viceversa. [...] Es decir, la aplicación del concepto de inteligibilidad en la esfera social presupone la aplicación de un concepto de causalidad en relación a los estados o eventos que sea compatible con nuestra manera y capacidad de comprender dichos sucesos (MacIntyre 1986: 65).

Las relaciones humanas se consideran inteligibles en términos de lo que es bueno y malo, lo racionalmente justificable y lo racionalmente injustificable (MacIntyre 2016: 225-226). Y lo que es bueno y malo se valida en la consistencia de las acciones con el juicio moral, porque si la acción del agente parece expresar una creencia inconsistente con sus creencias expresadas, y si ese agente fuera sistemáticamente inconsistente en este aspecto, pronto se volvería ininteligible para quienes lo rodean. No sabríamos cómo responderles, porque ya no podíamos esperar identificar o sus acciones o sus expresiones verbales, o ninguna de ellas.

En definitiva, un razonador práctico ha de ser capaz de ofrecer a los demás una explicación inteligible de su razonamiento, aunque no es necesario que sea una explicación teórica, en ningún sentido fundamental. *Ni los flautistas ni tampoco los granjeros requieren, para ser sólidos razonadores prácticos, ser también expertos en lógica* (MacIntyre 1999: 105-106).

De la dimensión social de la acción inteligible se deriva la dimensión histórica.

3.2.2.4. Dimensión histórica (narrativa) de la acción inteligible

Al añadir el elemento temporal a la dimensión social, podemos referirnos a la dimensión histórica de la acción. Pero más que una historia en el sentido cronológico sin más, MacIntyre se refiere a una *narrativa*, en cuanto que ésta conlleva una dimensión teleológica y por tanto evaluativa de la acción, ya que la acción se considera acertada o fallida en relación a los fines que persigue. Además, la narración aporta un elemento importante de realidad en cuanto que implica un anclaje de la acción en unas circunstancias particulares que influyen en la su determinación. Narrar la historia de cómo llegamos a realizar determinadas acciones, y medir su éxito o fracaso en relación a los fines que perseguimos, y comprender el contexto y las circunstancias personales por las que atravesamos al tomar tal decisión, son elementos narrativos de inteligibilidad porque aporta razones que justifican –o no– tal acción.

MacIntyre ve en la narrativa de los propios deseos y acciones un camino para la autocomprensión moral y la búsqueda y descubrimiento de lo que es bueno hacer y evitar y porqué, y para la evaluación de las acciones pasadas. La narrativa como vía de inteligibilidad de los deseos es uno de los aspectos más novedosos que MacIntyre desarrolla en EMC, al grado de afirmar que *solo*

podemos hacernos inteligibles en términos narrativos (ECM 229–330). De ahí que, en concordancia con sus escritos, le dedicaremos a la narrativa un apartado propio más amplio en el capítulo cinco de esta investigación.

Mientras tanto, por lo que concierne a la dimensión narrativa de la acción inteligible, es suficiente con decir, derivado de lo anterior, que la narrativa es una vía de ejercicio de la racionalidad práctica en la medida que conlleva identificar, expresar y valorar los motivos y razones por que se actuamos en el pasado o por los que planeamos realizar ciertas acciones o lograr ciertas metas. La narrativa se presenta por tanto como una vía para hacernos inteligibles a los demás y a nosotros mismos:

Cada individuo tiene una historia que es específicamente suya, y pedir a un individuo que se haga inteligible, como paso previo quizá para la justificación de sus acciones, significa pedirle que cuente todo lo que haga falta de esa historia (la gran mayoría de las veces una pequeña parte de ella, pero en ocasiones mucho más) (MacIntyre 1999: 149).

De lo anterior se sigue que el pasado de un agente no es nunca algo que deba simplemente ser descartado. Más bien, el presente es inteligible solo como comentario y respuesta al pasado, una respuesta en la que el pasado si es necesario y posible, debe ser corregido y trascendido de una manera que deja el presente abierto para ser a su vez corregido y trascendido por algún punto de vista futuro aún más adecuado (MacIntyre 2007: Cap. 3).

3.2.2.5. Dimensión psicológica de la acción inteligible

La dimensión psicológica de la acción está muy relacionada con la narrativa, y se refiere fundamentalmente a la identificación de las motivaciones del agente, y a cómo el sujeto experimenta y siente el deseo. El ámbito de las motivaciones es muy amplio y complejo, y se extiende a diversas ciencias más allá de la filosofía. Aquí nos referimos a ellas en cuanto deseos que impulsan la acción, dado que solo el deseo motiva a actuar, y motiva en cuanto una atracción al bien.

La dimensión psicológica de la acción tiene relación con la inteligibilidad debido a que las motivaciones han de ser expresadas (a sí mismos o a otros) y estar justificadas por una razón, por un bien *razonable*.

Las alusiones a la dimensión psicológica de la acción son muy recurrentes en los escritos de MacIntyre. En una búsqueda sistemática en ECM, encontramos por ejemplo referencias dispersas a la *psicología moral, psicología filosófica, psicología social, psicología de Aristóteles, psicología empírica, psicología del error, psicología de la vida práctica, Psicología Positiva, posturas psicológicas, naturaleza psicológica de las posturas morales, la necesidad de iniciar una exploración psicológica, lagunas psicológicas, perspicacia psicológica, resolución psicológica,*

teorización psicológica, historia psicológica, circunstancias psicológicas, verdad psicológica, tesis psicológica de la narrativa, tesis psicológicas falsas, esquema psicológico, estado psicológico, desorden psicológico, ámbito psicológico, felicidad solo psicológica, irracionalidades de la psicología humana, psicología del error filosófico, etc.

Aquí nos referiremos sobre todo a diversas menciones de MacIntyre a la psicología moral. En primer lugar, hemos de decir que hablar de la dimensión psicológica de la acción es hablar de la naturaleza y del papel de los deseos en la acción, tema que de esta tesis en su totalidad. De todos modos, ciñéndonos a lo esencial sobre la relación entre inteligibilidad de la acción y su dimensión psicológica, hemos de precisar en primer lugar que la dimensión psicológica está en estrecha relación con la social y narrativa, debido a la dimensión también social y temporal del razonamiento práctico que, como hemos dicho, es un razonamiento sobre los propios deseos y los objetos hacia los que tiende.

Pero el aspecto propiamente psicológico consiste en la identificación y justificación de las motivaciones para actuar de una determinada manera y no de otra. A diferencia de la dimensión social y narrativa, la psicológica solo la puede conocer y expresar en su totalidad en agente que actúa, si bien es verdad que el conocimiento de las propias motivaciones puede ser complejo, confuso o conflictivo.

De cualquier manera, no es posible caracterizar el comportamiento independientemente de las intenciones y motivaciones –al margen del punto de vista *de la primera persona*–, y no es posible caracterizar las intenciones independientemente de los escenarios que hacen que esas intenciones sean inteligibles tanto para los propios agentes como para los demás:

El razonamiento prudente y la motivación de los agentes genuinamente racionales son plenamente inteligibles sólo si atribuimos a tales agentes un deseo por su propio bien (MacIntyre 2008b).

El uso del lenguaje, por tanto, ha de servir a un propósito inteligible en términos de la situación y propósitos del agente, y en términos del contexto social, y tal uso del lenguaje será generalmente claro para cualquier observador que conozca el mismo lenguaje (MacIntyre 1999: 30).

Las motivaciones pues, si son consistentes con un bien, han de estar justificadas no solo por el lenguaje sino por el bien que persiguen (MacIntyre 2016: 231-232) y avaladas por los las acciones del agente; y han de poder ser identificadas por los otros en la medida que comparten fines-bienes comunes, y en este punto la dimensión psicológica y la social y/o histórica confluyen. Comprender una motivación, hacerla inteligible, es hacer comprensible e identificable como bien, el bien de tal motivación.

La idea de fondo de MacIntyre es que la filosofía moral y la psicología moral han de ayudarse mutuamente en la comprensión de la agencia práctica¹⁰². Esta necesidad se pone en juego especialmente ante la experiencia de conflictos de deseo (Cfr. MacIntyre 2016: 31-33). Supongamos, por ejemplo (el ejemplo lo da MacIntyre) una persona totalmente alejada de la filosofía que experimenta un deseo intenso de realizar cierta acción, pero se convence tras una reflexión de que carece de una buena razón para desear eso que desea, y más aún, que tiene razones excelentes para actuar en contra de sus deseos. Esta persona se encuentra en un agudo conflicto que le lleva a cuestionarse, *¿cómo contrapeso este deseo impulsivo con las buenas razones que tengo para actuar de un modo que frustrará mi deseo? ¿Debería, en tanto agente, identificarme con mi deseo, o con mis razones y mi discernimiento?* (Ibid).

En opinión de MacIntyre, ni el expresivismo, ni las teorías freudianas ni las de Nietzsche resolverían adecuadamente tal conflicto, ya que unos y otros llevarían al agente en cuestión a la consideración de la moral como una restricción o como una imposición, y a la valoración de los deseos en base a su intensidad o su fuerza.

La solución a tal cuestión, sugiere MacIntyre, se encuentra en la psicología aristotélica, desarrollada en términos contemporáneos. Ésta puede dar a tal agente imaginario la comprensión adecuada de

¹⁰² Cfr. MacIntyre 2016.

su conflicto moral, y por tanto guiarla hacia una solución. En todo caso, la clave de la solución es una adecuada comprensión de la naturaleza de los deseos, y más concretamente de la unidad de los deseos en el sujeto, ya que

Cualquiera que entienda el enfrentamiento entre lo que desea y lo que tiene buenas razones para desear como un conflicto entre dos partes de uno mismo será capaz de resolver dicho conflicto racionalmente siempre y cuando tenga una comprensión de la psicología de la moral bastante más rica que la que ningún expresivista ha ofrecido hasta ahora (ECM 71-72) [...] Hasta que eso no ocurra hay una laguna psicológica en la teoría neoaristotélica, igual que hay una en la expresivista. Y, como sucede con el expresivismo, no veo razón alguna para creer que esto que se requiere no pueda conseguirse (Ibid: 73).

Como veremos en el capítulo cinco, sobre la educación de los deseos, MacIntyre sugiere que una de las soluciones al conflicto de deseos es el reforzamiento de los deseos *buenos y mejores*, más que una confrontación entre deseos o entre razón y deseos. Y hace una reconsideración de la *akrasia* en la que sugiere que no todos los casos identificados como tal, realmente lo son, ya que muchos de ellos deberían catalogarse más bien como *fuerza de los deseos*.

Habiendo ya dado la visión completa de las dimensiones que conllevan la inteligibilidad de la acción –social, narrativa y psicológica– es posible abordar la noción de deseo inteligible.

3.2.3. Noción de deseo inteligible

Tanto la noción de deseo racional como la de deseo inteligible son esenciales en la ética macintyreana, porque para MacIntyre no basta la fundamentación del deseo racional en base a la argumentación filosófica especulativa, sino que considera necesaria una aproximación desde la filosofía práctica, y más aún, se interesa por el aprendizaje del ejercicio de la racionalidad práctica.

La explicación del deseo inteligible queda avalada en su mayor parte por lo expuesto en los apartados anteriores sobre el deseo racional y la acción inteligible. Dado el amplio contexto que ahí hemos dado, aquí queda solo por añadir, a. algunas precisiones sobre la relación entre acción inteligible y deseo inteligible, y b. explicitar las dimensiones de inteligibilidad del deseo (social, narrativa y psicológica).

3.2.3.1. Consideraciones sobre la relación entre acción inteligible y deseo inteligible

Lo dicho sobre la inteligibilidad de la acción, se aplica *mutatis mutandi* a la inteligibilidad del deseo. Esto es así debido a que la acción conecta con el bien a través de los deseos. Por eso, la noción de inteligibilidad de la acción se da más específicamente haciendo comprensibles los deseos del agente que actúa. Por tanto, las dimensiones social, histórica y psicológica de la acción se aplican de modo análogo a los deseos: *¿Por qué elegir seguir unos deseos y no*

otros? ¿Qué significa actuar por una buena razón?: es actuar con el fin de obtener algún bien o para evitar algún mal (MacIntyre 2016: Cap. 1).

En este punto se pone una vez más de manifiesto la razón por la que MacIntyre dedica una atención amplia y detallada al papel del deseo en la ética. Por una parte, los deseos requieren una consideración especial en la moral porque muchas vidas fracasan o pueden fracasar debido a deseos mal orientados. Además, para que el ser humano pueda realizarse en cuanto ser humano en consonancia con sus anhelos y deseos, es indispensable distinguir la diferencia entre deseos y bien, y aprender a orientar los deseos en base al bien; como hemos señalado antes, esto conlleva un ejercicio adecuado del razonamiento práctico¹⁰³. Así pues, los deseos de uno *pueden funcionar bien o mal*, y el resultado de dicho funcionamiento está en relación con la realización o fracaso de los agentes que actúan en función tales deseos.

De este modo, hacer los deseos inteligibles tanto para uno mismo como para los demás, va más allá de justificar un deseo particular, de modo que hacer inteligibles los deseos se extiende a la justificación de los fines de la propia vida a mediano o largo plazo (Cfr. Capítulo cinco, sobre teleología y deseos). Además, la insistencia macintyreana en el deseo racional y en hacer inteligibles nuestras

¹⁰³ Para MacIntyre, el adecuado ejercicio del razonamiento práctico conlleva entre otras cosas, la adquisición de las virtudes morales, Cfr. Capítulo cinco.

motivaciones no es una obviedad, ya que no siempre es fácil saber a dónde apuntan nuestros deseos, ni qué queremos o buscamos realmente al actuar, de manera que logremos que nuestros deseos funcionen bien, y *el funcionamiento de los deseos es adecuado si cumple dos condiciones: que no respondan a un capricho pasajero y que sean inteligibles* (MacIntyre 2016: Cap. 1)¹⁰⁴. Por eso,

Tenemos que tomarnos nuestro tiempo para aprender lo que realmente deseamos y también lo que tenemos buenas razones para desear [...], [y] tenemos que hacer que nuestros deseos sean inteligibles, y [...] damos con un deseo inteligible cuando hemos identificado el bien o los bienes que se conseguirían satisfaciéndolos (MacIntyre 2017: 39).

Aprender lo que deseamos y hacer nuestros deseos explícitos, conlleva la identificación, valoración y jerarquización e integración de todo tipo de deseos, tanto sensibles como racionales.

La función de valoración y orden jerárquico de los deseos compete al intelecto práctico, y consiste en relacionar los deseos particulares con el objeto-bien al que tienden, en el conjunto de bienes y de un bien más amplio que los ordene a todos. Se trata de una valoración en función de criterios sustantivos de bien, en la que el elemento racional conecta el deseo con la realidad; una racionalidad que ayuda a salir de la dimensión solo subjetiva del deseo.

¹⁰⁴Los *caprichos pasajeros* no cumplen la razón plena de deseo, por lo que quedan fuera de consideración en esta investigación. Cfr. Capítulo uno.

A través de la distinción entre deseos de bien y la concepción de bien sustantivo (Cfr. Capítulo cuatro), MacIntyre *salva*, por así decir, la realidad y la objetividad del bien, de modo que la racionalidad práctica puede ayudar a salir de la subjetividad, si se dan ciertas condiciones, fundamentalmente la conexión del deseo con la virtud, pero también otras, como veremos en el capítulo cinco¹⁰⁵.

En última instancia, los deseos son comprendidos racionalmente a la luz de los fines que el agente persigue al actuar, fines que se buscan en cuanto bienes.

3.2.3.2. Las dimensiones de *inteligibilidad* del deseo

Como dijimos anteriormente, al hablar de la acción racional e inteligible, la noción de *inteligibilidad* añade algo más a la noción de *racionalidad*, y ese *algo más* consiste en la inclusión de la dimensión social, histórica y psicológica en la comprensión de la acción. Esto aplica también para la comprensión o inteligibilidad del deseo, tanto sensible como racional, o, mejor dicho, para la comprensión de la dimensión tendencial-desiderativa humana.

Tales dimensiones del deseo son importantes porque rodean e influyen decisivamente, incluso intrínsecamente en el caso de la

¹⁰⁵ Entre otras condiciones, destaca el conocimiento propio y la autoconciencia, y el papel que la deliberación compartida, sobre todo con los amigos, tiene para tal conocimiento. Sin conocimiento pleno de los propios deseos, no es posible la acción plenamente consciente.

dimensión psicológica, en las acciones morales particulares, y por tanto solo a la luz de su influencia y de las particularidades del sujeto en relación a esas dimensiones, es posible una adecuada comprensión de los deseos, de su alcance y sus posibles deficiencias en el razonamiento práctico.

De ahí que cuando MacIntyre se refiere a la meta de *ordenar de los deseos*, otorga una importancia capital para dicho logro tanto a la naturaleza del deseo en sus dimensiones racional y sensible, como a los factores particulares del sujeto de tales deseos, factores que se definen en gran medida en relación al ámbito social, narrativo y psicológico¹⁰⁶.

Precisamente la explicitación y valoración de esas dimensiones, ante sí mismo o ante los demás cuando es necesario, es lo que hace que los deseos o motivaciones del sujeto sean algo inteligible o no, algo que tanto él como los demás pueden comprender o no y por tanto justificar o no justificar. Que una motivación es inteligible significa pues que mueve u orienta hacia un verdadero bien en cuanto bien, y por tanto otorga una razón para actuar. Los deseos inteligibles son deseos cuyo bien es reconocido y evaluado como *lo bueno y lo mejor*

¹⁰⁶ También MacIntyre considera otros factores de influencia, como quedó dicho en el capítulo uno, como por ejemplo los factores químicos, la necesidad, las creencias, la imaginación, etc. Consideramos que estos aspectos se integran en la dimensión psicológica y cognitiva, sin embargo, el autor de ECM no los desarrolla suficientemente.

para el agente en sus circunstancias (sociales, narrativas y psicológicas) particulares. Esto no significa que una cultura concreta no deba revisar su práctica y noción de bien y rectificarla, pero sí señala que el bien real es siempre un bien compartido, donde compartido significa evaluado como tal y puesto como fin de las actividades comunes. Precisamente la noción común y comunitaria de bien es lo que permite en gran parte que el bien y los bienes requieran una deliberación y una búsqueda, que conlleva aciertos, errores y rectificaciones, si la comunidad es una comunidad abierta a florecer y mejorar conforme al verdadero bien.

En todo caso, solo los deseos inteligibles justifican la acción, y es parte de la responsabilidad moral del sujeto realizar acciones desde el conocimiento de su propio bien, y de su bien en sus circunstancias concretas y sus vínculos sociales, familiares, etc., distintos a la de otros sujetos.

Hasta aquí queda dicho lo referente al deseo racional, al deseo inteligible y la relación entre ambos. Resta por exponer los deseos no inteligibles y su relevancia moral.

3.3. Deseos no inteligibles y su relevancia en la acción

Los deseos racionales e inteligibles tienen como contraparte la posibilidad de deseos irracionales y deseos ininteligibles, y aunque la irracionalidad y la ininteligibilidad están relacionadas, no se

identifican del todo, como se deduce de lo expuesto en los apartados anteriores. De modo que un deseo racional puede no ser inteligible del todo, o no en determinado momento, tanto para el sujeto como para su entorno social: mientras que el deseo carezca de una conexión con un bien que se pueda identificar, nombrar y comprender como tal, la inteligibilidad queda cuestionada, ya que ésta se da por la comprensión del bien en cuanto bien.

Por otra parte, un deseo puede ser inteligible –vamos a decir “comprensible”, “entendible”– aun no siendo racional o deficiente en su racionalidad, si se considera la posibilidad de error en la identificación del bien y las dificultades que a veces conlleva orientar los deseos hacia el bien global. Un ejemplo macintyreano podría ser el de un agente no virtuoso, sujeto a fuertes influencias sociales y económicas de productividad económica y de consumo, que configura sus deseos conforme a tales influencias, y se deja guiar por la *pleonexia* o avaricia. En ese caso, dado que las motivaciones son viciadas, los deseos no son rectos, sin embargo, su acción se entiende desde su deseo avaricioso, es ese bien en cuanto bien, aunque se trate de un bien solo aparente, lo que explica y hace comprensible su acción, si bien no la justifica.

Por lo que se sigue que la situación natural y conveniente es que los deseos se orienten en relación a su dimensión racional e inteligible; sin embargo, ya hemos expuesto que esto no sucede siempre así, ni en la mayoría de los casos, ni de modo estable incluso en los mejores

entre los agentes morales. Lo que interesa recalcar ahora, por tanto, es que la condición de irracionalidad y/o ininteligibilidad supone siempre una situación de conflicto de deseos que se deriva de diversas causas, pero una que interesa destacar aquí es la falta de conocimiento y autoconciencia de los propios deseos.

El conflicto de deseos es inevitable al menos en cierta medida, o en ciertos periodos del desarrollo moral, y puede ser recurrente; pero el conflicto *no resuelto* es una situación indeseable porque dificulta o impide el progreso moral, y supone en el agente una situación de desequilibrio psicológico y de *sufrimiento*, en la medida y proporción de la cualidad, dimensión y la duración del conflicto.

Sobre la solución de conflictos de deseo abundaremos en el capítulo correspondiente (n. 5). Ahora nos referiremos como hemos dicho a los deseos no identificados y/o no comprensibles por el sujeto que actúa. La relevancia de este tipo de deseos radica en que *de todos modos* tienen influencia decisiva en la acción, y son una fuente compleja de conflictos en la conducta del agente.

De la lectura de los textos de MacIntyre se deducen dos tipos de deseos inconscientes: los de tipo neurótico y por tanto asociados a una enfermedad psíquica, y los que proceden de la falta de autoconocimiento, asociados a inmadurez en el desarrollo moral. En la medida que la motivación sea deseos neuróticos o psicóticos, la acción que se deriva de esas influencias se considera irracional.

Cuando la motivación sucede en base a deseos simplemente no identificados y evaluados por el sujeto, la acción se considera defectuosa. Se trata de un defecto a evitar porque impide el adecuado ejercicio del razonamiento práctico, y por tanto dificulta la diferenciación entre deseo y bien, y la jerarquización de deseos.

Las consideraciones que haremos en relación a los deseos neuróticos pretenden reflejar los principales aspectos que plantea MacIntyre de manera dispersa, y que solo desarrolla de modo sistemático en un breve ensayo titulado *The Unconscious, A Conceptual Analysis*¹⁰⁷. En cuanto a los deseos no conscientes por falta de reflexión, es un tema recurrente, a veces disperso y en algunos escritos referido de modo directo.

Por último, cabe mencionar que, para MacIntyre, lograr identificar este tipo de deseos inconscientes e ininteligibles es una tarea moral asociada al conocimiento propio. Mas aún, el conocimiento propio si es tal conlleva necesariamente y en gran medida el conocimiento de los deseos, fines y motivaciones por los que el agente se autogobierna, por lo que la inconciencia respecto a nuestros

¹⁰⁷ (2004) London: Routledge. El tema de los deseos inconscientes, tal como lo plantea MacIntyre, podría tratarse, en palabras de Ángel Pardo¹⁰⁷, de un *final abierto* que pide ulterior investigación desde la filosofía. Nuestro estudio, sin embargo, se centra sobre todo en los deseos conscientes, y en los deseos inconscientes principalmente en la medida que estos proceden de la falta de reflexión o de la falta de autoconocimiento.

verdaderos deseos refleja un estado de inmadurez en el desarrollo moral.

Para la exposición de este tema procederemos del siguiente modo. Primero, hablaremos brevemente sobre los deseos inconscientes de tipo patológico, en la medida en que MacIntyre se refiere a ellos y sin entrar en consideraciones médicas que exceden el ámbito filosófico. Luego, nos referiremos a los deseos inconscientes por falta de reflexión o autoconocimiento. Y, para concluir, expondremos la influencia conflictiva que los deseos inconscientes ejercen el desarrollo moral y muy particularmente en la acción.

3.3.1. Deseos inconscientes de tipo patológico: neuróticos o psicóticos

MacIntyre reconoce un acierto, aunque parcial, de Freud respecto a la consideración de los deseos, al buscar causas científicas a comportamientos que los demás, incluso en el campo de la psiquiatría, observaban solo como simples hechos (actitudes compulsivas, por ejemplo); donde los demás veían solo comportamientos inexplicables, Freud identificó la existencia de deseos patológicos, de tipo neurótico o psicótico, que denominó deseos inconscientes por ser desconocidos en una medida patológica por el agente que los padece. Los conceptos centrales que se desprendieron de Freud pues son el inconsciente y su propuesta de solución, la psicoterapia.

En cierta medida la literatura y la teología se adelantaron a Freud en el reconocimiento de los deseos inconscientes y en la relación entre deseos y conocimiento, pero por parte de la ciencia había una gran laguna. De todos modos, MacIntyre considera que el acierto de Freud se localiza sobre todo en la identificación de un tipo de deseos antes no considerados, y en las preguntas que plantea al respecto, más que en las respuestas que aporta. MacIntyre reprueba ciertas concepciones mecanicistas de la acción en las que Freud incurre, y el giro que tomó el psicoanálisis ya desde Freud y a partir de Freud, por parte de profesionales de la psiquiatría que no solo repitieron los principales errores de Freud, sino que se alejaron de las preguntas que eran la clave para un desarrollo adecuado de las ciencias de la mente y de la conducta humana.

De la versión mecanicista de la acción se deriva la crítica a lo que MacIntyre considera un modelo inadecuado de libertad humana, en el que no hay posibilidad para un comportamiento original en relación a las experiencias del pasado. Por el contrario, ciertas experiencias, sobre todo de tipo traumático, serían la causa universal y constante de las mismas respuestas, sin posibilidad de una liberación decisiva de la influencia dañina que los deseos patológicos ejercen sobre el agente que los padece. En esta perspectiva, las acciones racionales y conscientes, no patológicas, dependerían también de un factor fijo precedente, lo cual lleva a un determinismo

del pasado y a una carencia en la explicación de la autodeterminación. Pero estas preguntas Freud no las aborda.

De todos modos, la parte acertada de Freud, considera MacIntyre, es vigente y sugerente para tenerla en cuenta, ya que los deseos patológicos generan un comportamiento ininteligible tanto para la persona que los sustenta como para los demás, y conllevan una limitación importante en el ejercicio de la libertad en cuanto que el sujeto no hace lo que quiere, o quiere algo que no sabe por qué lo quiere, ya que no ha sido elegido de modo libre y consciente.

Estos deseos, por así decir, dominan al agente de una manera irracional, impidiendo o dañando de modo importante el ejercicio normal del razonamiento práctico. Cabe señalar, si bien puede ser algo obvio, que no se trata de deseos *viciosos*, pues estos son consecuencia de los actos libres de la persona, mientras que los primeros se consideran consecuencia de un funcionamiento dañado de la psique.

Los deseos neuróticos no solo son ininteligibles, sino que también son inconscientes, de una manera esencialmente distinta a los deseos inconscientes dentro de un rango *común* de inmadurez moral. La distinción clave es que en el segundo caso la educación a través de las virtudes ofrece una solución. Mientras que, en el primer caso, requieren además una intervención médica. Además, las acciones

motivadas por deseos neuróticos o psicóticos¹⁰⁸ conllevan un tipo de sufrimiento o padecimiento anormal para el agente¹⁰⁹.

MacIntyre no concluye respecto a este tema, sin embargo, invita a la interdisciplinariedad entre filosofía, psiquiatría y psicología¹¹⁰, de manera que la filosofía moral escuche lo que las ciencias modernas pueden aportar a la comprensión del deseo, y viceversa¹¹¹. Y es reiterativo en afirmar que, si las ciencias de la mente y del comportamiento no están avaladas por una perspectiva filosófico aristotélico al menos en lo que respecta a la acción humana, estarán avocadas al error y serán ineficaces en la resolución de conflictos en la acción y los deseos.

¹⁰⁸ En TU, MacIntyre otorga el ejemplo de deseo neurótico relatado por Freud respecto a una paciente. Se trata de una mujer que ejercía una rutina repetitiva y obsesiva antes de dormir, que consistía en verificar numerosas e innecesarias veces la seguridad de la habitación. Esta persona sin embargo lo que padecía era un miedo inconsciente de dormir, debido a ciertos sufrimientos asociados con el sueño. Otro ejemplo lo otorga MacIntyre en ECM (p. 36) al referirse a una persona que se encuentra a sí misma queriendo caminar solo por un lado de la calle en la que los números son impares. No puede decir porqué, pero su deseo es intenso y no se dirige a bien alguno.

¹⁰⁹ Cfr. MacIntyre 2007.

¹¹⁰ Cfr. MacIntyre 1985, 1998 y 2016, Cap. IV, 6.

¹¹¹ Para una profundización de la influencia de MacIntyre en la psiquiatría actual, Cfr. J. Booth (2013) *Towards A Pre-Modern Psychiatry*, Springer.

3.3.2. Deseos inconscientes por falta de reflexión y de autoconocimiento

Este tipo de deseos inconscientes, aunque no representan una patología¹¹², son de capital importancia en la práctica y la teoría moral según MacIntyre¹¹³. Su relevancia radica en que suponen una carencia de autoconocimiento, sin el cual no es posible el ejercicio de un razonamiento práctico efectivo ni el ejercicio adecuado de las virtudes. Por razonamiento práctico adecuado y efectivo, como ya ha quedado expuesto en el capítulo dos, dicho ahora de forma breve, nos referimos a un razonamiento desde los propios deseos del agente, acorde a sus circunstancias y orientado a su bien y el bien común. La posibilidad de desconocer o de conocer insuficientemente los propios deseos es una posibilidad real y frecuente:

No debemos [...] subestimar hasta qué punto podemos equivocarnos en ocasiones respecto a cuál sea el verdadero objeto de cierto deseo, esto es, en cuanto a qué satisfaría. Y no debemos ignorar la importancia de los deseos que no nos resultan inteligibles en el sentido de saber por qué los deseamos. Los deseos a veces apuntan más lejos de sí mismos, hacia lugares no reconocidos que suponen una especie de vacío interior (MacIntyre 2017: 38-39).

¹¹² El término es de quien suscribe, MacIntyre no hace la distinción entre deseos inconscientes o ininteligibles “patológicos” o no, pero en sus explicaciones distingue claramente entre deseos neuróticos y deseos que no se han llegado a comprender por carencia de reflexión sobre ellos.

¹¹³ Quedan fuera de consideración, por carecer de impacto en la conducta moral, lo que MacIntyre denomina *acciones realizadas por impulsos, no se hacen por ninguna razón ni bien particular, como cuando voy caminando por la calle y le pego una patada distraídamente a una piedra* (MacIntyre 2016:10).

Si bien como hemos mencionado la interdisciplinariedad para la comprensión del deseo es una aspiración de MacIntyre, a la vez considera el conocimiento filosófico de la acción como un conocimiento rector de las demás ciencias. Por lo que, si queremos tener una adecuada concepción de la relación entre conocimiento y deseo, y de estos con la acción, hemos de recurrir a la filosofía.

Conocemos solo lo que queremos. Y la acción está vinculada al conocimiento. Para Platón y Agustín de Hipona, así como para Freud, estos aspectos (*problems*) son inseparables, al punto de que no hay una solución adecuada para uno que no implique solución para los otros. Platón sugiere que lo que somos capaces de aprender depende en gran parte de lo que deseamos. Diferentes tipos de deseos nos hacen atentos a diferentes tipos de objetos y diferentes aspectos de los objetos.

Y Agustín en las Confesiones se ocupó de las diversas formas en que intencionadamente disfrazamos para nosotros mismos los verdaderos objetos de nuestros deseos. [...] Las conexiones entre deseo y conocimiento son complejas (MacIntyre 2004: 3).

Derivado de la relación entre deseos, conocimiento y acción, MacIntyre dedica especial atención a la importancia del autoconocimiento de los deseos, lo cual consiste en gran parte en reflexionar sobre ellos, aunque no solo eso. Reflexionar sobre nuestros deseos, significa detenernos antes de actuar y preguntarnos qué tan buenas son las razones para actuar para satisfacer tal deseo:

Tenemos que tomarnos nuestro tiempo para aprender lo que realmente deseamos y también lo que tenemos buenas razones para desear y hacer que nuestros deseos sean inteligibles (MacIntyre 2017: 39)¹¹⁴.

La capacidad de reflexionar sobre los deseos conlleva aprender a distanciarse de ellos, y tal capacidad constituye el inicio del aprendizaje de las virtudes. A estos aspectos más directamente relacionados con la educación de los deseos y su relación con el conocimiento propio nos abocaremos en el capítulo cinco.

Para concluir, resumimos que un deseo consciente es un deseo por el cual el sujeto se autodetermina a actuar, lo cual conlleva un conocimiento y elección del bien del deseo. Un deseo consciente es inteligible tanto para el sujeto del deseo como para los demás, cuando es posible identificar como bienes los bienes que se conseguirían al satisfacer tal deseo. Esto desde luego conlleva una aproximación a la noción de bien y de a qué nos referimos con los usos de “bueno”, tema que abordaremos en el capítulo cuatro. Antes de concluir este apartado, es importante mencionar que para MacIntyre es de suma importancia resaltar la transición temática que va desde la

¹¹⁴ Cfr. También Lear 2007. Ahí, Lear señala que, puesto que la libertad ayuda a constituir nuestra humanidad, al desconocer el ejercicio de una libertad que conlleva el ejercicio de nuestros deseos en cuanto buenos, estamos en una situación de ignorancia respecto a nuestra esencia. Carecemos de una comprensión sobre en qué consiste fundamentalmente ser nosotros mismos.

consideración del deseo hasta la noción de bien, ya que esta transición es la base relacionar y a la vez distinguir entre deseos y bien:

Nótese que lo que comenzó como una investigación sobre porqué las vidas se malogran a causa de deseos mal dirigidos se transformó en indagar en qué consiste tener buenas o malas razones para desear lo que verdaderamente deseamos y ahora debe virar hacia una investigación sobre “lo bueno” y el bien. Pero el quid y el propósito de esta nueva indagación, incluso si se extiende considerablemente y en varias direcciones, será finalmente retomar a nuestra pregunta original (MacIntyre 2017: 40).

La pregunta original a la que se refiere MacIntyre en la cita anterior consiste en responder a porque muchas vidas se malogran por deseos frustrados o mal dirigidos. La pregunta se puede responder solo en relación a la relación de los deseos con el bien.

3.3.3. Por qué importan los deseos inconscientes o ininteligibles¹¹⁵

Los deseos inconscientes importan porque pueden impedir la capacidad de actuar racionalmente. Aun siendo inconscientes, este tipo de deseos influyen en la acción y en el razonamiento práctico, con frecuencia de modo negativo o incluso desastroso para la realización del individuo.

¹¹⁵MacIntyre a veces utiliza indistintamente la noción de *deseo no inteligible* para referirse a este tipo de deseos, y a veces para referirse a los deseos neuróticos, en el sentido freudiano (Cfr. MacIntyre 2016: 10).

La falta de inteligibilidad y de autoconciencia de los propios deseos, y de las motivaciones de los demás agentes con quienes interactuamos en actividades comunes, es una frecuente fuente de disarmonía interior entre los seres humanos, por eso,

Lo que deberíamos haber aprendido de Freud, Lacan y Lear es que hemos de tomar con la mayor seriedad las fuentes de la continua desarmonía y el conflicto incluso en las vidas humanas mejor integradas (MacIntyre 2004: 34).

3.4. Conclusión capítulo tres

En este capítulo hemos abordado la noción de deseo racional en MacIntyre, y hemos dicho que se adhiere a la noción aristotélica de *orexis*, con su doble clasificación: tripartita (*boulesis*, *thumos*, *epithumia*) y doble, racional y sensible, donde los deseos sensibles son superiores. La riqueza de esta concepción antropológica del deseo estriba en que ofrece las herramientas conceptuales y prácticas para la unidad de los deseos a la vez que su diferenciación. La unidad es esencial para el dialogo entre deseos, en vistas a la solución de conflicto. Y la importancia de la diferenciación radica en que ofrece elementos de discernimiento entre bienes mayores y menores, y sobre, todo, elementos de diferenciación entre bien y deseo. En definitiva, el deseo racional se define por su relación con el bien, lo cual deriva en nuevas cuestiones sobre a qué nos referimos al hablar de lo bueno.

La diferenciación entre deseos y bien es una de las claves y propuestas de la ética macintyreana. Para tal diferenciación es esencial la noción y la experiencia del deseo racional. Pero dado el grado de conflicto y desacuerdo en que se encuentra el lenguaje moral actual, y la carencia de fundamentación del deseo racional por parte de las filosofías dominantes, se precisa de una argumentación sólida (aristotélica) que en sus consideraciones haga explícita la relación del deseo con los elementos por así decir *externos* de la acción, de manera que la acción y el deseo sean no solo racionales sino *inteligibles*. Lo que la dimensión inteligible añade a la racional, es el aspecto social, narrativo y psicológico de la acción. De estos se derivan importantes consecuencias para la educación del deseo, como el recurso a la narrativa en la autocomprensión y autocorrección moral.

Por último, hemos señalado la influencia nociva de los deseos inconscientes y no inteligentes en la acción y el desarrollo moral. Los deseos inconscientes pueden ser de dos tipos: los que proceden de una alteración patológica, y los que se deben a una carencia de autoconocimiento y reflexión sobre lo que realmente deseamos. Éstos últimos manifiestan una deficiencia importante en el razonamiento práctico porque conducen a errores importantes en la orientación adecuada de los propios deseos, o más específicamente en el juicio práctico individual. MacIntyre sobre todo argumenta en relación a los deseos inconscientes de este segundo tipo, a la vez que abre un camino al estudio interdisciplinar del deseo en conjunto con

las ciencias positivas respecto a los primeros. En definitiva, los deseos inconscientes importan, tanto los de tipo patológico como los derivados de la carencia de conocimiento propio, porque aun cuando son inconscientes o ininteligibles, tienen una influencia decisiva en la acción y más allá de eso, en el rumbo que toma una vida. La profundización en estos aspectos nos conduce necesariamente a la pregunta sobre el bien, tema del siguiente capítulo.

4. Capítulo cuatro. Deseos, bien y teleología

Introducción capítulo cuatro

Anteriormente señalamos que los deseos importan por su relación con el bien y sobre todo con el bien que constituye logro-excelencia de una vida. En palabras de MacIntyre,

Las consideraciones sobre nuestros deseos ocupan el lugar que ocupan en nuestro razonamiento práctico debido a la relación entre satisfacer o no lograr satisfacer este o aquel deseo y la consecución de este o aquel bien (MacIntyre 2017: 35).

Así pues, lo que en el capítulo uno de ECM empezó con la consideración de porqué los deseos mal dirigidos pueden malograr la vida de una persona, se transforma en capítulos posteriores en indagar en qué consiste tener buenas o malas razones para desear algo, y finalmente, hacia una investigación sobre “lo bueno” y “el bien”, que es a lo que ahora nos abocamos. Como veremos, MacIntyre entiende el bien ligado naturalmente a la teleología natural, y esta a los deseos.

Entramos pues en un aspecto nuclear de la ética macintyreana de los deseos, cuyo centro radica en identificar los bienes verdaderos de deseo y en mostrar la posibilidad de que los deseos sean medidos y educados por el bien.

Antes de abordar lo más específico del trinomio deseos-bien-teleología, veremos en perspectiva más amplia veremos que MacIntyre concede al *telos* un papel fundamental en la inteligibilidad del bien. En el capítulo cinco de AV, encontramos una esquematización de lo que MacIntyre considera los elementos de la moral predominante *antes de la Ilustración*, a saber, un esquema teleológico, compuesto por tres elementos: “el-hombre-tal-como-es” y “el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial”. Junto con estos dos, se encuentra la Ética en cuanto ciencia que hace a los hombres capaces de realizar la transición del primer al segundo estado. Desde este punto de vista, la Ética presupone una posibilidad de acto y potencia, de esencia humana como animal racional, y sobre todo alguna interpretación del *telos* humano. Las virtudes y preceptos constituyen en este esquema una instrucción que nos permite pasar de la potencia al acto, es decir, nos instruyen sobre cómo realizar nuestra verdadera naturaleza y alcanzar con ello nuestro fin. En este contexto, los deseos y emociones han de ser orientados por el cultivo de hábitos de acción. Y la razón nos instruye a la vez sobre nuestro verdadero fin y sobre cómo alcanzarlo, y nos instruye lo que diferencia un fracaso de un logro respecto a tal fin. Así pues,

[...] cada uno de los tres elementos del esquema –la concepción de la naturaleza humana ineducada, la concepción de los preceptos de una ética racional y la concepción de la naturaleza humana tal-como-podría-ser-si-realizara-su-telos– requiere la referencia a los

otros dos para que su situación y su función sean inteligibles (MacIntyre 2009a: 76).

Sin embargo, afirma MacIntyre, la modernidad eliminó la teleología de dicho esquema triple de la moral y se quedó con los otros dos, condenándola de este modo a la ininteligibilidad. No es sorprendente pues que quienes apoyan la virtud comiencen a buscar otra base para su convicción moral, ni que reaparezcan formas variadas de racionalismo e institucionalismo moral, como el contractualismo, el utilitarismo, o propuestas como la de Kant, *que se vio a sí mismo como el más destacado heredero moderno de los estoicos* (MacIntyre 2007, Cap. 16).

MacIntyre considera que precisamente una de las consecuencias de la pérdida de la teleología aristotélica es que la modernidad ha entendido el deseo por encima de la razón, y ha otorgado el *telos* de la acción al deseo mal comprendido (MacIntyre 2009b: 3). Así, una de los intentos de fundar la acción fuera del *telos* fue el Hume quien exitosa, aunque equivocadamente, consiguió apoyar los juicios morales en nuestra *capacidad de sentimientos de compañerismo y simpatía*. El recurso al sentimiento como justificación de la moral, puso la base para el emotivismo hasta nuestros días. Sin embargo, si la motivación moral no es teleológica, el proyecto de la justificación de la moral falla desde su base¹¹⁶.

¹¹⁶ Cfr. también Knight 2013: 86 y ss.

Este rechazo de la teleología y la aparición de nuevos criterios de valor moral, sobre todo las nuevas formas de comprensión de las virtudes¹¹⁷ en términos emotivistas, MacIntyre no lo ve como la simple la sustitución de un sistema por otro, sino que lo considera un avanzar hacia una situación en que no hay ningún criterio claro.

Sobre *el contenido* o en que consiste el bien de la teleología y su relación con los deseos hablaremos más adelante. Por ahora, en este punto de la investigación vista en conjunto hasta este punto, es posible precisar que el interés de MacIntyre sobre el deseo es un interés derivado de su indagación sobre el bien, sobre todo de su interés de la fundamentación práctica de la acción en cuanto buena porque tiene un *telos* que la orienta. Ahora bien, que el interés por el deseo sea una derivación del interés de MacIntyre por la fundamentación del bien, no hace del este un elemento moral secundario o menos relevante en la ética macintyreana; por el contrario, a través de la indagación sobre el bien, MacIntyre pone progresivamente el deseo más en el centro de su reflexión, al punto que en su investigación el binomio deseo-bien aparece como un elemento constante e inseparable. La importancia de comprender en toda su profundidad y alcance la relación mutua entre estas dimensiones de la agencia humana, radica en que de ello depende superar la confusión entre deseo y bien, y por ende adquirir una

¹¹⁷ En AV, MacIntyre expone cinco catálogos diversos de virtudes, algunos de ellos ajenos a la teleología natural en sentido aristotélico-tomista.

comprensión y una práctica de las virtudes entendidas en el sentido aristotélicas, y no en sentido emotivista.

Así pues, dado que el deseo tiene una conexión natural con el bien (real o aparente) y que la modernidad –y por lo general el agente moral común de la modernidad– ha confundido el deseo con el bien¹¹⁸, MacIntyre propone una comprensión a la naturaleza del bien cuyo camino pasa precisamente a través de la comprensión del deseo y de su educación. Se trata de un aspecto frágil y vulnerable, dado el fuerte emotivismo por el que atraviesa la moral, sin embargo, sugiere MacIntyre, abordar el bien a través del deseo puede significar un punto de partida más familiar y menos conflictivo para el agente, y para la filosofía, donde los desacuerdos sobre lo que es el bien no hacen sino multiplicarse.

Este capítulo pues tiene como objetivo mostrar la noción macintyreana de bien, que está muy ligada a la teleología de los deseos. Para esto, procederemos del siguiente modo: en primer lugar, hablaremos sobre la relación entre deseos y *telos*; en el segundo apartado nos referiremos a la concepción de bien implicada en el *telos* del deseo; concluiremos con la exposición sobre las particularidades del bien a nivel de la práctica.

¹¹⁸ MacIntyre 2007: Cap. 16

4.1. Relación entre deseos y teleología

4.1.1. Noción de teleología

Knight afirma que, al neologizar el término *teleología*¹¹⁹, Wolff señaló un ordenamiento armonioso y providencial que informa tanto la naturaleza como la acción con un propósito.

Efectivamente, MacIntyre, en su giro al aristotelismo, entendió que comprender una acción es comprender el fin que persigue¹²⁰, y que los fines se valoran por relación con el bien, de manera que el *logos* del *telos* es el bien, señalando con esto de modo más o menos implícito así que lo característico de la racionalidad humana es su búsqueda, persecución y consecución del bien. De modo que una acción *más racional* conlleva paralelamente la conexión con un bien más alto, o mayor (ver capítulo tres).

La teleología es pues un término conceptual y por tanto abstracto y universal que pretende reflejar una cualidad práctica de las acciones humanas concretas y cotidianas, a saber, su tendencialidad natural hacia un fin en cuanto bueno¹²¹. Esta tendencialidad es un punto de

¹¹⁹ Knight 2013: 93. Hasta entonces, los términos clásicos *telos* y *logos*, habían sido utilizados independientemente.

¹²⁰ Cfr. AV Cap 15, esp. 209 y ss.

¹²¹ Lyttle, P. (2004) describe la antropología de MacIntyre como una antropología ligada esencialmente a la teleología y la narrativa. En este esquema, la impredecibilidad de la vida humana se deriva del carácter histórico-social-narrativo del ser humano, mientras que la estabilidad y la uniformidad proceden de la teleología.

partida para la acción, *un principio* de la acción no en el sentido temporal sino en el sentido *directriz* y orientativo, en cuanto que marca un propósito de la acción hacia el bien, tanto al bien universal (“quiero ser justo” o “bueno”) como al particular y concreto (“esta acción en estas circunstancias es un acto de justicia que quiero realizar”). La teleología aristotélica entendida por MacIntyre es pues la expresión filosófica de la razón y la acción ordinarias, intencionales y deliberadas.

El *telos* aristotélico es el *fin* humano (MacIntyre 2016: II, 3), y actuar por un *telos* es actuar por un bien (sobre el contenido del *bien* hablaremos más adelante).

Con el surgimiento de diversos modelos teleológicos¹²² en la modernidad, se ha ido oscureciendo tanto el fundamento racional de la acción como del desarrollo moral en su totalidad:

Cuando se abandona la teleología aristotélica o cristiana, siempre existe la tendencia a sustituirla por una versión del estoicismo. Para esta tendencia estoica es fundamental la creencia de que existe un modelo único de virtud y que el mérito moral descansa simplemente en su total acatamiento (MacIntyre 2009: 287).

Este oscurecimiento se debe a que al negar (sin fundamento racional) los fines naturales comunes, se elimina la posibilidad de juicio moral tanto individual como comunitario. Si no existe un *telos* que sea

¹²² Cfr. Knight 2013, sobre diversas teleologías *no* naturales.

bueno y aspiracional en cuanto tal, ¿en base a qué es posible evaluar los fines y sus respectivos logros? Más aún, si se niega no solo la bondad natural del fin, sino el finalismo mismo de la acción¹²³, la cuestión de la racionalidad de la acción y del desarrollo moral se vuelve aún más compleja. Precisamente la negación de ambas dimensiones de la teleología –su vinculación con el bien y su finalismo natural– es lo que en gran parte ha llevado a lo que MacIntyre y otros autores han señalado como una *fragmentación de la moral* (este aspecto se abordará más a profundidad en el capítulo cinco).

MacIntyre considera por tanto que la noción realista de teleología debe ser reintegrada en el discurso moral si aspiramos a recuperar la inteligibilidad de la acción¹²⁴ y, en último término, la inteligibilidad de la moral. Aunque la teleología en sí por ser natural está de hecho presente en la acción, las condiciones actuales, filosóficas y culturales, dificultan una comprensión y auto-comprensión¹²⁵ de la acción y de la moral en términos teleológicos; sobre estas condiciones hablaremos un poco más adelante. Ahora, importa señalar la conexión que hace MacIntyre entre deseos y teleología, y

¹²³ Sobre autores literarios y filósofos que han pretendido negar el finalismo de la acción, ver AV, capítulo 15. Entre otros, MacIntyre comenta sobre Kafka y Sartre, entre otros.

¹²⁴ Sobre la acción inteligible expusimos en el Capítulo Tres.

¹²⁵ Cfr. MacIntyre, A., (1987) ‘Can One Be Unintelligible to Oneself?’ en Christopher McKnight and Marcel Stchedroff, eds. *Philosophy in its Variety: Essays in Memory of François Bordet* (Belfast: Queen's University of Belfast), 23-37. Y AV, Cap. 5.

su propuesta de reconducción a la teleología de la acción a través de los deseos.

4.1.2. Relación entre deseos y telos

Si bien el *telos* como una dimensión esencial del deseo se encuentra en diversos textos de MacIntyre¹²⁶, es en AV y ECM donde señala en un contexto más amplio la relación entre deseos y *telos*. En nuestra exposición haremos uso de todos los escritos relevantes al respecto.

MacIntyre considera que el *telos* detenta un papel primordial en la educación del deseo por encima de los demás medios para este fin¹²⁷. También se puede afirmar esto, en otros términos, al decir que las demás vías de educación del deseo, como veremos en el capítulo cinco, tienen que ver de algún modo con la teleología, al ser ésta la ordenadora y guía de todas las demás dimensiones. En último término, MacIntyre otorga al *telos* la medida para la evaluación y ordenación o reordenación de los propios deseos¹²⁸.

¹²⁶ Por ejemplo, ‘Rival Aristotles’ (2006), ‘End and Endigs’ (2014), DRA, WJWR, entre otros.

¹²⁷ Al respecto, Perreau-Saussine (2022) comenta que, como buen aristotélico, MacIntyre deplora la ausencia de fines y lamenta que la sociedad no produzca los bienes que podrían nutrir una vida moral accesible para sus miembros (Introducción).

¹²⁸ Cfr. ECM, sobre todo en el capítulo tres, *Deseos, fines y la multiplicación de los deseos*.

De este modo, MacIntyre atribuye al telos una doble influencia sobre los deseos: por una parte, el *telos* como dimensión esencial para la evaluación de *los propios* deseos. Por otra, el telos como necesario para la educación de los propios deseos. Aquí nos centraremos en el primer aspecto, mientras que el segundo lo abordaremos en el capítulo cinco.

De todos modos, respecto a lo segundo, cabe hacer una consideración sobre el apelativo de *nuestros*, o de *los propios* que MacIntyre antepone frecuentemente a *deseos*. Al leer sus escritos, el lector se da cuenta de la recurrencia en afirmar que los deseos son *de uno mismo*, o *propios*, lo cual podría parecer obvio o insignificante. Nos parece que con esa reiteración MacIntyre pretende expresar su convencimiento de que los deseos del agente se educan en gran parte desde el agente mismo, en la medida que es capaz de elegir sus propios deseos, rectos, y poner los medios consistentes para el logro de los bienes verdaderos que el agente ha elegido como tales.

Desde otra perspectiva, esto conlleva que MacIntyre pretende evitar que el lector de sus escritos incurra en una perspectiva intelectualista de su teoría moral, en la que la elección consciente y libre de los deseos bastaría para la acción *racionalmente correcta*, pero en la que cabría la elección de deseos no rectos. Sin embargo, para MacIntyre, la agencia moral va más allá de una consideración racional especulativa, y se aleja del lenguaje normativo de *acción correcta* para pasar al de *acción buena*, donde la bondad se mide no solo por

un juicio valorativo, sino por la verdad de tal juicio y por la rectitud de las tendencias desiderativas conforme al juicio verdadero; ambos aspectos se consolidan por la ejecución virtuosa del bien.

De este modo, en la ética del deseo macintyreana, no es suficiente el juicio moral conforme a lo que el sujeto quiere porque considera que es bueno, sino que es necesaria la revisión de tal juicio y de la rectitud de los deseos del individuo concreto que actúa, ya que cabe la posibilidad de error tanto en el juicio moral como en la orientación del deseo, en la ejecución de la acción, o en la elección de los medios, como veremos más adelante.

Resulta manifiesto que, para MacIntyre, son diversos los aspectos, y muy decisivos, los que dependen de una comprensión teleológica del bien¹²⁹. A continuación, pues, presentaremos tres manifestaciones de la relación entre deseos y telos más directamente relacionadas con la dimensión evaluativa de los propios deseos, y para ello procederemos en este orden: a. la manifestación del *telos* a través del deseo; b. la inteligibilidad de los deseos en relación al *telos*; c. la calidad de los fines como medida para la evaluación de los deseos.

¹²⁹ Perreau-Saussine (2022), en su biografía intelectual sobre MacIntyre, señala que los seres humanos fácilmente se ponen de acuerdo respecto a asuntos triviales (un contrato comercial, por ejemplo), mas no en asuntos importantes (como los últimos fines, por ejemplo). Es en parte por esto que MacIntyre es cuidadoso en no establecer el fin último como un punto de partida dado, sino como algo a descubrir.

4.1.2.1. El *telos* se manifiesta a través de los deseos del agente

En 'End and Endings', MacIntyre señala que solo es posible afirmar la bondad de un *objeto* en la medida que hace referencia a algún fin, un fin hacia el que el agente está orientado *a través de sus deseos*. Las posibilidades y causas de que tal orientación sea equivocada, la abordaremos más adelante. Ahora importa notar que el *telos* se expresa a través del deseo, en cuanto que el deseo tiende a un fin en la medida que es bueno. Esta manifestación del *telos* a través del deseo deja ver que entre *telos* y deseo se da una fuerte vinculación con diversos significados, como que los deseos son inteligibles solo en relación a su *telos*, y que la calidad de los fines proporciona la medida para la evaluación de los deseos.

Que los deseos proponen un fin a la acción es algo explícito en la teoría de la acción macintyreana, que a su vez el autor de ECM suscribe como aristotélico-tomista, y que tiene su referencia directa en la experiencia. Aun cuando la configuración del querer humano es una tarea compleja, y la calidad y orientación de las motivaciones debe estar sujeta a revisión por parte del agente, es incuestionable que el agente actúa porque quiere y en relación a lo que *quiere*, y que

evaluamos nuestros errores prácticos en relación a los fines de nuestras acciones. [...] Un fracaso práctico es un fracaso en la obtención de los propios fines. Un fracaso en estos términos no es tal porque alguien diga que yo tenía que realizar tal o cual meta, sino porque yo quería realizarla (Lutz 2018: 15).

Así pues, decir que el *telos* se expresa a través del deseo, es decir que lo que el agente quiere expresa sus fines, su fin, y sus motivaciones. Más adelante hablaremos sobre el fin último y su conocimiento explícito. Ahora importa destacar que los deseos proponen fines a la acción precisamente por la relación entre deseos y telos. Y, en sentido más preciso, es el *telos* el que orienta o determina las metas de la acción. Recordemos (4.1.1), que se trata de una teleología natural, y por lo tanto la acción conforme a la teleología orienta hacia un tipo de acción más específicamente humana.

Que la teleología natural se exprese en la acción a través del deseo, puede hacer de los deseos una guía legítima de la acción, en la medida que los deseos están rectamente orientados (capítulo cinco). Y también puede hacer de los deseos una guía legítima para la deliberación de los medios para el logro del objeto de deseo.

La deliberación de los medios como una fase posterior a la elección del fin deja ver que, en nuestro razonamiento práctico, los fines son lo primero, y que el deseo está presente de diverso modo tanto en el fin de la acción como en la deliberación de los medios y desde luego en la acción, en cuanto realización de un deseo. En este sentido, el deseo del fin se manifiesta también en el deseo de los medios, como deseos intermedios hacia el fin de la acción. De otro modo, afirma MacIntyre, no se estaría realizando un razonamiento práctico efectivo.

En último término, el *telos* se manifiesta como causa final del deseo (Sorabji 1974: 82)¹³⁰, lo cual conlleva la diferenciación jerárquica entre el deseo del fin y el deseo de los medios, y de la adecuada relación entre unos deseos y otros para que la conclusión de un razonamiento práctico sea efectiva. Precisamente, afirma Lutz (2018) la filosofía práctica puede ser filosofía moral porque la acción es inherentemente teleológica, y tal teleología se expresa y manifiesta a través del deseo.

Antes dijimos que la teleología natural legitima los deseos como guía natural de la acción, en la medida que los deseos están rectamente orientados. MacIntyre recalca con insistencia que dicha orientación recta es posible solo a través de las virtudes morales entendidas en términos aristotélico-tomistas. Éstas se caracterizan precisamente por su influencia sobre los propios deseos e inclinaciones¹³¹. Dado que el ámbito de influencia de la virtud son precisamente las propias tendencias y deseos, si hay virtud, los deseos orientarán hacia fines virtuosos. Precisamente, AV reconstruyó la forma teleológica del concepto de virtud, según el cual las virtudes son motivadas y justificadas como los “medios constitutivos” por los cuales se actualiza el bien humano (Knight 2013: 86).

¹³⁰ Recordemos la referencia de MacIntyre a los escritos de Sorabji para la comprensión del deseo, en correo electrónico de Alasdair MacIntyre a quien suscribe esta tesis (ver capítulo uno).

¹³¹ Existen otros catálogos de virtudes que priorizan otras dimensiones del obrar humano, donde el deseo es secundario, y se centran más bien en la dimensión activa o cognitiva de la virtud. Precisamente la relación entre virtud y deseo sobresale en la ética macintyreana.

4.1.2.2. La calidad de los fines proporciona la medida del valor moral del deseo

Dado que el *telos* de la acción se manifiesta a través del deseo, la cualidad y calidad de los fines del deseo es lo que proporciona a su vez la medida para la evaluación de los deseos. Y es también lo que proporcionará al agente el criterio adecuado respecto al orden jerárquico entre los distintos deseos por los que se ve impelido en su actuar. Que el *telos* otorgue la medida moral del deseo es de relevancia, por lo que le dedicaremos un apartado propio al hablar del deseo como juicio factual en base a la naturaleza.

Ahora nos centraremos en destacar que en la ética macintyreana actuar desde los propios fines marcados por el agente constituye una tarea moral que consiste principalmente en la identificación y elección de los fines adecuados, es decir, conforme a la naturaleza esencial y a la vez particular del sujeto. De esa tarea se deriva una segunda, la de educación u ordenación efectiva para la realización de tales bienes.

Ahora bien, el aprendizaje de la elección de los fines para que estos no se desvíen del bien al que ya tienden por naturaleza, es complejo y con frecuencia conflictivo. Así pues, MacIntyre afirma que los deseos encuentran sus objetos en vidas estructuradas por diversas necesidades, responsabilidades, actividades y gozos. Y que sólo

seremos capaces de pensar adecuadamente sobre nuestros deseos si pensamos adecuadamente sobre las necesidades, responsabilidades, actividades y gozos donde los deseos toman forma, y de la relación entre ambos.

Especial atención dedica MacIntyre a exponer sobre el papel estructurante que las actividades y las responsabilidades tiene sobre los deseos; precisamente por la fuerte influencia que ejercen estas realidades tan cotidianas en la formación de las motivaciones, son precisamente éstas unos de los principales ámbitos de aprendizaje de la elección de los propios fines y bienes. Lo explicaremos con los mismos ejemplos de MacIntyre en el capítulo tres de ECM.

Ahí, MacIntyre compara dos modos de trabajar opuestos en relación a los fines. Los denominaremos ejemplo A y B. El ejemplo (A) se refiere a una factoría automovilística en Japón, donde por décadas los trabajadores estuvieron sometidos a rutinas mecánicas en cadenas de producción, monitorizadas por inspectores, en las que cada trabajador estaba a cargo de una parte que se ensamblaría después. Con la reforma laboral de W. Edward Deming, los trabajadores se convirtieron en miembros de equipos, cuya responsabilidad compartida consistía en realizar un coche completo, desarrollando el todo a través de las distintas fases de producción. De este modo, la excelencia del producto terminado se convirtió en el fin de la actividad y de la responsabilidad cooperativa de los trabajadores. Y su trabajo se dirigió hacia un fin que podían sentir como propio.

El segundo ejemplo (B) lo recoge MacIntyre del sociólogo Tom Burns, sobre las actitudes y actividades de trabajadores para programas de televisión de la BBC. En la primera etapa de esta empresa, los trabajadores tenían una comprensión compartida de los fines de la institución, de manera que tanto ingenieros, como tramoyistas, directores, actores, conserjes, iluminadores, contables, etc., eran capaces de detectar señales de necesidad, alarma o crisis, y en respuesta a ello combinarse entre sí en tareas complementarias para la solución de problemas. Esto conllevaba una movilización conjunta de rutinas sofisticadas e improvisaciones creativas al servicio de un fin común. En una segunda etapa de esta empresa, Burns notó una decadencia notable en la calidad del trabajo y en las actitudes de los trabajadores. La causa de tal deterioro fue la implementación de un alto nivel de supervisión en los sistemas de trabajo y la pérdida de fines comunes.

Lo que estos dos ejemplos pretenden señalar, es el contraste que hay entre quienes realizan un trabajo cuyos fines son compartidos y elegidos, y aquella en que esto no es posible. Cuando los trabajadores pueden perseguir fines que ellos mismos han detectado como valiosos, en busca de lo que entienden que son estándares de excelencia que han hecho suyos, en esa medida los trabajadores actúan desde sus propios deseos, y son capaces de medir *por los resultados de su actividad*, la calidad de sus fines. Y es en este tipo

de actividades donde se hace la distinción entre bienes reales y aparentes, entre los objetos de deseo que el agente tiene buenas razones para perseguir y a los que es necesario renunciar para lograr la excelencia:

De cualquier cosa a la que nos dirija nuestro deseo [...] podemos preguntarnos si tenemos buenas razones para estar así dirigidos, es decir, si los fines que nos propone nuestro deseo [...] son fines que nos proporcionan adecuadamente buenas razones para perseguirlos. Los fines proporcionan la medida por la cual los deseos [...] han de ser evaluados. Los fines nos proporcionan las premisas para un razonamiento práctico sólido (MacIntyre 2014: 814).

Las ejemplificaciones presentadas en (A) y (B) sobre los fines de la actividad humana como medida de la excelencia, será llevada por MacIntyre al plano de la teleología natural (ver 4.2). Pero tales ejemplos no sirven a MacIntyre solo como un modelo argumentativo, sino que considera que es a través de las prácticas humanas con fines virtuosos compartidos, que los agentes libres se pueden más posiblemente y más fácilmente reconducir y reconducirse hacia una búsqueda del del bien acorde a la excelencia humana, más allá de la excelencia un aspecto parcial de la vida, en sus propias palabras:

[...] cada especie tiene un fin natural, y explicar los movimientos y cambios de un individuo es explicar cómo se mueve ese individuo hacia el fin propio de los miembros de esa especie concreta. Los fines hacia los que se mueven los hombres, en tanto que miembros de una de tales especies, son concebidos por ellos como bienes y sus movimientos hacia distintos bienes o en contra de ellos se

explicarán por referencia a las virtudes y vicios que han aprendido o fracasado en aprender, así como a las formas de razonamiento práctico que emplean. La *Ética* y la *Política* de Aristóteles (junto por supuesto, con *De Anima*) son tratados que se refieren en su mayor parte a cómo ha de ser explicada y entendida la acción humana, y también qué actos han de realizarse. Dentro de la estructura aristotélica, la primera de estas tareas no puede deponerse sin deponer también la segunda (MacIntyre 2009a: 109).

En los ejemplos (A) y (B) se manifiesta además que la adecuada comprensión de la actividad humana es posible en relación con los fines de tal actividad, y que dicho entendimiento se pone a prueba por acciones en consonancia tales fines. Esta asimilación de la acción tanto en su dimensión finalista como activa es lo que otorga al agente el ejercicio de una racionalidad práctica efectiva. Y a nivel de la actividad humana, le otorga un nivel de responsabilidad en la consecución de los fines que es necesaria para la adquisición y el ejercicio de las virtudes morales.

Los ejemplos dados ayudan, por último, a ver una dimensión que MacIntyre considera también esencial de la teleología natural, y es el hecho de que el *telos*, aunque es algo dado por la naturaleza humana de modo permanente, no está siempre, o con mucha frecuencia no está de modo explícito y consciente ante el sujeto, y precisamente por eso el agente experimenta el *telos* como una búsqueda. Los trabajadores de la primera etapa de la BBC, y los de la segunda etapa de la agencia de autos japonesa buscaban de manera creativa la excelencia en su trabajo, y lo hacían en función de los fines de la

empresa, que eran fines propios. De modo análogo, aunque distante, el *telos* natural, orienta sobre la elección de los bienes y los medios, y permite una realización creativa del bien.

Es por tanto parte de la naturaleza del *telos* el constituirse en el sujeto como una búsqueda constante de bien o una búsqueda constante de los mejores fines a los que es sujeto puede aspirar. En esta búsqueda, puede haber aciertos y errores, retrocesos y avances, a lo largo de toda una vida. Sobre esto abundaremos en el capítulo cinco al hablar sobre la narrativa.

Resta ahora una breve consideración a la relación entre *telos* e inteligibilidad de los deseos.

4.1.2.3. Los deseos son inteligibles por los fines que persiguen

En el capítulo tres dedicamos un apartado amplio a exponer sobre el deseo inteligible, y dijimos que la inteligibilidad se da en relación con la racionalidad del bien universal en conexión con el bien concreto de la acción a realizar, o ya realizada. Y señalamos que el bien concreto se encuadra en las dimensiones social, histórica y psicológica de los agentes.

Lo dicho en el capítulo tres está en relación directa con la afirmación de que los deseos son inteligibles por los fines que persiguen. En cierto modo la inteligibilidad del fin incluye todo lo dicho

anteriormente sobre la inteligibilidad del bien, aplicando de modo análogo los criterios de inteligibilidad del bien a la inteligibilidad del fin.

De todos modos, afirmar la relación entre deseos y *telos* añade algo más a la relación de los deseos con el bien, y es el hecho de que el bien se busca en cuanto un fin. Que el bien sea un fin y una motivación al actuar, conlleva la connaturalidad del agente con el bien, y la expectativa de progreso y felicidad con el logro del fin de la acción. Así, el bien es la clave de la excelencia tanto de la acción como del desarrollo humano.

En la valoración y evaluación de los propios fines, o en la definición de los fines que un agente pretende lograr, el bien se convierte en una medida de tal fin. De este modo, los bienes deben ser evaluados por el *telos*. Si nos referimos a bienes humanos en cuanto humanos, por el *telos* natural del ser humano. Si nos referimos a bienes parciales, éstos también se evalúan en relación tanto a la naturaleza de la actividad en que esos fines se concretan, como en relación al ser humano en cuanto ser humano. Es decir, en la realización de diversas actividades, los fines más altos guían y ordenan los fines intermedios. Lo relevante a destacar ahora de esto es que, si se pretende la excelencia, en cualquier ámbito, los fines no pueden ser arbitrarios. Esto aplica tanto a la excelencia en una actividad parcial del ser humano como puede ser el desempeño de la agricultura la práctica del ajedrez, por ejemplo, como si se trata de la excelencia del agente

en cuanto humano, y no solo en cuanto agricultor o jugador de ajedrez. La excelencia en cuanto humana, para MacIntyre, conlleva el ejercicio incondicional de las virtudes morales, ejercidas no de modo utilitarista, sino como un bien ético y político.

Ahora bien, MacIntyre entiende que la actividad propiamente humana para el logro de la excelencia, ha de ser un tipo de actividad que por así decir acompaña al agente de modo constante a lo largo del tiempo, de manera que sea una actividad que abarque el ejercicio de cualquier otra actividad parcial que realice, como la de jugar al ajedrez y o cultivar la tierra. Más aún, dicha actividad ha de ser prioritaria y ordenadora de las demás actividades parciales, que agente realiza solo en cuanto jugador de ajedrez o agricultor. El calificativo de parcial se refiere pues a la parcialidad de los fines¹³². Es decir, que algunas actividades el agente las realiza en cuanto agricultor, un agricultor que además es ser humano. Pero en cuanto a su *ser humano*, practicar la agricultura no es su fin esencial, hay otros por encima de ese. De no ser así, la única forma de lograr la excelencia humana sería a través del ejercicio de la agricultura, lo cual es inviable.

Esto apunta a que debe haber alguna actividad que sea exclusiva del ser humano en cuanto humano, una actividad a la que el agente tienda de modo natural y constante, con una tendencialidad que puede ser

¹³² Para Aristóteles, un telos específico es temporal en relación con los individuos, pero no en relación con su especie natural inmutable (Knight 2013: 94).

más o menos consciente o autorreflexiva, como sucede con las dimensiones de la naturaleza humana que ejercen sobre el sujeto una influencia previa a su toma de conciencia¹³³.

Para MacIntyre, la actividad eminentemente humana pues es la búsqueda y el descubrimiento constante de su fin en cuanto humano o, lo que es lo mismo, una inquisición y búsqueda constante de lo que es bueno y mejor para él realizar en el despliegue de su auto-biografía histórico-narrativa¹³⁴. Se trata de una actividad que no ejerce *además de o junto con* otras actividades o fines parciales, sino una actividad que realiza precisamente a través de ellos. Así pues, la actividad humana en cuanto humana responde a un deseo de reconocer y satisfacer los diferentes ámbitos de excelencia humana (Cfr. 4.2). Y a la luz de ese fin humano es que se descubre el sentido y las acciones que se requieren en las demás actividades para que estén en concordancia con el fin humano.

Si unimos la excelencia como ejercicio incondicional de las virtudes, con el telos como búsqueda constante del bien, podemos hablar de una virtud narrativa, que es lo que MacIntyre propone: las virtudes como hábitos de excelencia cuyo ejercicio consiste en identificar y

¹³³ En parecer de MacIntyre, la teleología aristotélica, correctamente entendida, se hace explícita en la lógica de las actividades humanas comunes y compartidas que se orientan al logro de metas (Knight 2013: 115).

¹³⁴ Puesto que todo deseo supone cierta distancia respecto al fin, la consideración del tiempo en el razonamiento práctico es relevante para la narrativa de la acción (Cfr. Cruz 2013: 225).

realizar el bien esencial en cuanto humano, de maneras diversas y creativas de acuerdo a las condiciones particulares del agente que actúa. En el capítulo cinco abordaremos las virtudes según MacIntyre.

En resumen, la teleología posibilita la inteligibilidad del deseo en primer lugar porque la racionalidad práctica es una racionalidad teleológica (cfr. 3.1 sobre deseo racional e inteligible). Sin un marco teleológico adecuado no solo la acción sino el proyecto completo de la moral se vuelve ininteligibles (MacIntyre 2009: 79-80).

Además, el discernimiento de los fines *qua* seres humanos, posibilita tener un punto de referencia racional-objetivo para orientar los deseos, sin el cual no hay criterios de comprensión de la propia tendencialidad, más allá del deseo en sí mismo. Es en parte por esta capacidad que tiene el deseo de orientar hacia fines más altos por lo que MacIntyre sugiere que *a veces los deseos apuntan más allá de sí mismos, y que hemos de tomarnos el tiempo para saber lo que realmente deseamos.*

En definitiva, la teleología que aporta inteligibilidad al deseo es una teleología natural¹³⁵ (ver 3.3.3). Y el concepto y la experiencia del finalismo en la acción cobra sentido y coherencia por su relación con el bien de un objeto de deseo. Esta relación se da en parte de modo

¹³⁵ MacIntyre 2014: 812.

natural-spontáneo, pero dado la posibilidad de error en la orientación de los deseos, el agente en cuanto racional ha de aprender ordenar no solo sus acciones sino el curso de toda una vida en función de un bien ulterior.

4.1.3.El descubrimiento de fin último a través de los deseos más inmediatos

En el epígrafe anterior nos referimos a la relación entre inteligibilidad del deseo y *telos* de la acción. En este apartado nos centraremos en las consideraciones macintyreanas sobre el descubrimiento del *telos* por parte del agente que actúa, sobre todo del *último telos*. Para MacIntyre, el *telos* último importa sobre fines intermedios porque solo la consideración del fin último en el adecuado ejercicio del razonamiento práctico hace posible la tarea moral de ordenar y jerarquizar los deseos, lo cual constituye una de sus principales propuestas morales (capítulo cinco). Y en última instancia, el *telos* último natural importa para MacIntyre porque es en el *telos* último donde se fundamenta la posibilidad real objetiva de la aspiración y el logro de la excelencia humana.

Para exponer lo anterior procederemos del siguiente modo. a. En primer lugar, haremos una breve exposición de la recepción progresiva de la teleología aristotélica de MacIntyre, como él la refiere en sus textos. b. En segundo lugar, resaltaremos la aseveración macintyreana de que el descubrimiento del *telos* a través

de los deseos es una tarea primordialmente práctica, para concluir con c. La consideración del *telos* último a través de los deseos más inmediatos.

4.1.3.1. La teleología natural asumida por MacIntyre de manera progresiva

MacIntyre asume la teleología última natural, y propone una explicación y una autorreflexión de ésta por parte de los agentes a partir del *telos* más inmediato, acorde con la experiencia más evidente de la acción humana. El objetivo de este tipo reflexión es que los agentes descubran progresivamente o hagan evidente a sí mismos su *telos* último natural y trascendente, de manera que ese *telos* o bien último sea el que guíe la ordenación de sus deseos y la elección de sus fines y bienes correspondientes, de modo que estén en consonancia con dicho fin, en vistas a la excelencia humana.

El autor de AV considera que la manera en que esta aproximación al *telos* ha de llevarse a cabo para tan ambicioso objetivo, debe tomar una forma narrativa, ya que los agentes se entienden a sí mismos y a otros progresivamente a través de algún tipo de narrativa, una historia en que ellos en cuanto agentes se dirigen, o fallan en hacerlo, hacia un fin último, cuya naturaleza asumen primero en y a través sus actividades en cuanto agentes racionales.

Para MacIntyre, el fin último es lo primero en la intención, aun cuando el sujeto no se dé cuenta de cuál es el fin que le mueve, pues el bien supremo es ya objeto de nuestros deseos. Considera que el *telos* último por ser natural es el motor inicial de todo deseo humano. Y que su logro representa no solo el final de una vida, sino el buen fin de la vida. Ahora bien, el progreso hacia el bien final tiene como característica esencial su relación con crecimiento progresivo, lento y desigual, del propio conocimiento y autoconciencia, de manera que los agentes aprenden a identificar qué ha ido bien y mal en su pasado y en la vida de otros, y porqué, y reorientar sus fines y sus elecciones si fuera necesario. El fracaso en este tipo de conocimiento es con frecuencia un signo de fracaso moral, porque impide la evaluación de los propios fines y la revisión de las consecuentes.

Quien no pueda identificar su fin último en cuanto humano y trascendente, encontrará frustrantes las preguntas sobre ese fin, porque no logra hacer lo que está tratando de hacer: descubrir lo que realmente satisfará su anhelo más humano¹³⁶

Con todo, tanto en el ámbito filosófico como en la actitud cotidiana de las personas comunes, la concepción y aceptación del contenido de un fin último determinado por la naturaleza es conflictivo, por lo que MacIntyre propone una metodología de aproximación dirigida a personas y corrientes de pensamiento que comparten ese

¹³⁶ Cfr. Lutz 2018.

escepticismo respecto a los fines naturales y trascendentes contexto. La audiencia a la que MacIntyre se dirige¹³⁷ con esta argumentación son personas con deseos en conflicto que, precisamente no logran dar una solución porque no han descubierto su fin último natural de manera más consciente, racional y práctica, que oriente efectivamente su actuar.

Este modo de proceder en la argumentación a partir de los deseos más inmediatos, parece responder pues a un doble motivo. En primer lugar, a lo recién señalado anteriormente sobre la confusión de bienes y la dificultad para aceptar un fin último determinado por la naturaleza (Cfr. también ECM Cap. I). En segundo lugar, diversos escritos sugieren que tal metodología obedece a la experiencia del propio recorrido intelectual de MacIntyre en la comprensión de la teleología metafísica aristotélica, como él mismo señala en varios escritos.

Especialmente desde la publicación de *AV la teología ha sido un componente central la contribución de MacIntyre a la filosofía moral, un tema muy disputado y en desarrollo progresivo* (Gahl

¹³⁷ Según Lear, MacIntyre sostiene una estrategia retórica que tiene en cuenta la confusión sobre el bien y el conflicto de deseos, por lo que su objetivo consiste en algo más que presentar argumentos rigurosos y perspicaces. Ésta se dirige en gran medida a hacer posible que los agentes racionales comprendan su condición. Esta afirmación es fácil de constatar al leer los escritos de MacIntyre. Cfr. Lear, J. (2020) 'MacIntyre and Therapeutic Method' En *Learning from MacIntyre*. Beadle and Moore Eds. Pickwick.

2019: 281)¹³⁸. En la primera edición de AV, con ejemplos como los del relojero y el capitán de barco, MacIntyre presenta una perspectiva teleológica para solucionar el problema de la separación entre el *ser* y actuar que se deriva del *ser*, clásicamente denominado como el “is-ought problem”, el problema de la separación entre el *ser* y el *deber ser*. Esta aproximación en la primera edición de AV, consiste en una teleología funcional, en la que las máquinas o el comportamiento de los animales no humanos sirve como modelo para explicar la acción requerida por los agentes según sus roles y sus prácticas sociales y los fines de esas roles y prácticas (relojero, capitán de barco, ciudadano, etc.). Sin embargo, en esta primera etapa, MacIntyre manifiesta un rechazo explícito de lo que denomina la teleología metafísica aristotélica. MacIntyre sin embargo continúa reelaborando la teleología y su crítica antiliberal a través del aristotelismo, y en DRA primero, (1999), y sobre todo en la tercera edición de AV (2007), desarrolla una teleología natural. Junto con el prólogo a la tercera edición de AV, al menos otras tres de sus obras más destacadas muestran momentos importantes en este sentido: WJWR, DRA, ECM. En cada una de ellas, MacIntyre *dio pasos importantes y a menudo subestimados* (Galh 2019: 282) en la afirmación de que la teleología que dirige y determina la excelencia humana es natural.

¹³⁸ Cfr. También Lutz 2018, donde afirma que *la claridad que aporta MacIntyre al papel del deseo en la ética teleológica ha sido una de las grandes fortalezas de su obra desde la década de 1950* (p. 21).

En WJWR (1988) argumenta a través de la epistemología de las tradiciones morales, afirma la superioridad racional de la tradición aristotélica, y señala su preferencia por el neo aristotelismo tomista. En esta obra, MacIntyre afirma que la excelencia humana debe presuponer una tendencialidad natural hacia lo específicamente humano (capítulo XI).

Diez años después, en DRA (1999) MacIntyre se retracta explícitamente del intento en la primera versión de AV de fundar la teleología y las virtudes exclusivamente en el contexto social, independientemente de la metafísica de Aristóteles¹³⁹, y afirma que *ahora considero que me equivoqué al suponer que era posible una ética independiente de la biología, por lo que agradezco a aquellos críticos que defendieron esta idea en contra de mi opinión [...]* (Ibid.) En esta obra, MacIntyre destaca su descubrimiento de la importancia de la condición corporal del ser humano; y señala especialmente la condición de fragilidad y dependencia, y las virtudes que de ello se derivan, a las que llama virtudes de la reciprocidad y de la dependencia.

Así, después de casi veinte años de diálogo y discusión con comentaristas de la primera versión de AV, MacIntyre se da cuenta que la comprensión teleológica como una búsqueda de la excelencia, es más sólida si está enraizada en la determinación objetiva que

¹³⁹ Cfr. MacIntyre 1999: 10-11.

marca la naturaleza humana. Continuará destacando el papel que los elementos sociales, históricos y psicológicos (y científicos) tienen en la acción humana y en la moral, pero a partir de entonces afirmará que tales elementos *funcionan como funcionan* porque y en la medida que están enraizados en la naturaleza teleológica humana.

En el prólogo de la tercera edición de AV, (2007 en inglés, con traducción al español en el 2009), MacIntyre afirma su propia comprensión de la interrelación entre *teleología, excelencia humana y narrativa*, en el contexto de defensa de la tradición tomista-aristotélica como la mejor tradición para avanzar en una comprensión adecuada de la moralidad. MacIntyre ahí también se refiere a la relación metafísica entre la naturaleza humana y la condición corporal. A partir de aquí, las obras de MacIntyre mantienen una gran continuidad en la unión y mutua interdependencia entre teleología-narrativa-excelencia humana. Esta triada queda fuertemente aunada a la consideración de que la naturaleza humana, con su capacidad inherente de perfeccionamiento, es lo que determina las capacidades del crecimiento humano, esto es, el contenido, la configuración y la consistencia de la excelencia.

Finalmente, en ECM, MacIntyre retoma nuevamente la teleología, ahora situándola de modo más preciso en el centro de la estructura narrativa de la autocomprensión moral. En este contexto, MacIntyre entra nuevamente en un diálogo argumentativo contra el emotivismo y algunos de sus representantes y de sus críticos, como Bernard

Williams, para mostrar la superioridad aristotélica de la comprensión del deseo, de la narrativa y de la teleología como elementos estructurantes de la vida humana, compuesta por una gran diversidad de acciones que constituyen el contexto humano para la búsqueda del bien. En este sentido, para la identificación y realización del bien, MacIntyre argumenta firmemente desde la experiencia, no desde naturalezas abstractas. Es llamativo que además de considerar las virtudes en el contexto de la unidad entre narrativa, teleología y excelencia, MacIntyre hace además referencia a la relevancia que los descubrimientos cognitivos y neurocientíficos pueden tener en la mejor comprensión de la acción humana y el deseo¹⁴⁰.

En conclusión, en ECM, MacIntyre demanda una vez más un enfoque práctico para ética teleológica. En §1.8, argumenta sobre la formación moral que requiere un agente humano para prosperar. A partir de las propias experiencias de la vida ordinaria, de los requerimientos de la de la vida familiar y de cualquier actividad en que procuramos hacerlo bien, aprendemos qué queremos lograr, y qué hábitos fortalecer si queremos triunfar en esas cosas (Cfr. Lutz 2018).

Nos parece que con lo anterior queda dicho lo esencial sobre las razones por las que MacIntyre propone una aproximación al *telos* desde una perspectiva práctica.

¹⁴⁰ Cfr. por ejemplo ECM: 4, donde afirma que la historia de nuestros deseseos es inseparable de nuestra historia bioquímica y neurofisiológica.

4.1.3.2. Descubrir el *telos* a través de los deseos es una tarea primordialmente práctica

Retomamos lo señalado anteriormente, que, para MacIntyre, descubrir el fin a través de los deseos es una cuestión primeramente práctica, no teórico-especulativa. Es pertinente recordar ahora algo dicho en capítulos precedentes, respecto a que MacIntyre prioriza la terminología de *razonamiento práctico* sobre la de *razonamiento moral*, precisamente para superar el error de mantener el discurso moral en un plano meramente especulativo, al nivel de fundamentación de normas o preceptos, y llevar el discurso a su dimensión propia en la teoría de la acción. Precisamente porque la acción es eminentemente teleológica la filosofía moral puede ser filosofía práctica (Lutz 2018)¹⁴¹.

MacIntyre considera que cometeríamos un error si la vida práctica la caracterizamos primero en términos teóricos, antes de haberla descrito en *sus propios términos*.

Por eso, como una vía para considerar el bien humano último, sugiere identificar y reflexionar sobre los fines de las actividades humanas más próximas en relación al éxito o fracaso que tales actividades o acciones procuraron al agente. De esto modo, tal reflexión no es una

¹⁴¹ Christopher Stephen Lutz es uno de los actuales conocedores más destacados de Alasdair MacIntyre, junto con Kelvin Knight, David Solomon y Perreau-Saussine, entre otros.

reflexión sin más, sino una reflexión evaluativa sobre los propios fines en relación al progreso o al fracaso de un individuo. Estos progresos y fracasos seguramente estarán situados en un contexto más o menos limitado del agente, y la identificación de una consecuencia en cuanto logro o fracaso conlleva también otras complejidades y aprendizajes; sin embargo, al avanzar en una evaluación más profunda –si el sujeto llega a dar ese paso, y lo hará en la medida que sea un buen razonador práctico– sobre la bondad o maldad de las acciones pasadas y de los fines que orientaron tales acciones, la referencia a fines ulteriores será indispensable para distinguir entre fines intermedios, finales y por tanto entre bienes mayores y menores, y así, hasta el último fin natural. Desde luego esta es una simplificación de lo que la reflexión evaluativa de los fines conlleva¹⁴², y cómo llegar a la consideración y aspiración al fin último de modo consciente y libre, sin embargo, nos parece que permite ver la lógica que está detrás del planteamiento.

La capacidad de ir formando el propio juicio moral práctico en las decisiones cotidianas, está vinculado proporcionalmente al aprendizaje del ejercicio de las virtudes morales: sólo al hacer juicios y elecciones prácticas, *descubrimos* una cierta orientación hacia un fin último que nos es propio, hacia el perfeccionamiento y la realización de la vida humana. Es relevante aquí que MacIntyre pretende que el agente *descubra* esa teleología. Este carácter

¹⁴² Cfr. Capítulo cinco, sobre el papel de la narrativa, el conocimiento propio y la amistad en el adecuado ejercicio del razonamiento práctico.

primordialmente práctico del descubrimiento del *telos*, conlleva a la propuesta de la consideración de los deseos más inmediatos como una vía para el descubrimiento del fin último.

4.1.3.3. La experiencia de los deseos más próximos como guía hacia los bienes últimos

En el actuar cotidiano, no procedemos primero adquiriendo una visión del *Gran Fin* y sólo secundariamente *deduciendo* de esa visión lo que debemos hacer. MacIntyre rechaza que esto sea una experiencia práctica genuina¹⁴³. Por eso, característicamente no aborda la teleología empezando por la discusión sobre el bien más alto o último fin, o su contenido. Esto sería problemático por un doble motivo.

En primer lugar, las concepciones sobre el contenido de tal fin varían: para Aristóteles es la actividad del alma conforme a la virtud; sin embargo, pocos entienden lo que esto realmente significa y puede no ejercer un atractivo para los agentes; para Aquino, la felicidad perfecta y final consiste en la contemplación de la esencia divina, y al igual que en el caso de Aristóteles, pocos están en condiciones de comprender esta aspiración. Por eso, porque *no todos perciben la vida virtuosa o la vida con Dios como su bien más alto, como el fin que debiera regular todas sus acciones*¹⁴⁴, parece haber un conflicto

¹⁴³ MacIntyre 2006: Rival Aristotles. Cfr. también Lutz 2018.

¹⁴⁴ Cfr. Lutz 2018.

entre tal propuesta y los deseos de muchas personas comunes y filosofías. Visto desde la perspectiva dominante de la moral de preceptos y obligaciones, identificar el bien más alto como el fin al que la persona *debería aspirar*, como aquello que se supone que queremos, como el fin que *deberíamos perseguir*, puede dar al fin último un cariz de obligación o precepto moral. Desde luego esta acusación es equivocada, porque no es así como lo plantea Aristóteles, ni Tomás de Aquino, ni tampoco es como lo entiende MacIntyre.

Por otro lado, comenzar por el fin último en la teorización sobre el *telos*, conlleva con frecuencia que el fin último se interpreta como un *estado de las cosas*, como un punto de partida ya dado, que no requiere ulterior justificación. Y si bien es cierto que el fin último está ya dado y de hecho orienta todo actuar, al menos no está presente por lo general de modo consciente, o no para la mayoría, de manera que para asumirlo como tal se requieren ciertas condiciones morales e intelectuales. Y puesto que el último fin aparece como la medida de todos los fines subordinados, podría parecer que la ética de la razón práctica no puede determinar nada hasta que el bien global y total sea identificado¹⁴⁵.

MacIntyre considera que cualquier intento de especificar el último fin a agentes confundidos sobre su telos y con deseos en conflicto

¹⁴⁵ Esta posición la rechaza MacIntyre en 'Rival Aristóteles' (2006).

irresuelto describiendo el verdadero fin como algo dado, está destinado al fracaso. Se trata pues de una cuestión epistemológica y metodológica, no de la negación de la posibilidad y de la necesidad natural de partir conscientemente desde el fin último para la estructuración de los deseos y fines intermedios¹⁴⁶; de hecho, más bien, MacIntyre considera que ese punto de partida precisamente está por recuperarse en la moral de la modernidad, ya que *sin un concepto parcialmente determinado de telos final, por lo menos, no puede existir el principio alguno para una búsqueda. Se necesita algún concepto de lo bueno para el hombre* (MacIntyre 2007: 219). Precisamente la propuesta de MacIntyre en relación a la teleología consiste principalmente ayudar a que el agente concientice cuál es el fin último que inspiran sus acciones, independientemente si ese fin deba ser reconducido posteriormente, o más precisamente, para que esté en condiciones de reconducirlo.

Si consideramos la búsqueda del *telos* cara a la necesidad de distinguir entre deseos y bien, es posible apreciar que en gran parte esa distinción se apoya en la comprensión del telos de la propia acción. Para MacIntyre, sin embargo, tal distinción entre deseos y bien apoyados en la teleología, será eficaz solo y en la medida en que

¹⁴⁶ Es preciso recordar en este punto que el contenido de tal propuesta cobra sentido con lo dicho en la nota (19).

el agente posea o vaya desarrollando ciertas cualidades en su actuar¹⁴⁷.

La vía de acceso al último *telos* a través de los deseos más inmediatos, conlleva pues una doble vertiente: por una parte, la experiencia de la teleología en cuanto vivida y captada por el sujeto en su actuar particular; por otra, la *existencia* de un bien último común para todos los individuos en cuanto a su pertenencia a la especie humana. Hay una vinculación natural entre los deseos inmediatos con el deseo con el último fin, y por eso es posible acceder al telos último a través de los deseos más inmediatos. El cómo de esto sería la concepción narrativa de la virtud.

Así pues, descubrir el fin último es en gran medida descubrirlo a través de nuestros deseos más inmediatos. En opinión de Lutz (2018) la posición de MacIntyre al respecto es consistente con la de Aquino, aunque puede parecer estar en desacuerdo con algunos intérpretes de Aquino¹⁴⁸. Sin embargo, continúa Lutz, es siempre un error reducir el *telos* –incluso el *telos* verdadero, incluso en *summum bonum* y *finis ultimis* del pensamiento escolástico– a aquello que se supone que queremos. Ciertamente, porque nuestras acciones teleológicas están

¹⁴⁷ Para MacIntyre, sin una adecuada disposición moral y las indispensables virtudes intelectuales para un razonamiento práctico efectivo es fácil incurrir en error práctico, ya sea por defecto en el juicio o por defecto en la rectitud del deseo (Cfr. 4.3.3).

¹⁴⁸ Esta tarea es propia de un experto en Tomás de Aquino. No es nuestra pretensión hacer una valoración crítica del tomismo-aristotélico de MacIntyre, sino presentarlo en sus propios términos y a través de sus principales intérpretes.

ordenadas hacia fines, y porque algunos fines son medios para fines más altos, sí que hace sentido preguntarse acerca de fines más y más altos, y hace también sentido preguntarse cuál será el bien más alto. Incluso hace sentido decir que deberíamos querer el *summum bonum* (...). Pero si pensamos en el último fin solo como aquello que se supone que debemos perseguir, y no como aquello que ya de hecho queremos, si pensamos en el descubrimiento del bien más alto como la imposición de un imperativo moral *más que como la iluminación de un misterio acerca de nuestros deseos de bien, entonces nos arriesgamos a separar la moralidad del deseo de una manera que sería muy extraña para Aristóteles y para Aquino, y para MacIntyre*¹⁴⁹. La felicidad no es un imperativo moral, porque es ya el objeto de nuestros deseos.

En síntesis, para MacIntyre, iniciar un estudio filosófico de la teleología de los actos humanos tratando de determinar el último fin es erróneo por dos motivos: a. porque la controversia sobre cuál es el fin último, se convierte en un obstáculo para examinar la teleología en sí. b. porque contestar la pregunta sobre cuál es el último bien o bien más alto, puede ser diferido mientras se considera la teleología más próxima de los actos humanos. Empezamos por lo próximo, y después, siguiendo las preguntas que surgen de la experiencia, descubrimos más preguntas sobre nuestros fines futuros. De aquí que ECM inicia con preguntas sobre los deseos más inmediatos y deseos

¹⁴⁹ Lutz 2018.

en conflicto, el punto de partida de ECM es una persona con deseos tratando de decidir qué hacer¹⁵⁰, tratando de determinar cuál de los bienes que percibe, que le atraen, vale la pena elegir, y termina con una invitación a la teología natural.

En un primer momento, el *telos* que mide las acciones del agente, es *lo que el agente quiere*. Porqué el agente quiere eso, eso es otra pregunta; o si el agente debería querer eso o no, es también otra cuestión; a esas preguntas se debe volver en un momento posterior, pero no son el punto de partida. Un análisis filosófico de la teleología de los actos humanos puede iniciar por el simple hecho de que los agentes actúan por fines que ellos quieren.

Nos aproximamos ahora al contenido del *telos*.

4.2. Bien, teleología y deseos

Puesto que *telos* y bien son términos correlativos, hablar de la relación entre deseos y *telos* nos conduce necesariamente a la relación entre deseos y bien. Abordar esta relación requiere una aproximación a la especificación del bien¹⁵¹. En esta aproximación se han de tomar en cuenta dos aspectos del bien, su dimensión universal

¹⁵⁰ ¿Qué es lo que quiero?, ¿es lo que ahora quiero lo que quiero querer?, ¿tengo suficientes razones para querer lo que ahora quiero? ¿[Es esta razón] una buena razón para actuar? Cfr. MacIntyre 2016, Cap. I.I

¹⁵¹ O'Rourke (2013b) señala el acierto de MacIntyre en identificar y tratar de resolver una carencia insalvable de la moral de la modernidad, el error de omitir la más básica de las preguntas morales, *¿qué es ser un buen ser humano?*

y su carácter particular, ya que el bien del deseo es un bien particularizado.

En 4.1 señalamos que la teleología que MacIntyre reconstruye a partir de AV es una teleología del bien humano, que conceptualiza cómo el agente se transforma de lo que es desde su condición inicial, hasta *lo que debería ser si realizara su telos*. Esta evolución se da a través de las virtudes. Respecto a las virtudes¹⁵² por ahora es suficiente solo añadir a lo ya dicho anteriormente sobre las virtudes como excelencia humana, MacIntyre las caracteriza también como excelencias de carácter. Y señala que importan decisivamente porque es a través de ellas que el ser humano se encuentra en condiciones de realizar su *telos*, aquél bien que lo caracteriza en cuanto humano.

Las apreciaciones de MacIntyre sobre la vinculación del *telos* con el bien humano y lo que esto conlleva en la comprensión racional del deseo y del desarrollo moral, así como su afirmación de la racionalidad de un bien último (Cfr. 4.1), no impiden que a la vez sea cauto en señalar cuál es el contenido del *telos* último o en qué consiste el bien final; sin embargo, esta cautela se debe a cuestiones metodológicas que pretenden, como también ya hemos señalado, aportar una explicación del *telos* final en base a los deseos más inmediatos, de manera que el bien humano pueda identificarse como una búsqueda, como una actividad cuya principal meta es identificar,

¹⁵² Las virtudes las abordaremos con mayor atención en el Capítulo cinco.

elegir y realizar el bien humano desde el propio querer¹⁵³, y no como una imposición arbitraria. De todos modos, junto con esta pretensión metodológica, y una vez que ha hecho todo un recorrido argumentativo sobre la vinculación de *telos* intermedio con un *telos* final (4.1), MacIntyre es preciso al señalar dos características del fin último. Por una parte, afirma el *telos* final en relación a un bien trascendente; por ejemplo, su última gran obra, ECM, concluye con la afirmación de que una ulterior profundización sobre la perfección y completitud de una vida conllevaría la consideración de bienes no finitos, a partir de lo cual habría que indagar a través de la teología natural, aspecto que no desarrolla en su obra. Otro ejemplo claro lo constituye su fundamentación de la dignidad humana en la teleología, al afirmar que la dignidad es conferida al ser humano por su fin último, de manera que desviarse del fin último es perder dignidad¹⁵⁴, una pérdida que es recuperable en la medida que el agente se reorienta hacia su último fin. Al respecto puntualiza:

[...] actuar como agente racional es avanzar en la propia vida hacia una comprensión cada vez más adecuada de uno mismo y del lugar

¹⁵³ MacIntyre 2007; ver también Knight 2013: 86-87.

¹⁵⁴ En opinión de MacIntyre, el concepto de dignidad en la modernidad ha adquirido un gran uso político, sin embargo, su comprensión y aplicación carece de una fundamentación moral adecuada y de una también adecuada aplicación ético-práctica. Por ejemplo, bajo la consideración de que un violador o un asesino en serie siguen teniendo la misma dignidad, se valora un trato “digno” para él. Sin embargo, afirma MacIntyre, tal individuo, al desviarse del bien sí pierde dignidad, lo cual no conlleva que reciba un mal trato. Si se debe tratar bien a todo ser humano, es por la incondicionalidad de las virtudes, no porque la dignidad se mantenga intacta. La inconsistencia del uso moderno de dignidad se ve reflejado por ejemplo en la pena de muerte.

que ocupa en el orden de las cosas. Pero tal comprensión sigue siendo inadecuada hasta que está informada por un conocimiento de Dios como causa primera y final, un conocimiento que puede no alcanzarse en muchas vidas. Y ser un agente racional es educar los propios deseos para que uno se mueva de los objetos de deseo menos adecuados a los más adecuados, pero el único objeto de deseo completamente adecuado es Dios (MacIntyre 2021)¹⁵⁵.

La segunda característica tanto del bien del *telos* final, así como de los bienes intermedios sobre lo que MacIntyre argumenta ampliamente, es que se trata de bienes sustantivos. Sobre este punto y lo que de ello se deriva para la evaluación moral del deseo nos centraremos en este apartado. Procederemos en el siguiente orden. Primero, nos referiremos las discrepancias en el uso de la palabra *bueno*; en segundo lugar, haremos una exposición en términos esenciales sobre lo que es el bien; para concluir, en tercer lugar, hablaremos del bien del deseo como juicio factual en base a la naturaleza.

¹⁵⁵ Conferencia dictada por Alasdair MacIntyre en De Nichola Center for Ethics and Culture. Notre Dame University. Seminario de otoño 2021: *I have called you by name: Human Dignity in a secular world*. Noviembre 11 a 13 del 2021. <https://ethicscenter.nd.edu/programs/fall-conference/streamfc/> (consultado el 23 junio 2022).

4.2.1. Sobre las discrepancias en el uso de la palabra “bueno”¹⁵⁶

Aun cuando hay una base filosófica y práctica que justifica la sustantivación de lo bueno, el término “bueno” tiene un uso polisémico que es necesario precisar y acotar si queremos que se entienda y aplique en el sentido filosófico aristotélico¹⁵⁷. Al respecto, MacIntyre expresa que hay una gran

Multiplicidad y variedad de los usos de “bueno”. Hablamos de buenos cuchillos, un buen jamón, buenos poemas y buenos reyes, pero también del buen momento para buscar un trabajo o para quitarse de en medio, de un buen sitio para irse de vacaciones o construir una prisión, y de buenas cualidades que hay que procurar que tengan los candidatos a un puesto de

¹⁵⁶ MacIntyre otorga una gran importancia al lenguaje como manifestación y vía del desarrollo de la racionalidad. Cfr. por eje, AV, donde define al ser humano como *animal que cuenta historias*. Ver también DRA, y ECM y el papel de la narrativa en la vida humana. La atención que MacIntyre dedica al lenguaje deriva también de dos circunstancias. Por una parte, su procedencia de la filosofía analítica, de la que se aleja como sistema filosófico al dar un giro al aristotelismo, pero que sin embargo mantiene en cuanto su interés al lenguaje, ahora reinterpretado en la filosofía aristotélica. En segundo lugar, porque MacIntyre plantea su propuesta moral en términos de combate contra el emotivismo, que se basa en una teoría sobre el uso y el significado de los juicios evaluativos o morales. Para el emotivismo, no hay posibilidad de facticidad del bien, puesto que en dicha filosofía no hay relación entre hecho y valor. Para argumentar contra el emotivismo, pues, MacIntyre expone, con fundamento, los juicios como factuales, y no solo como actitudes subjetivas y emotivas del agente.

¹⁵⁷Hannan, J. (2009) expone en términos macintyreanos la dificultad de la comunicación en el discurso moral que se establece en torno a la comprensión del concepto de deseo y del juicio moral. Una interesante propuesta vista desde la perspectiva de la teoría de la comunicación.

responsabilidad pública. Podemos decir de alguien que es bueno con los niños, bueno en el tenis, o bueno en nada. Y lo que es cierto de nuestros usos de bueno, también es cierto de respecto a nuestros usos de “malo”, “mejor” y “peor” (MacIntyre 2017: 40).

En estos casos, el uso de bueno o malo tiene un uso atributivo o adjetival, por lo que la aplicación del criterio de “bueno” depende de los nombres a los que se aplica: *Lo que hace que el buen jamón sea bueno es muy diferente de lo que hace que un buen poema sea bueno. Lo que hace que este sea un mal momento para buscar un empleo no es lo mismo que lo que hace que este sea un mal lugar al que ir de vacaciones* (Ibid). En estos casos el bien se resuelve con las características del poema, del jamón, etc.

De todos modos, el uso atributivo de “bueno” no está libre de conflicto, por dos razones. Primero, porque sobre las características de un buen jamón, o un buen cuchillo, o unas buenas vacaciones, puede haber y de hecho hay una gran variedad y grados de disenso. Las personas varían ampliamente sobre qué es lo que hace que algo sea bueno en su tipo (por ejemplo, un buen carpintero, o una buena educación). En segundo lugar, el uso atributivo de bueno, aunque tiene una base de acuerdo y objetividad, conlleva también imprecisión debido a que afirmar algo como *bueno* dentro de su tipo, no significa necesariamente elogiarlo o alabarlo, ya que podemos hablar de *buenos* ladrones, o *buenos* falsificadores, o de que alguien es *bueno* corrompiendo a la juventud (MacIntyre 2016: 13-14). Así

pues, cualquier balance adecuado del bien y “lo bueno” tendrá que hacer que estas dos facetas resulten inteligibles (Ibid.).

Además del uso atributivo o adjetival de la palabra bueno, MacIntyre refiere el uso *predicativo* del término, que conlleva una comprensión más conflictiva que la adjetival o atributiva. Un uso atributivo de “bueno” se expresaría en frases del tipo “es bueno hacer esto o tener aquello”. Esto expresa desacuerdos complejos que recaen sobre un acuerdo limitado. El acuerdo limitado podría ser que es bueno ser feliz, o que es bueno tener una buena educación, y el desacuerdo recae sobre los fines, elecciones y acciones y que eso conlleva, y porqué.

Todo desacuerdo en último término conlleva un desacuerdo sobre la identificación y elección de bienes, mismo que solo es posible resolver con una visión amplia del bien, donde visión amplia significa una visión global de los diversos bienes de la vida y para la vida, y del papel que cada uno ocupa para la consecución de otros bienes. Un bien parcial se puede ordenar solo a la luz de otro bien más amplio o radical, lo cual conlleva una perspectiva del bien también en el tiempo, a mediano y largo plazo. La discrepancia de estos conflictos procede por tanto de las diversas prioridades que se otorgan a los bienes y a las consiguientes elecciones.

MacIntyre hace notar que los desacuerdos sobre los bienes y su orden prioritario pueden ser expresados también como discrepancias en

torno a qué es tener buenas o suficientes buenas razones para desear. Por eso, si entendemos en qué consiste tener buenas razones para desear una cosa en vez de otra, es posible identificar en qué aspecto las partes del conflicto no logran ponerse de acuerdo y, si cabe, esperar solución. Ahora bien, pudiera ser que necesitemos algo más que filosofía para dar respuesta cumplida a tales preguntas¹⁵⁸. Pero MacIntyre considera que ciertamente necesitamos también todas las aclaraciones y argumentos que la filosofía pueda darnos. Así pues, ¿qué pueden proporcionarnos los filósofos morales, si les pedimos que nos aporten algo de luz sobre la naturaleza de dichas discrepancias? MacIntyre considera que los filósofos ofrecen sus propias discrepancias, exponen una serie de posturas rivales e incompatibles, y no parece haber en el horizonte posibilidad de que lleguen a resolverlas. El enfoque que un filósofo moral adopte al caracterizar las discrepancias dependerá de cuál de las posturas rivales acepte¹⁵⁹. Precisamente lo que pretende MacIntyre es un diálogo entre posturas que permita ver la incompatibilidad de ambas y esto guíe a tomar postura racional hacia una u otra.

¹⁵⁸ MacIntyre considera que más que filosofía, lo que se requiere para el aprendizaje del bien son prácticas sociales virtuosas en las que los agentes aprendan a trabajar, decidir, relacionarse de acuerdo a fines comunes para la realización del bien. Tales fines serían formativos del deseo en la medida que estén marcados por las virtudes.

¹⁵⁹ La postura moral rival con la que MacIntyre discrepa y contra la que argumenta desde el aristotelismo, es el emotivismo y sus formas derivadas.

Así pues, la propuesta a partir de AV es que las versiones incompatibles sobre el bien y lo que es bueno desear¹⁶⁰, se resuelven con una perspectiva aristotélica, porque ésta nos ofrece la distinción y la relación entre bien y deseo. Esta perspectiva aporta la fundamentación teórica y la fundamentación práctica en la teoría de la acción. Por eso MacIntyre enfatiza que necesitamos algo más que filosofía para resolver las discrepancias, requerimos de una orientación práctica hacia el bien, o una orientación del bien a nivel práctico, sobre cómo se resuelven los conflictos de deseos y por tanto los conflictos de bienes. El conflicto del bien atributivo se resuelve pues en gran medida con una comprensión del bien como excelencia humana. ¿Cuál es la unidad subyacente, si es que existe, de todos estos usos de “bueno” y “malo”? Hablar en estos términos sobre si algo es bueno o malo es evaluar si es miembro de cierta clase o desde cierto punto de vista o ambas cosas (MacIntyre 2016: Cap. 1).

La importancia de clarificar los diversos usos de bueno –atributivo y predicativo– radica en que nuestra concepción de lo bueno justifica nuestras razones para desear algo. Dado que un bien es una razón para la acción, y un motivo para el deseo, clarificar a qué nos referimos al afirmar “bueno” conlleva clarificar nuestros deseos y elecciones.

¹⁶⁰ De nuevo, por versiones rivales del bien, MacIntyre se refiere sobre todo a las versiones emotivistas o expresivistas del bien.

4.2.2. Qué es el bien

4.2.2.1. El bien como tendencialidad del deseo

A la luz del conflicto de la modernidad sobre el bien (ver capítulos dos, acerca de la inconmensurabilidad del desacuerdo moral), podría parecer pretencioso decir qué es el bien en unas cuantas líneas. De hecho, MacIntyre, junto con la crítica dirigida a lo que llama *la inhabilidad de encontrar un lugar para el concepto de deseo racional*, dirige otra censura igualmente aguda a la moral de la Ilustración, que se refiere a *la incapacidad de hacerse la más fundamental de las preguntas morales: ¿cuál es el bien para el hombre, en cuanto hombre?* (MacIntyre 2008b: 282).

Pero si la identificación y la conceptualización del bien puede ser algo complejo, sin embargo, ello se debe en gran parte a la pérdida de una noción teleológica natural¹⁶¹. Por otro lado, dado a su vez la tendencia natural al bien, de lo que también ya se ha hablado en capítulos anteriores, no es tan complejo afirmar al menos en sus rasgos esenciales qué es el bien. Así pues, consideramos que es posible afirmar siguiendo al MacIntyre aristotélico que el bien *es aquello a lo que todas las cosas tienden*. En el caso de la acción

¹⁶¹ MacMylor, P. (1994) ofrece una explicación del intento de MacIntyre por superar la distinción moderna entre naturaleza humana y moralidad, primero a través de la teoría marxista de la acción humana que luego abandona, y después a través del aristotelismo. Si bien MacIntyre se alejó del marxismo, no lo hizo en cuanto la aportación de Marx en rescatar el valor que Aristóteles dio al deseo en la acción humana.

humana y el deseo, es posible afirmar lo mismo, por eso podemos decir que el bien se define en relación al sujeto que actúa.

Dado que la inclinación del deseo se da en relación a un bien, el deseo no es una realidad premoral. La inclinación hacia los diversos objetos de deseo se presenta no solo como movimiento inicial en sentido temporal, sino como un movimiento vinculado a una primera valoración moral positiva espontánea por parte del sujeto hacia objetos determinados de deseo. Es decir, la tendencia mueve hacia algo en cuanto bueno, por lo que el movimiento tendencial originario previo a la acción tiene en su origen un carácter moral natural. Esto es de relevancia filosófica ya que permite afirmar, si bien de modo incipiente, el carácter natural de la moral¹⁶².

MacIntyre afirma una concepción del deseo vinculado a criterios teóricos y prácticos que permiten su evaluación y corrección. Dichos criterios morales sobre el deseo se apoyan en la dimensión objetiva de la naturaleza humana invariable, pero nuestro acceso y reconocimiento de ella, así como su desarrollo (perfeccionamiento) práctico variará enormemente y estará condicionado por nuestra interacción con otros, nuestra historia, nuestras elecciones pasadas, nuestros hábitos y por la cultura en que nos desarrollamos, entre

¹⁶² Precisamente uno de los ambiciosos objetivos de MacIntyre es su teoría moral pretende hacer ver los fundamentos de la moral en la naturaleza humana. En esta investigación, seguimos esa misma aspiración, aunque acotada en la naturaleza específica del deseo y de la acción humana, como se ha venido resaltando en los capítulos anteriores y se continuará haciendo en lo que resta de este escrito.

otros. De este modo, junto con el carácter natural de la inclinación de la orexis al bien, MacIntyre destaca la fuerte influencia cultural y social sobre la dirección –con frecuencia destructiva¹⁶³–, que pueden tomar los deseos.

Así pues, hemos de señalar ante todo que se puede afirmar que el deseo no es *premoral* precisamente por la tendencialidad natural al bien. O, dicho con otras palabras, los deseos no son moralmente neutros. Y si el deseo no es premoral, o es moral por naturaleza, se debe encontrar en la misma naturaleza una medida del bien al que el sujeto se inclina a través del deseo.

La inclinación del deseo al bien se pone de manifiesto en el proceso mismo de deliberación racional que antecede la acción (*prohairesis*), en el que el objeto de la deliberación es siempre un deseo que apunta a un objeto de deseo en cuanto bueno. Por eso, cuestiona MacIntyre: *¿qué es la prohairesis, ¿de qué es un deseo? Tomamos por objetos de la prohairesis lo que con seguridad conocemos como bienes (EN 1112^a 7-8.)*. (MacIntyre 1994: 143). Así pues,

Las diferentes formas de organización psicológica de la personalidad presuponen distintos juicios valorativos y morales. Los deseos, las satisfacciones y las preferencias nunca aparecen en la vida humana como objetos puramente psicológicos y pre-

¹⁶³ Cfr. Capítulo uno de esta investigación en relación a las influencias sociales sobre los deseos.

morales a los que podemos acudir para proveernos de datos que sean neutrales (MacIntyre 1994: 88).

La inclinación natural del deseo hacia un bien real o aparente, conlleva al menos dos consecuencias para la valoración del bien.

Por un lado, significa que el bien se concibe y se busca como un logro, y por tanto la realización de un deseo constituye la consecución de un bien que conlleva una satisfacción o un tipo de felicidad. La naturaleza misma de la dinámica del deseo implica que éste mueve hacia aquello que de alguna manera el sujeto considera que, cuando lo realice, se realizará una meta que conlleva una satisfacción.

En segundo lugar, dado que la tendencia al bien se dirige a diversos bienes, y a multiplicidad de bienes con frecuencia incompatibles, tal diversificación conlleva la tarea de seleccionar, jerarquizar y priorizar de bienes, con el fin de juzgar y decidir cuáles deseos seguir y cuáles no, o cuándo y cómo. Esta labor es una tarea moral, porque solo se puede jerarquizar los deseos en relación a un juicio moral valorativo de su objeto.

Pero lo que nos interesa aquí principalmente, más que un tratado sobre la tendencialidad al bien¹⁶⁴, es reflejar los rasgos más

¹⁶⁴ La tendencialidad al bien ha sido tratada por diversos autores aristotélicos, además de MacIntyre. Por ejemplo, ver, Pearson, G. (2016) *Aristotle on Desire*. Cambridge University Press.

propriadamente macintyreanos de la conceptualización del bien, que se dan en el contexto de su propuesta moral del deseo, de la narrativa y las virtudes. Aunque estos últimos aspectos los abordaremos de manera más amplia en el siguiente capítulo, es necesario tenerlos en consideración para una adecuada exposición sobre el bien. Pasamos ahora a otros rasgos del bien expuestos por MacIntyre.

4.2.2.2.El bien como razón para la acción

En palabras de Knight,

La afirmación central de MacIntyre sobre el aristotelismo en AV consiste en que es la tradición filosófica que mejor articula el razonamiento práctico de los humanos sobre los bienes y sobre el bien, donde identificar algo como un bien es dar una razón para la acción (Knight 2013: 88).

Dado que este aspecto lo abordamos ya en el capítulo dos al referirnos en qué sentido el deseo puede ser una razón para la acción, no abundaremos más en ello ahora.

4.2.2.3.La noción de bien se sitúa en la noción más amplia de excelencia humano

Una primera descripción básica de excelencia consiste en afirmar que progresar es realizar un tipo de acción que lleve a un logro de un

perfeccionamiento para quien lo realiza¹⁶⁵. Una versión más precisa consiste en afirmar que la excelencia consiste en realizar el *telos* propio en cuanto miembro de una especie.

MacIntyre sitúa la noción de bien en la concepción más amplia de excelencia humana; ya que cualquier concepción de lo que es la realización humana conlleva una concepción de bien. Lo que interesa a MacIntyre no es la acción correcta sin más, sino la realización de una vida en su conjunto. Esta idea está en consonancia con la dimensión teleológica de la acción y del deseo expresada en el apartado anterior. El bien humano solo se comprende y evalúa adecuadamente en el contexto del todo, de la unidad de la vida humana (MacIntyre 2007: Cap. 15), por eso, perder esa visión unitaria de sí mismo es un obstáculo importante para la comprensión del bien y del deseo (ver capítulo cinco). Precisamente por esto, una vía propuesta por MacIntyre para la comprensión teleológica del deseo, es la *narrativa*. Por la amplitud e importancia que tiene en la propuesta moral de MacIntyre, le dedicaremos un apartado propio en el último capítulo de esta investigación.

¹⁶⁵ Para Bosch (2020) la educación del deseo para la excelencia humana es novedosa porque se dirige a todo tipo de deseos y busca su integración; tal integración no es una educación de la voluntad ni una educación de la afectividad en sí misma. Más bien, es una educación que pretende ser inclusiva de todos los tipos de deseos. Consideramos que esta perspectiva tiene un claro cariz macintyreano en cuanto que MacIntyre aleja del voluntarismo al centrarse en el desarrollo de los deseos buenos, Cfr. Capítulo cinco de esta investigación.

MacIntyre asocia pues el logro de fines y bienes, o de objetos de deseo, con la realización humana, y para explicar esto se apoya en lo que considera una mentalidad contemporánea, en la que existe un consenso ampliamente uniforme sobre lo que es la realización de un animal no humano:

[...] existen versiones rivales a la hora de concebir la realización humana, y [...] ello constituye un verdadero inconveniente [...]. [Pero] los observadores del género humano apenas tienen dificultad en ponerse de acuerdo sobre en qué consiste la realización de lobos, delfines y gorilas, mientras que las perspectivas de llegar a un acuerdo sobre qué sea la realización humana pueden parecer escasas, aunque solo sea porque lo que cada uno de nosotros piensa sobre dicha realización dependa con mucho de la cultura en que habitemos y del conjunto de recursos evaluativos que nos proporciona dicha cultura. Sin embargo [...] es creíble plantear el bien y “lo bueno” en términos de concepciones sobre la realización humana (MacIntyre 2017: 63).

La diversidad de morales no hace contradictorio o indefinible el bien y la realización humana, sino que dejan ver un doble aspecto. Por una parte, la posibilidad de errores en la concepción del bien y de *nuestro* bien, debido a factores morales y sociales (ver apartado 4.3.3). En segundo lugar, las distintas posibilidades de realización humana dejan ver la diversidad de formas en que el bien de la naturaleza puede ser realizado por el sujeto:

esas *archai*, si se formulan correctamente, nos proporcionarán los primeros principios para la explicación de cómo y porqué las empresas y las actividades humanas son mejores o peores a la hora de alcanzar los bienes que les dan su *telos*; y lo harán precisamente

al formular adecuadamente un relato de esos bienes y de su lugar o su relación con lo bueno y lo mejor. Proporcionarán, al mismo tiempo, el tipo de relato de ese telos que los seres humanos necesitan para apuntar hacia él sus acciones [...]. (MacIntyre 1994: 104).

Las diversas formas de excelencia a que se refiere MacIntyre estarían todas vinculadas con la naturaleza, en la medida que sean expresión de una excelencia o progreso verdadero. Esta variedad cobra sentido por la dimensión temporal y libre-creativa del ser humano.

4.2.2.4. Dimensión objetiva de la excelencia humana

El bien-excelencia se identifica como un bien sustantivo, es decir, con un bien como punto de referencia de medición que va más allá de la valoración del sujeto. En otras palabras, hay elementos naturales de identificación y medición del bien, los cuales el sujeto puede acertar en identificar y realizar, o puede fallar en hacerlo. Esto es, el bien es bien independientemente de las apreciaciones y juicios del sujeto, sin embargo, esto es compatible con lo dicho anteriormente que cuando el sujeto define el bien, lo hace en relación a sí mismo. Esto es así pues la relación entre el sujeto y el bien se da de modo determinado, según lo que es ser *ser humano*, y de ningún modo significa que el sujeto *define* el bien.

MacIntyre identifica cuatro componentes nucleares del concepto aristotélico de realización humana. Consideramos conveniente exponerlas en sus propias palabras:

1ro. Identificó las capacidades humanas en toda su amplitud: físicas, conceptuales, emocionales, racionales, políticas, morales y estéticas.

2do. Determinó que, de entre ellas, las capacidades diferenciales de los humanos eran las que yo he señalado, aquellas que posibilitan la posesión de un lenguaje, notoriamente las capacidades de los agentes racionales en sentido práctico y teórico que nos permiten no solo reflexionar sobre lo que decimos y hacemos o nos disponemos a decir o hacer, sino también redirigir nuestras actividades e investigaciones como la razón prescribe.

3ro. También están esas habilidades específicamente humanas, cuyo ejercicio requiere igualmente del lenguaje, que nos permiten asociarnos cooperativamente con otros de formas no abiertas a los animales no humanos. Los seres humanos son por naturaleza animales tanto racionales como políticos, y alcanzan el estatus racional en y a través de las relaciones políticas.

4to. Nuestra naturaleza es tal que nuestra educación nos dirige (si ha sido la adecuada) hacia fines que consideramos bienes, y poseemos cierta noción, por muy rudimentaria que sea al inicio, de en qué consiste alcanzar tales fines de manera que nuestra vida sea una vida humana plena, de modo que se nos pueda llamar justamente *eudaimon*.

Aristóteles ha de apelar a estos cuatro aspectos de la actividad humana para poder explicar en qué consiste que un agente humano se realice, que funcione bien. Porque su pensamiento central es que realizarse se traduce en funcionar bien. Las máquinas funcionan bien o mal. Los animales no humanos funcionan bien o mal. Y lo mismo que cabe decir de los lobos o las máquinas, los delfines y los gorilas, puede decirse de los agentes humanos y las sociedades humanas: funcionan bien o mal. Una vez más se manifiesta un vivo contraste con las tesis expresivistas. Que una máquina, del tipo que

sea, funcione bien o mal es evaluable en virtud de los hechos (MacIntyre 2017: 61-62).

4.2.3. El bien del deseo como juicio factual en base a la naturaleza

En capítulos precedentes (2 y 3) nos referimos, siguiendo los textos de MacIntyre, al papel del deseo en el razonamiento práctico y al hacerlo destacamos que la racionalidad de la acción se define por su vinculación con el bien. Luego, en este capítulo, señalamos que el bien se define por las características de la especie, y que hay multiplicidad de bienes dentro de una misma especie, y por tanto multiplicidad de deseos y de objetos de deseo.

De este modo, hemos hablado tanto de la acción buena como del bien. Ahora corresponde centrar la atención en una característica de los juicios morales, que consiste en que, si son rectos, son juicios factuales, no juicios apreciativos o expresión de preferencias.

Apoyado en la naturaleza de la acción y del bien, MacIntyre destaca que la esencia del juicio moral recto manifiesta la vinculación con un bien sustantivo, y que por tanto no puede ser solo expresión de una actitud o una emoción o preferencia, ni de un deseo *solo* en cuanto deseo o inclinación, ya que la inclinación puede no ser recta¹⁶⁶. Así,

¹⁶⁶ Sanford (2018), afirma que el recurso de MacIntyre al aristotelismo en el tema del deseo se da por etapas: primero muestra que el deseo está bien medido por el bien, y no por las preferencias, y que los bienes están sujetos a un orden jerárquico por un razonamiento correcto; y que para que el razonamiento sea correcto se necesitan las virtudes y la consideración del bien global de la vida (*overarching good*), que no esté en competencia con ningún bien particular. Por su parte,

los juicios sobre lo que es bueno, y sobre lo que es bueno hacer o dejar de hacer, son juicios sobre cuestiones *de hecho*, y evaluar una acción como buena o mala, es evaluarla en conformidad o no con los fines naturales.

Tales fines los marca la teleología natural de la acción, y el fin natural del agente es su bien conforme a su esencia. El *telos* inclina al agente a su bien natural, y precisamente porque la inclinación al bien es natural (y por tanto objetiva) es posible fundamentar la moral desde la inclinación. Así pues, la relación entre *el ser* del deseo¹⁶⁷ y *el deber ser*¹⁶⁸ de la moral se fundamenta en la teleología. Si se elimina la teleología, se quita la posibilidad de juicios morales como juicios factuales (MacIntyre 2007: Cap. 5, esp. 81-84), y la moral se vuelve ininteligible. Dicho de otro modo, lo que da inteligibilidad al juicio

Nussbaum (1999) considera que MacIntyre falla en ser aristotélico en cuanto al papel que otorga al juicio virtuoso; por su parte, Solomon (2003) considera que las críticas recibidas por el filósofo escocés han contribuido significativamente a definir mejor los aspectos distintivos del neoaristotelismo de MacIntyre. Sobre la concepción de virtud en MacIntyre abundaremos en el capítulo cinco.

¹⁶⁷ Sobre el *es* del deseo, MacIntyre se refiere al deseo educado por la virtud, al deseo racional, y a todos los deseos ordenados por un bien mayor.

¹⁶⁸ En terminología de MacIntyre, el “deber ser” utilizado en este contexto, no se refiere a una visión voluntarista de la acción, sino que hace alusión a la vinculación que debe haber entre la acción, y el ser del que se deriva esa acción; es decir, que la acción requerida se ha de derivar de la naturaleza del ser. De la relación entre el ser y el obrar se puede deducir que el juicio sobre una conducta moral se deriva de una realidad que informa racionalmente tal juicio, y no de una elección arbitraria. MacIntyre abunda sobre el error de esta separación entre ser y obrar desde sus primeros escritos en los años 50; por ejemplo, en *Notes From the Moral Wilderness*.

moral como juicio factual es el *telos*, un *telos* que no es el gozo o el placer, sino el bien¹⁶⁹.

Los bienes que se logran en las distintas actividades¹⁷⁰ (la caza, la pesca, la arquitectura, los bienes de la familia, de la educación, etc.) se identifican como bienes por dos motivos: a. porque son objeto de una actividad intencional, y por tanto objetos de deseo cuya satisfacción es el término de la actividad. b. porque contribuyen al bienestar y constituyen una parte de ese bienestar. Por eso, algo constituye un peligro o un daño en cuanto que impide el logro de tales bienes concretos para la excelencia (MacIntyre 1999: Cap. 7). Y por eso el juicio moral tiene una base sustantiva sobre la que orientarse. Tal base sería la mencionada en el apartado anterior, en relación a cuatro dimensiones humanas que en cierto modo se relacionan con una gran variedad de bienes particulares.

Si los deseos en un primer momento¹⁷¹ se pueden distinguir racionalmente unos de otros por su objeto, esto conlleva que es verdadero o falso que una determinada cosa es un bien para un individuo independientemente de si de hecho tal individuo desea ese

¹⁶⁹ Cfr. Lutz 2018, sobre la racionalidad del *telos* en base al bien. Y Knight 2013: 90).

¹⁷⁰ Algunos ejemplos de actividades señalados por MacIntyre: la actividad de la caza, de la alimentación, del juego, de las relaciones sexuales.

¹⁷¹ Luego veremos (3.2.3) que el sujeto moral ha de realizar el bien de su naturaleza en armonía con sus circunstancias, metas, roles y vínculos, puesto que el solo reconocimiento universal de bienes de la especie, no orienta el individuo sobre cómo priorizar bienes y porqué, en el aquí y ahora de su actuar cotidiano

bien (MacIntyre 1988, Cap. 8). Esta aseveración es uno de los principales argumentos que aporta MacIntyre para la posibilidad de distinción entre deseos y bien. Y, como sabemos, tal distinción es uno de los principales objetivos de su investigación: ofrecer las herramientas conceptuales y prácticas para que los deseos se justifiquen y sean guiados por el bien, y que para ello se cuente con criterios racionales de bien, criterios tanto a nivel teórico como práctico.

En conclusión, la posibilidad de juicios morales como juicios factuales en base a la naturaleza, posibilitan la determinación también factual sobre en qué consiste la realización humana.

4.3. El deseo de bien a nivel de la práctica: bueno para mí

En el apartado anterior nos centramos en la objetividad del bien, ahora nos enfocaremos en cómo esa objetividad es llevada al ámbito individual a través del juicio moral acertado en el aquí y ahora de su situación particular. Más específicamente nos centraremos en el juicio moral respecto a los propios deseos.

Esta valoración de los deseos a través de un juicio conlleva ciertas complejidades, entre ellos resalta aquí la de unir el bien en su dimensión esencial universal, con las particularidades del sujeto que actúa, de manera que el bien universal se elija y se actualice en y a través de esas particularidades.

Para esta exposición procederemos del siguiente modo: primero, hablaremos cómo el deseo hace que los bienes sean bienes *particulares*; en segundo lugar, veremos la tarea moral que conlleva la diferenciación de los deseos; finalmente, mencionaremos tres posibles causas de error en el discernimiento moral de los propios deseos.

4.3.1. La individuación del bien del deseo

El bien al que remite los objetos de deseo tiene una doble dimensión: objetiva conforme a la naturaleza; y subjetiva (no *subjetivista*) en base a las particularidades del sujeto que actúa, particularidades que son también propias de la naturaleza del bien, aunque en un sentido diferente al universal: en el sentido de que es propio de la naturaleza humana que cada individuo tenga algunas particularidades que le son propias, solo suyas, y que conllevan que el bien sea el bien para esa persona y no para otras. Precisamente lo que *hace* el deseo es particularizar el bien, el deseo hace que el bien algo concreto y realizable, si el deseo está planteado conforme a la realidad.

La primera dimensión del bien, la objetiva, conlleva que las afirmaciones sobre el bien del deseo son juicios factuales (Cfr. 3.1.2.b). La segunda dimensión, la subjetiva, implica que a la pluralidad de objetos de deseo se añade la pluralidad de formas en que el bien puede realizarse, también en base a juicios factuales, pero

integrando también la facticidad las particularidades del agente y de sus circunstancias.

Como vimos en el capítulo dos, el juicio práctico es un juicio sobre la acción concreta en el que se armonizan el bien del individuo en cuanto miembro de la especie humana con las características del agente particular. Así pues, en la ejecución de la acción, el agente requiere unir la premisa de un bien universal con las particularidades de sí mismo en cuanto sujeto de su acción, de manera que el bien se conciba y realice en cuanto “bueno para mí” de manera real, racional, libre y consciente. Este es un requerimiento del buen ejercicio del razonamiento práctico, ya que el bien *en general*, o el bien universal, por sí mismo no atiende a las particularidades del sujeto que actúa. Ejercer el razonamiento práctico es pues, por así decir, individuar el bien, hacerlo concreto.

Así pues, el bien conforme a la naturaleza (3.2.2) permite muchos modos de actuar bien y de vivir bien. Hemos de reconocer, afirma MacIntyre, la variedad de formas mediante las que, *en virtud de un enfoque neoaristotélico, pueden los seres humanos vivir bien y actuar bien* (MacIntyre 2016: 30).

De este modo, la individuación del bien es siempre relativa al sujeto que actúa y a sus circunstancias, en cuanto que el sujeto tiende al bien y lo realiza desde quien es él, qué vínculos ha adquirido, cuáles son

sus roles y sus responsabilidades, qué metas tiene como ser humano, qué *quiere*, etc.

Esta dimensión relativa de la individuación del bien no hace del bien algo relativista, sino que pone en relación lo universal con lo particular, y en ese sentido la acción es relativa en sentido literal¹⁷². Más bien, la necesidad de realizar el bien desde principios también individuales y particulares y no solo universales, hace del bien algo real y asequible. La insistencia macintyreana en el bien particular es consecuente con uno de los principales objetivos de su teoría moral: mostrar que los preceptos morales universales, tal como los plantea la moral de la Ilustración, desestiman equivocadamente las particularidades del agente que actúa, y lo dejan sin elementos adecuados para la deliberación práctica. La moral de la Ilustración, a juicio de MacIntyre, comete ese error porque intenta fundarse en la ley y la obligación, más que en la virtud y el bien. Y esto a su vez procede de un error más profundo, que consiste en no saber qué es el bien, en no encontrar un fundamento objetivo del bien en la naturaleza humana. Ante esto, la situación en que la Ilustración deja

¹⁷² Sobre el rechazo macintyreano al relativismo moral, Cfr. Conferencia ISME, en Notre Dame University, 2019, *Moral Relativisms Reconsidered*. <https://www.youtube.com/watch?v=Zr2uI3oJUT0&t=2603s>. Y Prólogo a la tercera Ed. de AV. Estas referencias reflejan solo dos ejemplos de diversos escritos e intervenciones de MacIntyre en las que hace explícito su rechazo al relativismo moral y los fundamentos de tal rechazo en la naturaleza humana. El atributo de relativista con el que se le ha calificado en ocasiones, lo atribuye MacIntyre a dos posibles causas: una de ellas, a que no se le ha comprendido adecuadamente; la otra, a que sus críticos no han entendido cabalmente lo que es el relativismo moral (Cfr. AV, xii).

al individuo y a la filosofía, MacIntyre la califica como un gran *desierto moral*¹⁷³, donde no hay criterios para saber qué hacer y porqué, en el hoy y ahora de la situación particular. En parecer de MacIntyre, el juicio práctico solo puede ser individual (no individualista), esto por las razones ya expuestas y porque en un juicio moral particular acertado, no puede haber un punto de vista *desde ninguna parte* (MacIntyre 1991).

Así pues, la validez de un silogismo práctico depende de quién lo enuncia y en qué ocasión. Por lo que el juicio práctico que surge de un silogismo válido está ligado necesariamente a esa ocasión particular¹⁷⁴. Lo que es bueno en sí, ha de ser compatible con lo que yo soy. De hecho, MacIntyre raramente habla de *razonamiento moral*, eligiendo preferentemente la terminología de razonamiento “práctico” para resaltar el carácter activo de la conclusión del juicio moral en la acción.

De la diversidad de bienes surge la posibilidad de la individuación de los deseos en pluralidad de deseos. Distinguir un deseo de otro pues consiste en distinguir los bienes que persigue. Todos los seres humanos se actúan motivados por algún tipo de deseo; a la vez, hay deseos que todos compartimos, y los deseos de un adulto son

¹⁷³ Cfr. MacIntyre, A. (1958 y 1959a) ‘Notes From the Moral Wilderness I y II’ Publicado en *The New Reasoner*

¹⁷⁴ En expresión de MacIntyre, un silogismo práctico difiere radicalmente de los silogismos teóricos, en los que no hay lugar alguno para las expresiones referentes a los singulares.

distintos a los de un bebé, y los adultos saben que sus deseos tienen una historia, etc. (MacIntyre 2017: 25)¹⁷⁵. Y la historia de nuestros deseos es inseparable de nuestras emociones, gustos, afectos, hábitos, creencias, etc. Y, en último término, la historia de nuestros deseos es inseparable de la historia de nuestras elecciones pasadas, presentes y futuras. En estas consideraciones sobre la historia de nuestros deseos, que no es más que la explicitación de la dimensión temporal del razonamiento práctico, se apoya MacIntyre para su propuesta de narrativa como una vía de ordenación de los deseos (capítulo cinco).

Debido por tanto a la diferenciación tanto de las particularidades de los agentes como de sus deseos, y a la diversidad de formas de lograr la excelencia del bien, no es suficiente, ni para la práctica moral cotidiana ni para la filosofía, con afirmar que los deseos se validan como guías legítimos para la acción por su vinculación con el bien de la naturaleza específica del sujeto. Es preciso dar un paso más y vincular la naturaleza con la realidad concreta del individuo que actúa, que también aporta una dimensión real, una realidad sobre la que el agente necesita tomar decisiones y por la que se ve afectado por conflictos tanto internos como externos en su actuar. Como hemos señalado anteriormente (capítulo dos) la clave para la vinculación del bien de la naturaleza con el bien particular, se encuentra en un adecuado ejercicio del razonamiento práctico, y éste

¹⁷⁵ La paginación corresponde a la Ed. de Cambridge University Press.

a su vez está condicionado por el ejercicio de las virtudes. Precisamente el deseo se relaciona con el razonamiento práctico por la relación del deseo con el bien, el bien de la virtud¹⁷⁶.

Como se puede deducir de todos los elementos que entran en juego en la individuación del bien, la relación entre los deseos y el bien no es ni con mucho una relación simple y siempre armónica; y tampoco el juicio moral particular es un juicio infalible:

Para Aristóteles, todo juicio práctico correcto tiene que estar de acuerdo con la recta razón, y todo juicio recto particular incluye el saber cómo conducir [un] conjunto particular de vías alternativas de acción bajo el concepto relevante del bien (MacIntyre 1994: 266).

4.3.2. La diferenciación de los deseos por su objeto y lo que ello se deriva para la valoración racional de las acciones

Como ya antes señalamos en base al aristotelismo de MacIntyre, la *orexis* es una facultad *especial* en relación a las demás facultades humanas, en el sentido de que está presente en todas ellas, y precisamente por eso no se le considera una facultad más en el mismo sentido en que es posible distinguir las facultades racionales y las sensibles. La *orexis*, o inclinación desde un impulso interior a la consecución de un bien (real o aparente) mediante la acción, posibilita la presencia de deseos sensibles, sensibles internos y

¹⁷⁶ En el capítulo cinco expondremos algunas diferenciaciones macintyreanas entre *el bien de la virtud* y *el bien de la norma*.

racionales, a través de la dimensión cognitiva de las facultades racionales y sensibles sobre las que el deseo influye¹⁷⁷. A la vez, la dimensión cognitiva influye también sobre la *orexis*, dándose así una circularidad compleja. En todo caso, hay cierto acuerdo filosófico en afirmar que el bien es el objeto del deseo no solo en cuanto que, entre dos realidades separadas, una de ellas es atraída por la otra (el deseo por el bien), sino que la configuración misma del deseo se pone en ejercicio ante la captación del bien, de manera que la formación del deseo puede ser una cuestión progresiva en el tiempo, según el nivel de captación del bien y de distintos bienes. Esto nos llevaría al papel de la representación del bien en la educación del deseo, lo cual abordaremos en el capítulo cinco, apoyados en la consideración que MacIntyre hace de la influencia de la imaginación sobre nuestros deseos (MacIntyre 2017: 31).

En la unidad del sujeto se da cierta unidad de la *Orexis*, pero con clara diferenciación de superioridad entre el deseo racional y el sensible. Ahora bien, tal jerarquía no conlleva que el deseo inferior sea malo en sí, sino que *de facto* solo marca un orden real, jerárquico e inferior. Tanto el orden jerárquico entre los deseos como la relación de todo deseo con el bien (o la bondad del deseo) tendrán consecuencias importantes para la educación moral.

¹⁷⁷ Sobre la influencia recíproca entre deseos y conocimiento, hablamos en el capítulo 3.3

La *orexis*, pues, es un deseo o apetito unitario, pero la unidad del apetito no se debe a que haya un solo modelo de deseo, sino a la existencia de una potencia distinta del intelecto y de la facultad motriz: la facultad apetitiva con dos tipos de inclinaciones, la voluntad (*bouleuteike* - *orexis*) y el deseo irracional (*epithymia*)¹⁷⁸. La tendencia desiderativa, pues, que es la causa más próxima de la acción, inclina necesariamente hacia diversos objetos que ejerce una atracción positiva sobre el sujeto. En ECM (Cap. 1), después de destacar la enorme variedad de los deseos humanos, MacIntyre dirige su reflexión hacia cómo distinguir entre el valor de los distintos objetos de deseo, dada su inmensa variedad y su inconmensurabilidad.

Lo que más interesa a MacIntyre es la identificación de los criterios objetivos para distinguir cualitativamente unos objetos de deseo de otros, de manera que no sea la intensidad o la fuerza del deseo lo que determine si un deseo debe ser satisfecho o no. Se trata de la pregunta sobre la justificación moral de los deseos, o de la justificación moral de los objetos del deseo. Este planteamiento es éticamente relevante porque busca la medida del deseo fuera del deseo mismo, abriendo un camino a la objetivación del criterio de deseo bueno. Ya antes dijimos que MacIntyre justifica los deseos en base a un juicio factual de la naturaleza, y ya expusimos también los rasgos esenciales de la naturaleza humana.

¹⁷⁸ Cfr. MacIntyre, 1988: Cap. 8; y Malo-Pé (2011).

La diferenciación moral de objetos de deseo, pues, deriva en un análisis que vaya más allá del deseo mismo, y que por tanto supera una perspectiva solo psicológica. En el nivel solo psicológico, los objetos de deseo serían buenos solo en cuanto deseados, o porque son deseados, de lo que se podría derivar, equivocadamente, que, a mayor deseabilidad, mayor bondad. Sin embargo, para trascender el nivel psicológico, es necesario objetivar la racionalidad del bien al que el deseo aspira, lo cual solo se puede hacer en sentido riguroso a nivel individual debido a las particularidades de la acción y a la naturaleza del razonamiento práctico (4.3.1).

Esta perspectiva no conlleva la desautorización de la dimensión experiencial del deseo, ya que para MacIntyre tanto el aspecto psicológico del deseo como el aspecto moral son esenciales para la integridad de la acción moral. Prescindir del deseo en la acción es impensable en la perspectiva macintyreana, por razones ya expuestas, entre ellas, la más importante sería falseamiento de la naturaleza propia de la acción. Y, por otra parte, prescindir del bien sería igualmente improcedente, por lo que conlleva de fracaso para una vida. Por tanto, de la diversidad de objetos de deseo se deriva una tarea moral que consiste precisamente en distinguir los deseos por su objeto, y en ordenar tales deseos de acuerdo a la bondad o nivel de bondad de tales objetos de deseo. Aquí cobra especial importancia la distinción entre lo bueno y lo mejor, de lo “bueno para

mí”, ya que “bueno” en sí mismo es demasiado general y no orientativo del todo.

Si los deseos remiten a algo más allá de sí mismos, es precisamente por la diferenciación de su objeto, y es precisamente por eso que los deseos de un mismo individuo no se pueden equiparar. Esta diferenciación de bienes está implicada de modo esencial en la valoración racional de la acción. Lo que pretendemos resaltar en este apartado, es que la valoración de la acción en cuanto racional, se deriva de la identificación de los bienes a los que remite al deseo, dado que la racionalidad práctica se actualiza por la vinculación con el bien. Puesto que lo diferenciado entre un deseo y otro es el bien al que tiende, el nivel de racionalidad estará vinculado también a dicho bien.

La ética emotivista, por su parte, considera válida la equiparación de los deseos a la hora de discernir ante deseos en conflicto; el conflicto mismo sería de poco interés en esta postura, puesto que el criterio moral es simplemente aquello que más se prefiera en base a la inclinación. Por otro lado, en el utilitarismo lo relevante es el efecto, las consecuencias de la realización de un deseo, por lo que el criterio de bien es un criterio limitado, solo instrumental, que no tiene la perspectiva de un bien global, y por tanto no puede jerarquizar bienes a una escala más amplia y de largo alcance.

En ambos casos, el criterio para la acción es conforme a lo que más se desea o mejores beneficios o resultados otorgue, pero los criterios de bien no trascienden el ámbito psicológico o el emotivo, o carecen de un concepto de bien racional, o (por lo general) ambas cosas. La ética consecuencialista y la emotivista no cuenta con una base para la evaluación cualitativa-racional de los deseos, ni mucho menos considera que los deseos se deban evaluar. Por eso, MacIntyre recalca la relevancia de que en los análisis filosóficos no se equiparen, en general, las evaluaciones y las manifestaciones de deseo, pues en caso de hacerlo, no se estará en condiciones de trazar un progreso hacia la madurez del deseo y del razonamiento práctico (MacIntyre 1999: 70).

MacIntyre destaca precisamente que la filosofía puede aportar a la comprensión de los deseos una adecuada relación con el bien: la tarea filosófica consiste en plasmar las diferentes relaciones que pueden darse entre la razón y el deseo y, por tanto, arrojar algo de luz sobre cómo usamos el término ‘bueno’. Y *El telos de la investigación teórica en la ética es la elaboración de una concepción plenamente adecuada y racionalmente defendible de lo bueno y de lo mejor* (MacIntyre 1994: 126).

Así pues, la consideración de la relación entre deseo y bien se extiende a la inteligibilidad moral de la acción: en último término, la acción racional se justifica por la vinculación de los deseos con un bien real, pues no todos los deseos proporcionan motivos para actuar

o para ser satisfechos. (MacIntyre 2016: Cap. 1). De este modo, la inteligibilidad de la acción precisa del ejercicio de la racionalidad práctica, no solo teórica, que conlleva que la conclusión cabal del razonamiento es la acción buena realizada.

Por eso, justificar racionalmente una acción es entonces mostrar que el bien que se obtendrá cuando se actúe de una determinada manera sobrepasará el bien que se obtendría mediante el curso de acción alternativo a disposición del agente. Lo que en ECM empezó con la consideración sobre las vidas que fracasan a causa de deseos mal orientados, evolucionó hacia la consideración de los criterios de bien y a la racionalidad del bien, aspecto que está en el inicio de la indagación moral macintyreana. El bien se justifica racionalmente por la acción desde el deseo orientado al bien.

Los deseos e intenciones funcionan adecuadamente en la medida que satisfagan dos condiciones: que no respondan a un capricho pasajero, y que sean racionales e inteligibles.

4.3.3. Sobre la posibilidad de error en el juicio moral particular de los propios deseos

Hemos afirmado que todo deseo tiende a un bien, ya sea real o aparente, y que por tanto la inclinación o atracción hacia un objeto de deseo se da *en cuanto bueno*. Así que, para seguir un deseo y no otro, media un juicio racional, una valoración moral que considera

que ese objeto de deseo es bueno o mejor que otros, y por tanto elegible. Ahora bien, En ‘Rival Aristóteles’¹⁷⁹, apoyado en la Ética a Nicómaco, MacIntyre señala que un agente puede cometer dos tipos de errores en el curso de la deliberación: un tipo de error se refiere a lo particular, y otro, a lo universal. Ambos tipos de errores manifiestan que no hay un juicio conforme a la recta razón, puesto que el juicio recto implica que el juicio es verdadero y que el agente lo desea rectamente.

Efectivamente, la posibilidad de elegir un bien solo aparente, como la de elegir bienes reales que no son lo mejor para el agente, muestra la eventualidad de error en el juicio moral sobre los propios deseos, y por tanto la frustración o el fracaso respecto a los fines humanos.

Ahora centraremos nuestra indagación en esta posibilidad de error ya que es de las más decisiva en el desarrollo o fracaso moral, pues lo efectivo del razonamiento práctico para que haya progreso moral es que el juicio práctico sea acertado (ver capítulo dos). Que un juicio sobre los propios deseos sea acertado, como ya se ha dicho de otras maneras, significa que discierne verazmente sobre lo bueno y lo mejor en las condiciones particulares del agente que actúa. Lo bueno orienta, y lo mejor determina, ya que la distinción entre lo bueno y lo mejor presupone una jerarquía teleológica de bienes. La tarea de ordenamiento de los propios deseos conlleva por tanto el

¹⁷⁹ MacIntyre 2006: 28-29.

reconocimiento llano de que es posible equivocarnos sobre el objeto de nuestros deseos, esto es, en cuánto a qué satisfaría. Junto con identificar y reconocer la posibilidad de error en el juicio moral de los propios deseos, resulta aún más relevante identificar las causas de dicho fallo, en vistas a una propuesta que ayude a subsanar un asentimiento erróneo a deseos equivocados.

Vistos los textos de MacIntyre en su conjunto, las causas de error en el juicio práctico las agruparemos en tres secciones, que nominaremos del siguiente modo: a. errores a por distracción en deseos más inmediatos; b. errores debidos a la complejidad misma del discernimiento moral; c. errores a causa de deseos no rectos (vicios). Si bien todas las causas están relacionadas entre sí, es posible identificar particularidades propias de cada una.

4.3.3.1. Errores sobre el juicio moral de los propios deseos a causa de la distracción en deseos más inmediatos

Una causa de error en el juicio moral es el entretenimiento en deseos o bienes más inmediatos. Toda *orexis*, afirma MacIntyre, tiene por objeto algo que se toma por un bien, pero *la orexis puede distraerse de lo que es realmente un bien por medio de un deseo (epithumia) de lo que resulta inmediato y por el momento satisfactorio (De Anima...)* (MacIntyre 1988: 135). Las exigencias de la *epithumia*, que son respuestas inmediatas a un estímulo presente, se distinguen

y están representadas en conflicto con las exigencias racionales del *nous* (DA 433b5-10: su lugar “*phronesis*”) (Ibid.). Precisamente,

lo que distingue a los animales no racionales de los seres humanos en la génesis de su conducta, en la medida en que estos últimos se comportan realmente como animales racionales, es que los deseos y las disposiciones de tales seres humanos están ordenados hacia aquello que verdaderamente han juzgado que sea su bien, en lugar de por la *epithumia* inmoderada por semejante juicio (MacIntyre 1994: 137-138).

La diferenciación pues entre bienes y por tanto deseos inmediatos y mediatos, conlleva un aprendizaje que inicia en la primera infancia. Los bebés se orientan a la satisfacción inmediata de las necesidades del cuerpo: la leche, el calor, la seguridad, el sueño, la liberación del dolor, etc. Esta es la primera experiencia que tiene el ser humano del logro de bienes (MacIntyre 1999: 68). Así pues, el desarrollo posterior a esta etapa requiere el reconocimiento de un rango de bienes más amplio, así como un reconocimiento más amplio de lo que es el bien.

Concretamente la identificación y elección de bienes mediatos conlleva el *aprendizaje en el tiempo*. Un aprendizaje disciplinado en el que influyen agentes competentes en la materia (padres, educadores), de manera que el niño se transforme en un agente que será capaz de obrar bien y juzgar bien (MacIntyre 1988: Cap. 3). Dicho aprendizaje del tiempo implica la habilidad de hacer dos tipos de distinciones: lo que nos parece bueno aquí y ahora y lo que nos

parece bueno en sentido absoluto. La primera distinción, solo puede aplicarse retrospectivamente. Es una distinción que informará los juicios posteriores sobre los errores pasados, solo si se es capaz de explicar qué era aquello que a uno antes le conducía al error. La segunda clase de distinción entre lo mejor y lo excelente, es la que nos da la capacidad de priorizar bienes.

Y, como se mencionó anteriormente, que una determinada cosa sea el bien de un individuo es verdadero o falso independientemente de si resulta de hecho que aquel o aquellos o cualquiera desea ese bien (MacIntyre 1988: Cap. 8). Un agente que ha traspasado exitosamente la fase de la satisfacción de las necesidades inmediatas, de modo que ya no las considera como deseos prioritarios, y por tanto ha aprendido a distinguir un deseo de una necesidad, es un agente con *una mente no distraída por las immediateces de la pasión* (MacIntyre 1988: Cap. 10).

4.3.3.2. Error en el juicio moral de los propios deseos a causa de la complejidad del discernimiento moral

Una segunda causa de error en el juicio moral particular es la complejidad inherente al discernimiento práctico. Sobre esto expusimos en 2.2.2 al hablar de la posibilidad y causas de un razonamiento práctico defectuoso, donde se identificaron siete causas, entre ellas, la omisión o error en la deliberación, el partir de premisas falsas, la falta de autoconocimiento, la incapacidad de distanciarse de los deseos, entre otros. Estas consideraciones se

refieren a una revisión pormenorizada y analítica de la acción, y dichas causas son la base de otros errores derivados de ellos, como el que aquí nos referimos.

Así pues, en la base de los errores en el juicio moral de los propios deseos hay por lo general un razonamiento práctico defectuoso. A partir de eso, podemos afirmar también que la dificultad para acertar de manera estable y recta en el juicio moral se debe en parte a la complejidad del discernimiento moral particular que constituye el silogismo práctico¹⁸⁰. El error principal que aquí nos concierne consiste en partir de una premisa falsa, es decir, en la consideración errónea de un bien, lo cual lleva necesariamente a error en el juicio moral, y por tanto en la acción, si consideramos, como ya se dijo anteriormente, que el resultado de un silogismo práctico es siempre una acción. Porque la premisa mayor de un razonamiento práctico afirma el juicio de un agente respecto a lo que toma por su bien; y lo que tal premisa afirma cuando tal agente es plenamente racional, es un juicio bien-fundado y verdadero.

Ahora bien, dicha premisa –aún si es falsa– solo será eficaz para generar la acción si los deseos y las disposiciones del individuo están ordenadas adecuadamente (MacIntyre 2016: Cap. 8).

¹⁸⁰ Sobre la construcción de los silogismos prácticos, ver capítulo dos de esta investigación.

La complejidad para *acertar* en el juicio moral se deriva también de la naturaleza particular del juicio, ya que es un juicio tal que no puede guiarse por reglas, porque se corresponde con una situación cuyas particularidades relevantes no son captadas incluso por las reglas mejor formuladas. Porque es de la naturaleza de las reglas que a pesar de lo bien formuladas que estén, no pueden prever todas las eventualidades (MacIntyre 2016: Cap. 6). Esto conlleva la necesidad del ejercicio de las virtudes, particularmente de la prudencia, pero también otras, como veremos en el capítulo cinco.

Una última causa a mencionar, que dificulta el juicio moral sobre los propios deseos, es que no siempre es fácil saber lo que verdaderamente deseamos, y tampoco es fácil saber hacia dónde apuntan realmente nuestros deseos. El error en el discernimiento sobre cuáles deseos seguir y cuáles no es frecuente. Y las consecuencias de no distinguir los deseos buenos de los que no lo son, puede frustrar el logro de aquellos deseos que son para la mejor excelencia humana. A la vez, no siempre conocemos o somos conscientes de los deseos que motivaron nuestras acciones pasadas, tanto las que nos procuraron un logro, como las que nos procuraron un fracaso. Precisamente porque el razonamiento práctico se despliega en el tiempo y puede por así decir volver a la consideración a los deseos pasados para valorarlos en base a sus consecuencias en la excelencia humana, y también porque el razonamiento práctico se proyecta a futuro y valora a la luz de los fines del agente, MacIntyre propone la narrativa como una vía para la comprensión moral de los

deseos. Dado que esta propuesta conlleva un desarrollo amplio, le dedicaremos un apartado propio en el capítulo cinco.

4.3.3.3. Errores sobre juicio moral de los propios deseos por influencia de deseos no rectos (vicios)

Pasamos ahora a considerar una tercera causa de error en juicio moral particular, se trata de los deseos no rectos, es decir, deseos que no están informados por la virtud, sino por el vicio¹⁸¹. Las virtudes marcan el fin inmediato de la acción a través de la facultad desiderativa, *orexis*, y más propiamente del deseo racional, ya que el campo de acción de las virtudes son las propias tendencias (MacIntyre 2009a: Cap. 12). Así pues, el vicio consiste en la falta de rectitud de las tendencias y deseos, de modo que el agente vicioso juzga mal debido a la falta de rectitud de sus tendencias y deseos, que le llevan a considerar como bueno lo que no lo es.

Precisamente la educación en las virtudes implica el dominio, la disciplina y la transformación de los deseos y los sentimientos. Esta educación permite al agente ejercer las virtudes no solo para valorar las virtudes por sí mismas, sino también para comprender el ejercicio de las virtudes como algo que le lleva a ser *eudaimon*, a disfrutar de un tipo de vida que constituye la vida buena como ser humano,

¹⁸¹ Se podría incluir aquí también los deseos acráticos y encráticos, sin embargo, para mayor claridad esto lo abordaremos al hablar de las virtudes.

[...] y el conocimiento que le permite a uno comprender por qué este tipo de vida es, de hecho, el mejor, solo puede obtenerse como el resultado de haber llegado a ser una persona virtuosa. Pero sin este conocimiento el juicio racional y la acción racional son imposibles. Ser inculto en las virtudes consiste precisamente en ser todavía incapaz de juzgar rectamente qué es bueno o qué es mejor para uno mismo (MacIntyre 1994: 120).

El agente vicioso (a diferencia del acrático y del encrático, ver capítulo cinco) por principio se propone hacer lo contrario de su bien y del bien, *porque ha hecho juicios falsos acerca de aquello en que consiste el bien y su bien*. Este tipo de individuo fracasa debido a que sus pasiones todavía no están bajo su control racional, porque de un modo u otro, su conocimiento del bien no incide sobre ellas (MacIntyre 1994: Cap. 8).

Así pues, sin las virtudes los deseos no pueden estar informados por el bien, no pueden ser eficaces en cuanto deseos para lo que la razón prescriba. La misma existencia del deseo racional como deseo eficaz para la realización del bien depende de la posesión de las virtudes y *es la fuerza de las virtudes la que hace que las epithumiai pierdan influencia*. De este modo, los juicios en los que se expresa la deliberación práctica son verdaderos, bien-fundados y eficaces, sólo debido al papel desempeñado por las virtudes tanto en su génesis como al informar su contenido. Son las virtudes las que capacitan al deseo para ser un deseo racional (Ibid.) Así pues, los deseos son guías legítimos para la acción cuando están informados por la virtud.

En conclusión, la posibilidad de error en el juicio sobre los deseos buenos y los que no lo son es una posibilidad real.

4.4. Conclusión capítulo cuatro

En este capítulo hemos abordado la relación entre deseos, bien y teleología, destacando con esto el finalismo de la acción y por tanto del deseo. Un finalismo marcado como la búsqueda de un bien en cuanto realización humana. La relación del deseo con el telos se puede expresar en tres aspectos amplios: en primer lugar, el telos se manifiesta a través de los deseos, lo cual queda manifiesto por la tendencialidad del deseo al bien; en segundo lugar, la calidad de los fines proporciona la medida del valor moral del deseo; finalmente, en tercer lugar, la inteligibilidad del deseo se da en relación a los fines que persigue. En este punto, se da un paralelismo entre la inteligibilidad del deseo por su relación con el bien –tema abordado en el capítulo tres– y la inteligibilidad del deseo por su relación con el telos que persigue, debido a que el bien se presenta al agente como fin de la acción.

Derivado de la relación entre deseos y telos, presentamos la propuesta macintyreana del descubrimiento del fin último a través de los deseos más inmediatos, la propuesta se apoya en tres pilares. Por una parte, en lo que MacIntyre considera una teleología aristotélico-tomista. En segundo lugar, la propuesta de descubrimiento del fin último a través de los deseos más inmediatos se apoya también en el

tipo de agentes a los que esta propuesta va dirigida, a saber, agentes desorientados y en conflicto respecto al bien, a su bien y a la jerarquización de bienes y de *sus* bienes. Finalmente, en tercer lugar, los deseos más inmediatos como vía de acceso a un fin último que ordene los demás fines se apoya además en la propia experiencia, progresiva, de MacIntyre en la asimilación aristotélico-tomista de la teleología.

Afirmar que el deseo tiende a un bien conlleva adentrarse en la consideración sobre qué es el bien, por lo que después de algunas reflexiones macintyreanas sobre el uso problemático y polisémico del término “bueno”, expusimos la concepción del bien según MacIntyre, que define como capacidades naturales humanas en toda su amplitud: físicas, conceptuales, emocionales, racionales, políticas, morales y estéticas.

A continuación del de bien sustantivo conforme a la naturaleza, expusimos la individuación del bien en lo particular, que conlleva la conjunción adecuada del bien en su esencia universal con el bien a nivel particular de la práctica. Y dado que el bien se individúa a través del deseo, los deseos requieren de una valoración evaluativa respecto a los bienes a que tienden, de manera que puedan ser confirmados, reorientados hacia otros bienes u ordenados jerárquicamente en el conjunto del bien real del agente, y de su bien, también real, a nivel particular. Tomando en cuenta esta conjunción del bien universal con el particular, MacIntyre considera que los

juicios morales sobre los propios deseos han de ser juicios factuales conforme a la naturaleza, y no expresión de preferencias o sentimientos. Junto con la posibilidad de una evaluación moral sustantiva sobre los propios deseos, expusimos los posibles errores en el juicio moral sobre los propios deseos, y sus diversas causas.

Por último, expusimos que las consideraciones de MacIntyre respecto al bien se dan por lo general en el contexto más amplio del logro de la excelencia humana, en cuyo contexto cobra su sentido más radical la atención que MacIntyre dedica también continuamente a la educación del deseo. En última instancia, los deseos importan por su relación con el progreso o con el fracaso de una vida; por eso, educar el deseo es la vía que MacIntyre propone para el logro de la excelencia. Este será el tema que nos ocupe en el siguiente y último capítulo.

5. Capítulo cinco. Una propuesta macintyreana para la solución del conflicto de deseos

Introducción capítulo cinco

La categoría de *conflicto* es una categoría muy macintyreana que aplica de modo particular al conflicto de deseos. Si leemos el capítulo uno de ECM teniendo esto en cuenta, veremos que ahí MacIntyre presenta un panorama de personas con deseos no compatibles, o con deseos frustrados, o mal orientados que, precisamente por estar en conflicto no resuelto, impiden la realización de un logro, o de un *verdadero* logro. Al iniciar esta obra con aspectos tan particulares de la acción humana, nos parece que MacIntyre manifiesta de modo indirecto una intención filosófica muy precisa, y es la de señalar una vez más la diferencia esencial entre ‘razonamiento moral’ y ‘razonamiento práctico’. Como señala Lutz, refiriéndose a ECM,

Al comienzo de este libro, MacIntyre "deja de lado" la noción convencional de que la moralidad es un estudio de las normas y obligaciones morales universales hasta que está listo para descartarla en §1.10. MacIntyre aborda la moralidad convencional, la moralidad con una gran 'M', críticamente solo mucho más tarde, en el capítulo tres. La ética no es una guía para razonar sobre normas morales universales; el punto de partida del libro es una persona con deseos que trata de decidir qué hacer y determinar cuáles de las cosas que aprehende como bienes son realmente dignas de elección. La filosofía moral de MacIntyre es una guía para el razonamiento práctico (Lutz 2018:3).

En capítulos anteriores abordamos la naturaleza del deseo según MacIntyre, en la que destaca el deseo como dimensión esencial y presente en todas las fases del silogismo práctico; sobresalió también la dimensión racional del deseo por su vinculación con el bien. La dimensión del bien del deseo nos llevó, en el capítulo cuatro, a abordar la noción macintyreana de bien teleológico y su relación con la posibilidad de jerarquizar deseos y por tanto de ejercer una influencia importante sobre ellos. La influencia sobre los propios deseos conlleva que éstos no son condicionantes de la acción humana, sino que más bien posibilitan que el bien pueda ser realizado desde sí mismos.

Lo que pretendemos en este capítulo es dar un paso más, conclusivo, ahora bajo la consideración del significado y la tarea moral que conlleva la experiencia los deseos que *no están en orden*, o que no están rectamente orientados hacia el bien verdadero. Se trataría de *deseos en conflicto*. Este extenso tema en los escritos de MacIntyre, además de ambicioso por las metas que plantea, lo sintetizaremos en tres amplios apartados.

El primero pretende precisar cómo caracteriza MacIntyre un conflicto de deseos y cuál es el significado moral que le atribuye. De la interpretación moral del conflicto deriva se la consecuencia de que educar los deseos consiste fundamentalmente en *ordenarlos* jerárquicamente conforme al bien. Para el logro de esta jerarquía, MacIntyre propone metas y medios: veremos que las metas de la

educación del deseo son muy claras –fundamentalmente la distinción entre deseos y bien, una distinción orientada a desear los bienes genuinos– mientras que los medios, aunque claros, son a la vez prolíferos y los desarrolla de modo desigual; y, en algunos casos, más bien están solo *incoados*. Así pues, nos referiremos a tres grandes categorías para la educación del deseo: primero, nos centraremos en delimitar qué es un conflicto, su significado y sus causas. En segundo lugar, hablaremos sobre las metas en la educación de los deseos, para finalizar, en tercer lugar, con lo que denominaremos siete claves, entre las que destacan el papel de la imaginación, las prácticas sociales y la reflexión;

5.1. Sobre el conflicto de deseos y su significado

En la exposición de este apartado procederemos en el siguiente orden temático. En primer lugar, haremos una descripción del conflicto de deseos y sus causas. Luego, hablaremos del significado moral que MacIntyre atribuye dicho conflicto. En tercer lugar, expondremos en qué consistiría que el conflicto de deseos se resuelva, a lo que llamaremos *metas en la educación del deseo*. En cuarto lugar, para terminar este apartado, identificaremos diversas claves de MacIntyre para la educación del deseo. Veremos que algunas de esas claves están solo *incoadas*, otras medianamente desarrolladas, como el papel de la imaginación; mientras que dos aspectos -virtudes y narrativa- las desarrolla MacIntyre de manera especial, en concordancia con la influencia decisiva de estas dos dimensiones de

la acción humana. De algún modo, como señalaremos con más precisión, en las virtudes y la narrativa están de alguna manera implicadas las demás dimensiones, rasgos o claves de educación de los deseos.

5.1.1. La experiencia y causas de los deseos en conflicto

5.1.1.1. Qué es un conflicto de deseos

Para definir el conflicto de deseos en los escritos del segundo MacIntyre expondremos tres rasgos centrales -de los que se derivan otros- que nos permitirá luego ahondar en su significado. El orden en que exponemos estos rasgos es hasta cierto punto arbitrario, ya que MacIntyre no hace una sistematización como la que presentamos aquí. Los rasgos que nos referimos son: i. El conflicto como un estadio inicial y en cierto modo permanente del ser humano. ii. El conflicto de deseos como punto de partida del razonamiento práctico. iii. El conflicto de deseos como conflicto moral y afectivo a la vez.

i. En primer lugar, señalamos que MacIntyre considera el conflicto de deseos como un estado inicial del ser humano y de *todo* ser humano, una condición que está en su origen y que lo acompaña a lo largo de todo su desarrollo biográfico, con una evolución y solución progresiva, desigual y compleja. Vivir es encarnar una historia en la que el ser humano orienta los fines de su existencia en base a sus

deseos y preferencias, pero no de modo armónico o sin dificultades, pues *ser humano es vivir con conflictos continuos de deseo*.

Cuando somos bebés, nuestros deseos se dirigen a la satisfacción inmediata y clamorosa de nuestras necesidades más inmediatas (MacIntyre 2008b). El ser humano comienza su vida, por así decir, en el extremo más ineducado de cuatro posibles conflictos de deseos, que se empiezan a manifestar progresivamente con su crecimiento. El primer binomio de esos cuatro conflictos se da entre deseos que se orientan hacia objetos que se pueden lograr a corto plazo, y los que se logran solo en un plazo prolongado: es peligroso satisfacer los deseos inmediatos al grado de incapacitarse para alcanzar metas futuras, pero también es peligroso sacrificar el presente por el futuro. El segundo contraste se da cuando hay un desequilibrio entre los deseos del propio cuidado y el de los demás, donde la disyuntiva tampoco es posible, pues tan dañino puede ser sacrificar a los demás por cumplir los propios deseos, como sacrificarse a sí mismo con el fin de satisfacer los deseos ajenos. El tercer conflicto hace referencia a cuando aun habiendo identificado con éxito ciertos bienes reales a los que aspira el deseo, tendemos a cuidar de esos bienes ya sea demasiado poco o demasiado mucho. *Tanto el exceso como el defecto –señala MacIntyre– son signos de desorden en nuestros deseos*. El cuarto y último contraste consiste en el extremo de tener muy pocos y muy débiles deseos, o tener demasiados y muy fuertes deseos. Estar desmesuradamente abierto

al movimiento en excesivas direcciones llevaría a una vida segmentada en lugar de a un progreso deliberado (MacIntyre 2008b).

Todos somos propensos a sufrir estas influencias contradictorias; en lo que nos diferenciamos es en la medida que estamos sujetos y en el grado que somos conscientes de ellas.

ii. La identificación y el aprendizaje de la evaluación de estos conflictos de deseos inicia con el desarrollo del razonamiento práctico, de manera que el razonamiento práctico se pone en ejercicio cuando el sujeto *no sabe qué hacer*, lo cual representa algún tipo de conflicto. Identificar cómo se da el primer aprendizaje del razonamiento práctico en la niñez es muy instructivo para la edad adulta por un triple motivo. Primero, para entender la necesidad de salir de la confusión entre necesidad y deseos que experimenta el niño muy pequeño¹⁸²; luego, para identificar cómo se da el primer aprendizaje del distanciamiento de los deseos, ya que sin el distanciamiento no es posible la evaluación de los deseos que se requiere para el adecuado razonamiento práctico y la iniciación en las virtudes; finalmente, porque ese aprendizaje inicial será la base y el inicio de un futuro reaprendizaje adaptado a nuevas circunstancias, más complejas. Una adecuada educación en las virtudes conlleva este aprendizaje en una edad temprana, sin embargo, quienes no han tenido esta educación, necesariamente tendrán que pasar por ella en

¹⁸² Para MacIntyre, esta distinción es importante porque permite advertir la libertad del deseo.

etapas posteriores de su vida si están en disposición de resolver sus conflictos de deseos.

El niño muy pequeño inicia su tránsito hacia el ejercicio de la racionalidad práctica a través de una serie de conflictos. Su punto de partida es un desorden de deseos al menos en alguno de los extremos antes mencionados, y la tarea del razonamiento práctico consiste en direccionar los deseos hacia el centro de los extremos (MacIntyre 2001: Cap. 8).

MacIntyre concede importancia a este proceso de adquisición del razonamiento práctico en la infancia sobre la base de que en la mayoría de las explicaciones del razonamiento práctico se toma como punto de partida un agente moral adulto y libre. Y esta aproximación en una etapa ya avanzada de la vida, oculta algo que es muy ilustrativo sobre la naturaleza tanto del razonamiento práctico como del conflicto. A saber, que el conflicto que experimenta un agente moral, no es solamente un conflicto de bienes, sino también un conflicto afectivo, por lo que el razonamiento práctico se ve a su vez influido por los sentimientos que afectan al agente.

iii. Todo conflicto de deseos, es a la vez un conflicto moral y afectivo

El modo en que el niño logra sus deseos en la primera infancia está estrechamente relacionado con sus vínculos afectivos hacia las personas que lo educan y se ocupan de él, de manera que cuando el

niño ha crecido un poco y empieza a razonar y tomar ciertas decisiones, están en función de los deseos de las personas con quienes le unen vínculos afectivos. Es decir, lo que el niño quiere es aquello que sus padres quieren que él haga, sea o deje de hacer. Una de las tareas educativas de los adultos a cargo del niño consiste precisamente en lograr que el niño desee aquello que es bueno precisamente porque es bueno, es decir, que sea capaz de identificar por sí mismo y elegir los bienes que antes sus padres o educadores debían elegir por él. Así pues, esta es una de las primeras dimensiones afectivas del aprendizaje del deseo, pues la madurez moral conlleva, en palabras de MacIntyre, ser un razonador práctico independiente: esta independencia se refiere a que el sujeto realiza lo que es bueno no por agradar a otros, sino porque es bueno.

Este aprendizaje no se da sin una serie de conflictos que son a su vez morales y afectivos. El conflicto moral se deriva del conflicto de bienes. Y dado que todo logro o frustración de un bien genera un tipo de sentimientos, todo conflicto de deseos conlleva siempre un conflicto afectivo también.

Dado que el carácter afectivo es más experiencial e inmediatamente perceptible por el agente, MacIntyre sugiere que una adecuada psicología moral puede ayudar al agente a comprender la naturaleza y la fuente de sus conflictos, y a entender de modo adecuado *qué le pasa*, de manera que sea capaz de ver la relación entre el conflicto

afectivo y el conflicto de bienes, y abrir así una vía de evaluación y consideración de los bienes.

En ECM MacIntyre lo expone claramente a través de un ejemplo imaginario: supongamos el conflicto de una mujer que desea fuertemente algo, pero tiene a la vez razones muy claras y convincentes para no actuar así. ¿Cómo resolverá su conflicto? Dependerá decisivamente en el enfoque de psicología moral que adopte, es decir, qué valor y papel otorga a sus deseos y cómo interpreta el conflicto. Mientras este conflicto se comprenda como una oposición entre razón y tendencias, la solución será siempre defectuosa. Si esta persona entiende su conflicto en términos aristotélicos, como una confrontación entre distintos tipos de bienes, será más capaz de jerarquizarlos bajo ciertas circunstancias sobre todo asociadas al buen desarrollo y ejercicio del razonamiento práctico y a la adquisición de virtudes que ello supone (Cfr. 5.1.3 y 5.2.2).

iv. *Definición* de conflicto de deseos

Un conflicto de deseos en una situación interna del sujeto en la que éste se encuentra motivado por diversos deseos que no son compatibles entre sí, o que al sujeto le parecen incompatibles (en cualquiera de los casos, el conflicto es real a nivel psicológico y experiencial), y en la que el sujeto no encuentra recursos racionales y tendenciales para juzgar y ordenar adecuadamente tales deseos. El

conflicto que resulta de la incompatibilidad de deseos es una situación que, si no la resuelve el agente en conflicto, supone un tipo de sufrimiento afectivo y de desorientación o confusión moral. El agente en conflicto (sobre todo si el conflicto es agudo) es un agente dividido, que carece de la unidad interna necesaria para dirigir su acción en armonía consigo mismo y con el bien que persigue.

La posibilidad de que el conflicto se dé a nivel solo psicológico se debe a la dimensión afectiva del conflicto de deseos y a la confusión entre bienes reales y aparentes. El conflicto de deseos es en realidad un conflicto de bienes, reales o aparentes. Por eso, como veremos más adelante, una vía de educación de los deseos es el aprendizaje de la distinción entre bienes reales y aparentes.

5.1.1.2. Seis posibles causas de los conflictos de deseos

Dada la variedad y riqueza de aportaciones, matices y ejemplos que aporta MacIntyre, hay muchas maneras de presentar las causas del conflicto de deseos. Considerando diversos textos en conjunto, nos parece que se pueden englobar fundamentalmente en seis grupos: i. La condición de fragilidad y vulnerabilidad natural del ser humano. ii. La multiplicidad de objetos de deseos. iii. La influencia de las malas prácticas sociales. iv. La fuerza de ciertos deseos. v. La confusión entre bienes reales y aparentes. vi. La carencia de virtudes, considerada la causa más radical de la que se derivan las demás.

i. Condición de vulnerabilidad y fragilidad de los deseos

En el origen del conflicto de deseos se encuentra la condición vulnerable y frágil del ser humano¹⁸³. Sin embargo, MacIntyre no considera la fragilidad de la condición como una única causa, lo cual sugiere que la fragilidad y vulnerabilidad tienen a su vez otra causa más radical, que no se aborda en general en la filosofía; ni en los escritos de MacIntyre, con algunas excepciones¹⁸⁴. La fragilidad y vulnerabilidad de los deseos consiste en su debilidad ante el bien, y el consiguiente conflicto que conlleva, MacIntyre lo presenta como un rasgo del obrar humano, que la filosofía asume como tal para su interpretación y solución, en la medida que la filosofía pueda aportar.

¹⁸³ Cfr. MacIntyre 1999, Esp. Cap. 7 y 8. Por ejemplo, en el capítulo 8 afirma: *El niño que logra independizarse tanto de sus propios deseos como de la influencia excesiva de los adultos lo habrá hecho, generalmente, por medio de una serie de conflictos*: p. 84.

¹⁸⁴ Ante la afirmación de algunos filósofos de que la condición de debilidad de los deseos es una situación normal –más que común o universal–, MacIntyre considera que, para la valoración adecuada de dicha debilidad, no se puede evitar la referencia a la teología tomista: *La condición humana sin gracia es tal, que una vida humana normal es aquella en la que se producen de forma recurrente desviaciones de principios con los que los agentes están firmemente comprometidos. Es decir, lo que yo he descrito como la condición humana normal, Santo Tomás de Aquino lo describe como el estado del pecado original. Pero esto es algo que los teóricos morales generalmente no están dispuestos a admitir, algo que de hecho los seres humanos normales son profundamente reacios a reconocer. Porque estar de acuerdo en que esto es así sería reconocer que existe una brecha humanamente infranqueable entre lo que sabemos que debemos hacer y lo que hacemos, una brecha que sólo puede desaparecer mediante la acción de la gracia. La concepción del yo normal que presuponen las visiones convencionales de la debilidad de la voluntad tiene el efecto de disfrazar este aspecto de la condición humana. Funciona como una defensa contra la comprensión teológica de la naturaleza humana. No es de extrañar entonces que rara vez se cuestione*. Cfr. *Conflicts of Desire* (2008b).

Y para MacIntyre, lo que la filosofía moral puede aportar con respecto al deseo es su relación con el bien, también cuando la relación es conflictiva y frágil, y precisamente porque es conflictiva y frágil, dado que tales aspectos resultan problemáticos para el recto obrar humano.

ii. Multiplicidad de objetos de deseo

MacIntyre considera que el conflicto de deseos no surge solamente de las imperfecciones del carácter individual, sino de la multiplicidad de los bienes a los que el agente puede aspirar: con frecuencia bienes contingentemente incompatibles y rivales, se disputan la atención del agente, orientándolo a una situación de confusión y conflicto respecto a lo que quiere (MacIntyre 2009a: Cap. 14). Así pues, la cantidad y variedad de bienes incompatibles a disposición del agente es una situación característica de la sociedad de consumo (MacIntyre 2009a: Cap. 3; 2017: Cap. 1).

iii. Influencias de las malas prácticas sociales sobre los deseos

Para MacIntyre, una mala práctica social es aquella en que la actividad humana cooperativa no está orientada hacia fines comunes virtuosos¹⁸⁵. Un caso podría ser, por ejemplo, el de aquellas

¹⁸⁵ En las prácticas sociales MacIntyre engloba cualquier tipo de actividad humana cooperativa; destaca, por ejemplo, el ejercicio de las diversas profesiones, pero

sociedades en que se persiguen bienes solo de manera instrumental. Aunque los bienes instrumentales también son bienes, si no están vinculados a un bien más alto que los jerarquice, y por tanto la virtud se deforma (MacIntyre 1991). Para MacIntyre, el tipo emblemático de *mala práctica* lo constituye la economía de mercado liberal y la política y moral que ésta requiere para su *buen* funcionamiento. Considera que habitamos un orden social en el que la voluntad de satisfacer aquellos deseos que permitan que la economía funcione de la manera más eficaz posible se ha convertido en un elemento central de nuestra forma de vida, una forma de vida para la que es fundamental que los seres humanos deseen lo que la economía necesita. Lo que la economía necesita es que la gente responda a sus necesidades en lugar de a las suyas propias, y así les presenta como predominantemente deseables aquellos objetivos de consumo y objetivos de ambición que servirán a los propósitos de la economía.

Al presentar ciertos bienes como necesarios, y convencer a los agentes de tal necesidad, la economía (y las demás prácticas cooperativas asociadas a ellas, como la publicidad) conduce a la confusión entre bienes reales y aparentes, aunque tal confusión como ya quedó dicho no se debe solo a las malas prácticas. Recordemos que las causas del conflicto de deseos son multifactoriales, y más o menos complejas.

también los hobbies, la organización del ocio, la familia, las comunidades religiosas, los sindicatos, etc.

De todos modos, la influencia que la cultura, la economía y en general el ámbito social ejerce sobre los deseos no debe ser subestimado, pues es de la naturaleza del deseo en configurarse en torno a las actividades que el agente realiza en su contexto y en su tiempo, de manera que los rasgos de la cultura dominante influirán necesariamente, o en una gran mayoría, en lo que el sujeto quiere. Como veremos precisamente un aspecto esencial de la educación del deseo estriba en el sostenimiento o la configuración de formas virtuosas de trabajo cooperativo, en que las comunidades desarrollen las condiciones para que los agentes orienten sus deseos hacia bienes reales, aunque la cultura dominante intente redirigirlos hacia otra parte.

iv. La fuerza de ciertos deseos

En CD, MacIntyre propone que algunos conflictos de deseo que tradicionalmente se han catalogado como consecuencias de la debilidad de la voluntad, se deben más bien a la fuerza de ciertos deseos buenos, pero no los mejores para el agente que actúa. La voluntad es débil cuando se desvía del bien, ya que lo propio de la voluntad es el apetito del bien. Sin embargo, la fuerza de ciertos deseos orientados a un bien menor, no suponen debilidad en la voluntad sino desorden en los deseos. Sobre la solución a este tipo de conflicto hablaremos más adelante.

v. Confusión entre bienes reales y aparentes

Anteriormente hablamos sobre la confusión entre el bienes reales y aparentes y la posibilidad de error en el juicio moral (4.3.3). Ahora añadimos que dicha confusión es causa de conflicto de deseos debido a que solo la elección y realización de bienes verdaderos conduce al logro del bien, en el cuál descansa el deseo.

Dado que el agente siempre actúa bajo la noción de bien, cuando este bien es solo aparente y el agente no es consciente de ello, la realización de tal bien aparente (si es que se puede hablar de realización en sentido propio) tendrá tarde o temprano consecuencias conflictivas al no satisfacer *realmente* el deseo. Si el agente llega a ser consciente de ello, y si quiere reevaluar sus fines y reordenar sus elecciones, será por vía de una reflexión *retroactiva*, hacia el pasado, para identificar no solo el error sino las motivaciones que estuvieron en su origen.

La confusión entre bienes reales y aparentes también puede presentarse como una confusión entre deseos y bienes. En esta confusión, el agente considera que *el bien es lo que desea*, sin un criterio ulterior o más allá del deseo mismo. Sobre esto ya se ha hablado también ampliamente en contra, pues si bien es cierto que el bien se define en relación al sujeto, el carácter de bueno se da también por las dimensiones sustantivas del bien en base a la naturaleza y a juicios fácticos sobre lo que es bueno.

vi. Carencia de virtudes morales e intelectuales

En último término, la causa fundamental de desorden de deseos es la carencia de virtudes. Debido a la importancia y extensión que MacIntyre le dedica, haremos lo mismo en un apartado propio del capítulo cinco, después de hablar del significado moral del conflicto y de las metas en la educación de los deseos.

5.1.2. El significado moral y existencial de los deseos en conflicto

5.1.2.1. Por qué importa el conflicto de deseos

En la ética macintyreana, los conflictos de deseo importan por el rumbo que puede tomar la vida en relación con ellos: si bien un individuo puede fracasar por muchos motivos, los conflictos no resueltos de deseo son una causa frecuente de fracaso moral y existencial. Así pues, el conflicto es tratado no solo como un hecho fáctico sino como un *mal* –una desafortunada situación– y aunque la condición humana conlleva de modo inapelable *el padecer conflictos no resueltos de deseos* (MacIntyre 2017 Cap. 1 y MacIntyre 2008b), MacIntyre trata el conflicto como un mal eliminable (2009a: 198).

El hecho de que los conflictos no resueltos sean una condición permanente del ser humano, no contradice la afirmación sobre la posibilidad de su solución. La aparente contradicción se resuelve

aludiendo al carácter dinámico de los deseos y del razonamiento práctico, una dimensión que se inserta a su vez en la dimensión temporal. Así pues, la condición permanente del conflicto se refiere a que el ser humano está continuamente afrontando nuevos conflictos, si otros han sido ya resueltos, puesto que las elecciones son una dimensión constitutiva del vivir cotidiano. MacIntyre destaca tres significados del conflicto, que abordaremos a continuación: a nivel filosófico, a nivel de la acción, y a nivel afectivo-emocional.

5.1.2.2. Interpretación del conflicto de deseos a nivel filosófico: la unidad del bien, el bien arduo, y la confusión entre bienes reales y aparentes

El conflicto de deseos y por tanto el conflicto de bienes remite a varias consideraciones de interés filosófico (Lutz 2018: 9-15). La primera se refiere a la unidad del bien, ya que la experiencia del conflicto de deseos puede presentar el bien como contradictorio. Para MacIntyre, esta contradicción es solo aparente, ya que el conflicto se da solo al nivel de la acción: es inevitable que la experiencia moral sea conflictiva por la complejidad misma de las elecciones humanas. El bien en su dimensión de facticidad, no admite contradicción, dado que la noción de bien se da solo en relación con el agente.

La segunda consideración filosófica que surge del conflicto de deseos se refiere a la dificultad en la realización del bien. Esta situación remite a la pregunta sobre la capacidad real de que el ser

humano pueda realizarse en el logro del bien. Para MacIntyre, el bien es arduo en la medida que los deseos son ineducados por la virtud, por lo que considera que el logro del bien a través de la acción no es posible bajo determinadas circunstancias, sino necesario para el logro de la excelencia humana.

En tercer lugar, el conflicto remite a la pregunta filosófica sobre la confusión entre bienes reales y aparentes, pero de esto ya hemos hablado en el capítulo cuatro.

5.1.2.3. Significado del conflicto al nivel de la acción: desorientación y confusión

Cuando el agente moral se encuentra en una situación de conflicto no resuelto de deseos se sitúa en una posición de confusión e irresolución respecto a lo que es mejor hacer u omitir, y porqué, y respecto a los medios. Dado que los medios se definen por relación al fin, cuando el fin es confuso o en alto grado incierto, el agente se paralizará en su actuar; o, si la situación le requiere una toma de decisión, ésta no será consecuente con fines parciales o por fines no propios. Esta situación de confusión o incertidumbre respecto a los criterios y motivos adecuados para en la deliberación práctica, conduce a la pregunta sobre las características o cualidades de carácter que requiere el agente para llevar a cabo el resultado de tal discernimiento. La respuesta la abordaremos al hablar sobre las

claves para la formación sobre los deseos, más ampliamente en el apartado 5.2 sobre las virtudes.

5.1.2.4. Implicaciones del conflicto de deseos a nivel afectivo: desequilibrio emocional

El conflicto de deseos implica un tipo de sufrimiento en la medida que supone un *yo dividido*, en tensión interior no resuelta hacia diversos bienes incompatibles. Como consecuencia, el conflicto, además de la confusión moral y práctica, se da una situación psicológica indeseable que consiste en la carencia de armonía interior. MacIntyre toma como punto de partida la fenomenología de esta disarmonía, como hemos venido resaltando, para ahondar en sus causas y significado.

5.1.2.5. Sobre la posibilidad de aprender a desear

La propuesta central de MacIntyre respecto a la moral radica en *aprender a desear*, donde *aprender a desear* significa distinguir entre deseos y bien y ejercer la agencia humana desde deseos orientados hacia los bienes verdaderos¹⁸⁶. La posibilidad de aprender a desear

¹⁸⁶ Cfr. Perreau-Saussine (2022), donde afirma, en consonancia con MacIntyre, que, para el desarrollo de la libertad, no es suficiente con ser capaces de hacer lo que queremos y saber lo que no queremos, sino que es indispensable procurarnos los medios para saber lo que queremos, lo que nos gustaría y lo que deberíamos querer. No debemos perder de vista la diferencia entre libertad y permiso. Y, refiriéndose a añade, refiriéndose a la concepción liberal de libertad: *MacIntyre pretende establecer que el avance unilateral de la libertad desintegra la racionalidad, alimentando la moral relativista que toda su obra denuncia. Para*

MacIntyre la fundamenta en la naturaleza misma de la acción humana que es una acción libre y no determinada; y en la natural distinción entre deseos racionales y sensibles que permite una jerarquización y ordenación de bienes, así pues,

Desear correctamente quiere decir estar dirigidos hacia nuestro bien, puesto que la voluntad es el apetito del bien. Y fallar en estar dirigidos de ese modo, es un fallo moral que requiere explicación y solución (MacIntyre 2008b: 286).

Las claves del aprendizaje del deseo MacIntyre las derivan de una comprensión del razonamiento práctico como un razonamiento sobre los propios deseos, que conlleva la presencia del deseo en todas las fases de la acción, y en la que una acción realizada corresponde a un deseo logrado. Ahora bien, el razonamiento práctico sobre los propios deseos conlleva el deseo previo de

[...] convertirnos en agentes que desean actuar como dicta la razón, que desean actuar en pro de lo bueno y lo mejor, y que consideran deseos de segundo orden a los que difieren de este deseo de actuar en pro de lo bueno y lo mejor (MacIntyre 2017: 78)¹⁸⁷.

él, la libertad civil de que disfrutaban los ciudadanos de la democracia liberal es una libertad frecuentemente en detrimento de la libertad interior (Introducción).

¹⁸⁷ MacIntyre avala la comprensión y la relevancia de los deseos de segundo orden descrita por Harry Frankfurt en 'Freedom of Will and the Concept of a Person' (1971): Cfr. MacIntyre 2016, capítulo 1.6. Importa señalar sin embargo que MacIntyre difiere sustancialmente de Frankfurt en otros aspectos de la explicación de la acción humana.

MacIntyre considera que Frankfurt coincide en un punto con Aristóteles, y en ese mismo y único aspecto se identifica con Frankfurt quien denomina *deseos de segundo orden* a los deseos dirigidos a un bien menor. Son deseos menores en la medida que no buscan actuar conforme a la razón dicta como lo bueno y lo mejor. Aprender a desear es por tanto aprender a salir del conflicto entre deseos de mayor y menor rango, de manera que sean los deseos de lo bueno y de lo mejor lo que guíe la acción.

Las vías del aprendizaje del ordenamiento de deseos son multifactoriales, en concordancia con sus causas (Cfr. 5.1.1). Sin embargo, todas ellas confluyen en el aprendizaje y la adquisición de las virtudes. Se trata de una educación en las virtudes que se aborda a través de la consideración de los deseos y de los bienes hacia los que éstos tienden. Este camino de la virtud a través del deseo dirige la atención hacia aspectos más interiores de la acción virtuosa, como son las dimensiones afectivas, psicológicas y de juicio moral.

Y dado que el conflicto de deseos es un conflicto interior, moral y afectivo a la vez, como ya señalamos, las virtudes han de ser comprendidas y ejercidas en relación a estas dimensiones, y no solo en relación a la acción. Por eso MacIntyre sugiere que, las virtudes han de dirigirse a la *solución intrínseca del conflicto*, y no solo a su control o represión.

El planteamiento de MacIntyre respecto a la solución de conflictos de deseos se opone radicalmente a ciertas posiciones voluntaristas o de corte kantiano en las que el deseo no tiene nada que decir respecto qué acción es bueno realizar o evitar¹⁸⁸. Por su parte, MacIntyre pone en el centro de la deliberación en los deseos mismos¹⁸⁹, otorgándoles un papel central como guía de la acción. Al considerar el deseo como una dimensión capaz de orientar adecuadamente la acción bajo ciertas condiciones, MacIntyre intenta además superar la aparente contradicción u oposición entre razón y deseo.

De lo dicho en los dos apartados anteriores se derivan las metas en la educación de los deseos.

5.1.3. Metas en la educación de los deseos

Todas las metas en la educación del deseo son especificaciones de lo mencionado anteriormente sobre qué significa desear correctamente: estar dirigidos hacia nuestro bien. Sobre estas metas u objetivos en la educación de los deseos además ya hemos hablado de manera directa o indirecta en capítulos anteriores, al referirnos a la naturaleza del deseo, a su relación con el bien y al conflicto entre diversos tipos de deseos. Sin embargo, consideramos conveniente sintetizar en un apartado propio el fin al que apunta la educación de los deseos como

¹⁸⁸ En la terminología kantiana los términos preponderantes son deber y obligación, más que bien.

¹⁸⁹ Cfr. Capítulo dos, sobre el razonamiento práctico.

preámbulo a las claves o medios que sugiere MacIntyre para orientar los deseos hacia el bien.

5.1.3.1. Distinguir entre deseos y bien, y entre bienes reales y aparentes

Para MacIntyre, lo que importa sobre los deseos es que sean de bienes genuinos y, más particularmente, de lo que es bueno y mejor para nosotros desear en nuestras circunstancias particulares. Por tanto, los problemas cruciales son los de saber identificar los bienes y saber reconocer lo que tenemos buenas razones para desear *aquí y ahora*.

De la distinción entre deseos y bien se desprende que los deseos no pueden ser medidos por sí mismos, sino por el bien, por lo que la distinción entre bienes reales y aparentes es crucial en la educación del deseo (MacIntyre 2009a: Cap. 4.). Como señalamos en el capítulo dos, el adecuado ejercicio del razonamiento práctico implica tener una adecuada concepción de los propios bienes a nivel de la práctica, que conduce a una adecuada conjugación del bien universal y particular. Sólo a través de las virtudes morales el agente es capaz de juzgar adecuadamente sobre el bien universal particularizado en sus circunstancias, y de realizarlo.

Los fallos en distinguir de entre nuestros deseos, los que son de bienes genuinos de los que no lo son, son fallos que distorsionan la

formación de nuestro carácter y conducen a la frustración de aquellos deseos que son más importantes para nuestro florecimiento humano.

5.1.3.2. Guiar los deseos conforme a los bienes genuinos

No es suficiente una distinción teórica entre deseos y bienes, sino que la meta es lograr tender al bien desde los propios deseos. Más aún, sin una inclinación al bien no es posible un razonamiento adecuado para discernir cuáles deseos seguir y cuales no, y porqué. Se da aquí una relación circular de mutua influencia.

Así pues, un agente moral en alguno de los extremos de deseos que expusimos en el primer apartado de este capítulo, es un agente que no ha logrado una inclinación armónica a los bienes adecuados, o en la medida adecuada. En el caso del agente conflictuado entre los bienes propios y los ajenos, su tarea moral consiste en integrar tales deseos e impulsos

[...] en una inclinación hacia el bien común y hacia los bienes individuales de cada quien, de manera que uno no mire por su interés en vez de mirar por el de los demás, ni mire por el interés de los demás en vez de mirar por el suyo, es decir, que no sea ni egoísta ni altruista, sino que las pasiones e inclinaciones se orienten hacia lo que es bueno para uno mismo y para los demás (MacIntyre 2001: 188-189)¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Las afirmaciones críticas sobre el altruismo se comprenden a la luz del planteamiento de virtudes hechos en DRA, donde se destaca la necesidad de las virtudes de la reciprocidad, de la dependencia y de la “justa generosidad”. Para una

Sobresale por tanto que la tarea de distinguir entre deseos reales y aparentes, es solo un punto de partida para afrontar una más ardua tarea de la moral que consiste en la transformación de los deseos, de manera que apuntemos al bien y respetemos los preceptos de la ley natural (Cfr. MacIntyre 2017: 109). Así pues, dirigir los deseos hacia bienes reales, comportará en muchas ocasiones una disciplina de los propios deseos; una disciplina que conlleva ciertas restricciones que el agente racional considera factores habilitantes, porque hacen posible que realice su bien propio y común¹⁹¹.

5.1.3.3. Integridad psicológica de la acción

La dimensión psicológica de la acción hace referencia a su aspecto experiencial y afectivo. Por integridad psicológica de la acción nos referimos, con MacIntyre, a la situación en que el agente tiende al bien desde el deseo de una manera armónica, consciente y libre. Al resaltar el aspecto psicológico se enfatiza el gozo en la experiencia del bien, y la concientización de la relación entre bien y felicidad. La integridad psicológica de la acción implica que en el obrar humano importa tanto el logro del bien como el *sentir* positivamente acorde con ese bien. Cuando MacIntyre habla de la formación moral como formación sentimental (AV Cap. 12), se refiere a que en el

explicación del altruismo y autosacrificio al que se refiere MacIntyre, Cfr. Lutz 2012.

¹⁹¹ MacIntyre desacredita la perspectiva en la que Nietzsche considera la disciplina de los deseos como una esclavitud del espíritu.

aprendizaje moral ha de haber tanto un progreso en la capacidad de juicio moral, como en la capacidad de sentir conforme al bien y ser motivados por el bien.

Por tanto, la integridad psicológica de la acción requiere que el sujeto se comprenda a sí mismo como un agente con capacidad de unidad interior, una unidad que se experimenta en la posibilidad de ordenar los propios deseos y ponerlos en relación con los bienes y gozos consecuentes¹⁹². Recordemos que en la antropología macintyreana, el *yo* en conflicto de deseos es siempre un *yo* en conflicto de bienes, y un agente en esta situación constituye un *yo* dividido¹⁹³, una división que no solo frena el progreso moral, sino que también conlleva un conflicto afectivo, como señalamos en 5.1.2.

Por eso, MacIntyre sugiere que una adecuada psicología moral ha de ser capaz de explicar la naturaleza del conflicto y mostrar, siguiendo a Aristóteles, que el conflicto moral no es un conflicto entre razón y deseos, sino un conflicto de bienes; una psicología moral capaz de mostrar que los deseos no se pueden medir a sí mismos¹⁹⁴. Para

¹⁹² Como hemos señalado en diversos momentos, este orden interior es un aprendizaje que se da a lo largo del tiempo, y de modo desigual en cada sujeto en diversas etapas de su vida, y de modo desigual también en distintos agentes. Sobre la ordenación de los deseos hablaremos en el siguiente apartado.

¹⁹³ Bellardinelli (2020) abunda en la explicación macintyreana de las consecuencias éticas de la compartimentalización de la vida humana.

¹⁹⁴ Loria (2016), siguiendo a MacIntyre, afirma que el papel de los deseos varía de cultura a cultura, ya que cada una organiza de modo propio la vinculación entre el mundo interior de los deseos y emociones y mundo público y social de acciones y deberes (pág. 245). Esto conlleva que el aprendizaje de la armonía interior deberá

resaltar la importancia de la integración de la dimensión psicológica en la reflexión moral, MacIntyre señala que la filosofía entendida como una empresa puramente conceptual, independiente de las investigaciones de la psicología y las ciencias sociales, está destinada a conclusiones erróneas (MacIntyre 2005: 206)¹⁹⁵. De hecho, las diversas posturas y comprensiones de las psicologías expresan y presuponen moralidades distintas (MacIntyre 1994: Cap. 5).

5.2. Claves para la formación de los deseos

5.2.1. La diferencia decisiva entre virtud y norma en la formación del deseo

5.2.1.1. Presupuestos conceptuales macintyreanos del concepto de virtud moral

Como ya hemos mencionado, *After Virtue* representa un parte aguas en la filosofía moral de MacIntyre debido a que manifiesta un giro hacia Aristóteles después de una larga evolución intelectual del autor, que se concreta en una propuesta de relanzar la ética de las virtudes como postulado central de la filosofía moral contemporánea¹⁹⁶.

concretarse de modo particular en cada cultura, tomando en cuenta sus particularidades en relación a la interpretación de los deseos.

¹⁹⁵ Junto a la dura crítica que MacIntyre dirige a la moral de Humeana, reconoce un acierto de Hume en su intento (no logrado adecuadamente) de reconectar la moral con la psicología. Cfr. MacIntyre 2005.

¹⁹⁶ No pretendemos abordar una crítica sobre el aristotelismo de MacIntyre, pues esto nos desviaría del tema de esta investigación. Más bien, pretendemos presentar a MacIntyre en sus propios términos. El mismo MacIntyre, en los capítulos 14 y 15 de AV señala lo que hasta ese momento él considera aristotélico en su planteamiento de las virtudes.

Cabe señalar una acotación importante respecto a que la comprensión cabal de la propuesta de MacIntyre sobre las virtudes no se contiene de modo pleno ni se puede entender correctamente solo en relación a su *opera magna After Virtue*. Más bien, en dicha obra encontramos afirmaciones contundentes, pero muchas de ellas solo incoadas, carentes de una explicación completa, y la adopción de un aristotelismo aún en proceso de apropiación, con una visión propia que evolucionará posteriormente (Cfr. Solomon 2003)¹⁹⁷. Es por eso que solo a través de las obras posteriores que pretenden dar respuesta a las grandes cuestiones abiertas en AV como se puede completar en planteamiento de las virtudes. El mismo MacIntyre reconoce al final de la primera edición de AV que aún no dispone de todos los recursos argumentativos para defender en todos los puntos su opción por el aristotelismo, y propone que si se han de establecer discusiones filosóficas es necesario dar un paso atrás de las discusiones actuales y preguntarse de modo sistemático cuáles son los procedimientos racionales adecuados para sostener tal discusión:

¹⁹⁷ La propuesta de virtud aristotélica ha sido antes cribada por una fuerte revisión de la tradición aristotélica de las virtudes, narrada en una secuencia histórica ordenada de la más antigua a la más actual. En dicha narración se analizan y contrastan cinco los elencos de virtudes, con el fin de señalar las diferencias y, sobre todo, de identificar las concordancias en las que MacIntyre se apoya para el *rescate* de la virtud. Además, con esto MacIntyre pretende mostrar que la *tradición aristotélica* es un término impreciso, pues han existido muchas las tradiciones aristotélicas (Cfr. Solomon 2003).

Soy del punto de vista de que una vez más ha llegado el tiempo en el que es un imperativo llevar a cabo esta tarea para la filosofía moral, pero no pretendo haberme embarcado en eso en la presente obra. Mis evaluaciones negativas y positivas sobre argumentos particulares de hecho requieren una explicación sistemática, aún no establecida aquí, de la racionalidad (MacIntyre 2009a: 319).

Los postulados sobre la superioridad racional del aristotelismo para un diálogo moral fructífera están expuestos en WJWR, en continuidad con AV. En cuanto a las virtudes, visto el planteamiento en el conjunto de su evolución, señalamos que el regreso de MacIntyre a la virtud aristotélicas es un retorno en términos que califica como contemporáneo: se trata de un proyecto situado en la corriente de las preocupaciones y conocimiento científicos y filosóficos de los lectores actuales. MacIntyre –influido en esto por Elizabeth Anscombe– reconoce que cualquier recuperación de la virtud aristotélica, tiene que comenzar por la evidencia, por el fenómeno, por la experiencia. En síntesis, por el estudio de la acción humana en su forma más evidente (Cfr. Lutz 2012).

En WJWR el filósofo escocés analiza la naturaleza de la acción humana partiendo del análisis del papel que desempeña la virtud en la acción buena y libre. Si no parte de la metafísica aristotélica, no es por un rechazo a ésta, sino por un intento de “traducir” a Aristóteles a las formas de comprensión de los tiempos actuales. Este es también el motivo por el que su formulación de la virtud se sitúa y comprende solo en ese contexto: las virtudes hacen posible la acción buena de

los agentes en “las coherentes y complejas formas de actividades de cooperación humana socialmente establecidas” que MacIntyre llama “prácticas”.

Así pues, siguiendo a Aristóteles, pero a la vez en contraste con él, MacIntyre define tres elementos centrales del concepto de virtud: la tradición, la narrativa, y las “prácticas”. Este triple esquema es coherente con su recurso a la historia y la sociología en la filosofía. MacIntyre concibe que la tradición vive unificada de modo narrativo, en forma de preguntas que rescatan el sentido teleológico de la acción, y de modo más fundamental, la tradición vive a través de las “prácticas” sociales. La estructura de estas tres ideas –tradición, narrativa y prácticas– es teleológica, y la relación lógica entre las tres pretende ser teleológica también (Knight 2013). Esta consideración de un mundo social organizado en capas de prácticas, narrativa y tradición no pretende simplemente otorgar un marco para las virtudes, sino que pretende también proveer una sociología alternativa a la de la cultura emotivista que describe en la primera parte de AV¹⁹⁸.

Como expresa Solomon (2003), la estrategia general de MacIntyre para desarrollar una amplia versión de las virtudes aristotélicas es situarlas en un contexto construido socialmente y que se constituye

¹⁹⁸ En un sentido importante, MacIntyre opone su mundo social de prácticas, narrativa y tradición, con el mundo social del *gerente*, el *terapista* y el *esteta* (Cfr. Solomon 2003).

en tres niveles de organización social: el de las prácticas humanas o sociales, la unidad narrativa de la vida humana, y las tradiciones en las que nuestras vidas están introducidas. Cada una de esos niveles sitúa las elecciones de los seres humanos en un marco de referencia mucho más rico que el de “yo” emotivista en el que opera la moral de la modernidad.

Aunque cada una de estas nociones la discute MacIntyre a profundidad y detalle¹⁹⁹, aquí nos es suficiente con lo dicho para encuadrar el concepto de virtud moral, que a su vez es indispensable comprender dada su relación con la educación y la solución del conflicto de deseos. Lo relevante por tanto para esta investigación es la versión final y acabada de MacIntyre sobre las virtudes, en la que integra su propia propuesta en consonancia con lo que considera aristotelismo-tomista, y que expresa de forma madura en la cuarta parte de ECM, donde supera explícitamente la carencia del recurso a la metafísica aristotélica carente en la primera edición de AV, si bien dicha metafísica ya estaba incoada en AV, al afirmar que *el telos del hombre en cuanto especie determina qué cualidades humanas son virtudes* (2009: Cap. 14).

¹⁹⁹ Las prácticas son uno de los aspectos más estudiados de la filosofía social y moral de MacIntyre. La naturaleza de las tradiciones morales MacIntyre la expone sobre todo en *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (1990).

5.2.1.2. Definición de virtud según MacIntyre

Una vez expuesto el contexto conceptual de las virtudes en MacIntyre, estamos en condiciones de dar una concepción más específica de las mismas. Las definiciones precisas y complementarias que MacIntyre adscribe sobre las virtudes las encontramos en el capítulo 14 de AV, sobre “la naturaleza de las virtudes”; en capítulo 4.5 de ECM, acerca de “la racionalidad práctica desde un punto de vista aristotélico”, y en entrevista realizada por Borradori recogida por Knight en *The MacIntyre Reader*²⁰⁰. Nos parece que ésta última integra tanto lo dicho en AV como lo posteriormente desarrollado en ECM. Para MacIntyre, pues,

Las virtudes son aquellas cualidades de la mente y el carácter sin las cuales no es posible lograr los bienes internos a las prácticas humanas, como las artes y las ciencias y actividades productivas como la agricultura, la pesca y la arquitectura. En segundo lugar, las virtudes son aquellas cualidades sin las cuales un individuo no puede lograr una vida ordenada en términos de esos bienes, y de los bienes que es mejor para él o ella lograr. Y, tercero, las virtudes son cualidades sin las cuales una comunidad no puede lograr la excelencia, y por tanto no puede tener una concepción adecuada del bien humano en general (MacIntyre 1991a: 262-263, en Knight, 1998: 262-263).

²⁰⁰ Esta entrevista fue realizada en italiano en el año 1991, y se publicó en la revista *Conversazioni Americane*, Editori Laterza, Roma-Bari 1991, con el título “¿Nietzsche o Aristóteles?”.

Esta explicación expresa el alcance de la virtud en tres niveles: el de las prácticas humanas cooperativas; el nivel del progreso humano, más allá de las prácticas específicas; y el nivel del progreso social. Lo que tienen en común los tres ámbitos es que las virtudes hacen que en cada uno de ellos la vida de agente virtuosos se caracterice por la búsqueda, identificación, elección y logro de los bienes jerárquicos verdaderos en el ámbito de lo concreto y particular.

En consecuencia, para ser considerada virtud, una cualidad debería satisfacer tres condiciones o momentos consecutivos; (a) en primer lugar, ser una cualidad que nos permite lograr los bienes internos a una práctica y que se adquiere/desarrolla en el curso de nuestra participación en la misma; pero también (b) ser una cualidad que se integra y contribuye a la unidad (narrativa) de una vida completa; y (c) a su vez esas virtudes (y esa vida) se inserten y cobren sentido en el marco de una tradición encarnada en una comunidad. Esta definición en tres pasos está ya presente en AV, pero el autor la sintetiza y aclara en su respuesta a algunos críticos que lo acusaban de relativista en el *postscript* a la segunda edición (punto 2). En palabras de MacIntyre, tales cualidades adquiridas como son las virtudes han de entenderse

[...] como aquellas disposiciones que no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que nos sostendrán también en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos

creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien (MacIntyre 2009a: 270).

El catálogo de las virtudes incluirá, por tanto, las necesarias para mantener familias y comunidades políticas tales que hombres y mujeres pueden buscar juntos el bien y las virtudes necesarias para la indagación filosófica acerca del carácter de lo bueno.

En este punto resulta conveniente una breve aclaración sobre los *bienes internos a las prácticas* a que se refiere MacIntyre en su definición de virtud, ya que es solo a través de *esos* bienes que los deseos son educados por la virtud²⁰¹. En primer lugar, señalemos ejemplos de prácticas aportados por MacIntyre en AV: saber lanzar con destreza un balón no es una práctica, el fútbol sí lo es, y también el ajedrez. Plantar árboles no es una práctica, la agricultura sí. El conjunto de las prácticas es amplio: las artes, las ciencias, los juegos, la política en el sentido aristotélico, el crear y mantener una vida familiar, etc. (MacIntyre 2009a Cap. 14). Nótese que una de las características de las prácticas es que son formas de actividad cooperativa, con fines comunes, fines que corresponde a la naturaleza de dichas actividades y en las que por tanto el logro o fracaso de tales actividades se puede evaluar en función del logro o fracaso de tales fines.

²⁰¹ Mason (1998) critica el concepto macintyreano de práctica, y se apoya en Rawls para afirmar que las virtudes sí son posibles en el sistema liberal de la modernidad.

Estos fines propios a cada actividad MacIntyre los denomina *internos*. Y solo esos fines constituyen una motivación genuina para las acciones realizadas en el desempeño de la actividad correspondiente, y por tanto son condición para la acción virtuosa. MacIntyre ilustra lo anterior a través del juego de ajedrez:

Consideremos un niño de siete años, inteligente, al que deseo enseñar a jugar al ajedrez, aunque el chico no muestra interés en aprender. Pero le gustan los caramelos y tiene pocas oportunidades de obtenerlos. Por tanto, le digo que si juega conmigo una vez a la semana le daré una bolsa de caramelos, y además [...] si gana recibirá una bolsa extra. Así motivado, el chico juega y juega para ganar. Démonos cuenta, sin embargo, de que mientras los caramelos sean la única razón para que el chico juegue al ajedrez, no tendrá ningún motivo para no hacer trampa y todos para hacerla, siempre que pueda hacerlas con éxito (MacIntyre 2009a: 234).

A continuación, en esta historia ficticia, se considera la posibilidad de que el chico encuentre nuevas motivaciones para jugar al ajedrez y tratar de ganar, motivaciones relacionadas con el ajedrez mismo, como podrían ser el logro de cierta agudeza analítica, el desarrollo de cierta imaginación estratégica y de intensidad competitiva, y salga de una motivación asociada con elementos externos al juego. Si el chico logra estas motivaciones genuinas y juega movido por ellas, en caso de hacer trampa, no estaría engañando a su contrincante, sino a sí mismo, ya que sus acciones no estarían en consonancia con sus fines.

Por tanto, hay dos tipos de bienes posibles que se ganan jugando al ajedrez: los internos, y los externos o contingentes, en este ejemplo, los caramelos; en el caso de los adultos, los bienes externos se corresponderían con el prestigio, el rango y el dinero. Ahora bien, para lograr esos bienes –prestigio, rango, dinero– existen otros caminos alternativos a través de distintas prácticas, mientras que los bienes del ajedrez solo se pueden lograr jugando al ajedrez. Así pues, decimos que ciertos bienes son *internos* por dos razones: a. porque únicamente se concretan desde cada práctica particular en función de los fines exclusivos de esa práctica (en este caso, el ajedrez); b. porque tales bienes solo se pueden identificar y reconocer participando en la práctica en cuestión, y quienes *carecen de la experiencia pertinente no pueden juzgar acerca de esos bienes internos* (MacIntyre 2009a: 235).

Precisamente un rasgo decisivo de la *verdadera* virtud (MacIntyre 2016: 190), es que pone al sujeto en condiciones de identificar cuáles bienes son preponderantes y cuáles secundarios, de manera que sea la elección jerárquica de los bienes lo que guíe y determine el curso de la acción. La virtud, en suma, *hace que la proairesis –el deseo informado por el razonamiento– [...] sea correcta* (*Ética a Nicómaco VI, 1144^a29*). En otros términos, y relacionado con lo dicho en los párrafos anteriores, las virtudes capacitan para distinguir entre bienes internos y externos, y para elegir y actuar en armonía y jerarquía con los diversos bienes. Aunque los bienes externos

también son bienes, cuando se buscan de modo primario corrompen los fines internos a la actividad que se realiza.

5.2.1.3. Verdadera y falsa virtud

En *How to Seem Virtuous without Really Being So* (1991b) MacIntyre expone su concepción del agente moral educado como un agente virtuoso. Una de las preguntas centrales de este texto es sobre la posibilidad de realizar acciones virtuosas sin ser virtuoso, a lo que MacIntyre responde de modo afirmativo: ciertamente, debido a que las acciones justas pueden ser realizadas por aquellas personas que no los son, o que todavía no lo son, que la educación en la virtud de la justicia (y de las demás virtudes) tiene la estructura que tiene.

Por lo general, afirma MacIntyre, consideramos virtuosa a una persona en base a cierto tipo de actividades o acciones de tal persona, las correspondientes a tal o cual virtud. Sin embargo, para ser virtuoso no es suficiente hacer lo que haría una persona virtuosa, sino que es necesario que las acciones relevantes para la virtud se realicen por lo que se considera, en los adherentes a tal virtud, las razones correctas (MacIntyre 1991b: 2 y 4). Recordemos que para MacIntyre el ejercicio adecuado del razonamiento práctico consiste en una valoración –un juicio moral– que el sujeto realiza respecto a sus propios deseos en base a los bienes a los que sus deseos tienden, de modo que tal juicio ayuda a confirmar o a rectificar o reorientar los deseos en el conjunto jerárquico de los diversos bienes del sujeto. El

agente moral educado debe, por supuesto, saber lo que está haciendo cuando juzga o actúa virtuosamente. Por lo tanto, hace lo que es virtuoso *porque* es virtuoso. Es este hecho lo que distingue el ejercicio de las virtudes del ejercicio de ciertas cualidades que no son virtudes, sino más bien simulacros de virtudes (MacIntyre 2009a: Cap. 12).

De modo que la acción virtuosa ha de ser consecuencia de un juicio moral acertado y de una inclinación recta a la vez: *para actuar virtuosamente, hay que hacerlo desde la inclinación.*

Así pues, no todo lo que se dice o parece virtud es virtud. Lo que distingue en parte la virtud auténtica de la que no lo es son los fines que persigue y las motivaciones que la impulsan. Interpretaciones distintas a este modelo de virtud aparecen cuando se separa el razonamiento práctico del juicio moral, y surgen éticas que apelan a instancias externas para el juicio moral, y por tanto la virtud se redefine en función de dichas instancias, como la autoridad, o la utilidad, por ejemplo (Cfr. Lutz 2012)²⁰².

²⁰² Otra versión equivocada de la virtud, a juicio de MacIntyre, es la virtud estoica, que procede del abandono de la teleología aristotélica o cristiana. En el estoicismo, las virtudes no tienen otro remedio que ser su propio fin, su propia recompensa y su propio motivo. *Para esta tendencia estoica es fundamental la creencia de que existe un modelo único de virtud y que el mérito moral descansa simplemente en su total acatamiento. Esto aparece siempre en todas las versiones del estoicismo* (MacIntyre 2007: 233-234).

Así pues, la acción verdaderamente virtuosa conlleva necesariamente tanto el juicio moral acertado, como la inclinación o deseo orientado conforme a tal juicio –deseo recto–, que consistiría en un deseo racional de un bien particular. Pero, además, hay un tercer elemento también esencial de la acción virtuosa, el elemento afectivo, concomitante a los deseos e inclinaciones:

Las virtudes son disposiciones no solo para actuar de maneras particulares, sino para sentir de maneras particulares. Actuar virtuosamente no es [...] actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una *éducation sentimentale* (MacIntyre 2009a: 189).

La dimensión afectiva se ve implicada ante la pregunta *¿qué es lo que fue, tanto en la situación como en la acción, lo que agradó y lo que dolió al agente?* Porque ser virtuoso no consiste solo en hacer lo que las virtudes requieren por la razón más relevante, sino también hacerlo de una manera que conlleva *disfrutar* en ciertos aspectos tanto de la situación como de la acción, y sufrir en otras.

De la consideración de estos tres elementos de la virtud –inclinación, juicio moral y gozo del bien– y muy especialmente del papel decisivo de las motivaciones rectas en la autenticidad de las virtudes se desprende que *toda educación en las virtudes (...) tiene que empezar por descubrir alguna manera de transformar las motivaciones de los*

que han de ser así educados (1991b: 6), y se deriva también el papel de la virtud moral como transformadora y ordenadora de los deseos.

La verdadera virtud, finalmente, identifica y orienta al agente hacia los bienes genuinos, asociados a los bienes internos de las prácticas antes mencionadas, donde cabe la identificación de prácticas como eminentemente humanas, más allá de un contexto social particular.

Además de la insuficiencia de los *bienes externos* para orientar adecuadamente el deseo, MacIntyre señala la insuficiencia de los bienes a que se refieren las normas morales, éstas entendidas en el contexto de la moral ilustrada.

5.2.1.4. El bien de la virtud y el bien de la norma

La verdadera virtud conlleva pues un tipo muy específico de bien, no asociado exclusivamente con los *bienes externos a las prácticas*, pero tampoco asociado con el bien de las normas en el sentido que se expresa en la moral de la modernidad²⁰³.

La consideración misma de una distinción entre el bien de la virtud y el de la norma sugiere que hay algo por revisar y reformular ya sea en la concepción de la virtud, del bien, o de la norma. Para MacIntyre,

²⁰³ Perreau-Saussine (2022), señala, siguiendo a MacIntyre, que las leyes no son suficientes para que los ciudadanos sean buenos y virtuosos. Los vicios, por otro lado, tienen para la moral liberal notables ventajas sobre las virtudes, debido a que son, por así decir, estables y previsibles. Cfr. Introducción.

la solución va por esta tercera vía. En consecuencia, la distinción macintyreana entre bienes de la virtud y de la norma no es una distinción natural, sino que se desarrolla y se comprende específicamente a la luz de un tipo de moralidad, la de la modernidad.

MacIntyre considera que la distinción conceptual entre el bien de la virtud y el *bien* de la norma²⁰⁴ apareció con el resurgir de la ética de la virtud a inicios del s. XX. Lo que es crucial en ese periodo es que la naturaleza de la relación entre normas y virtudes se perdió de vista debido al que el mismo planteamiento de una moral autónoma basado en las preferencias en vez del bien impidió hacer del bien el vínculo entre virtudes y normas. Para recuperar esa relación, es necesario tanto un adecuado concepto de virtud como de norma, y sus roles en la vida moral: *una moral de las virtudes requiere como contrapartida un concepto de ley moral* (MacIntyre 2009a: 248)²⁰⁵.

MacIntyre argumenta que las normas y preceptos puede ser comprendidos adecuadamente solo dentro del ámbito de la virtud, ya que las normas –al igual que las virtudes– han de estar orientadas al logro *del bien*. En otras palabras, el fundamento natural de las normas es el bien que marcan las virtudes y, en este sentido, toda norma ha de estar formulada de manera que explicita qué bienes protege o

²⁰⁴ El término es acuñado por MacIntyre, pues en el ámbito de la normatividad no se habla del bien, sino de los derechos y deberes.

²⁰⁵ Para una indagación completa sobre la relación entre las virtudes y normas, Cfr. MacIntyre 2009a, Esp. Cap. 14; 1990; 1994; 1998; 2008b, y 2016, Esp. Cap. 3.

promueve. De este modo, la norma puede salir de su estatus de neutralidad moral y de su carácter de “derecho” y pasar a lo que naturalmente es, una consecuencia del bien:

Las reglas morales pueden especificarse adecuadamente solo por referencia a alguna concepción determinada del bien humano, y [la] incapacidad para comprender las reglas morales a la luz de tal concepción [...] dará como resultado precisamente el tipo de incapacidad para ponerse de acuerdo sobre cuál es el contenido de las reglas morales y porqué deben ser obedecidas (MacIntyre 1990a: 244).

En este punto, se precisa señalar dos cualidades distintivas del bien de la virtud, no compatibles con el bien de la norma.

i. El bien de la virtud no puede definirse del todo por adelantado

Lo que requieren las virtudes (valentía, paciencia, honradez, justicia, etc.) nunca puede especificarse del todo *por anticipado*. De ahí que en la vida práctica no haya, como subrayase Tomás de Aquino, generalizaciones adecuadas para servirnos como guía completa. No existe ni puede existir ningún conjunto de reglas que se baste para hacer el trabajo por nosotros, sino que cada uno debe aprender por sí mismo, en la medida que se encamina a la consecución de los fines de sus actividades y a la excelencia de las actividades. Aproximarse a estos dos conjuntos de fines requiere justamente la integración del juicio racional y el deseo a la que Aristóteles dio el nombre de *proairesis*. Los fracasos en dicha aproximación, cuando no se deben

a la mala fortuna, serán la evidencia de un mal razonamiento práctico, cuya raíz podría ser un juicio inadecuadamente educado o un deseo mal dirigido o ambas cosas.

Tanto en la EN como en la Retórica, afirma MacIntyre, Aristóteles reconoce la necesidad de un tipo de ejercicio del juicio práctico que no puede guiarse por reglas, porque se corresponde con una situación cuyas particularidades relevantes no son captadas por las reglas mejor formuladas hasta ahora²⁰⁶. Y también reconoce que es parte de la naturaleza de las reglas que, a pesar de lo bien formuladas que estén, no pueden prever todas las eventualidades²⁰⁷ (MacIntyre 1988: 95).

ii. El bien de la virtud está asociado con el logro de la eudaimonía y el gozo del bien

La concepción macintyreana-aristotélica de la virtud sostiene una relación con las normas muy diversa a la de la Moral de la Modernidad, en la que las reglas llegan a ser el concepto primordial de la vida moral. En la visión moderna, las cualidades del carácter se

²⁰⁶ Para MacIntyre, el retiro de Abelardo a la interioridad desde el punto de vista de sus contemporáneos es el rechazo a asumir las tareas que proporcionan el contexto específico para plantear la pregunta sobre cómo funcionan las virtudes. Es imposible que una *moral implacable de la ley* pueda relacionarse con cualquier concepción de las virtudes sin una adecuada consideración de las circunstancias (MacIntyre 2007: 170).

²⁰⁷ Sobre esto ya hemos hablado al exponer la naturaleza del razonamiento práctico, en el capítulo dos de esta investigación.

aprecian solo en cuanto que llevan a seguir el conjunto de reglas correcto, y por tanto ser virtuoso se iguala con seguir una regla. De ahí que en la opinión moderna la justificación de las virtudes depende de la previa justificación de las reglas y principios. Por el contrario, MacIntyre sostiene que la educación en las virtudes implica el dominio, la disciplina y la transformación de los deseos y de los sentimientos, y que es la naturaleza lo que define que es una virtud y su contenido. Una educación en las virtudes planteada de este modo permite al agente ejercer las virtudes no solo por valorar las virtudes por sí mismas, sino también para comprender su ejercicio como algo que le lleva a ser *eudaimon*, a disfrutar de ese tipo de vida que constituye la vida buena,

[...] y el conocimiento que le permite a uno comprender por qué este tipo de vida es, de hecho, el mejor, solo puede obtenerse como el resultado de haber llegado a ser una persona virtuosa. Pero sin este conocimiento el juicio racional y la acción racional son imposibles. Ser inculto en las virtudes consiste precisamente en ser todavía incapaz de juzgar rectamente qué es bueno o qué es mejor para uno mismo (MacIntyre 1994: 120).

Los hábitos entendidos como camino al bien y gozo en el bien conlleva una visión positiva de la disciplina y educación de los deseos. Por eso, como señalamos en 2.2, el agente racional en sentido aristotélico-tomista vive y actúa libremente sometido a ciertas restricciones, pero, a diferencia de Nietzsche que las considera una esclavitud del espíritu, el agente aristotélico las vive como un factor habilitante, porque le permite participar en las relaciones sociales a

través de las cuales ha aprendido cómo transformar sus disposiciones (2016: 58). Si somos agentes libres, es justamente porque somos motivados por deseos con los que nos identificamos, y por eso deseamos ser motivados por ellos (MacIntyre 2017:89)²⁰⁸.

Precisamente porque las virtudes conllevan un juicio moral y a la vez el gozo en el bien, junto con el hábito de detenerse y pensar antes de actuar sobre un deseo, se requieren otros dos: *el hábito de una sensación de logro al dejar algunos deseos sin satisfacer, y satisfacer otros*, y el hábito de ser capaces de entregarnos de todo corazón a la realización de los deseos que son para nuestro bien, sólo porque y en la medida en que lo son para nuestro bien:

Todo ser humano normal tiene por naturaleza la potencialidad de adquirir estos hábitos y al hacerlo transformar y reorientar sus deseos, aunque para algunos esta adquisición es difícil, mientras que para otros es relativamente fácil. Y algunos tienen excelentes maestros y modelos a seguir, mientras que otros no. Sin embargo, lo que es cierto para todos es que el desarrollo de los hábitos relevantes y la transformación y redirección de nuestros deseos no es algo que ocurra de una vez por todas (MacIntyre 2008b: 279).

MacIntyre considera la adquisición de estos *hábitos del deseo* directamente relacionada con la racionalidad moral y sobre todo y en último término, con la realización humana. Ser un agente racional en la práctica, es pues saber involucrarse en dos tipos de ordenamiento jerárquico, un ordenamiento, por un lado, de preferencias y deseos y,

²⁰⁸ Para una profundización sobre la acción racional en MacIntyre, Cfr. Loria 2021.

por otro, de bienes, en donde los deseos son medidos por el bien, y donde florecer es desarrollarse y ejercer las capacidades específicas a partir de los deseos, de modo que se logren los fines de la propia naturaleza: físicos, morales, estéticos y racionales. De ahí la importancia de aprender a desear.

Se precisa recalcar, nuevamente, que en la ética macintyreana no hay desprecio de reglas, normas o preceptos, sino que el rechazo se dirige a la inadecuada fundamentación de estos. Por tanto, la distinción entre el bien de la virtud y el de la norma tiene como objetivo ayudar al agente virtuoso a no desviarse de, o mantenerse en la *verdadera virtud*, a conciliar adecuadamente la virtud y la norma en su actuar, y a comprender la influencia negativa que el planteamiento inadecuado de las normas puede tener sobre los deseos.

5.2.1.5. La influencia de las normas sobre los deseos

Lo característico de la modernidad es que no ofrece una orientación sobre como haya que ordenar los deseos. El Estado ha de ser neutral entre las perspectivas rivales del bien humano y por tanto sobre concepciones rivales sobre qué modos de vida son mejores. Así pues, el papel del Estado y la Ley se limitan a la prevención y regulación de los conflictos dañinos en situaciones en que la satisfacción de las preferencias de unos puede generar desordenes civiles; solo prohíben cierto tipo de medios (como fuerza o fraude) para perseguir el éxito competitivo.

Las normas civiles y todo orden normativo que vincula al sujeto, así como su comprensión y cómo es asumido por el agente tiene una influencia decisiva en la configuración de los deseos²⁰⁹. Esto es así porque tales normas y leyes de orden social y económico influyen sobre lo que el sujeto *quiere*, dificultando enormemente y a veces impidiendo que el sujeto se marque sus propios fines.

Pero eso no es todo, pues el Estado no se limita a regular y prohibir, sino que tanto éste como la Economía y la Política contribuyen decisivamente en la creación de *normas del éxito competitivo*, que desvían el deseo del verdadero bien hacia la satisfacción de las propias preferencias, entendidas de modo autónomo, desvinculadas del auténtico bien y del bien común. De este modo, los agentes aprenden a comportarse y a desear en función de los propios gustos, preocupados por maximizar competitivamente la satisfacción de sus preferencias. Y pueden hacerlo porque la ley ofrece un marco estable para la competitividad así entendida. A la vez la ley, al establecer las condiciones de los contratos laborales, financieros, comerciales y de otros tipos, consigue que el comportamiento de los agentes que priorizan preferencias sea más predecible:

Dichas normas conforman muchos de nuestros deseos, posturas y expectativas. Permiten que ciertos tipos de deseos encuentren o deban encontrar su expresión en nuestras acciones, mientras se

²⁰⁹ Cfr. MacIntyre 2016: Cap. 3.5: *La configuración de los deseos mediante las normas*.

requiere que otros sean inhibidos o reprimidos, o redirigidos. Nos exigen que adoptemos cierto tipo de posturas frente a nuestros propios deseos y frente a las expresiones de deseos ajenos. Y, en la medida en que consiguen dar forma a nuestros deseos y posturas, conforman la base de nuestras expectativas frente a los demás. Sin dichas normas tendríamos demasiados deseos y posturas cuyo efecto sería eventualmente disruptivo (MacIntyre 2017: 234).

Ahora bien, esas normas en sí mismas son insuficientes para restringir el deseo, por dos razones. La primera, que hay muchos ámbitos de la vida en los que la ley deja abiertas muchas maneras de perseguir la satisfacción de los deseos y preferencias de modo agresivo y competitivo. La segunda, es que aun cuando la ley pueda ser capaz de *civilizar* el deseo al menos hasta cierto punto, esto es posible solo en la medida que el agente sostiene cierta conformidad y consenso con la ley a que está sometido:

un consenso basado en un conjunto de normas que los agentes generalmente han internalizado, de modo que los límites que imponen a la expresión de sus deseos derivan primariamente del asentimiento interno en vez de la sanción externa. Esto es cierto respecto de todos los órdenes culturales y sociales, y los correspondientes a la modernidad no constituyen una excepción. Lo que es distintivo de la Modernidad es la particular moral que cumple este cometido de sostener el orden político, económico y social que es peculiar de la Modernidad, la moral que he denominado “Moral”. Sin la institución de la Moral como instrumento para fijar límites al deseo, la Modernidad no podría funcionar como lo hace, como tampoco podrían hacerlo de no contar con la ética estatal y la ética del mercado (MacIntyre 2017: 234-235).

Por contraste, el reto de una adecuada comprensión de las normas está en concebirlas y practicarlas como medios al servicio de las virtudes, como corresponde a la naturaleza de ambas, y no al revés. De ahí que una cuestión clave para la educación del deseo, es identificar qué se espera del agente moral además de lo prescriban las reglas.

Valorar adecuadamente el papel de las normas en la configuración de los deseos conlleva comprender que tanto los deseos como las normas que se desprenden naturalmente de las virtudes son partes integrantes de la vida virtuosa, y no fenómenos secundarios de la vida moral (MacIntyre 1998). Sin embargo, afirma MacIntyre, *la complejidad de la relación entre virtudes y reglas no ha recibido la atención que requiere [...] ni yo tampoco lo hice en el pasado* (MacIntyre 1998: 868).

5.2.1.6. Relación entre virtudes, normas y deseos

Como dijimos en los apartados precedentes, para MacIntyre, las reglas, normas y preceptos tienen sentido en la medida que están relacionadas con las virtudes, y son manifestación de éstas²¹⁰. Así, el concepto y el contexto en el que se pueden relacionar adecuadamente las virtudes y las normas es una adecuada concepción y práctica del

²¹⁰ MacIntyre hace esta afirmación en su discusión con Churchland, cuando éste niega el valor de los deseos y los preceptos en la conducta moral (Cfr. MacIntyre 1998).

bien²¹¹. Recordemos que el bien al que se refiere MacIntyre es el bien de agente en cuanto humano:

En mi intento de entender la relación de la moral de las virtudes con la moral de la ley he sugerido que el contexto que necesitábamos para hacer inteligible esta relación era aquella forma de comunidad constituida por el proyecto compartido de alcanzar un bien común y la necesidad de reconocer tanto un conjunto de cualidades de carácter conducentes al logro de ese bien, las virtudes, como el conjunto de acciones quebrantadoras de las relaciones necesarias de dicha comunidad [...] (MacIntyre 2009a: 217-218).

El bien común otorga a las virtudes un contexto en el cierto tipo de comportamientos pueden ser reconocidos como virtuoso o bueno precisamente porque son consecuencia de los requerimientos morales del individuo en sus circunstancias. Y, en ese sentido, la acción virtuosa se puede considerar una acción de tipo normativo, pero con una normatividad que surge en primera instancia de un adecuado razonamiento práctico que conlleva a su vez la dimensión social, y donde las particularidades circunstanciales están sujetas a algunos imperativos morales de carácter universal, en los que ninguna circunstancia justifica que ciertas acciones se consideran malas por sí mismas.

²¹¹ Perreau-Saussine (2022) interpreta, con MacIntyre, que la justicia y la ley son plenamente inteligibles solo por referencia al deseo natural. Sobre el deseo natural, Cfr. Prevosti, A. (2016).

Precisamente porque la acción virtuosa puede ser reconocida y bien caracterizada, es también posible el reconocimiento de acciones en discordancia con el bien. Algunas de estas acciones serán reconocidas indiscutiblemente por el agente virtuoso, que es el único capaz de juzgar adecuadamente sobre las virtudes; pero otras serán además prescritas o sancionadas por normas o preceptos de diverso orden y grado. Y serán válidas en la medida que protegen el bien de la virtud.

Para ejemplificar, MacIntyre (1998) considera la relación entre las *reglas* y las *virtudes* de la conversación. En cuanto las virtudes, éstas se refieren a *la consideración al otro, la paciencia ante la expresión hacia las quienes tengo poca simpatía, la justicia para dar el peso debido a los argumentos ajenos, la valentía para llamar a las cosas por su nombre, sin descortesía, etc.* Todas estas virtudes conllevan *respeto* por las reglas de la conversación. Y en este punto, tal respeto es a la vez una virtud, lo cual conlleva que solo el agente virtuoso puede aplicar adecuadamente la ley.

Lo que importa de respeto (a la norma) como virtud, es que es un respeto por el otro o hacia el otro, y solo de modo derivado hacia la regla o precepto. Al respetar las reglas de la conversación, se respeta al sujeto con el que se conversa. Y el caso de las virtudes de la conversación no es diferente esencialmente de las demás virtudes:

El contenido tanto de las virtudes menores como las mayores es tal que requieren de nosotros un respeto hacia otros que en muchas ocasiones se puede mostrar solo al respetar ciertas reglas y al darles una aplicación igualitaria tanto para los otros como para nosotros mismos. El ejercicio de las virtudes propiamente conlleva más que la conformidad con ciertas reglas, pero nunca conlleva menos que eso. [...]. Las relaciones en que las reglas morales fundamentales son ignoradas, no proveen una escuela de virtudes. Así que tanto la adquisición como la práctica de las virtudes son inseparables del respeto a las reglas. De hecho, algunas virtudes están constituidas por tal respeto (MacIntyre 1998: 867).

Ahora bien, la atención a la norma no deber derivar –dado la naturaleza que ya hemos explicado de las mismas– en un *normativismo*. El respeto a las normas ha de ser un respeto *inteligente* y *crítico*. Este tipo de respeto conlleva que, siempre que se requiera, los agentes virtuosos sean capaces de hacer explícitas las reglas por las que son guiados. Precisamente porque son acciones virtuosas, los agentes tendrán una observancia virtuosa, inteligente y crítica de las normas correspondientes a la virtud:

Poseer virtudes morales particulares, como la valentía, la paciencia y similares, en vez de solo actuar como la situación lo requiere, como sugiere Churchland, es en parte cuestión de tener deseos ordenados adecuadamente; y actuar de acuerdo a las reglas porque uno aprecia el punto y propósito de esas reglas, más que simplemente actuar en conformidad con ellas, es similarmente una cuestión de tener deseos ordenados adecuadamente. Ni el acrático ni el continente debe ser confundido con el genuinamente virtuoso. Es decir, ser virtuoso consiste en parte en haber estado y estar en disposición de actuar desde deseos adecuados. Churchland tiene razón en que los deseos no son suficientes para el buen carácter,

pero son necesarios. Los deseos, como las reglas, no son un fenómeno moral secundario, sino partes integrales de las virtudes morales (MacIntyre 1998: 868).

Así pues, cuando la virtud se expresa a través de ciertas normas, esto ha de ser por conexión de la norma con el bien, no por convencionalismo de la norma, puesto que la virtud no es mero convencionalismo.

Para estructurar los deseos es por tanto insuficiente la norma y es indispensable la virtud. En la medida que una comunidad estructura sus actividades en base a criterios normativos virtuosos, tales normas constituirán un criterio teórico y práctico de aprendizaje y medida de las virtudes. Por eso importa que los fines de una comunidad sean fines virtuosos, de otro modo, el agente moral se encuentra en una situación de desorientado respecto al bien:

El objeto de los acuerdos de la comunidad no deben ser solo bienes sino también normas, precisamente debido a que la comunidad se constituye como una red de individuos que dan y reciben, y que necesitan las virtudes. El cumplimiento de las normas es un elemento esencial de algunas virtudes que se han de tener para desempeñar debidamente cada una de las funciones en esa red. No existe una enumeración de normas que pueda especificar de manera exhaustiva las acciones que una determinada virtud pueda requerir, pero el incumplimiento de ciertas normas puede ser suficiente para mostrar que se carece de algunas virtudes importantes (MacIntyre 2001: 130).

En conclusión, al tratar de dilucidar la naturaleza de la relación entre las virtudes y las normas se ha mostrado imposible seguir considerando la naturaleza, la función y la fuerza obligatoria de las reglas morales al margen de las consideraciones sobre la naturaleza del bien humano. Las reglas morales solo pueden especificarse debidamente solo por una referencia a alguna concepción determinada del bien humano, y tal bien humano ha de ser en grado significativo una versión compartida del bien humano y acorde con los rectos deseos humanos.

Pasamos a hora a la segunda parte de este último capítulo, donde presentaremos algunas claves para la formación del deseo desde una perspectiva práctica de aplicación.

5.2.2. Claves aplicadas para el aprendizaje del ordenamiento de los propios deseos

Las claves para el ordenamiento de los propios deseos las hemos caracterizado en siete grupos. Aunque esta agrupación no responde a la esquematización exacta en que se presenta en los textos originales, nos parece que la división conceptual se adecúa a los presentado de modo diverso y desigual en distintas obras del segundo MacIntyre. Lo que hemos hecho aquí pues es sintetizar y esquematizar dicho contenido²¹². Cabe resaltar que cada una de esas claves es de gran

²¹² Sandel, M. (2008) respalda, contra Rawls y en concordancia con MacIntyre en este punto, que una comunidad genuina ha de contar con un sistema de deseos ordenado y jerárquico que sea constitutivo de identidad y forma de vida común.

riqueza antropológica, y que por tanto cada una implica diversas dimensiones del obrar humano que permitiría una agrupación diferente muy probablemente válida también. Aquí nos hemos inclinado por hacer una agrupación en base a la terminología y conceptualización utilizadas por MacIntyre de modo más frecuente, como se ve en parte en la Introducción a ECM, donde MacIntyre sintetiza los principales temas abordados en esta obra:

[...] cómo los juicios evaluativos y normativos han de ser entendidos, cómo hay que concebir el deseo y el razonamiento práctico, en qué consiste tener un adecuado autoconocimiento, qué rol juega la narrativa en nuestro entendimiento de la vida humana [...] (MacIntyre 2017: 19, Prefacio).

En cualquier caso, lo que es común a todas las claves es su relación con el razonamiento práctico comprendido en su dimensión temporal, de donde se deriva el aspecto narrativo del obrar humano que abordaremos en 5.3²¹³; y la consideración del conflicto de deseos como una situación indeseable y perjudicial para el recto obrar humano. Así pues, todas las claves están relacionadas en cierta medida con el razonamiento práctico y los deseos en conflicto.

Las claves pues para la educación del deseo a las que nos referiremos a continuación son: 1. Un adecuado autoconocimiento. 2. La

Según Sandel, Rawls no toma en serio la distinción cualitativa (jerárquica y constitutiva del yo) entre los distintos sistemas de deseos. Sobre crítica de MacIntyre a Rawls, Cfr. AV, Cap. 9.

²¹³ Cfr. AV Cap. 15, sobre la dimensión narrativa de las virtudes.

reflexión sobre los propios deseos para evaluarlos. 3. La elección jerárquica de los propios fines y bienes correspondientes. 4. El papel de las virtudes morales en la solución del conflicto de deseos. 5. La búsqueda de la armonía entre deseos racionales y sensibles. 6. El papel de la imaginación. 7. La integración de la dimensión moral y afectiva en la acción.

Cabe, por último, señalar que hemos denominado este apartado como *claves aplicadas* debido a su cariz de medio y modo para el logro de los objetivos en la educación del deseo, expuestos en 5.1.3. Sin embargo, dado el carácter eminentemente filosófico de las obras de MacIntyre, estas claves están incoadas a modo de clave filosófica que requiere una ulterior aplicación y validación a nivel práctico. MacIntyre mismo señala la urgente necesidad de estudios empíricos de calidad que evidencien tanto el éxito como el fracaso el desarrollo de nuevas formas de educación para el logro bienes que, de otro modo, no sería posible alcanzar.

Pasamos ahora pues a la exposición de cada una de las siete claves para la educación del deseo antes enunciadas.

5.2.2.1. Un adecuado autoconocimiento

En el capítulo dos mencionamos la carencia de autoconocimiento como una causa de razonamiento práctico defectuoso. Ahora damos un contexto y precisión más amplio sobre a qué se refiere MacIntyre

por conocimiento propio y su relación con la formación de los deseos.

Así pues, cuando MacIntyre se refiere al autoconocimiento y/o autocomprensión, lo hace fundamentalmente en el contexto de la teoría de la acción y del razonamiento práctico, por lo que comprenderse a sí mismo es comprender las propias acciones, las motivaciones que las inspiran y el valor que tienen en sí y en el conjunto de la vida. Ahora bien, decir que el autoconocimiento ha de ser *adecuado*, no es redundante, ya que MacIntyre destaca la posibilidad de error –por lo demás, frecuente– en el conocimiento propio²¹⁴. Y sin un conocimiento propio *adecuado* no es posible un razonamiento práctico sólido, debido a que un juicio práctico adecuado requiere necesariamente el conocimiento de las particularidades tanto del contexto del sujeto como del sujeto mismo que actúa: su carácter, sus motivaciones, su historia personal, sus vínculos, etc. Así pues, destaca MacIntyre, conocerse es adquirir un sentido adecuado de sí mismo y, al hacerlo, *uno llega a ser capaz de preguntarse por la relación entre el conjunto de deseos y motivos que tiene en un momento dado con lo que es bueno para uno* (MacIntyre 2001: 104).

²¹⁴ Cfr. MacIntyre (1987) ‘Can One be Unintelligible to Oneself?’ La pregunta fundamental que aborda este texto es si puede haber algún tipo de error en el conocimiento propio, y si es posible no entenderse del todo a sí mismo. Ambas respuestas son afirmativas.

En el conocimiento propio juega un papel primordial la experiencia del error práctico, es decir, la identificación de que algunos errores en las elecciones tienen su origen fallido en el propio sujeto que actúa. El reconocimiento de este origen del error tiene un valor cognoscitivo relevante para la orientación y reorientación de los deseos. Si el error se evalúa adecuadamente, puede significar un aprendizaje sobre sí mismo, porque permite ver –si el sujeto está abierto a este tipo de conocimiento sobre sí mismo– las causas particulares del error que radican en el sujeto, y por tanto ponerlo en condiciones de adquirir los hábitos y disposiciones para salir de tal error. Un agente moral sin un sentido adecuado de sí mismo será incapaz de advertir, cuando sea al caso, que la causa de sus conflictos de deseos, o al menos de algunos de ellos, está en sí mismo.

Junto con la propia capacidad de aprender de los errores prácticos, las personas con las que el sujeto se relaciona tienen también un papel importante en el propio conocimiento. MacIntyre señala que el ser humano necesita a los demás de varias maneras, y una de ellas es para aprender a identificar el bien y los bienes. Esta posibilidad se fundamenta en que el agente comparte con los demás el bien común:

El ser humano puede equivocarse en el razonamiento práctico en cualquier momento de su vida debido a errores intelectuales o debido a errores morales. Aunque no siempre, con frecuencia los errores intelectuales están arraigados en los errores morales, y la mejor protección posible contra ambos tipos de errores es la que ofrecen la amistad y la deliberación en común (MacIntyre 2001: 115).

Así pues, la orientación adecuada de los deseos en conflicto depende en gran medida de cómo se perciban los agentes a sí mismos, si se perciben o no con las capacidades de los agentes racionales, en tanto seres que priorizan bienes, que es lo que los caracteriza como agentes racionales, y como personas que necesitan las virtudes para desarrollar y ejercer dichas capacidades.

La reflexión sobre los propios deseos resulta indispensable para el adecuado autoconocimiento en los términos que lo acabamos de exponer²¹⁵.

5.2.2.2. Reflexión sobre los propios deseos para evaluarlos

Comportarse *reflexivamente* sobre los propios deseos consiste fundamentalmente en preguntarse si se tienen razones para desear lo que se desea. Esta reflexión conduce a aprender a usar el término “bueno” en juicios que nos aportan las razones para considerar un objeto de deseo mejor que sus rivales; es decir, es una reflexión que conlleva argumentos conclusivos sobre el valor de los objetos de deseo. Pero el aprendizaje de este tipo de reflexión sería inútil para

²¹⁵ D’Andrea (2006: Cap. 5) ofrece un análisis de las raíces del interés de MacIntyre por los deseos inconscientes, o el inconsciente freudiano, que nosotros ya mencionamos en 1.2.4. El interés de MacIntyre se asienta en la relación que parece tener los deseos inconscientes en la acción libre. Nosotros dejamos fuera de esta investigación lo concerniente a la relación entre deseos inconscientes y el conocimiento propio, que sin embargo puede ser de interés para una profundización ulterior.

el desarrollo moral si *al mismo tiempo no estuviésemos motivados para actuar como requieren las conclusiones de nuestro razonamiento práctico, o más bien, como sostiene Aristóteles, de tal modo que las conclusiones de nuestro razonamiento práctico sean nuestros actos* (MacIntyre 2017: 78).

Esta reflexión, más que una consideración especulativa, consiste por tanto en el aprendizaje práctico de un agente que entiende la vida como una indagación progresiva sobre el bien, y en la que las disposiciones a sentir, desear, argumentar, juzgar y actuar se ven transformadas gradualmente según el desarrollo del razonamiento práctico:

¿Qué pensará entonces [un] agente acerca de las relaciones entre sus deseos y sus juicios al experimentar un doloroso conflicto entre lo que más desea en una ocasión concreta y cómo juzga que es mejor actuar? Preguntará cuál es el objeto del deseo que le atrae y cómo juzgaría que es genuinamente deseable (MacIntyre 2017: 106-107).

Ahora bien, este tipo de deliberación sucede y debe suceder la mayoría de las veces sin que ello implique platearse efectivamente la pregunta, pues si ésta se planteara demasiado a menudo con demasiada insistencia, las personas se paralizarían como agentes; pero, a la vez, si no existiera la capacidad de planteárselas, tampoco sería posible conducirse como razonadores prácticos.

Lo que está en juego en momentos de conflicto de mayor relevancia, es el rumbo mismo de la vida, por eso la reflexión valorativa de los deseos conlleva la valoración de los fines que más a largo plazo persigue el agente. En esta reflexión, es posible identificar tres fases, que no consisten en momentos necesariamente consecutivos ni totalmente separados, a saber: distanciarse de los deseos para evaluarlos; evaluarlos para jerarquizarlos; jerarquizar los deseos para fortalecer los deseos de lo bueno y lo mejor.

Para reflexionar pues sobre los propios deseos, hay que distanciarse de ellos, y distanciarse significa aprender a diferir su satisfacción con el fin de valorarlos y decidir si satisfacerlos o no, y cómo, en conjunto con otros deseos y fines del agente. Son precisamente las virtudes las que capacitan para diferir ciertas satisfacciones con el fin de reflexionar sobre el valor y la conveniencia de satisfacer los propios deseos:

Existe el riesgo de que quienes no son capaces de distanciarse lo suficiente de sus deseos más inmediatos, aquéllos para quienes el deseo del bien no ha llegado a ser tan poderoso, no lleguen a darse cuenta de ello. En ese caso puede suceder que vean como un deseo para su propio bien o para el bien de lo que es en realidad, como pasa a menudo, una forma no reconocida de deseo infantil, o sea, un deseo que no ha sido evaluado críticamente (MacIntyre 2001: 90).

La reflexión a que se refiere MacIntyre pone por tanto al agente *ante* sus propios deseos, lo cual supone una cierta separación o

distanciamiento respecto a ellos, manifestando así que el agente en cierto modo no se identifica con ciertos deseos de manera inamovible. Al preguntarse qué tan buenos son sus deseos, el agente se distancia porque, por así decir, los percibe voluntariamente como *desde fuera*, y se hace capaz de juzgarlos desde un punto de vista externo (MacIntyre 2001: Cap. 8; ECM Cap. 3.4). Este aprendizaje del *distanciamiento* suele pasar por la experiencia de deseos en conflicto, pues precisamente el razonamiento práctico se pone en ejercicio cuando el agente decide qué quiere²¹⁶.

El valor de este distanciamiento radica en que, vistos desde fuera, los deseos se pueden valorar en una perspectiva más amplia, a la luz de otros bienes, más allá del deseo mismo, y a la luz de las circunstancias y los fines del agente a largo plazo, elementos que aportan un conocimiento del bien particular del agente. MacIntyre considera que hay dos tipos de situaciones que conducen de modo espontáneo a la reflexión sobre los propios deseos. La primera se da al enfrentar situaciones en las que no podemos evitar tomar decisiones que darán forma a nuestra vida futura,

[...] como cuando los estudiantes deciden para qué clase de oficio se prepararán, o cuándo alguien a la mitad de su carrera se enfrenta a caminos profesionales alternativos, o cuando alguien decide si se casará o no, o si se consagrará a una vida de contemplación

²¹⁶ En el capítulo uno señalamos las posibles deficiencias en el razonamiento práctico, uno de ellas, la irreflexión sobre los propios deseos, lo cual no impide que la acción sea intencional, aunque defectuosa.

religiosa o se entregará a la revolución política (MacIntyre 2017: 26).

La segunda, cuando la rutina diaria es interrumpida por una enfermedad grave, el comienzo de una guerra, el descubrimiento de que uno se ha distanciado de sus amigos, o le dicen de repente que está despedido, o que se va a divorciar,

En situaciones así no hace falta reflexionar mucho para darse cuenta de que, si voy a responder a la pregunta “¿qué debo hacer?”, mejor será que me pare un instante y me pregunte: “¿qué es lo que quiero?” Se requiere algo más de reflexión para darse cuenta de que también necesito pensar críticamente sobre mis deseos presentes, es decir, preguntarme “¿es lo que ahora quiero lo que quiero querer?” y “¿tengo suficientes razones para querer lo que ahora quiero?” Y todavía hace falta dar un paso más para percatarse de que seguramente uno se pierda al intentar responder estas preguntas si no se pregunta también cómo se ha convertido en la clase de persona que es, con los deseos que ahora se tienen, esto es, si no se pregunta uno por la historia de sus deseos (MacIntyre 2017: 26-27).

La respuesta a estas preguntas estaría bien orientada suponiendo el ejercicio de la racionalidad práctica o, en otras palabras, dependería de la capacidad de actuar por deseos informados por la razón, es decir, por deseos orientados por fines virtuosos.

5.2.2.3. Elección jerárquica de los propios fines y bienes correspondientes

Realizar el bien conlleva tomar decisiones; y debido a que el deseo es el antecedente inmediato a la acción, la educación en el deseo es una educación sobre cómo realizar nuestras elecciones. Por eso, educar el deseo consiste también en jerarquizarlo en base a los fines que persigue, de modo que la jerarquización misma sea un ejercicio que guíe el deseo hacia el verdadero bien del agente, a través de buenas elecciones. La buena elección conlleva por tanto no solo que los fines que persigue el agente son buenos, sino que son elegidos por él en cuanto que buenos. Este tipo de elección en base a fines pone de manifiesto el papel del *telos* en la educación de los deseos (Cfr. 4.2).

Precisamente la identificación y elección jerárquica del *telos*, hace posible la solución del conflicto de deseos porque identifica un fin mayor o más alto que es ordenador de los demás fines, y que por tanto da la medida y parámetro para el ordenamiento de los demás fines. De ahí que los deseos ordenados constituyen para el sujeto una situación de orden en sus fines, y viceversa, un conflicto de deseos se puede caracterizar como un conflicto de fines.

Así pues, la elección de los propios fines como medio de educación de los deseos apunta en último término a aprender a distinguir los deseos que nos conducen al logro de nuestros fines buenos y mejores, de los que por el contrario frustran el logro de tales fines, y aprender cómo redireccionar los deseos, gustos, antojos y caprichos hacia lo primero. Para esto, es necesaria la concepción de un tipo de bien que

sea la medida de los demás bienes (Cfr. Teleología y fin último en el capítulo cuatro).

Pero la elección de los fines adecuados y la naturaleza del progreso hacia tales fines por lo general no es sencilla, y está marcada por aciertos y errores, de ahí que el progreso hacia los fines verdaderos se consolide en el agente como un estado de búsqueda permanente hacia tal tipo de fines (Cfr. MacIntyre 2008b). Por otro lado, redireccionar los propios deseos en función de tales fines tampoco es fácil, ya que no se trata solo de una aceptación conceptual o teórica del fin, sino que requiere la transformación de las tendencias y motivaciones hacia los verdaderos bienes. Esta transformación se da a través del tiempo y no en un solo acto ni de una vez para siempre. En cualquier caso, afirma MacIntyre, podemos aprender cuáles son nuestros fines y propósitos a través del conflicto y algunas veces sólo a través del conflicto (Cfr. MacIntyre 2009: Cap. 13). En este sentido, la elección del fin es una vía de organización de los deseos.

En el capítulo cuatro expusimos ejemplos de actividades humanas referidas por MacIntyre –una empresa manufacturera de automóviles, una cadena de comunicación– en las que los individuos son más efectivos en su desempeño y se consideran más satisfechos con su trabajo en la medida que son capaces de identificar los fines de su actividad y actuar en consecuencia de modo creativo y colaborativo. En este contexto, el apelativo de “propios” aplicado a

los fines, no conlleva una connotación individualista del bien, desvinculada de los bienes comunes y de su relación con el bien sustantivo. Significa más bien que el sujeto *hace suyos* los fines de la actividad que desempeña, en la medida los fines de la actividad son buenos y el sujeto los identifica como tales; o que hace suyos los fines de su ser y hacer en cuanto humano. Como lo bueno es una cualidad que el sujeto puede reconocer y afirmar en cuanto racional, elegir los propios fines es tomar postura racional-práctica sobre el bien que quiere realizar. La calidad de los fines determinará por tanto el grado y la medida de la educación del deseo: los deseos se educan cuando el agente persigue fines que ha identificado como valiosos, y que de hecho lo son.

Y aunque no toda elección de fines está circunscrita al campo de las actividades aquí mencionadas, los ejemplos dejan ver sin embargo una dinámica común más allá del campo y de los fines solo comunitarios-laborales, que se extiende al campo de lo específicamente humano. De todos modos, la consideración del papel de las estructuras sociales (laborales, familiares, políticas, religiosas, deportivas, etc.) para la educación de los fines virtuosos no es de poca importancia, pues constituye una influencia decisiva y una escuela del deseo cuyo aprendizaje se amplía a otros sectores y dimensiones del agente (Cfr. Capítulo uno, sobre las influencias sociales en la configuración de los deseos).

En síntesis, aprender a desear es inseparable de jerarquizar fines y sus bienes correspondientes (MacIntyre 2008b). Y jerarquizar es ordenar. Sin este orden jerárquico, no habría criterios de diferenciación entre diversos deseos buenos. Precisamente la jerarquía hace posible querer aquello que es bueno, en la medida que es bueno, aun cuando la inclinación inicialmente no apunta espontáneamente hacia ese bien. MacIntyre lo ejemplifica con el caso del agente común al someterse a un tratamiento o revisión médica intrusiva y molesta: lo hace porque quiere, y lo quiere porque sabe que es un bien mayor someterse a un tratamiento que padecer una enfermedad que puede conllevar mayores males (Cfr. MacIntyre 2008b). Si se consultaran solo los deseos inmediatos y las preferencias, cualquier agente omitiría ciertas revisiones médicas, pero si se atiende al bien, las preferencias cambian, porque cambia lo que importa al agente. Es por esa capacidad de elegir sobre los propios deseos y sus objetos correspondientes que estos pueden ser jerarquizados a través de la toma de decisión.

En definitiva, el error en la elección de los propios fines es un fracaso moral, ya que nuestros fracasos prácticos los evaluamos en términos de los fines de nuestras acciones: un fracaso práctico es un fracaso en la consecución de los propios fines (Lutz 2018: 16 y ss.).

5.2.2.4. Cómo contribuyen las virtudes morales a la solución del conflicto de deseos

i. El conflicto de deseos como punto de partida del aprendizaje de las virtudes

Anteriormente dijimos qué es un conflicto de deseos y su significado moral (5.1); también señalamos que, en la concepción aristotélica de la virtud que sostiene MacIntyre, el principal campo de acción de las virtudes son las propias tendencias, deseos y, en general, el *carácter*²¹⁷. Ahora corresponde precisar en qué sentido los deseos en conflicto son considerados como punto de partida del aprendizaje de las virtudes.

En primer lugar, importa aclarar que el conflicto de deseos no se considera causa de la virtud, sino la situación en que el agente comienza y sostiene a lo largo del tiempo el aprendizaje de las virtudes, de manera que cuando el agente es *completamente* virtuoso,

²¹⁷ Las tendencias y deseos hacen referencia también al ámbito del temperamento y el carácter. En AV, MacIntyre afirma: [...] '*moralis*', como su predecesor griego '*ethikos*' -Cicerón inventó '*moralis*' para traducir la palabra griega en el *De Fato*-significa '*perteneciente al carácter*' donde el carácter de un hombre no es otra cosa que sus disposiciones establecidas para comportarse sistemáticamente en un camino en lugar de otro, para llevar un tipo particular de vida (Pág. 38). Por otra lado en WJWR (1988) podemos leer que *los fracasos en la formación o desarrollo del carácter, son fracasos morales* (Cap. 8). En ECM 1.1 cuestiona: *¿deseamos lo que teníamos buenas razones para desear, dadas nuestras circunstancias, carácter, relaciones e historia pasada?* Respecto al temperamento, no se detiene en especificar su naturaleza, no obstante, hace varias menciones al respecto.

el conflicto cesa, y las virtudes se ejercitan de modo armónico y sin conflicto (Cfr. Pearson 2020).

MacIntyre considera que los deseos en conflicto como punto de partida de un incipiente ejercicio de virtud se refleja claramente en la infancia, y que esta situación ilustra lo que sucede a lo largo del tiempo, aunque de manera más compleja para el agente adulto²¹⁸. En la primera infancia los deseos se dirigen de manera clamorosa e inmediata a las necesidades más inmediatas. Comenzamos, por así decir, con deseos en extremos opuestos a lo que serían deseos orientados a la virtud. Esta fase es instructiva sobre la relación entre conflictos de deseos y aprendizaje de las virtudes por dos motivos. Primero, porque deja ver que el estado inicial del ser humano es un estado de deseos orientados solo hacia bienes sensibles e inmediatos²¹⁹. Segundo, porque permite apreciar que el aprendizaje de las virtudes está asociado a la capacidad de integrar –ordenar y jerarquizar– en la acción deseos y bienes no solo inmediatos y sensibles, sino a mediano y largo plazo y de orden racional. Esta integración de deseos más allá de los inmediato y sensible es paralela al desarrollo de la madurez de la agencia humana, que pasa necesaria e inevitablemente por al aprendizaje del distanciamiento de los deseos más inmediatos, como veremos en 5.2 con más detenimiento.

²¹⁸ La complejidad es mayor debido a que con el desarrollo en edad y adquisición de experiencia en el obrar, el agente está sometido a mayores influencias. Sin embargo, MacIntyre considera que la estructura básica del aprendizaje del deseo en la infancia permanece en la edad adulta.

²¹⁹ Cfr. Capítulo 5.1 de esta investigación, y MacIntyre 2008b.

Por ahora interesa solo señalar que la transición de deseos solo inmediatos y sensibles a deseos mediatos y de orden mayor, es una transición problemática debido a que requiere de una disciplina de las tendencias, y que constituye por sí misma una situación de conflicto sobre la que los hábitos de la agencia humana imprimen progresivamente una dirección ordenada y armónica, si el agente ha sido bien educado y ha respondido con acierto a tal educación²²⁰.

Dicho de otro modo, la situación de los deseos en la primera etapa de la vida es una situación insuficiente para el desarrollo de la excelencia humana y por lo mismo es un estado transitorio. Ahora bien, aun cuando se ha superado esa etapa de modo que las virtudes han llegado a educar las tendencias, la estructura básica de la inicial ordenación de los deseos que se manifiesta en la niñez, es la misma que permanece a lo largo de la vida, por lo que la primera y básica forma de ordenamiento de los deseos nos provee de explicaciones teóricas y recursos prácticos para el ordenamiento de los deseos en la edad adulta²²¹.

²²⁰ Esto presupone que el aprendizaje *de hecho* se lleve a cabo, es decir, que haya un cambio en la orientación de las tendencias y deseos, y no solo una comprensión teórica, lo cuál depende en un primer momento de la educación y el tipo de atención que el niño reciba por parte de los adultos de los que depende.

²²¹ Ya antes dijimos que el orden de los deseos no se da de una vez para siempre. El sujeto moral en su actuar ejercita de modo continuo su razonamiento práctico a través del tiempo, y lo hace en base a la elección y ordenación de diversos deseos, bienes y *del bien*.

Considerando pues el conflicto de deseos como un estado alejado de las virtudes, resulta adecuado considerar las virtudes como un estado de organización de los deseos.

ii. Las virtudes como un estado de organización de los deseos

Los deseos desordenados son por definición deseos en conflicto (Cfr. 5.1), por lo que, en la base de toda educación del deseo, está el conocer cómo aprendemos a desear lo que tenemos buenas razones para desear de manera que los deseos se armonicen y cese el conflicto (MacIntyre 2008b). Para MacIntyre, los conflictos de deseos se resuelven con el ejercicio adecuado del razonamiento práctico, en cuanto que éste conlleva a la vez un *aprendizaje del deseo*. *Este aprendizaje puede ser algo que continúa a lo largo de toda la vida o puede ser algo que se interrumpe en algún momento, de modo que a partir de entonces dejamos nuestros deseos sin examinar y nuestros conflictos sin resolver* (MacIntyre 2008b: 284-285). El papel de la razón práctica en la formación de los deseos tiene lugar a lo largo del tiempo y modifica toda la persona, cuerpo y alma, para adquirir las disposiciones virtuosas (Gahl 2021: 287).

Si consideramos la concepción macintyreana de razonamiento práctico como un razonamiento sobre los propios deseos, y como un proceso de elección hacia la acción en que el deseo está presente en todas las fases de dicho proceso, aunque de modo diverso, es fácil advertir porqué la educación del deseo se apoya fundamentalmente

en la maduración de las diversas dimensiones implicadas en el razonamiento práctico. Aún más, ya que la relación entre la virtud y el deseo se da a través del ejercicio del razonamiento práctico, éste se puede considerar como el *transmisor del deseo* a todas las fases de la acción (Lear 2007: 145-149). Si no fuésemos y actuásemos como razonadores prácticos, los conflictos de deseos se resolverían en virtud de la fuerza relativa de los deseos en disputa, al atractivo relativo de los objetos de deseo que están en juego.

Vistas en conjunto las características del razonamiento práctico y los rasgos centrales de la concepción macintyreana de virtud, nos parece que la ética macintyreana se puede caracterizar como una ética de ordenación de los deseos (Lear, Ibid.). Pero el razonamiento práctico sólido es a la vez posible solo en los agentes virtuosos, y solo en la medida que son virtuosos.

5.2.2.5. La armonía entre deseos racionales y sensibles

Para MacIntyre, la armonía e integración de deseos racionales y sensibles, y por tanto entre bienes racionales y sensibles, es posible debido a la unidad de la facultad desiderativa que se da a través de la unidad del sujeto que actúa; y dicha armonía a la hora de realizar elecciones, acciones y a la hora de proyectar una vida, se posibilita por el ejercicio de las virtudes morales e intelectuales. Para determinar qué cualidades humanas son virtudes, MacIntyre relaciona la virtud con la teleología natural, y afirma que es el *telos*

del hombre como especie lo que determina qué cualidades humanas son virtudes (MacIntyre 2009a: Cap. 14).

Así pues, en el obrar, las virtudes posibilitan la integración de las dimensiones racional y sensible, precisamente porque es el ejercicio libre y consciente de la inteligencia práctica lo que marca la diferencia crucial entre una disposición natural y cierta clase de virtud correspondiente. Y, a la vez, el ejercicio de la inteligencia práctica requiere la presencia de las virtudes de carácter (MacIntyre 2007:154). De este modo, actuar conforme al orden de los deseos es por tanto actuar conforme a la razón, porque, ¿qué ordena la razón?, que cada parte del alma realice su función específica. Y el ejercicio de cada función específica es una virtud particular. Así, los apetitos corporales tienen que aceptar la moderación que la razón les impone. Sin las virtudes, los deseos no pueden estar informados por la razón, no pueden transformarse y ser eficaces en cuanto deseos para lo que la razón prescriba. Para MacIntyre, la misma existencia de la *boulesis*, el deseo racional, como prácticamente eficaz, depende de la posesión de las virtudes; y es la fuerza de las virtudes la que hace que las *epithumiai* pierdan influencia, como en el caso de la persona *enkrática* [...] Así, los juicios en los que se expresa la *prohairesis* son verdaderos, bien-fundados y eficaces, sólo debido al papel desempeñado por las virtudes tanto en su génesis como al informar su contenido. Son las virtudes las que capacitan al deseo, que es la *prohairesis*, para ser un deseo racional (Ibid.).

Si consideramos los deseos sensibles y racionales en relación con las virtudes presentes o ausentes en el agente, la diferencia entre ambos tipos de deseo es clara: el deseo informado por la virtud busca un bien más lejano, mientras que el deseo sensible busca un bien más inmediato (MacIntyre 2009: Cap. 12). Ahora bien, el ordenamiento entre los deseos a corto y a largo plazo ha de ser equilibrado, dado que los deseos inmediatos también se pueden satisfacer de manera virtuosa, y de hecho han de ser satisfechos para la supervivencia del sujeto, de manera que haya un equilibrio armónico de las satisfacciones presentes y los logros futuros.

Pero decidir adecuadamente entre deseos a corto y largo o mediano plazo es posible solo el agente virtuoso, porque solo él puede deliberar acertadamente, es decir, solo él puede ordenar sus deseos confirme a su verdadero bien, por eso, afirma MacIntyre que

[...] la *prohairesis* sólo puede surgir de la deliberación de aquellos cuyo carácter es el resultado de una disciplina y de una transformación sistemática de sus deseos iniciales, por las virtudes, si han acertado en concebir su bien, o por los vicios, si no han acertado (MacIntyre 1994a: 143).

Lo que la *prohairesis* une es el deseo cuyo objeto es el verdadero bien del agente, tal como el agente acertada o desacertadamente lo concibe, con el pensamiento de la forma concreta que el logro de ese bien ha de tomar, proporcionado por la deliberación. Sin ese deseo, la deliberación no puede desembocar en una racionalidad práctica

efectiva. Entonces, ¿qué informa el deseo correctamente? La virtud hace que la *prohairesis* sea acertada, y la virtud hace que el proyecto sea acertado, mientras que la *prhonesis* coopera en identificar los medios que la conducen a los bienes que la virtud ha dirigido nuestros deseos. Entonces, no hay racionalidad práctica sin las virtudes del carácter. Uno no puede ser racional en lo práctico sin ser virtuoso, como tampoco puede ser virtuoso sin ser racional en lo práctico.

Por tanto, ¿*En qué consiste que las decisiones particulares se moldeen en función de las virtudes de un agente o por su carencia de ellas?* (MacIntyre 2017: 366). Las decisiones particulares se amoldan a las virtudes cuando el agente identifica, elige y realiza el bien, un bien que se conoce como tal y que a la vez motiva la acción.

De este modo, las virtudes integran los deseos en una dinámica tendencial racional, donde la racionalidad se da por la vinculación de los deseos –tanto sensibles como racionales– con el bien. Tal integración, que en terminología de MacIntyre consiste en la *ordenación de los deseos*, trasciende el ámbito personal e imprime en las prácticas sociales los fines propios de las virtudes. Así, los deseos ordenados por la virtud constituyen la causa de una efectiva mejora social. Esta influencia entre deseos y prácticas es circular, ya que las prácticas sociales son a la vez las principales modeladoras de los deseos virtuosos. En una moral concebida de este modo, el *deber ser* de la ética se deriva del *ser* de la naturaleza de la acción humana,

de manera que moralidad, racionalidad y plenitud humana se requieren mutuamente.

Pero para MacIntyre, un nuevo modo de imaginar puede significar un nuevo modo de pensar, por lo que la imaginación juega también un papel central en la formación de los deseos.

5.2.2.6.El papel de la imaginación

En los escritos de MacIntyre no encontramos un tratado dedicado específicamente a la imaginación, sin embargo, la aborda de manera dispersa y la mayoría de las veces en relación al deseo²²². Tampoco se detiene en una fundamentación antropológica detallada sobre qué es la imaginación; así pues, cuando habla de la imaginación, hemos de asumir su concepción aristotélica, dado que se expresa a sí mismo como aristotélico²²³. Además, de sus consideraciones se puede inferir rasgos claros compatibles con el aristotelismo.

MacIntyre considera la imaginación sobre todo en relación a la influencia que ésta ejerce sobre los deseos humanos, al afirmar que los límites de la imaginación serán los límites del deseo (MacIntyre

²²² Cfr. por ejemplo, AV: Cap 13, 14 y 16; DRA, Cap. 1-3, 7; HACBR: donde hace referencia en cinco ocasiones a la *imaginación política*; y diversas citas en ECM: Cap 4; Cap. 5; etc. En el Cap V de ECM, habla por ejemplo de *escritura imaginativa, poder imaginativo, visión imaginativa*, etc.

²²³ Para una profundización sobre la imaginación en Aristóteles, Cfr. Scholfield, M. (1992) 'Aristotle on the Imagination'; Frede, D. (1992) 'The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle'.

2017: Cap. 1.1; y Cap. 5). La imaginación importa en cuanto que permite cierto alcance y crecimiento de los deseos, o porque lo frena. Lo que es decisivo de la influencia de la imaginación sobre los deseos es que sea una imaginación educada por la virtud, lo cual significa que es capaz de marcar una línea clara entre la fantasía y la realidad, y de presentar al deseo tanto las posibilidades reales como los límites y errores a los que está expuesto el sujeto por su temperamento, su rol social y otras circunstancias (MacIntyre 2017: Cap. 4.5).

De manera que los agentes que carecen de una imaginación adecuada, *calibran mal sus opciones, [...] por faltarles la imaginación necesaria para contemplar todas las posibilidades a su alcance [...] [y] por no saber ver las restricciones que la realidad les impone* (MacIntyre 2016: 36). Y porque *no ha[n] aprendido, primero, a imaginar de qué otro modo podrían ser las cosas, y, segundo, a preguntarse cómo podría[n] cambiarlas* (MacIntyre 2016: 212). De modo que, para su progreso, el agente ha de ser capaz de imaginar un futuro coherente. Por ejemplo,

[...] Los estudiantes radicales de finales de los sesenta aspiraron, tanto en Francia como en Estados Unidos, a re-imaginar la universidad y su futuro, pero no fueron capaces de hacerlo. Produjeron preguntas inquisitivas, pero no pudieron proporcionar las respuestas que hubieran sentado las bases para una acción efectiva a largo plazo, quedándose en protestas y altercados sin recorrido. Carecer de este tipo de imaginación y, por lo tanto, poseer un sentido demasiado limitado de la posibilidad, es carecer de autoconocimiento sociológico (MacIntyre 2017: 358-359).

En esta perspectiva el agente es capaz de un tipo de *conocimiento imaginativo* que lo pone en condiciones de pre-ver, visualizar o representarse aquello a lo que puede y quiere aspirar. Pero a la vez, no toda aspiración es lícita, sino aquella que está en función del bien y de los bienes propios y comunes. MacIntyre señala tres ejemplos de aspiraciones imaginativas: el primero se refiere a trabajadores del siglo diecinueve y veinte en empleos más o menos regulares en cadenas de montaje y factorías, quienes en cuanto trabajadores *aspiraban realistamente* a mejorar sus condiciones y las de sus familias, sin dejar de pertenecer a la clase trabajadora; el segundo, la de otros individuos del mismo periodo que, cualquiera que fuese su origen social, fueron capaces de adquirir las habilidades y tuvieron la *imaginación* y la suerte necesarias para ascender por la escala social hasta lo que quiera que se considerase una muestra de éxito social y económico; y, finalmente, otros contemporáneos de *irrefrenable ambición financiera* que contaron con los recursos iniciales para atender a esa ambición, para quienes nada era —ni es— suficiente (MacIntyre 2017: 210).

Así pues, las aspiraciones de la imaginación no se justifican a sí mismas, como tampoco lo hace el deseo. Por eso, un adecuado ejercicio de la imaginación en servicio de los deseos está asociado a un adecuado ejercicio del razonamiento práctico. Más aún, MacIntyre considera la imaginación como una dimensión constitutiva del razonamiento práctico sólido: *sin dicha imaginación*

y sin una buena estimación de cuándo corresponde ejercitarla, uno será indefectiblemente un razonador práctico deficiente (MacIntyre 2016: 312). Y también:

El razonamiento práctico tiene otras dimensiones y quienes lo ejercitan adecuadamente requieren habilidades, así como virtudes y un conocimiento de sí mismos. [...]. Si careciese de todo eso, serían incapaces de imaginar los diferentes futuros posibles que, dadas sus circunstancias sociales y sus propias características, podrían ser suyos (MacIntyre 2001: 112).

El razonamiento práctico que se ejerce con una adecuada intervención de la imaginación, *obliga a pensar o haber pensado con miras amplias sobre la gama de bienes individuales y comunes que está a su alcance conseguir. Cuando no se logra pensar así, se está ante un fracaso del razonamiento y en el ejercicio de las virtudes* (MacIntyre 2016: 191)²²⁴. Esto sugiere que el papel central de la imaginación es la representación del bien, indispensable en la acción.

Para MacIntyre, la imaginación como representación del bien conlleva además modos creativos de *repensar la realidad y representarla*, que conducen a vías estéticas de atracción y educación

²²⁴ Ya antes hemos mencionado otras causas de fracaso en el razonamiento práctico, además de la carencia de imaginación. Los fracasos en el razonamiento práctico, por ejemplo, pueden ser no solo de falta de imaginación acerca del rango de bienes que pueden alcanzarse, sino también debido a un cálculo descuidado o inepto de los daños y peligros a afrontar, o debido a la insensibilidad ante las necesidades de otros o las propias, o por sobrevalorar o minusvalorar las capacidades propias y las de los demás, etc.

del deseo²²⁵. Por ejemplo, MacIntyre considera un logro de la imaginación al lograr representar ciertos aspectos de la virtud aristotélica a través de la pintura:

Cuando Giotto representó las virtudes y los vicios en Padua, los presentó en pares, y los pares, por sus formas originales e imaginativas de presentación visual, sugieren que un nuevo modo de imaginar que puede ser en sí mismo una forma de repensar; y Berenson argumentó que, en sus frescos de vicios como la avaricia y la injusticia, Giotto respondió a la pregunta: ¿cuáles son los rasgos significativos en la apariencia de alguien dominado exclusivamente por cada uno de los vicios? (MacIntyre 2009a: 222).

También, sobre Jane Austen MacIntyre considera que *es su unión de cristianismo y aristotelismo en un contexto social determinado lo que la convierte en la última gran voz imaginativa efectiva de la tradición de pensamiento y práctica de las virtudes que he tratado de identificar* (MacIntyre 2009a: 298).

5.2.2.7. La integración de las dimensiones moral y afectiva en la acción

El planteamiento moral de MacIntyre desde *After Virtue*, hasta su más reciente gran obra, *Ethics in the Conflicts of Modernity* conlleva la integración de los deseos en la acción y la transformación de los deseos hacia el bien, al punto de considerar que la formación moral

²²⁵ MacIntyre no utiliza la terminología *vía estética*, pero acude a ejemplos del arte visual o literario que aquí encuadramos bajo el enfoque estético.

ha de tener un carácter preponderantemente afectivo. Este enfoque redirecciona la atención de la moral deontológica de leyes y obligaciones, hacia las dimensiones más interiores del obrar humano, donde se discierne el juicio moral práctico y se determinan las propias elecciones.

Para MacIntyre, lo distintivo de la virtud es su conexión con los deseos, y es en gran medida esta relación entre virtudes y deseos lo que le lleva a una atención ponderada del papel del deseo en la vida moral. Conviene señalar este aspecto distintivo de la virtud en MacIntyre para diferenciarla de otras tradiciones que, a lo largo del tiempo y dentro del concepto y la práctica de la virtud, han evolucionado hacia comprensiones muy diversas. El rasgo común a la mayoría de ellas es que se apoyan en instancias externas, no en las tendencias. Sin embargo, para MacIntyre, toda virtud que no se apoya en el deseo, se desvirtúa (MacIntyre 1991b: 5-6) porque prescinde de la dimensión interior que le da su sentido al unir el *ser* de la naturaleza de la acción, con el *deber ser* que conlleva la virtud.

Precisamente porque las acciones se realizan a partir de las dimensiones tendenciales internas, el logro o el fracaso de las tendencias a través de la acción genera una resonancia interior. Por eso, afirma MacIntyre, solo es acertado decir que se actuó por un deseo, cuando el fracaso o el lograr un objeto de deseo, produce un sentimiento, de decepción en el primer caso, y de gozo en el segundo (MacIntyre 2008b: 277). Tales sentimientos serían por tanto

correlativos a logro o frustración de un bien, o de algo que parece bueno. Si a esto unimos la consideración de que *el indicio primitivo de que se desea, es que hay algo que se trata de obtener*²²⁶, podemos identificar en el deseo tres elementos interrelacionados y en mutua influencia: la orientación a un logro a través de la acción, la dimensión afectiva de ese logro, y la dimensión moral del objeto deseado y por tanto la dimensión moral del deseo. El movimiento del deseo no es pues, señala con precisión MacIntyre, un movimiento premoral.

La transformación de los deseos como la principal tarea de la moral conlleva que *la educación moral es una 'éducation sentimentale'* (MacIntyre 2009a: 189). Es en parte por esto que la educación de las virtudes ha de entenderse como una educación de las motivaciones, ya que lo que motiva son los deseos. Como vimos anteriormente, la autenticidad misma de la virtud radica en parte en realizarla *desde* la inclinación.

MacIntyre identifica que la dimensión afectiva de la formación moral está presente desde la primera infancia. En esa etapa, el primer aprendizaje de la modulación de los deseos se da a través de experiencias afectivas y emocionales. Para complacer sus propios deseos, el niño tiene que complacer a su madre y a otros adultos. No obstante, para que el niño realmente llegue a ser un razonador

²²⁶ En este punto MacIntyre sigue a Anscombe, Cfr. Anscombe (1958).

práctico independiente²²⁷, los adultos deben enseñarle que podrá complacerles, no actuando para complacerles, sino actuando para hacer aquello que es mejor y es bueno para él, incluso si no es del agrado de algunos adultos (Cfr. MacIntyre 2001: 102).

Por consiguiente, la educación moral debe incluir la educación de los afectos, simpatías e inclinaciones.

Se dice en ocasiones que sobre los afectos no se manda, y en algunas circunstancias puede ser cierto (uno no puede decidir aquí y ahora sentir de una u otra manera por un simple acto de voluntad), pero lo que sí es posible [...] es cultivar y ejercitar la disposición para sentir, igual que es posible cultivar las disposiciones para actuar y, sobre todo, la disposición para actuar de acuerdo con determinados sentimientos. La justa generosidad requiere que se actúe a partir de la consideración afectuosa; cuando eso hace falta, no tener la inclinación de actuar así es siempre indicio de un defecto moral, de una incapacidad para actuar como el deber lo exige (MacIntyre 2001: 144).

No es moralmente íntegro actuar solo por deber, sin la inclinación. Citando a Hume –*A Treatise of Human Nature III*– MacIntyre señala: *¿Acaso se actúa a veces por deber cuando en realidad se debería actuar por inclinación? Sí, dice Hume, se hace cuando uno reconoce en sí la ausencia del motivo que hacía falta. Y continúa Hume: una persona que siente su corazón desprovisto de ese motivo, puede*

²²⁷ MacIntyre no habla del *razonamiento autónomo*, sino al *razonamiento práctico independiente*, con lo que pretende resaltar que el sujeto tiende y elige el bien en cuanto que es el bien el que motiva el deseo, y no el complacer los deseos de otros. Esto conlleva la capacidad de identificar el bien por sí mismo, y ser movido por él.

odiarse por ello, y puede llevar a cabo la acción sin sentir el motivo, por un cierto sentido del deber, con el fin de adquirir mediante la práctica ese principio virtuoso, o al menos para ocultarse a sí mismo, tanto como sea posible, su carencia de ello (MacIntyre 2001: 144).

De la relación del carácter afectivo del deseo con la dimensión moral y activa, deriva MacIntyre que la educación de las virtudes debe *empezar* por la transformación de las motivaciones. Cuando las motivaciones, deseos e intereses del agente quedan al margen del discernimiento moral y de la acción misma, éste es proclive a realizar acciones que parecen virtuosas, pero que no lo son –no todo lo que parece virtud es virtud–, ya que esta situación puede conducir al recurso exclusivo de la ley para el logro del bien (MacIntyre 1991b: 5 y ss.). Sin embargo, las normas que no tienen un referente en la virtud son insuficientes para ordenar los deseos (MacIntyre 2017: 230 y ss.). *Hay una distinción crucial entre una acción justa realizada por ser justa y una acción justa realizada por cualquier otro motivo. [...] Ciertamente, es porque las acciones justas pueden ser realizadas por aquellas personas que no los son, o que todavía no lo son, que la educación en la virtud [...] tiene la estructura que tiene* (MacIntyre 1994: 123).

Para poder decir que uno posee virtudes, aunque sea hasta cierto punto, los deseos de uno tienen que haber sido educados y transformados hasta ese punto. No se trata, como propone la

Ilustración, de imponer restricciones a los deseos de uno; más bien, cuando hay necesidad de poner algunas restricciones es signo de que los propios deseos aún no han sido adecuadamente educados, de que uno actúa todavía como desea desear en vez de como uno desea (MacIntyre 2017: Cap. IV.10).

El hecho de que los deseos como dimensión afectiva sea una dimensión integral de la moral, conlleva que la vida virtuosa requiere una comprensión particular de sí mismo, no solo del bien. Y esa autocomprensión es a la vez una tarea moral que, de alcanzarse, *estructura*, por así decir, moralmente al sujeto. Y para MacIntyre, una vía privilegiada de estructuración moral es la narrativa, que podría considerarse una vía más para la ordenación de los deseos en la que se integran en cierta medida cada una de las siete claves mencionadas anteriormente. Dado pues el alcance y significado que MacIntyre le otorga en su teoría moral a la narrativa, le hemos dedicado consecuentemente un apartado propio.

5.3. La narrativa de los deseos como una vía de estructuración moral

Uno de los principales temas de *Ethics in the Conflicts of Modernity: an Essay on Desire, Practical Reason and Narrative* se orienta a ofrecer las herramientas conceptuales sobre *cómo concebir el deseo y ejercer el razonamiento práctico* (Prefacio), de modo que tal entendimiento y ejercicio contribuya a la realización humana.

Como hemos señalado anteriormente, la propuesta macintyreana del deseo, con ciertos desarrollos²²⁸, remite fundamentalmente a la concepción tomista-aristotélica en la que el sujeto moral es capaz de una racionalidad práctica efectiva en base a la ordenación de sus deseos por medio de las virtudes morales.

Pero la virtud y su relación con el deseo ocupa un lugar muy amplio en los escritos del filósofo escocés; en este apartado hemos de tener como contexto más específico la comprensión macintyreana de la virtud en su dimensión narrativa, lo cual aporta la clave de la relación entre narrativa y formación de los deseos, ya que se trata de una narrativa mediada y ejercitada a través del aprendizaje de las virtudes²²⁹. Una reflexión narrativa de los deseos está orientada a otorgar una herramienta de reflexión y razonamiento sobre los deseos humanos (Cfr. 5.3) que parte de la experiencia, y que pretende ser accesible y significativa tanto para las personas comunes, como para el filósofo profesional²³⁰.

Dicho con otras palabras, MacIntyre propone una forma narrativa para la reflexión moral que se traslada de modo específico a la

²²⁸ MacIntyre propone lo que considera una concepción más amplia y detallada que la aristotélica, pero fielmente basada en ella, de la relación entre razonamiento práctico y deseo, y el desarrollo de una nueva psicología moral, en la que las ciencias modernas tengan voz.

²²⁹ Cfr. AV: Cap. 15.

²³⁰ MacIntyre rechaza los proyectos epistemológicos modernos del tomismo que buscaron en la metafísica tomista una base para la epistemología moral. En ECM, presenta este punto con mayor claridad que en obras anteriores, y puede confundir a lectores que esperan un enfoque más convencional al tema (Cfr. Lutz 2018).

reflexión y comprensión de los deseos, con el fin de enseñar a evaluarlos, jerarquizarlos y que así sean guía adecuada para la acción y la vida moral²³¹. Esa forma narrativa es la propia del razonamiento práctico, cuya fuerza impulsora y centro de discernimiento son los deseos: en el razonamiento práctico se da una relación-conjunción de teoría y práctica moral, esta conjunción es de carácter narrativo vital²³². Así pues, la dimensión narrativa de la acción humana comporta un carácter dinámico de los deseos, con tres importantes consecuencias. En primer lugar, la racionalidad puede conducir los deseos hacia el realismo moral. Por otra parte, el carácter evaluativo de la narrativa puede concientizar al agente sobre la naturaleza moral de los deseos. Y, finalmente, la unidad de la narración remite al *telos* humano como referente de excelencia humana. Resalta la conclusión de que un cierto tipo de narración resulta indispensable para entender la vida práctica y moral, y que contar historias es clave para educarnos en las virtudes (Cfr. MacIntyre 2007: Cap. 15).

Para aproximarnos al tema, procederemos en el siguiente orden. Primero, presentaremos algunas consideraciones macintyreanas sobre el papel del lenguaje y la narrativa en la vida humana y más concretamente en la reflexión moral²³³. En segundo lugar, (nn. 2-4) señalaremos tres rasgos de la narrativa que pretenden validarla como

²³¹ Turner, S. (2003) hace un análisis y una valoración positiva del método de investigación utilizado por MacIntyre, caracterizado entre otros aspectos por su recurso a las ciencias históricas y sociológicas.

²³² Cfr. Gahl (2019); Juri (2020) y Lutz (2020).

²³³ Como señalamos al inicio de esta investigación, nos referimos al segundo MacIntyre, a partir de *After Virtue*.

clave epistemológica del deseo, por sus características comunes con la dinámica de los deseos en la acción, a saber, la racionalidad, el carácter evaluativo y la unidad.

La conclusión pretende mostrar que la narrativa aporta un modo accesible para la comprensión de una racionalidad práctica característicamente humana: aquella que parte de la interioridad, donde los deseos actúan como origen de la acción²³⁴.

5.3.1. El destacado papel que MacIntyre otorga al lenguaje en la comprensión de las acciones humanas

Es notorio el destacado interés y espacio que MacIntyre concede al lenguaje en sus textos, enfocado, entre otros aspectos, a la comprensión de las acciones humanas y de la investigación moral. Tal relevancia se manifiesta con diversos matices, de los que destacamos algunos ejemplos. Lo primero a mencionar es que MacIntyre sustituye en clásico binomio animalidad-racionalidad en la definición humana por el binomio animalidad-lenguaje, al referirse a él como un *animal que cuenta historias* (MacIntyre 2007: Cap. 15).

²³⁴ Aunque MacIntyre no es el único ni el primer pensador que se ha ocupado del valor de la narrativa en la vida humana, sin embargo, su planteamiento de estructuración moral del deseo a través de la narrativa es genuino. Ya desde la filosofía antigua, el *logos* hacía referencia a la palabra como dimensión racional del hombre. En la modernidad, son numerosos los autores que se han ocupado de la narrativa, como, por ejemplo, Charles Taylor, P. Ricoeur, R. Rorty y M. Nussbaum, entre otros. En otro orden, se puede consultar también a Tapia, S. (2014) *Filosofía de la Conversación*, Edicep: Valencia.

Resalta ahí con agudeza el papel que la racionalidad narrativa tiene en la antropología.

En segundo lugar, enfatiza con fuerza la adquisición del lenguaje en la infancia como requisito para el aprendizaje del razonamiento práctico. Dicho aprendizaje capacita para introducir cuestionamientos morales, al inicio incipientes, que se orientarán a la evaluación de las necesidades y deseos (MacIntyre 1999).

Además, el recurso a la narrativa en los escritos de MacIntyre se presenta con una doble vertiente: tanto como núcleo temático, y como método de investigación moral (Cfr. Juri 2020). Esto es así al grado que, en su obra más reciente, ECM, que condensa su pensamiento maduro, asevera que la forma de comprensión moral es una forma narrativa.

En cuarto lugar y en otro orden, concediendo un *impasse* crítico al emotivismo, le reconoce el acierto de haber llevado a un nivel filosófico una experiencia moral común generalizada, si bien la considera errónea. Teniendo en mente la distinción entre el significado de una oración y su uso, a MacIntyre se le ocurrió que los emotivistas tenían razón en algo: dada la naturaleza del discurso moral contemporáneo, las personas a menudo usan el lenguaje moral simplemente para expresar sus preferencias morales o emociones en lugar de argumentar racionalmente sus puntos de vista (Cfr. MacIntyre 1990a, Entrevista R. Yepes).

No es de extrañar pues que, acorde con su proyecto epistemológico de aprender una *primera segunda lengua* (MacIntyre 199, y Knight 2000), si queremos generar un verdadero diálogo moral, MacIntyre haya decidido emprender, a su propio modo, la de la filosofía analítica, siendo él mismo un antiguo hablante de esa lengua²³⁵.

Y su propio modo es el de la narrativa. Consideramos pues que la narrativa es una propuesta central de MacIntyre en la construcción de una primera segunda lengua, y hasta cierto punto, abona también hacia lo que MacIntyre considera una nueva psicología moral²³⁶.

Si el hombre es un *animal que cuenta historias*, la narrativa es una dimensión omnipresente en la vida humana, y la vida se entiende como una historia *como un tránsito a través de daños y peligros, morales y físicos, a los que uno se enfrenta y vence peor o mejor y con mayor o menor éxito* (MacIntyre 2007). Las historias que MacIntyre introduce en el último capítulo de ECM pretenden ejemplificar esta perspectiva, y añaden la dimensión dinámica del deseo en el ejercicio del razonamiento práctico.

²³⁵ Consideramos que el recurso filosófico que el segundo MacIntyre hace del lenguaje no se reduce a un simple retorno a la filosofía analítica, sino que pasa de la visión específica y de detalle propia de ese enfoque, al planteamiento de grandes preguntas de carácter sapiencial propio de la filosofía realista. En este segundo enfoque, MacIntyre rescata una visión teleológica de la acción humana precisamente a través de la narrativa.

²³⁶ Más allá de la sugerencia macintyreana de una *primera segunda lengua* como medio para combatir la Moral de la modernidad, nos ocupamos aquí del valor narrativo en sí que la narrativa aporta a la indagación moral del deseo, con un valor intrínseco universal humano.

Porque el ejercicio de la razón práctica se despliega en el tiempo y habitualmente, asevera el autor de *After Virtue*, se omite esta dimensión en las explicaciones del razonamiento práctico.

En los distintos aspectos del lenguaje a los que MacIntyre hace referencia, y de los que hemos dado algunos ejemplos en los párrafos anteriores, se identifica una triple dimensión del lenguaje: como definitorio de la antropología; como vía para el desarrollo moral y como recurso para el dialogo moral contemporáneo.

Por tanto, consideramos que la apropiación macintyreana de la narrativa en la definición del hombre, parece tener un valor epistemológico destacado en la comprensión de la esencia racional del ser humano, y más concretamente en la comprensión racional de las tendencias y deseos.

Porque MacIntyre considera relevante no solo la fundamentación de una moral en conexión con los deseos humanos, y lo que de esto se deriva para el desarrollo moral, sino que, congruente con su proyecto epistemológico global (MacIntyre 2009a: Cap. 1), se ocupa también de una tarea que considera no menos importante: las vías de acceso a la explicación y comprensión de la naturaleza racional del deseo, tanto para individuos como para corrientes filosóficas. Este objetivo MacIntyre parece apoyarlo en la convicción de que *la fidelidad a Aristóteles en periodos posteriores siempre implica una labor de traducción (cultural)* (MacIntyre 2017: 156).

Pero más allá de toda discusión filosófica, por lo demás interminable, MacIntyre se ocupa de la comprensión del deseo sobre todo por la relación que puede tener con la vida considerada como un todo, por lo que los aspectos particulares sobre la acción humana se conjuntan y cobran sentido por su relación con el fracaso o logro de una vida y, en última instancia, por su relación con la felicidad o infelicidad. Y por eso propone investigar

qué rol juega la narrativa en nuestro entendimiento de la vida humana y qué clase de entendimiento sobre todo ello puede aportar la perspectiva tomista (MacIntyre 2017: 19, Prefacio).

Veamos pues a continuación las tres claves de la narrativa como vía epistemológica del deseo y de su papel en el razonamiento práctico²³⁷, sobre todo en ECM, mencionadas anteriormente. Abordaremos pues la narrativa como núcleo temático y como método (Juri 2020).

Retomando lo dicho al inicio de este ensayo, son tres las características de la narrativa las que la constituyen como un recurso epistemológico eminentemente humano para la comprensión del deseo, se trata de la *racionalidad*, el *carácter evaluativo* y la *unidad*.

²³⁷ MacIntyre examina el papel de la narrativa en las formas en que entendemos nuestros deseos y estructuramos nuestro razonamiento práctico. Cfr. Lutz 2020: 223.

Tales rasgos son también característicos de la racionalidad práctica que parte desde los deseos humanos.

Sobre estos tres aspectos hablaremos a continuación.

5.3.2. La racionalidad narrativa puede conducir a una comprensión realista de los deseos

La racionalidad es condición de posibilidad del discurso, y para MacIntyre la racionalidad no puede ser sino narrativa (Cfr. Saramanch 1999: 15). Si relacionamos esto con la actividad humana, la inteligibilidad es el lazo vinculante entre la noción de acción y la de narración (MacIntyre 2009a: Cap. 15).

En el contexto de la acción, la racionalidad del deseo puede también ser captada a través de la racionalidad narrativa, es por eso que contar la historia de nuestros deseos es empezar a reflexionar sobre ellos, es hacerse preguntas que terminarán final y muy probablemente conduciendo a una comprensión racional de los mismos²³⁸.

Tal comprensión, será siempre evaluativa como veremos en n. 3. El valor de la narrativa radica pues en que nos hace inteligibles

²³⁸ Pero para MacIntyre, el adecuado análisis y valoración de los deseos para la conducción de la vida moral, no recae solo en la narrativa por sí misma, sino en la rectitud moral y en las virtudes del agente, o en su capacidad de adquirirlos. La narrativa se presenta sin embargo como una vía de acceso a la identificación de los aciertos y los fallos en la acción, y en el fondo en el acierto o el error al seguir ciertos deseos.

precisamente en cuanto humanos, considerando la acción eminentemente humana aquella que parte de la interioridad, donde los deseos actúan como el origen de la acción. Porque los rasgos esencialmente humanos de la acción proceden, en los escritos de MacIntyre, de la naturaleza del hombre, lo cual conlleva la interioridad del deseo conectada con un contexto y con una historia²³⁹.

La narrativa macintyreana permite una aproximación al deseo en la que la filosofía, la historia y la sociología confluyen armónicamente en la historia de un individuo, y que lo direccionan al realismo, al someter a valoración moral a juicios evaluativos por referencia a la teleología.

Precisamente uno de los objetivos de *After Virtue* es rehabilitar una perspectiva realista (Bernardinelli y Ciminno 2020). El realismo ético conlleva la posibilidad de considerar los enunciados como verdaderos o falsos, y afirma una dimensión ontológica intrínsecamente buena, de tal manera que el planteamiento de MacIntyre pretende fundar un deber ser del deseo derivado de un ser humano de naturaleza moral ontológica.

²³⁹ Una tarea central de *After Virtue* es identificar como defectuosa la invención moderna de *individuo*, un defecto que en parecer de MacIntyre se debe a la incapacidad de la modernidad para dar cuenta de las dimensiones sociológicas y narrativas de la vida humana. *Dependent Rational Animals* añade a la explicación sociológica y narrativa de la vida humana la dimensión biológica (Cfr. Sandford 2018).

Dado el carácter racional de la narrativa, someter los deseos a su expresión lingüística sería iniciar un camino de inserción en la racionalidad realista. Así pues, en la teoría de MacIntyre la racionalidad práctica no puede ser sino narrativa (Cfr. Saiz 2020: 11), y los deseos tiene una racionalidad narrativa²⁴⁰.

El *realismo* de los deseos se da por la conexión con los bienes de la naturaleza humana, en un contexto preciso, y es a través del adecuado ejercicio de la racionalidad práctica que el agente moral se hace capaz de moldear sus deseos hacia tales bien. Tal tarea, en el pensamiento moral de MacIntyre, es la principal y más ardua de la moral: inclinarse al bien respetando los preceptos de la ley natural. Porque lo característico del agente racional es que prioriza bienes, bienes que son objeto de deseo. Así pues, MacIntyre pretende

mostrar que el deseo se mide correctamente por los bienes, en lugar de las preferencias, y que los bienes están sujetos a una clasificación por rango mediante un razonamiento correcto; y que para que el razonamiento sea correcto se necesitan las virtudes, así como una explicación del bien general de la vida que no está en competencia con ningún bien en particular (Sandford 2018).

En esta perspectiva, el ejercicio del razonamiento práctico, que se ejerce a través de una narrativa, es en sí mismo un bien, porque

²⁴⁰ No hay elementos para considerar que MacIntyre rechaza otros tipos de racionalidad, o que la racionalidad narrativa sea excluyente de otras racionalidades en la comprensión del deseo. Más bien, MacIntyre se centra en presentar de modo novedoso una vía no explorada para el acceso racional a los deseos.

conduce a una comprensión de los deseos en relación con el bien objetivo según la naturaleza del sujeto.

La narrativa pues, siguiendo a Juri,

sirve para hacer inteligible lo que la gente hace o dice, pero no solo se reduce a eso. La relación próxima entre filosofía e historia que posibilita la narrativa, puede hacer inteligible cómo llegar a plantearse una teoría y en qué tipo de situaciones ello es relevante, tanto para comprenderla como para valorarla. La narrativa pues implica recuperar un enclave espacio-temporal perdido por el universalismo abstracto moderno que impedía un acercamiento a la realidad de la acción (Juri 2020).

El carácter narrativo del razonamiento práctico conlleva además una dimensión social, con dos implicaciones importantes. Por una parte, solo es posible pensar adecuadamente sobre el propio bien, si se piensa adecuadamente sobre *nuestro* bien, el bien de una comunidad identificado por fines virtuosos comunes. Por otra parte, del carácter social del razonamiento práctico se deriva la necesidad de la amistad, aspectos que por el tamaño y objetivos de este ensayo dejamos ahora sin abordar, para pasar al siguiente punto.

5.3.3.El carácter evaluativo de la narrativa nos concientiza de la naturaleza moral de los deseos

Lo que MacIntyre señala como específicamente distintivo de la racionalidad humana, en relación a la racionalidad de otros animales,

es la capacidad de valoración moral de las acciones, de lo que se puede inferir que la racionalidad humana se define por su vinculación con el bien. La diferencia crucial entre los seres humanos como animales racionales y otras especies animales es que los seres humanos pueden reflexionar sobre las normas que gobiernan sus vidas, sobre la naturaleza de las actividades que realizan y las experiencias que tienen, y pueden preguntarse: *¿Hay una mejor manera de vivir que la forma en que estoy viviendo ahora?*

El ejercicio de la racionalidad narrativa conlleva de modo esencial esta dimensión moral, que llamaremos *evaluativa*. Al narrar nuestra historia, no nos abstraemos de dicho carácter evaluativo, sino que la narración conduce necesariamente a preguntas recurrentes sobre si lo que hicimos o dejamos de hacer, fue lo mejor que pudimos haber hecho según nuestras circunstancias y posibilidades. A la vez, esa valoración narrativa del pasado predispone a una valoración nueva sobre decisiones futuras, y de modo más amplio, sobre el rumbo que deseamos que tomen nuestras vidas. Ese rumbo tiene una dirección concreta, que se valora según si puede ofrecer felicidad o no, o si promete éxito o fracaso. Cada uno de nosotros se hace esta pregunta de forma recurrente, aunque no solemos hacerla explícita.

Esta capacidad narrativa-evaluativa es algo connatural del razonamiento práctico, que se desarrolla en el tiempo, y que toma en cuenta para sus evaluaciones no solo los elementos interiores de la acción sino su contexto histórico y social. Precisamente lo que la

narrativa añade a la historia como nota distintiva, es su carácter evaluativo.

Una vida humana que no desarrolle la capacidad de preguntas evaluativas sobre las acciones pasadas o futuras, se verá empobrecida en cuanto a su humanidad misma, ya que carecerá de las habilidades para conducir adecuadamente su existencia. Ha de ser por tanto una reflexión práctica que conduzca no solo al análisis de los deseos sino a su análisis crítico-evaluativo, y constructivo, de reordenación. Para MacIntyre, tener esta capacidad es poder apartarse de los propios deseos y evaluarlos a la luz del conocimiento de los bienes y del bien. Es poder evaluar los motivos de acción que otros me proponen y que yo propongo a otros.

La narrativa pues nos hace conscientes de nuestra naturaleza moral (Knight 2013: 103). Si queremos sobresalir en el razonamiento práctico, debemos ser conscientes de nuestra naturaleza al contar nuestra narrativa (MacIntyre 200b: 287), ya que nuestro progreso hacia el bien tiene una estructura narrativa, en la que la naturaleza determina el fin de la acción y tal telos es el referente para evaluar los logros y fracasos. Así pues, el carácter evaluativo de la narrativa, remite a la teleología como referente moral.

5.3.4. La unidad narrativa reconecta el deseo con la teleología

Toda narración tiene un inicio, una evolución o desarrollo en dirección marcado por los fines del agente, y un desenlace; tal

desenlace se valora como éxito o fracaso por su correspondencia o no con tales fines. Los fines del agente, a su vez, están marcados por sus deseos (MacIntyre 2008b). Así pues, la narrativa evidencia la teleología de los deseos, al grado que conocer y comprender una narrativa humana es conocer los fines que la inspiraron.

No se trata de cualquier narración, sino del tipo que presupone una concepción neoplatónica de la actividad humana. Una concepción en que la vida humana se entiende como un tránsito a través de daños y peligros, morales y físicos, a los que uno se enfrenta y vence peor o mejor y con mayor o menor éxito, las virtudes encontrarán su lugar como cualidades cuya posesión y ejercicio conducen al éxito en la empresa y los vicios, a su vez, como cualidades que llevan al fracaso. Por tanto, cada vida humana encarnará una historia cuya forma y configuración dependerá de lo que se tenga por daño y peligro, por éxito y por fracaso, progreso y su opuesto, en fin, de cómo se entiendan y valoren (Cfr. MacIntyre 2009a: Cap. 11).

Una unidad narrativa así entendida resalta la identidad permanente del sujeto a través de lo cambiante de su historia y de sus roles sociales, sobre todo en una cultura donde la compartimentalización de la vida se ha generalizado y ha marcado a su vez la comprensión no unitaria de los compromisos morales²⁴¹.

²⁴¹ Cfr. MacIntyre 2016 y 2003. También, en En *The Illusion* (2009b) habla acerca de la cultura moral fragmentada de la modernidad. Ver también Sandford, 2018.

Por compartimentalización, MacIntyre se refiere a dos aspectos relacionados entre sí. Por una parte, a cómo el sujeto está acostumbrado a incurrir en diversos ámbitos, muy diferentes entre sí, con sus propias leyes y normas, con frecuencia en oposición a las leyes y normas de otros ámbitos. Esto conlleva la dificultad la unidad objetividad del bien más allá de circunstancias, oscureciendo así la percepción de los absolutos morales.

Por otro lado, hace referencia también a la división artificial que se da entre el individuo y roles que representa²⁴², sustituyendo la identidad y unidad interior moral por el cumplimiento de reglas o modos de vivir que corresponden solo a factores externos y circunstanciales.

Ambas situaciones marcan fuertemente la experiencia del deseo, y por así decir lo (mal) *educan* en la fragmentación, de manera que el individuo tiene una percepción de ellos no unificada, lo cual dificultan o impide jerarquizarlo y armonizarlo en base a un bien mayor o fin último. En el fondo, esta situación fragmentada del deseo supone una pérdida de la comprensión de la propia identidad.

Porque nuestra identidad no se identifica con nuestros estados psicológicos o con nuestros roles sociales, sino con nuestros fines

²⁴² En ECM, MacIntyre identifica causas sociales y filosóficas de esta compartimentalización. En las filosóficas, sitúa la filosofía analítica y la teoría sociológica del existencialismo.

humanos, fines que son una búsqueda a lo largo del tiempo y que conllevan un carácter dinámico de los deseos.

Otra de las consecuencias de la fragmentación de los deseos, es que impide identificar un deseo más alto y último que unifique todos los demás. Sin esto, fácilmente se deriva en una comprensión instrumental de la acción.

Además, sin la teleología narrativa del deseo, las acciones se vuelven incomprensibles, de ahí que

La conducta solo se caracterice adecuadamente cuando sabemos qué intenciones a largo y muy largo plazo se invocan y cómo las intenciones a corto plazo se relacionan con aquellas. Una vez más, nos vemos implicados en una narrativa (MacIntyre 2009a: Cap. 15).

Porque hay un fin último, hay un comienzo y un desarrollo que configuran la trama narrativa.

Y quienquiera que careciera de esta dinámica y expresión teleológica de los deseos, desarrollará la expresión de sus deseos en trozos, de una manera descoordinada, y llegaría a tener en la vida adulta deseos que parecería esencialmente heterogéneos, dirigidos hacia bienes independientes los unos de los otros sin orden global alguno. Cuando un agente moral está extraviado, desorientado, se trata de un extravío

respecto a su fin, pues lo que se pierdo con la falta de unidad narrativa, es el contexto de la propia vida.

La unidad de la narración pues está encarnada por una vida única. Preguntar ¿qué es bueno para mí? es preguntar cómo podría yo vivir mejor esa unidad y llevarla a su plenitud. Y la conducta solo se caracteriza adecuadamente cuando sabemos qué intenciones a largo y muy largo plazo se invocan y cómo las intenciones a corto plazo se relacionan con aquellas. Una vez más, nos vemos implicados en una narrativa. En conclusión, en el razonamiento práctico, cuya fuerza impulsora y centro de discernimiento son los deseos, se da una relación-conjunción de teoría y práctica moral, esta conjunción es de carácter narrativo vital (Saiz 2020).

Así pues, la dimensión narrativa de la acción humana comporta un carácter dinámico de los deseos, con tres importantes consecuencias. En primer lugar, la racionalidad narrativa conduce los deseos hacia el realismo moral. Por otra parte, el carácter evaluativo de la narrativa nos concientiza de la naturaleza moral de nuestros deseos. Y, finalmente, la unidad de la narración nos remite al *telos* humano como referente de florecimiento.

Resalta pues la conclusión de que un cierto tipo de narración resulta indispensable para entender la vida práctica y moral, y que contar

historias es clave para educarnos en las virtudes (Cfr. MacIntyre 2009a: Cap. 15, y 2017: Cap. 4.).

5.4. Conclusión capítulo cinco

En este capítulo hemos abordado una dimensión esencial de la teoría del deseo de MacIntyre: la situación de los deseos en conflicto, así como su significado moral y las vías para la solución del conflicto, desde *After Virtue* hasta *Ethics in the Conflicts of Modernity*²⁴³. La predominante atención a la solución del conflicto de deseos, vista desde su perspectiva afirmativa, hace que la teoría ética de MacIntyre pueda denominarse como una *ética de ordenamiento de los deseos*.

El conflicto es una situación de deseos y bienes incompatibles, o de deseos *desordenados*; se trata de una situación indeseable porque conduce a una situación de confusión moral y afectiva a la vez que frenan el progreso hacia excelencia humana y dificulta el gozo del bien. Las causas del conflicto son variadas y se pueden identificar en la condición vulnerable del ser humano; en el efecto que la multiplicidad de objetos de deseo tiene en la multiplicación de deseos incompatibles; en la influencia de las malas *prácticas sociales*; en la excesiva fuerza de ciertos deseos, en detrimento de otros; y en la confusión entre bienes reales y aparentes, entre otras.

²⁴³ Nos referimos a los textos relevantes al deseo.

Por consiguiente, el objetivo principal en la solución del conflicto de deseos, consecuente con sus causas, es distinguir entre deseos y bien, de manera que el agente desee los bienes genuinos, y más particularmente lo que es bueno y mejor para él desear en sus circunstancias particulares. Por tanto, los problemas cruciales de la moral y del sujeto moral son los de saber identificar los bienes y saber identificar lo que tiene buenas razones para desear aquí y ahora, y ordenar los propios deseos de manera armónica y jerárquica en función de tales bienes.

Para el ordenamiento de los propios deseos, es indispensable que el sujeto se comprenda a sí mismo como un ser unificado; a la vez, la comprensión unificada de los deseos es un camino para dar a la vida de cualquier agente particular su unidad. Y lo que permite dicha comprensión unificada y no fragmentada de los deseos y de la propia vida, es la relación de los bienes que el agente persigue a través del tiempo. Por eso, la clave para entender esas relaciones es la narrativa de esa vida, que se precisa como una narrativa de los propios deseos.

Junto con la narrativa, las diferentes vías para el logro en la educación del deseo están en estrecha dependencia de un adecuado desarrollo de las diversas dimensiones del razonamiento práctico en su dimensión temporal. Unas y otras –las vías a la solución del conflicto y las dimensiones del razonamiento práctico– son posibles solo y siempre en la medida en que el agente adquiere y ejercita las virtudes morales entendidas en su dimensión narrativa y como hábitos de los

deseos y tendencias. De modo que un buen razonador práctico es un hombre virtuoso, y un hombre virtuoso es un individuo que libre y conscientemente mide y ordena sus deseos conforme al bien, y por tanto les otorga el peso y valor que les corresponde en la acción y en el desarrollo moral. De este modo, se hace a sí mismo capaz de actuar desde sus deseos, y no a pesar o en contra de ellos, y de manifestar que cada ser humano tiene la última palabra sobre sus propios deseos (MacIntyre 2001: Cap. 5).

Destacamos siete claves en la educación del deseo relacionadas entre sí; a la vez cada una implica diversas dimensiones del pensar, sentir y obrar humano: 1. Un adecuado autoconocimiento. 2. La reflexión sobre los propios deseos para evaluarlos. 3. La elección jerárquica de los propios fines y bienes correspondientes. 4. El papel de las virtudes morales en la solución del conflicto de deseos. 5. La búsqueda de la armonía entre deseos racionales y sensibles. 6. El papel de la imaginación. 7. La integración de la dimensión moral y afectiva en la acción.

La propuesta de educación de los deseos como indispensable para la excelencia humana expresa la posibilidad de actuar desde sí mismo y desde el gozo del bien a partir de los deseos y tendencias. Y tiene como fondo y como conclusión que, *si somos agentes libres, es justamente porque somos motivados por deseos con los que nos identificamos* (MacIntyre 2017: 89).

Conclusiones Generales

A continuación, expondré las conclusiones de la investigación a través siete puntos en concordancia con lo expuesto en la discusión.

1. Esta investigación desarrolla el argumento de que en la concepción filosófica y en la práctica moral de la modernidad hay una confusión entre deseos y bien, que consiste en considerar que lo bueno es aquello que deseamos solo porque es deseado y en la medida que se desea. Aunque en la concepción aristotélica que sostiene MacIntyre el bien se define en parte por su relación con las tendencias humanas –*El bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden*; Cfr. EN, Cap. 1, Lín. 1–, la afirmación aristotélica conlleva a la vez una noción de bien de carácter sustantivo conforme a la naturaleza humana. Éste último aspecto, sin embargo, se ha ido perdiendo hasta desaparecer del todo, de manera que la noción de bien ha sido sustituida por la de deseo.

Esta situación de confusión entre deseos y bienes es evaluada por el autor de AV, como un fracaso moral, tanto a nivel filosófico de la fundamentación teórica como práctico al nivel de la acción. El carácter de fracaso se atribuye por las consecuencias de tal situación, que podemos sintetizar en dos. Por una parte, el bien se suscribe al ámbito de lo exclusivamente subjetivo; por otro lado, los deseos quedan carentes de un criterio y orientación racional de elección y jerarquización. En este horizonte moral, el agente es un sujeto

confundido respecto a sus propios fines y bienes correspondientes, y lo que está en juego es el fracaso o logro de la vida en cuanto a su plenitud humana.

Así pues, esta confusión importa porque oscurece tanto la noción de la naturaleza y la función de los deseos en el desarrollo de la excelencia humana, como la noción de bien. Y dado que en la actualidad el debate moral sobre lo que es el bien no solo no llega a concluir en un mínimo acuerdo, sino que se ha dejado fuera de discusión o, en el mejor de los casos, deriva en nuevas y más refinadas controversias, MacIntyre considera que el camino para regresar a una noción sustantiva de bien, es a través de una nueva comprensión del deseo en términos aristotélicos.

2. El estudio muestra cómo la comprensión macintyreana del deseo se da en gran parte en el contexto de la teoría de la acción y más específicamente del razonamiento práctico, y contrasta con las propuestas filosóficas de Hume, Kant y Mill. Además, se sitúa en oposición explícita con las diversas formas de emotivismo o expresivismo que considera vinculadas a las posturas centrales de Hume²⁴⁴. MacIntyre, por su parte, desarrolla una propuesta aristotélico-tomista del deseo, pero se abstiene de dar una definición propia y se centra más bien en explicitar a su propio modo las

²⁴⁴ Cfr., por ejemplo, Stevenson, Ch. (1958), *Ethics and Language*. Oxford University Press.

implicaciones de la definición aristotélica. En cuanto a su adhesión aristotélica, suscribe que

[...] la inteligencia (*nous*) no mueve sin que concurra el deseo (*orexis*), ya que querer (*boulesis*) es una especie de deseo (*orexis*), y, donde quiera que a alguien le mueva algo de acuerdo a la razón, también le mueve en relación a un querer (*boulesis*). Pero el deseo (*orexis*) también mueve en dirección contraria al razonamiento, ya que el apetito (*epithumia*) es una especie de deseo (De Anima 433^a22-26) (MacIntyre 2017: 145).

3. En cuanto su aportación propia al *deseo aristotélico*, convencido de que *la fidelidad a Aristóteles en periodos posteriores implica una labor de traducción cultural* (2016: 156), MacIntyre intenta explicitar a su propio modo qué son los deseos. El modo propio de MacIntyre podría caracterizarse en estos seis rasgos: 1. el amplio recurso a la ejemplificación y explicación y descripción de la experiencia moral, con situaciones del mundo contemporáneo; 2. el recurso al análisis del lenguaje moral; 3. la explicitación de los aspectos sociales, culturales y psicológicos del deseo y su valor y relevancia en la comprensión y orientación de la acción, de donde surge la distinción y relación entre deseo racional y deseo *inteligible*; 4. la atención y la interpretación del conflicto de deseos como un punto de partida del aprendizaje moral; 5. el recurso a la narrativa, como una vía de estructuración moral debido a que en ella confluyen la dimensión particular de la acción, la dimensión evaluativa y la dimensión *realista* del deseo; 6. y el diálogo con las aportaciones de diversas ciencias que puedan aportar a una comprensión más amplia

del deseo y que estén en consonancia con una base filosófica aristotélica.

Además, MacIntyre destaca la complejidad del deseo al señalar las influencias decisivas que ejercen sobre él las creencias, la imaginación, las rutinas, los deseos de los demás, los deseos inconscientes y la bioquímica, entre otros. Estas influencias serán decisivas para señalar posteriormente algunos medios para la educación de los deseos.

4. Para MacIntyre, la acción se hace inteligible mostrando cómo conecta con los deseos, y la relevancia de la comprensión del deseo en la acción se extiende al ámbito de la libertad, ya que si somos libres es justamente porque somos motivados por deseos con los que nos identificamos (MacIntyre 2016: 44 versión inglés) y el problema de la libertad es un problema moral (Cfr. Capítulo cuatro sobre Deseos y Bien).

El deseo es pues motor de la acción y causa inmediata y exclusiva del movimiento humano. La relevancia del deseo como causa exclusiva del movimiento radica en que solo la acción realizada desde el deseo es una acción plenamente humana, supuesta su adecuada orientación hacia el bien. Pero el deseo no se limita solo a impulsar y luego, por así decir, *desaparecer* del obrar humano, sino que está presente en todas las fases de la acción, de modo que el deseo es impulso para la acción porque es a la vez su *telos*, una teleología

natural que da la medida de la racionalidad y del bien del deseo. Así, la deliberación práctica es una capacidad de juicio moral en la que se ponen en juego cuatro elementos característicos de un silogismo práctico, el primero de los cuales son los deseos. Aún más, el deseo no está solo presente en la acción en cuanto que un bien logrado, sino que está presente en el agente mismo como un estado psicológico.

De la presencia del deseo en todas las fases de la acción, y muy particularmente del deseo como un estado psicológico se deriva la dimensión afectiva de la acción humana, y la imposibilidad de acciones movidas solo por la razón especulativa. Las implicaciones de la dimensión tendencial como una dimensión afectiva apuntan hacia la posibilidad de una educación moral como una educación preponderantemente afectiva. Respecto a la relación entre razón especulativa y acción, cabe destacar que, aunque la génesis de la acción no es nunca una mera cuestión de razón, ésta puede influir en la generación de un deseo cuando el conocimiento moral de carácter racional se integra en la dimensión tendencial por la adquisición de hábitos.

Ahora bien, el razonamiento práctico y por tanto la orientación de los deseos puede ser defectuoso debido a diversas causas, como son, por ejemplo, omisiones en la deliberación, premisas falsas, incapacidad para distanciarse de los deseos, falta de autoconocimiento y carencia de virtud.

La carencia de virtud como causa de deficiencias en el razonamiento práctico deja ver –mejor que lo hacen las demás causas de un razonamiento práctico defectuoso– que el razonamiento correcto por sí mismo no es suficiente para la realización del bien, y con esto MacIntyre se opone a cualquier intelectualismo moral. MacIntyre aporta diversas vías para dicho aprendizaje del razonamiento práctico; entre ellas, destaca que la explicitación del bien del deseo conlleva una comprensión más precisa del deseo racional.

Como señalamos en n. 2, MacIntyre se adhiere a la noción aristotélica de *orexis*, con su doble clasificación, tripartita: *boulesis*, *thumus*, *epithumia*; y doble: racional y sensible, donde los deseos sensibles son superiores. La riqueza de esta concepción antropológica, ya señalada en el n. 1 de este apartado, estriba en que ofrece las herramientas conceptuales y prácticas para la unidad de los deseos a la vez que su diferenciación. La unidad es esencial para la armonía entre deseos, en vistas a la solución de conflicto. Y la importancia de la diferenciación radica en que ofrece elementos de discernimiento entre bienes mayores y menores, y, sobre todo, elementos de diferenciación entre bien y deseo, ya que el deseo racional se define por su relación con el bien.

5. La diferenciación entre deseos y bien es una de las claves y propuestas de la ética macintyreana de educación de los deseos. Para ello, es esencial la noción y la experiencia del deseo racional. Pero dado el grado de conflicto y desacuerdo en que se encuentra el

lenguaje moral actual, y la carencia de fundamentación del deseo racional por parte de las filosofías dominantes, se precisa de una argumentación sólida (aristotélica) que en sus consideraciones haga explícita la relación del deseo con los elementos por así decir *externos* de la acción, de manera que la acción y el deseo sean no solo racionales sino *inteligibles*. Lo que la dimensión inteligible añade a la racional, es el aspecto social, narrativo y psicológico de la acción. De estos se derivan importantes consecuencias para la educación del deseo, como el recurso a la narrativa en la autocomprensión y estructuración moral.

En cuanto a la relación entre deseos, bien y teleología, destacamos que el finalismo de la acción se da a través del deseo, un finalismo marcado como la búsqueda de un bien en cuanto realización humana. La relación del deseo con el telos se puede expresar en tres dimensiones: en primer lugar, el telos se manifiesta a través de los deseos, lo cual queda manifiesto por la tendencialidad del deseo al bien; en segundo lugar, la calidad de los fines proporciona la medida del valor moral del deseo; finalmente, en tercer lugar, la inteligibilidad del deseo se da en relación a los fines que persigue. En este punto, se da un paralelismo entre la inteligibilidad del deseo por su relación con el bien –señalado en el n. 3– y la inteligibilidad del deseo por su relación con el telos que persigue, debido a que el bien se presenta al agente como fin de la acción.

Derivado de la relación entre deseos y telos, presentamos la propuesta macintyreana del descubrimiento del fin último a través de los deseos más inmediatos, la propuesta se apoya en tres pilares. Por una parte, en lo que MacIntyre considera una teleología aristotélico-tomista. En segundo lugar, la propuesta de descubrimiento del fin último a través de los deseos más inmediatos se apoya también en el tipo de agentes a los que esta propuesta va dirigida, a saber, agentes desorientados y en conflicto respecto al bien, a su bien y a la jerarquización de bienes y de *sus* bienes. Finalmente, en tercer lugar, los deseos más inmediatos como vía de acceso a un fin último que ordene los demás fines se apoya además en la propia experiencia, progresiva, de MacIntyre en la asimilación aristotélico-tomista de la teleología.

Afirmar que el deseo tiende a un bien conlleva adentrarse en la consideración sobre qué es el bien. La concepción del bien según MacIntyre se define en relación con las capacidades naturales humanas en toda su amplitud: físicas, conceptuales, emocionales, racionales, políticas, morales y estéticas.

La individuación del bien conlleva la conjunción adecuada del bien en su esencia universal con el bien a nivel particular de la práctica. Y dado que el bien se individúa a través del deseo, los deseos requieren de una valoración evaluativa respecto a los bienes a que tienden, de manera que puedan ser confirmados, reorientados hacia otros bienes u ordenados jerárquicamente en el conjunto del bien global real del

agente, también a nivel particular. Tomando en cuenta esta conjunción del bien universal con el particular, MacIntyre considera que los juicios morales sobre los propios deseos han de ser juicios factuales conforme a la naturaleza, y no expresión de preferencias o sentimientos. Junto con la posibilidad de una evaluación moral sustantiva sobre los propios deseos. Las consideraciones de MacIntyre sobre el bien se dan en el contexto más amplio del logro de la excelencia humana, en cuyo contexto cobra su sentido más radical la atención que MacIntyre dedica también continuamente a la educación del deseo. En última instancia, los deseos importan por su relación con el progreso o con el fracaso de una vida; por eso, educar el deseo es la vía que MacIntyre propone para el logro de la excelencia.

6. La predominante atención a la solución del conflicto de deseos hace que la teoría moral de MacIntyre pueda denominarse como una *ética de ordenamiento de los deseos*. El conflicto es una situación de deseos y bienes incompatibles, o de deseos *desordenados*; se trata de una situación indeseable porque conduce a una situación de confusión moral y afectiva a la vez que frenan el progreso hacia excelencia humana y dificulta el gozo del bien. Las causas del conflicto son variadas y se pueden identificar en la condición vulnerable del ser humano; en el efecto que la multiplicidad de bienes tiene sobre la multiplicación de deseos incompatibles; en la influencia de las malas *prácticas sociales*; en la excesiva fuerza de

ciertos deseos; y en la confusión entre bienes reales y aparentes; entre otras.

El objetivo principal por tanto en la solución del conflicto de deseos, consecuente con sus causas, es distinguir entre deseos y bien, de manera que el agente desee los bienes genuinos, y más particularmente lo que es bueno y mejor para él desear en sus circunstancias particulares. Por tanto, los problemas cruciales de la moral y del sujeto moral son los de saber identificar los bienes y saber identificar lo que tiene buenas razones para desear aquí y ahora, y ordenar los propios deseos de manera armónica y jerárquica en función de tales bienes. Para el ordenamiento de los propios deseos, es indispensable que el sujeto se comprenda a sí mismo como un ser unificado; a la vez, la comprensión unificada de los deseos es un camino para dar a la vida de cualquier agente particular su unidad. Y lo que permite dicha comprensión unificada y no fragmentada de los deseos y de la propia vida, es la relación de los bienes que el agente persigue a través del tiempo. Por eso, una clave para entender esas relaciones es la narrativa de la vida, que se precisa como una narrativa de los propios deseos.

Junto con la narrativa, las diferentes vías para el logro en la educación del deseo (Cfr. Capítulo cinco) están en estrecha dependencia de un adecuado desarrollo de las diversas dimensiones del razonamiento práctico. Unas y otras –las vías a la solución del conflicto y las dimensiones del razonamiento práctico– son posibles en la medida

en que el agente adquiere y ejercita las virtudes morales entendidas en su dimensión narrativa y como hábitos de los deseos y tendencias. De modo que un buen razonador práctico es un hombre virtuoso porque sabe identificar, elegir y realizar en la acción el bien que persigue. Y un agente virtuoso es un individuo que libre y conscientemente mide y ordena sus deseos conforme al bien. De este modo, se hace a sí mismo capaz de actuar desde sus deseos, y no a pesar o en contra de ellos, y de manifestar que cada ser humano tiene la última palabra sobre sus propios deseos (MacIntyre 2001: Cap. 7).

La propuesta de educación de los deseos como indispensable para la excelencia humana pone en el centro la posibilidad de actuar desde sí mismo y desde el gozo del bien a partir de los deseos y tendencias. Y tiene como fondo y como conclusión que, si somos agentes libres, es justamente porque somos motivados por deseos con los que nos identificamos.

7. ¿De qué manera esta tesis aporta un avance en la literatura sobre el deseo? *La novedad en filosofía no siempre es buena*. Esta frase puede encuadrar el valor de las contribuciones de MacIntyre respecto al deseo, que han de ser enmarcadas en un contexto amplio y completo y a la vez a nivel de detalle para poderlas apreciar²⁴⁵. De la investigación realizada se concluye pues que la aportación de

²⁴⁵ Algunos críticos consideran que no hay novedad en MacIntyre. Otros, se basan solo en escritos iniciales de la etapa aristotélica de MacIntyre, que no reflejan de modo completo su pensamiento, su evolución y su aportación completa acabada.

MacIntyre en relación al deseo es discreta pero la vez decisiva y central para el pensamiento contemporáneo, y se sitúa en una doble vertiente: la epistemológica y la moral, estrechamente relacionadas. MacIntyre, un interlocutor obligado en el ámbito ético contemporáneo, reconduce el pensamiento y la conversación hacia la central (y olvidada) pregunta de la moral –*¿qué es el bien?, ¿qué relación hay entre lo que puedo hacer, lo que debo hacer, y lo que quiero hacer?, ¿cómo se diferencian y se relacionan bien y deseos?* – y lo hace a través de lo que más importa a las personas comunes: el logro de sus deseos, decisiones y aspiraciones en conflicto²⁴⁶.

MacIntyre subraya que la auténtica virtud es aquella que ordena los deseos, y concede importancia a no despreciar el contexto social en el que se aprende a ser virtuoso, otorgando la argumentación necesaria para comprender que el más virtuoso es el más inteligente, porque quedan muy claros sus bienes, ya que la racionalidad práctica se define por su relación con los bienes auténticos (Cfr. Capítulos tres y cuatro). MacIntyre, por tanto, aporta una conciencia más nítida de cómo el contexto social influye en nuestros deseos y con ello sugiere nuevas herramientas para su educación. En parecer de MacIntyre, el contexto social actual –sobre todo el liberalismo económico y ciertas influencias publicitarias– requiere de forma más que nunca de agentes virtuosos, precisamente para que sean capaces

²⁴⁶ Cfr. Lear, J. (2020).

de identificar y realizar los verdaderos bienes, en el contexto de una sociedad confundida respecto al bien.

Además, MacIntyre, con su ética de ordenación de los deseos combate el voluntarismo, al proponer el desarrollo de una psicología moral que explique el conflicto moral no como una oposición irreconciliable entre razón y deseos, o entre bien y mal, sino como una situación de deseos desordenados y con fuerzas diversas, capaces de ser jerarquizados y armonizados. Esta es una tarea a ser desarrollada y que ofrece interesantes líneas de investigación y aplicación.

Podríamos, pues, afirmar que MacIntyre ha formulado con gran ingenio y creatividad una manera de exponer y explicar el deseo aristotélico en términos contemporáneos. Y con esto, otorga las bases para establecer un diálogo aristotélico sobre todo con los planteamientos emotivistas, lo cual no es una tarea banal. Para esta elaborada y compleja tarea el principal recurso es la narrativa, entendida como una historia de repetición y recreación de los repetidos esfuerzos para aclarar, tal vez revisar y dar forma, y tratar de lograr nuestros fines últimos, lo cual conlleva un despliegue muy útil del concepto de narrativa. Y es en este ámbito donde podemos encontrar su mayor originalidad y una línea abierta a desarrollo posterior.

Un aspecto de cierta complejidad en el pensamiento de MacIntyre respecto al deseo es una amplia gama de lo que siguiendo a Pardo²⁴⁷ podríamos denominar como finales *abiertos*: una serie de cuestiones iniciadas y propuestas sin una completa profundización y explicitación. Estos finales marcan una línea posterior de investigación, apuntan el rumbo para la solución de una cuestión que no llega a expresarse del todo. De cualquier modo, esto en sí no necesariamente es un defecto o carencia, sino un límite natural que se deriva del amplio horizonte de realidades que MacIntyre aborda. Por otro lado, además, estos aspectos ofrecen interesantes puntos de continuidad para el desarrollo de su teoría del deseo. Por ejemplo, en este sentido hay mucho por avanzar en el desarrollo de las claves de educación del deseo que propone MacIntyre. En MacIntyre, además se dificulta encontrar de una manera sistemática la armonía entre la adhesión aristotélica que afirma, y los argumentos propios que desarrolla. Si bien en este estudio no hemos encontrado una disarmonía evidente entre uno y otro aspecto, sería de interés posterior un estudio sobre el deseo que se centre explícitamente en una revisión del aristotelismo de MacIntyre; sin embargo, en este estudio nuestro objetivo no va por esa línea.

Así pues, para concluir, ¿por qué continuar estudios sobre la naturaleza de los deseos y tendencias humanas? Porque desconocer cómo funcionan nuestros deseos es desconocernos cómo funciona el

²⁴⁷ Cfr. Pardo, R., (2020).

alma²⁴⁸, lo que significa desconocerse a sí mismo en cuanto ser humano; y porque al actuar por los deseos y desde los deseos en el sentido expuesto en esta investigación, el agente manifiesta su libertad y su humanidad. También, porque nuestras vidas pueden ir mejor o peor dependiendo de nuestras estructuras motivacionales. Y para evitar un mundo en el que uno ya no se sabe qué hacer ni hacia qué fin avanza.

¿Por qué ahondar en la teoría del deseo en base a Alasdair MacIntyre?, o en palabras de Perreau-Saussine (2022), *¿Por qué estudiar a este atormentado pensador?* Primero, porque su pensamiento aún sigue sin ser entendido del todo; segundo, porque el alcance y riqueza de sus reflexiones no se ha captado con suficiente acierto; finalmente, porque MacIntyre se convierte en una figura privilegiada en el repertorio del movimiento antiliberal, uno de sus casos eminentes²⁴⁹.

Sus aportaciones nos obligan a tener muy en cuenta que necesitamos urgentemente de estudios empíricos y de muchos otros tipos, tanto de éxito como de fracaso, que nos permitan descubrir cómo lograr formas de bien que de otro modo no podrían lograrse²⁵⁰.

²⁴⁸ Para Aristóteles, de entre los diversos saberes, el más valioso es el conocimiento del alma. Cfr. *De Anima*, Cap. 1.

²⁴⁹ Perreau-Saussine, E. (2022) *Alasdair MacIntyre: An Intellectual Biography*. Notre Dame Press.

²⁵⁰ MacIntyre 2008a: 16.

Bibliografía primaria²⁵¹

Anscombe, G.E.M. (1958) *Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press.

Angier, T. (2020) 'MacIntyre and Classical Philosophy'. En *Learning from MacIntyre*. Beadle R., and Moore G., Eds. Pickwick Publications.

Aristóteles. *De Anima*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.

Baron, M. (1985) *Varieties of Ethics of Virtue*. American Philosophy Quarterly, Vol. 22, n. 1 (Jan. 1985), pp. 47-53. University of Illinois Press.

Bosch, M. (2020) 'Education of Desire for Flourishing'. En *Desire and Human Flourishing: Perspectives from Positive Psychology, Moral Education and Virtue Ethics*. Magdalena Bosch, Ed. Springer.

Bernardinelli y Ciminno (2019). *Il Realismo Etico di Alasdair MacIntyre: Identità e Comunità tra le pagine di Dopo la Virtù*. Acta Philosophica, 11.28.2019 pp. 241-256.

²⁵¹ Respecto a las obras principales de MacIntyre, como se verá en la bibliografía, cuatro de ellas se utilizaron en su versión en español, con el fin de apoyarnos en traducciones oficiales. En todo caso, se trabajó también con las obras originales en inglés correspondientes a esas ediciones en castellano.

Bello, R.; Giménez J.M. (2018). *Valoración ética de la modernidad según Alasdair MacIntyre*. Pamplona: Eunsa.

Bernacchio, C. (2019). *Alasdair MacIntyre (III)*. (20 pp). Forthcoming in "*Special Issue: MacIntyre at 90*". Rocchi, M. and Gahl, R (eds). *Acta Philosophica*.

Berti, E. (2012) 'Filosofia pratica e prhonesis' *Tópicos*, n. pp. 9-24

Blackledge, P. (2012). *Marxism and ethics: Freedom, Desire and Revolution*. Sunny Press. NY.

Cruz, M. (2013) *Hedoné. Aristóteles y el placer*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

D'Andrea, T. (2006). *Tradition, rationality, and virtue. The thought of Alasdair MacIntyre*. England: Ashgate. 502

D'Avenia (2002). *Bibliografía tematica: opere recenti sulla filosofia morale di Alasdair MacIntyre*. *Acta Philosophica*. 11/1, pp. 159-168.

D'Avenia (2010), *Alasdair MacIntyre (II)* *Acta Philosophica* 19/1, 195 – 210.

Davenport, J. (2009). *Thomas D'Andrea, Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*. Book Review. DOI 10.1007/s10790-009-9169-5

Duff, A. (2018). *The Problem of Rule in MacIntyre's Political and Ethics in the Conflicts of Modernity*. *Politics & Poetics – A Journal of Human Philosophy*. ISSN: 2543-666X.

Dunne, J. (2013) *Ethics at the Limits: A Reading of Dependent Rational Animals*. En O'Rourke, *What Happened in and to moral philosophy in the twentieth century?* Cap. 3. 26 pp.

Dunne, J. (2020) MacIntyre and Education. En *Learning from MacIntyre*. Beadle and Moore Eds. Pickwick.

Frankfurt, H. (2009) *The Necessity of Love*. En Voorhoeve: *Conversations on Ethics*. Oxford University Press.

Frede, D. (1992) 'The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle', en *Essays on Aristotle's De Anima*, Nussbaum, M., and Rorty, A.O. Eds. Clarendon Press. Oxford.

Gahl, R. (2019). *MacIntyre on teleology, narrative and human flourishing: towards a Thomistic narrative anthropology*. *Acta Philosophica* 11,28,2019, pp. 179-196.

García, J. L. (2015). *Los personajes en la obra de MacIntyre: claves para comprender los referentes culturales y sociales en la sociedad contemporánea*. *Diálogo Filosófico*, n. 93. Sep-Dic 2015. Universidad Pontificia de Salamanca.

Giménez, J.M.; Sánchez-Migallón, S. (2011). *Diagnóstico de la Universidad en Alasdair MacIntyre*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

González, J. (2006). *Una biografía intelectual de Alasdair MacIntyre*. Cuadernos Empresa y Humanismo. N. 97. Universidad de Navarra.

Hannan, J. (2009) *Moral Discourse in a World After Virtue. Communication and Dialogue in the Thought of Alasdair MacIntyre*. Tesis doctoral en Comunicación. Carleton University. Ottawa, Canadá.

Juri, M. A. (2020) *Una aproximación al narrativismo de Alasdair MacIntyre en "Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning and narrative"*. Prometeica, n. 20. Julio 2020. pp. 46-55. Argentina.

Kant, I. (1787) *Crítica de la Razón Pura*. Librería General de Victoriano Suárez. Madrid: 1928. 2da Ed. Cfr. www.luama.com.

Kenny, A. (1988) *Free Will and Responsibility*. Routledge and Kegan Paul. London and New York. Primera edición en 1978.

Knight, K. (ed.). (1998). *The MacIntyre Reader*. Indiana: University of Notre Dame Press.

Knight, K. (2013) *Alasdair MacIntyre revisionary Aristotelianism*, en O'Rourke, *What happened in and to Moral Philosophy in the twentieth century?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

Knight, K. (2007). *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge: Polity Press.

Knight, K (2013). *Alasdair MacIntyre Revisionary Aristotelism: Pragmatism opposed, Marxism Outmoded, Thomism Transformed*.

En O'Rourke, *What Happened in and to moral philosophy in the twentieth century?* Cap. 4, 39 pp.

Knight, K. (2018) *A Radical's Critique of Rights*. Politics & Poetics – A Journal of Human Philosophy. ISSN: 2543-666X.

Knight, K. (2000) *Review of Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, by Alasdair MacIntyre. En *Ethics*, Vol. 111, No. 1 (October 2000), pp. 177-179). University of Chicago Press.

Lear, J. (2007) *Aristotle, The Desire to Understand*. Cambridge University Press.

Lear, J. (2020) MacIntyre and Therapeutic Method. En *Learning from MacIntyre*. Beadle and Moore Eds. Pickwick.

Loria, M. (2020) 'El florecimiento humano en clave aristotélica'. Prometeica, n. 20. Julio 2020. Argentina. ISSN: 1832-9488. Edición especial dedicada al pensamiento de Alasdair MacIntyre, aproximaciones y debates.

Loria, M. (2020b) 'Un conflicto impostergable: los agentes nearistotélicos y la tensión entre el deseo y la razón', en *Alasdair MacIntyre: Relecturas Iberoamericanas. Recepción y Proyecciones*. Javier de la Torre y Maximiliano Loria (Eds.) Ed. Dykinson: Madrid.

Loria, M. (2021) 'Alasdair MacIntyre y la actuación racional en la tradición aristotélica', En *Relecturas Iberoamericanas*, Ed. Dykinson.

Lutz, C. (2004) *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*. Maryland: Lexington Books.

Lutz, C. (2012) *Rationality and moral choice. Listening: Journal of Communication, Ethics, Religion and Culture*. Winter 2012.

Lutz, C. (2018) *Alasdair MacIntyre's Ethics of Practical Reasoning: Morality in Practice*. Politics & Poetics – A Journal of Human Philosophy. ISSN: 2543-666X.

Lutz, C. (2020) Narrative and the Rationality of Traditions. MacIntyre's Epistemological Stance. *Acta Philosophica*, II, 28. 2019. DOI: 10.19272 / 201900702002.

MacIntyre, A. (1958) 'Notes from the Moral Wilderness I'. *The New Reasoner*.

MacIntyre, A. (1959a) 'Notes from the Moral Wilderness II'. *The New Reasoner*.

MacIntyre, A. (1959b) 'Hume on "Is" and "Ought"'. *The Philosophical Review*, v. 68, n. 4, 451-468. Reimpreso como *Against the Self Images of the Age*. (1971).

MacIntyre, A. (1971) *Against the Self Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*. University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (1977) 'Epistemological Crises, Dramatic Narrative and Philosophy of Science' *The Monist* 60, pp. 453-472.

MacIntyre, A. (1982) 'Intelligibility, Goods and Rules' *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 11, pp. 663-665.

MacIntyre, A. (1985a) 'How Psychology Makes Itself True-or False' en *A Century of Psychology as Science*, Sigmund Koch y D. E. Leary (eds.), McGraw Hill; New York, 1985, pp. 897-903.

MacIntyre, A. (1985b) 'The Moral Psychology of the Virtues' de N. J. H. DENT. (Book Review) *Review of Politics* (47:3) 1985, pp. 436-438.

MacIntyre, A. (1986) 'The Intelligibility of Action' en *Relativism and the Human Sciences*. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht.

MacIntyre, A., (1987) 'Can One be Unintelligible to Oneself?' *Philosophy in its Variety: Essays in Memory of François Bordet*, Christopher McKnight y Marcel Stchedroff (Eds.), Queen's University of Belfast; Belfast, pp. 23-37.

MacIntyre, A. (1990a) 'Después de Tras la Virtud'. Entrevista Ricardo Yepes Stork, traducida por José Luis Del Barco. *Atlántida*, vol. 1, n.º 4, 1990, pp. 87-95.

MacIntyre, A. (1990b) 'The return to Virtue *Ethics*' en *The Twenty-Fifth Anniversary of Vatican II: A Look Back and a Look Ahead*, Russell E. Smith (ed.), The Pope John Centre; Braintree, Maryland, 1990, pp. 239-49.

MacIntyre (1991a) 'An Interview with Alasdair MacIntyre', de Giovanni Borradori'. En Knight, K. *The MacIntyre Reader* (1998). University of Notre Dame Press. Pag. 255-266.

MacIntyre, A. (1991b) 'How to Seem Virtuous Without Actually Being So'. *Centre for the Study of Cultural Values*, Occasional Papers Series, n. 1, Lancaster University, Lancaster.

MacIntyre, A. (1992) *Tres Versiones Rivales de la Ética*. Rialp: Madrid.

MacIntyre, A. (1994a) *Justicia y Racionalidad*, Ediciones Internacionales Universitarias: Madrid.

MacIntyre, A. (1994b) 'Laws, Goods and Virtues: Medieval Resources for Modern Conflicts' The 1994 Agnes Cuming Lectures in Philosophy delivered at University College, Dublin, on March 1, 2, and 3, 1994. 79 pp.

MacIntyre, A. (1998) 'What Can Moral Philosophers Learn from the Study of the Brain?' *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LVIII, No. 4.

MacIntyre, A. (2001) *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Paidós Básica: Barcelona.

MacIntyre, A. (2004) *The Unconscious: a conceptual analysis*. London: Routledge & Kegan Paul.

MacIntyre, A. (2005) 'Artifice, Desire and Their Relationship. Hume against Aristotle'. Joice Jenkins, Jennifer Whiting & Christopher Williams (eds.), *Persons and Passions: Essays in honor of Annette Baier*, University of Notre Dame Press. Notre Dame.

MacIntyre, A. (2006) 'Rival Aristotles: Aristotle Against Some Modern Aristotelians' *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press: N.Y.

MacIntyre, A. (2008a) 'How Aristotelianism Can Become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia' In Paul Blackledge & Kelvin Knight (eds.) *Philosophy of Management*. University of Notre Dame Press. pp. 3-7.

MacIntyre, A. (2008b) 'Conflicts of Desire'. Hoffman, Tobías (Ed.) *Weakness of will from Plato to the present*. Washington: Catholic University of America Press, 276-292. Introducción de MacIntyre a la version revisada de 1984.

MacIntyre, A. (2009a) *Tras la Virtud*. Crítica: Barcelona.

MacIntyre, A. (2009b) 'The Illusion of Self Sufficiency'. Entrevista realizada por Voorhoever, A. En Voorhoeve, A. *Conversations on Ethics*. New York: Oxford University Press.

MacIntyre, A. (2014) 'Ends and Endings' *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 88, No. 4.

MacIntyre, A. (2017) *Ética en los Conflictos de la Modernidad. Sobre el Deseo, el Razonamiento Práctico y la Narrativa*. Rialp: Madrid.

MacIntyre, A. (2021) 'Human Dignity: A Puzzling and Possibly Dangerous Idea?' Conferencia dictada en el seminario de otoño en De Nichola Center for Ethics and Culture. Notre Dame University: "I have called you by name" *Human Dignity in a secular world*.

Noviembre 11 a 13 del 2021.
<https://ethicscenter.nd.edu/programs/fall-conference/2021-i-have-called-you-by-name/> Consultado el 8 de mayo 2022.

MacMylor, P. (1994) *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*. New York: Routledge.

Malo Pé, A. (1996) *Il desiderio: precedenti storici e concettualizzazione platonica*. *Acta Philosophica*, vol. 5, pp. 317-337

Malo Pé, A. (2011) *La antropología tomista de las pasiones*. *Tópicos, Revista de Filosofía*, n. 40, pp. 133-169 México.

Mason, A. (1998). 'MacIntyre on Modernity and How It Has Marginalized the Virtues'.

Murphy, Mark, (Ed.). (2003) *Alasdair MacIntyre*. Cambridge University Press.

Nicholas, J. (2021) *Love and Politics. Persistent Human Desires as a Foundation for Liberation*. Routledge.

Nussbaum, M. (1999) 'Virtue Ethics: a misleading category?' *The Journal of Ethics*. Vol. 3, No. 3, pp. 162-201.

O'Rourke, F. (2013) *What Happened in and to moral philosophy in the twentieth century?* Indiana: University of Notre Dame Press.

O'Rourke, F. (2013b) 'Evolutionary Ethics: A Metaphysical Evaluation'. En O'Rourke, *What Happened in and to moral philosophy in the twentieth century?* Cap. 13, 35 pp.

Pardo, R.A. (2020) 'Finales abiertos en la obra de A. Ch. MacIntyre'. En *Alasdair MacIntyre: relecturas iberoamericanas. Recepción y proyecciones*. De la Torre y Loria Eds. Dykinson: Madrid.

Pearson, G. (2016) *Aristotle on Desire*. Cambridge University Press.

Pearson, G. (2020) 'Educating Desire in Aristotle' en *Desire and Human Flourishing: Perspectives from Positive Psychology, Moral Education and Virtue Ethics*. Magdalena Bosch, Ed. Springer.

Perreau-Saussine, E. (2022) *Alasdair MacIntyre: An Intellectual Biography*. Notre Dame University Press. Notre Dame, Indiana. Traducido por Pinkoski J. (2022). Primera edición en francés en el 2005: *Alasdaire MacIntyre: Une biographie intellectuelle*. Presses universitaires de France/Humensis.

Prevosti, A. (2016) 'El apetito natural y la estructura esencial del ente móvil'. *Espíritu* LXV n. 151, 11-39.

Saiz, M. (2020) 'Racionalidad práctica y consecuencias metodológicas para las ciencias sociales en Alasdaire MacIntyre'. *Prometeica*, Argentina. ISSN: 1852-9488 n. 20, 2020, 43.

Sanford, J. (2018) *Whose Aristotelianism? MacIntyre, Neo Aristotelianism, and Morality*. *Politics & Poetics – A Journal of Human Philosophy*. ISSN: 2543-666X.

Samaranch, F. (1999) *El saber del deseo, releer a Aristoteles*. Madrid: Trotta.

Scholfield, M. (1992) 'Aristotle on The Imagination', en *Essays on Aristotle's De Anima*, Nussbaum, M., and Rorty, A.O. Eds. Clarendon Press. Oxford.

Solomon, D. (2003) 'MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy'. En Murphy, M. Ed. (2003). *Alasdair MacIntyre*. Cambridge University Press.

Sorabji, R. (1974) 'Body and soul in Aristotle'. *Royal Institute of Philosophy*. Philosophy, Vol. 49, No. 189 (Jan 1974), pp. 63-89.

Stanford Encyclopedia of Philosophy. Voz: *Desire*, by Shields, Christopher. Deseo. <https://plato.stanford.edu/>

Stevenson, Ch. (1958) *Ethics and Language*. Oxford University Press.

Tuozzo, T. (1994). 'Conceptualized and unconceptualized desire in Aristotle'. *Journal of the History of Philosophy*, 32(4), 525–549.

Turner, S. (2003) *MacIntyre in the Province of the Philosophy of the Social Sciences*. En Murphy, M. Ed. (2003). *Alasdair MacIntyre*. Cambridge University Press.

Bibliografía secundaria²⁵²

Abba, G. (1992) *Felicidad, Vida Buena y Virtud*. EIUNSA Barcelona.

Annas, J. (1993) *Morality of Happiness*. Oxford University Press: New York. Esp. Cap 1.1: 'Making Sense of my Life as a Whole'

Annas, J. (1980) 'Aristotle on Pleasure and Knowledge'. En *Assays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A.O. Ed. University of California Press.

Annas, J. (1992) 'Aristotle on Memory and the Self', en *Essays on Aristotle's De Anima*, Nussbaum, M., and Rorty, A.O. Eds. Clarendon Press. Oxford.

Beadly, R. (2016). *Review of Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*, Journal of Business Ethics, v. 144, 2017, 219.

Bernal, A. (2020) 'The Joy of Doing Good and Character Education', en *Desire and Human Flourishing: Perspectives from Positive Psychology, Moral Education and Virtue Ethics*. Magdalena Bosch, Ed. Springer.

Bernstein, R. J. (1984). *Nietzsche or Aristotle? Reflections on Alasdair McIntyre's "After Virtue"* En *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 67, No. 1. pp. 6-29 Published by: Penn State University Press Stable.

²⁵² Estas referencias se utilizaron para la investigación, aunque no están citadas en el texto.

Berti, E. (2005) *Estructura y Significado de la Metafísica de Aristóteles*. Unipe: Argentina.

Brentano, F. (1989) *El Origen del Conocimiento Moral*. Cátedra García Morente. España: Tecnos.

Foot, F. (2009) *The Grammar of Goodness*. En Voorhoeve: *Conversations on Ethics*. Oxford University Press.

Frege, G. (2016) *Escritos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*. UNAM: México. Esp. Parte II: Semántica ‘Sobre sentido y Referencia’. Traductores: Xavier de Donato, Carlos Ulises Moulines, Hugo Padilla y Carlos Pereda.

García, J. (2003) *Virtud y Personalidad según Tomás de Aquino*. EUNSA: Pamplona.

Geach, P. (1993) *Las Virtudes*. EUNSA: Pamplona.

Irwin T. H. (1980) ‘The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle’s Ethics’. En *Assays on Aristotle’s Ethics*, Rorty, A.O. Ed. University of California Press.

Keating, D. (1992). *The Ethical Project of Alasdair MacIntyre: “A Disquieting Suggestion”*. Lyceum. Volume IV, no. 1. 1992.

Lisón, J. F. (1995) ‘*MacIntyre Un diagnóstico sobre los problemas actuales de la moral y un renovado concepto de virtud*’. Quaderns de Filosofia I Ciencia. Valencia, España.

Moore, G. (2019) *Desire, goods, the good and human flourishing: Organizational implications for enterprise at service of society*. Ponencia dictada en el Congreso, *To What End? Narrative, Institutions and Practices*. Notre Dame University, Southbend, In. De Nicola Center for Ethics and Culture. Julio 25-27 2019. <https://ethicscenter.nd.edu/research/conference-to-what-end/>

Murillo, J.I. (2020) 'The Education of Desire: Moderation or Reinforcement?' *Desire and Human Flourishing: Perspectives from Positive Psychology, Moral Education and Virtue Ethics*. Magdalena Bosch, Ed. Springer.

Nussbaum, M. (2015) *La Terapia del Deseo: Teoría y Práctica en la Ética Helenística*. Paidós: Barcelona.

Richardson, H.S. (1992) 'Desire and the Good in *De Anima*', *Essays on Aristotle's De Anima*, Nussbaum, M., and Rorty, A.O. Eds. Clarendon Press. Oxford.

Rhonheimer, M. (2000) *La perspectiva de la moral: fundamentos de la ética filosófica*. Madrid: Rialp.

Rorty, A. O. (1980) 'Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7'. *Assays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A.O. Ed. University of California Press.

Rorty, A. O. (1980b) 'The Place of Contemplation in Aristotle Nicomachean Ethics'. *Assays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A.O. Ed. University of California Press.

Salkever, S. (2018) 'On Ethics in the Conflicts of Modernity, Satrauss, and Modern Aristotelianism'. *Politics & Poetics – A Journal of Human Philosophy*. ISSN: 2543-666X.

Sinnicks, M. (2012) *Philosophy of work*. PhD Thesis, University of Hertfordshire.

Tejeda, P. (2004) *Nuevas perspectivas de la virtud en la moral contemporánea*. Tesis Doctoral, Facultad de Teología, Universidad de Navarra.

Verneaux, R. (1978) *Kant, Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Magisterio Español, Colección Crítica Filosófica.

Vokey, D. (2001) 'MacIntyre and the Catch-22 of Aristotelian Moral Education'. University of Prince Edward Island.

12.I.2023