

Entre a tradición relixiosa e a busca da
virtude: A teoría política do
comunitarismo conservador
contemporáneo

Between Religious Tradition and the Search for
Virtue: The Political Theory of Contemporary
Conservative Communitarianism

Entre la tradición religiosa y la búsqueda de la
virtud: La teoría política del comunitarismo
conservador contemporáneo

Autor: Alberto González Fernández
Titor: Dr. Ramón Máiz Suárez

Universidade de Santiago de Compostela
Facultade de Ciencias Políticas e Sociais
Grao en Ciencia Política e da Administración

Resumo

Este traballo pretende a análise da teoría política comunitarista contemporánea na súa vertente conservadora, con especial énfase nos seus postulados de carácter moral e relixioso. Isto realizarase mediante un exame e descrición detallada das proposicións normativas de dous dos principais autores desta corrente teórica, Sir Roger Scruton e Alasdair MacIntyre, para unha posterior comparación, coas conclusións pertinentes.

Palabras clave: Teoría Política, Comunitarismo, Conservadorismo, Sir Roger Scruton, Alasdair MacIntyre.

Abstract

This work aims towards an analysis of contemporary communitarian political theory in its conservative branch, with a particular emphasis towards its moral and religious aspects. This is to be done through an examination and detailed description of the normative proposals of two of the main authors regarding that branch, Sir Roger Scruton and Alasdair MacIntyre, for a later comparison, with the pertinent conclusions.

Keywords: Political Theory, Communitarianism, Conservatism, Sir Roger Scruton, Alasdair MacIntyre.

Resumen

Este traballo pretende el análisis de la teoría política comunitarista contemporánea en su vertiente conservadora, con especial énfasis en sus postulados de carácter moral y religioso. Esto se realizará mediante un examen y descripción detallada de las proposiciones normativas de dos de los principales autores de esta corriente teórica, Sir Roger Scruton y Alasdair MacIntyre, para una posterior comparación, con las conclusiones pertinentes.

Palabras clave: Teoría Política, Comunitarismo, Conservadurismo, Sir Roger Scruton, Alasdair MacIntyre.

Agradecementos

Non sería adecuado dar comezo a este traballo sen dar conta das débedas intelectuais e sociais contraídas polo autor e, que en última instancia, fixeron esta investigación posíbel. En primeiro lugar debo un sincero agradecemento ao meu titor, o profesor Ramón Máiz, e aos seus sabios consellos e pertinentes observacións. Tamén quero estender ese agradecemento a profesores e compañeiros da facultade, tanto polo moito que puideron aprender deles nestes anos, coma polas sempre pertinentes puntualizacións que fixeron deste traballo en concreto. Igualmente estou en débeda co persoal da Biblioteca Concepción Arenal e, por extensión, non sería esaxerado dicir que coa propia institución da USC. A familiares e amigos toca tamén agradecerlle o seu infatigábel apoio ao longo deste traballo, así coma a súa compañía e lealdade.

Índice

I: INTRODUCCIÓN	6
INTRODUCCIÓN	7
METODOLOXÍA	8
Teoría e filosofía	8
Aspectos metodolóxicos da investigación	11
II: SIR ROGER SCRUTON	14
INTRODUCCIÓN	15
DAS PERSOAS Á SOCIEDADE.....	16
Factores internos	16
Factores externos	19
Pacto social	24
SOCIEDADE, COMUNIDADE E NACIÓN	25
Comunidade	25
Estado-nación.....	26
Esferas privada e pública.....	28
IDEOLOXÍA E POLÍTICA.....	29
Conservadorismo.....	29
Posmodernismo	30
CONCLUSIÓN	32
III: ALASDAIR MACINTYRE	34
INTRODUCCIÓN	35
MODERNIDADE E COMUNIDADE	36
Modernidade.....	36
Teleoloxía e secularización.....	40
Virtudes	41
Comunidade	43
CARA UNHA CRÍTICA DA MODERNIDADE. CRISTIANISMO, MARXISMO E DIALÉCTICA	44

Cristianismo e marxismo.....	44
A dexeneración dialéctica e o curso da historia	45
VIRTUDES E TRADICIÓN	48
As virtudes.....	48
Tradición.....	49
CONCLUSIÓN	51
IV: COMPARACIÓN E CONCLUSIÓNS.....	53
COMPARACIÓN	54
Comparación semántico-conceptual	54
Semellanzas e diferenzas.....	62
Resposta ás preguntas de investigación.....	64
CONCLUSIÓNS	65
BIBLIOGRAFÍA.....	67

Índice de gráficos e táboas

Gráfico 1: Relación conceptual do pensamento político de Sir Roger Scruton	33
Gráfico 2: Relación conceptual do pensamento político de Alasdair MacIntyre	52
Táboa 1: Principais oposicións semántico-conceptuais das teorías	54

I: INTRODUCCIÓN

-INTRODUCCIÓN

A teoría política contemporánea ten un punto de arranque ben claro, coa publicación polo profesor John Rawls da súa obra *Teoría da xustiza*, no ano 1971. Á proposta rawlsiana, non tan novidosa polo seu elaborado e meritorio reformulamento do liberalismo coma pola inconmensurable innovación teórica de pór no centro de toda teoría a idea mesma de xustiza (sempre unha idea intersubxectiva, evidentemente, pero tamén un marco teórico e procedemento común para os autores posteriores), seguiranlle moi logo as coñecidas críticas e respostas teóricas dende perspectivas neoliberais, comunitaristas, posmodernas, ecoloxistas, feministas, e un longo etcétera nun verdadeiro renacemento intelectual das formulacións teórico-políticas.

É precisamente neste marco (e neste momento de transición) no que inserimos o noso traballo. Nel trataremos a reformulación feita por dous autores (Sir Roger Scruton e Alasdair MacIntyre, ámbolos dous nados moito antes da publicación de *Teoría da xustiza*, e polo tanto xa na súa plena madurez intelectual no momento crucial do debate da nova teoría política) da ideoloxía conservadora, no que remataría sendo unha moi destacada corrente da actual teoría política comunitarista. Centrarémonos neste traballo na análise arredor dos conceptos morais que ambos autores utilizan, máis que na totalidade da súa teoría política no seu conxunto (inabarcábel por razóns de espazo).

Polas peculiaridades tanto do campo de estudo coma dos autores a tratar (coma tamén do seu número) o traballo dividirase en catro grandes bloques. En primeiro lugar un apartado adicado á metodoloxía, preguntas e obxectivos da investigación, así coma unha necesaria aclaración metodolóxica e conceptual ó respecto do eido da teoría política. Posteriormente outros dous apartados, adicados a explicación detallada de cadansúa teoría (de Scruton e de MacIntyre). Finalmente engadirase un último apartado de recapitulación, comparación e conclusións pertinentes.

-METODOLOXÍA

Posto que o noso campo de estudo non é outro que o escasamente delimitado e metodoloxicamente brumoso da teoría política, adicaremos unha sección exclusivamente ás definicións e aclaracións metodolóxicas pertinentes. Neste senso, é moi doado decatarse de que o apartado metodolóxico, que noutros eidos coma revisións bibliográficas ou investigacións mediante datos e técnicas estatísticas é un sinxelo detalle procesual, na nosa área presenta unha problemática considerábel, que chega a desafiar en complexidade ós estudos en si.

Por este último motivo, estableceremos neste capítulo certas distincións conceptuais fundamentais, delimitaremos o “método” e a súa aplicabilidade, trataremos os problemas metodolóxicos desta investigación en concreto, e estableceremos as preguntas e os obxectivos de investigación, así coma o tratamento das fontes. Ademais, trataremos tamén de establecer e delimitar, de xeito breve pero conciso, e non dende a vaidade senón da necesidade e a pertinencia, un encaixe axeitado da teoría política na ciencia política.

-Teoría e filosofía

-Unha distinción pertinente

Neste campo de estudo veñen a usarse, nomeadamente, dous termos diferentes para a expresión, polo xeral, da mesma idea: teoría política e filosofía política. Coma ben sinala o profesor Vallespín, as distincións son anecdóticas, se as hai, e os termos volvéronse perfectamente intercambiábeis.

En los momentos actuales la opción por uno u otro título parece responder más a la necesidad de cumplir con la denominación convencional de las distintas especialidades académicas de cada país que a auténticos criterios metodológicos. Lo que en Francia es casi unánimemente *Histoire des Idées politiques* viene a corresponder a la *politische Theoriengeschichte* alemana o a la *History of Political Thought* o *Theory* anglosajona, que son los términos dominantes en esos países. El título no prejuzga, pues, generalmente las diferencias metodológicas ni, en lo esencial, el contenido, que presuponen ya la adopción de decisiones de mayor fuste teórico. (Vallespín 2002 p. 7-8)

Estlund, por outra banda, fala dunha distinción que é perceptíbel, pero difusa:

Political theorists (the counterparts in politics departments to those who do similar work in philosophy departments) tend to stay in closer touch with empirical political history,

while political philosophers care more about implications for and from general moral theory and the other branches of philosophy, such as metaphysics, epistemology and philosophy of mind.... There are matters of degree, and there is no clean division. (Estlund 2012, p. 3-4)

Non obstante, nós aproveitaremos esta ocasión para separar claramente as dúas expresións (teoría e filosofía), por numerosas razóns, pero nomeadamente porque se aspiramos a inserir de xeito definitivo a nosa disciplina na ciencia política, terá esta que ter no seu conxunto un vocabulario propio dunha ciencia, o primeiro paso do cal é delimitar e definir de xeito claro os conceptos.

Semella que, alén das dúas expresións (teoría e filosofía) hai tamén dous conceptos ben diferenciados a definir na disciplina: Por unha banda temos as proposicións teóricas normativas, e por outra a análise e relación conceptual destas. Malia que non son estes compartimentos estancos (quen fai a análise dunha teoría normativa ben pode, de xeito consciente ou inconsciente, introducir nesa análise proposicións normativas propias) si resulta evidente que os dous son procesos ben diferentes: a elaboración dunha teoría normativa non ten por que seguir lóxicas e procedementos comúns algúns, pero a análise académica destas si ten que facelo, por cuestións evidentes. E é precisamente desta distinción, na que non establecemos campos superiores nin inferiores, senón diferentes, da que xorde a pertinencia de delimitar os conceptos en liñas semellantes ós eidos de estudo.

Nós decidímonos, polo tanto, polo uso exclusivo de teoría política no que ten que ver coa análise académica das teorías políticas normativas e o seu encaixe (que trataremos deseguido) na ciencia política, deixando o moi respectable termo de filosofía política nas mans dos nosos colegas de humanidades, moito máis aprendidos en termos de análise meramente normativo do que somos nós.

-Teoría, ciencia e método

Como, entón, pode encaixar a teoría política na ciencia política? Para responder axeitadamente esa pregunta temos que tratar primeiro a estrutura común na que se basea a xeración de coñecemento nas ciencias: o concepto mesmo de método.

O método científico, ou simplemente método, fai referencia a un procedemento moi específico e común a todas as disciplinas de coñecemento científico, natural ou social. Non nos estenderemos en explorar os seus coñecidos procesos e condicións, pero si chamaremos a atención sobor dun aspecto da xeración de coñecemento científico nas ciencias sociais: a conceptualización. E é precisamente neste punto, na intersección entre o mundo ideal e abstracto das teorías e o terreal e estatístico das hipóteses, e na capital importancia da

xeración dos indicadores, onde semella evidente a necesidade e a utilidade da teoría política. Expresado en verbas do profesor Máiz:

En el desarrollo de las investigaciones empíricas... emergen sin cesar cuestiones normativas que reclaman un tratamiento sistemático y análisis rigurosos que en modo alguno *acaecen* como algo natural que cae del cielo en el decurso del proceder científico, positivo y empírico. (Máiz 2015, p. 110)

Efectivamente, aínda que as investigacións de teoría política carezan de procedementos estatísticos (que non lóxicos), son esas teorías, esas relacións lóxicas entre conceptos a un alto nivel de abstracción, un primeiro e indispensable paso da investigación científica social.

A teoría política, por tanto, ten un lugar ben claro na ciencia política, sostemos nós. É un primeiro paso (recoñecido ou non) en calquera investigación, ademais de que frecuentemente provee das relacións lóxicas teóricas necesarias, así coma de novos temas de estudo, logo aproveitados por investigacións empíricas, e, por último, provee tamén dun destacado fornecemento para a definición dos conceptos mesmos (por exemplo, non semella disparatado que para unha investigación empírica sobre democracia o investigador use a definición de democracia dada por un teórico político coma Robert Dahl, ou que mesmo parta da súa teoría para conceptualizala nunha hipótese).

A teoría política non é, polo tanto, unha ciencia de seu. Tampouco é unha disciplina non-científica, ou que poida ter moito sentido arredada da ciencia social. Por outra banda, a ciencia política empírica sen unha detallada disciplina específica de teoría sería tamén cuestionábel na súa "cientificidade", sendo ambas, sostemos nós, especialidades diferentes (e complementarias) no compendio da ciencia política. En conclusión, e coma deixou dito Sartori:

Para algunos teoría es teoría filosófica y por lo tanto filosofía. Y hay incluso quien mantiene, en el otro extremo, que quien hace teoría no hace ciencia. Se ha creado de este modo una diferenciación excesiva entre una teoría filosófica que es toda ideas y nada hechos, y una ciencia empírica todo hechos y nada ideas. A esta diferenciación yo contrapongo una teoría intermedia, una teoría vinculante en la cuál las ideas son verificadas por los hechos y, viceversa, los hechos son incorporados en ideas. Una ciencia de la política pobre de teoría y enemiga de la teoría es simplemente una ciencia pobre. Yo la combato. (Sartori 2005, p. 9-10)

-Aspectos metodolóxicos da investigación

Tratadas xa as cuestións máis xerais e fundamentais da disciplina e aclarada a nosa posición e criterio a ese respecto, pasaremos agora ó tratamento dos aspectos metodolóxicos desta investigación en particular.

-Dúas cuestións fundamentais: selección e xeneralización

Se o noso obxecto de estudo é a teoría política comunitarista conservadora no período contemporáneo cómpre, ademais de definir con claridade que entendemos por iso, dar resposta a certas cuestións metodolóxicas fundamentais.

En primeiro lugar, falamos, cando dicimos teoría política comunitarista conservadora contemporánea, da teoría política 1) antagónica ó individualismo e que defende uns postulados acordes coa vida en *comunidades* (familia, nación, civilización, etc.); 2) defensora dos postulados tradicionais, especialmente na súa vertente social, fronte a unha visión máis progresista e 3) formulada na época contemporánea, é dicir, no momento histórico da posmodernidade e o posmaterialismo (que en moitos casos resultaron ser unha influencia decisiva para os seus autores).

Malia que isto delimita o obxecto de estudo de xeito notorio, non o fai o suficiente coma para emprender unha investigación. Xorde así unha primeira cuestión metodolóxica a resolver, pois semella evidente que é inviable o estudo da teoría política do comunitarismo conservador contemporáneo na súa totalidade. Así, ademais de decidir que a investigación orbitase, primeiramente, entorno ós conceptos morais e relixiosos (pola súa significación nesta vertente teórica en particular), temos tamén outro dilema: a selección de casos. Cómpre decidir, pois, cantos e que casos estudar para a análise da teoría. Posto que, coma dicimos, a análise é dunha corrente teórica e non dun autor, fica automaticamente descartado o estudo de caso, reducindo as opcións a un estudo de poucos ou moitos casos.

Decidímonos por un estudo de poucos casos, en concreto dous, nomeadamente polo límite de extensión do traballo, así coma pola nosa particular intención de tratar máis a intensión que a extensión, e primar así o detalle e non o número das teorías a tratar. Ó respecto dos casos que foron elixidos, utilizamos o criterio de dispoñibilidade das obras, seguido polo máis difuso pero non menos relevante de recoñecemento acadado polos autores. Ficaron, após desa selección unha serie de nomes, de entre os que destacan dous: Sir Roger Scruton e Alasdair MacIntyre.

Explicamos até o de agora coma tratamos a cuestión da selección de casos, pero fica aínda outra cuestión metodolóxica moi relevante (se cadra agravada pola nosa preferencia intensiva

e non extensiva, pero non por iso menos relevante), a da xeneralización. Efectivamente, se o noso non é un estudo de caso, senón dunha teoría no seu conxunto, sobreenténdese que un dos fins últimos é ser quen de facer xeneralizacións sobor desa teoría. Iso é innegábel, e a escasa fundamentación numérica das nosas observacións (autores) terá que verse compensada na súa maior fundamentación teórica (conceptos). Aínda así, advertimos de xeito anticipado da previsible febleza das posíbeis xeneralizacións que poidan xurdir desta investigación en concreto, e a conveniencia, sostemos nós, de posteriores indagacións neste obxecto de estudo.

-Xustificación, preguntas e obxectivos da investigación

Con iso resolto, vexamos brevemente a xustificación da investigación, as preguntas, e os obxectivos que se pretenden acadar coa mesma.

En primeiro lugar, a xustificación da investigación, que xa deixáramos entrever anteriormente. Efectivamente, se o liberalismo político reformulado por Rawls foi de capital importancia para a reformulación da teoría política contemporánea, tamén o foron as súas posteriores críticas. Máis aínda, non semella disparatado reclamar o estudo desta crítica concreta (comunitarismo conservador) por, en primeiro lugar, a falta de atención recibida comparada coas demais críticas (de xeito frecuente o liberalismo clásico rawlsiano e o neoliberalismo de Nozick monopolizan o debate, con ocasionais e crecentes aparicións doutras posicións, coma o posmodernismo, o republicanismo, o ecoloxismo, etc.), e, en segundo lugar por ter esta ideoloxía un carácter máis nitidamente europeo, e ser en certo xeito formulada fronte ao liberalismo (e individualismo) máis radical americano, o cal ben pode ser unha posible causa da primeira razón (falta de atención) antes sinalada.

Ó respecto das preguntas, orbitan, coma é natural, arredor das dúas grandes teorías que imos tratar. Nomeadamente, as cuestións son as seguintes:

-Cales son os principais conceptos presentes na teoría de Sir Roger Scruton/Alasdair MacIntyre?

-Como se articula¹ a teoría política de Sir Roger Scruton/Alasdair MacIntyre?

-Existen conceptos iguais ou semellantes en ambas teorías? De ser así, ocupan o mesmo ou semellante lugar na formulación teórica?

-Pode, no seu conxunto, establecerse unha razoable xeneralización de ámbalas dúas teorías nunha teoría comunitarista conservadora contemporánea consistente?

¹ Enténdase por isto cal é a relación lóxica interna entre os conceptos.

En canto ós obxectivos da investigación, pensamos fican ben expresados polas preguntas aquí enunciadas, especialmente a última delas. De se acadar unha resposta razoable a esta cuestión o principal obxectivo da investigación ficaría perfectamente cumprido.

-Fontes

Un último aspecto que pensamos cómpre resaltar son certas aclaracións ó respecto das fontes usadas neste traballo. En primeiro lugar, para a análise das teorías usaranse só fontes primarias, é dicir, obras dos propios autores, e non comentarios nin valoracións externas ós mesmos. Ademais, as fontes usadas estarán no idioma orixinal (en ambos casos o inglés), e só serán usadas obras traducidas no caso de non dispoñer dunha edición no idioma orixinal. Por último, as citas empregadas non serán traducidas, e ficarán sempre expresadas no idioma que estea a obra, sempre que este sexa castelán, inglés ou galego. Isto farase porque 1) É razoábel supor a comprensión de calquera destes tres idiomas por parte do lector e 2) Non estamos dispostos a arriscar alterar o escrito orixinalmente polo autor e, en consecuencia, perverter o significado do texto citado; moito menos por vernos obrigados a realizar unha tradución que, coma dixemos no punto anterior, é razoable presupor innecesaria.

II: SIR ROGER SCRUTON

-INTRODUCCIÓN

Sir Roger Vernon Scruton, nado en Lincolnshire, Inglaterra en 1944, e recentemente finado (no ano 2020) foi, sen dúbida, un dos pensadores e filósofos contemporáneos máis destacados do mundo anglosaxón. Nado no existencialista ambiente caracterizado pola fin dunha era; a fin da segunda guerra mundial, a fin da preponderancia europea no mundo (e da inglesa no mundo e en Europa); e criado nun ambiente familiar descrito por el mesmo coma socialista e ateo, Scruton sentiuse profundamente impactado polos moitos e acelerados cambios que acontecían ao seu redor.

Estes profundos cambios, especialmente o xurdimento do posmodernidade e o posmaterialismo a finais dos anos sesenta, que o propio autor describiu coma un acontecemento que tivo nel un impacto decisivo: “My conservatism arose in reaction to May 1968 in France” (Scruton 2006, p. VII) foron continuos ao longo da súa vida (posmodernidade, secularización, fin da guerra fría, terrorismo, hexemonía inapelábel do capitalismo liberal, crise, etc.), e o profundo impacto destes foi paseniñamente desviando un primeiro interese filosófico na estética por unha posterior obriga moral de reformular unha opción teórica contraria ao que el percibía coma un mundo en permanente rebelión, dominado polo *carpe diem*, e que abandonaba toda institución á que non lle puidera atopar un uso estritamente ‘racional’ (i.e. utilitarista)².

Así, en defensa da orde establecida e, coma a meirande parte dos teóricos conservadores, partindo do *common sense* (e no seu caso dunha moi evidente concepción do excepcionalismo británico) máis que dunha complicada disertación filosófica ou dunha extensa crítica político-económica, o autor adica a súa obra a unha detallada explicación de todos e cada un dos aspectos que compoñen o conservadorismo, dende a relixiosidade ao Estado-nación, pasando por outros conceptos coma a familia, a historia e o ecoloxismo, pero sempre nunha análise “from the third person perspective, the perspective of the anthropologist, concerned for the welfare of a tribe (albeit a tribe which is also his own)” (Scruton 1984, p. 8).

Son pois estes aspectos, centrados, coma xa dixemos, arredor da idea de relixiosidade, os que procedemos a analizar e integrar nunha teoría política concreta.

² Non deixa de ser sorprendente o gran número de similitudes entre Scruton e o seu admirado e frecuentemente citado Burke: ámbolos dous pasaron dun primeiro interese na estética a un paso posterior á filosofía puramente política, en defensa da tradición e as institucións establecidas (*established*) fronte aos perigos emanados dunha revolución en Francia e da súa idiosincrasia excesivamente racionalista.

-DAS PERSOAS Á SOCIEDADE

Analizaremos, en primeiro lugar, a concepción que o autor ten ao respecto da formación da sociedade. Podemos distinguir, nomeadamente, dúas clases de factores que permiten o paso ou a evolución da persoa coma individuo á asociación nunha comunidade: 1) Os factores internos, pois xorden das propias persoas ou da asociación destas, e 2) os factores externos, coma presións incontrolábeis e alleas que acontecen sobre os individuos, pero que igualmente inflúen na súa asociación e convivencia.

-Factores internos

Os factores internos, coma dixemos, xorden, ben da asociación interpersonal, ben da propia racionalidade intrapersonal. No primeiro caso temos as construcións máis básicas da vida social, en orde ascendente: matrimonio, familia, veciñanza (parroquia, nalgúns casos), etc.³ No segundo, o complexo e sempre presente (no pensamento conservador) concepto de *common sense*. Ámbolos dous forman, coma veremos, un primeiro paso e núcleo imprescindible na construción do que será a comunidade.

-Sexo, matrimonio, familia e lealdade

A asociación entre individuos comeza, como non pode ser doutro xeito, no que o autor considera coma a institución social destinada ao control da reprodución e os impulsos sexuais (estes últimos de capital importancia para Scruton), é dicir, o matrimonio.

En primeiro lugar, os impulsos sexuais son, para o autor, a expresión máis básica, e polo tanto máis pura, das emocións humanas, “Erotic love is the experience in which the distinctions between sacred and profane, consecration and desecration, come most vividly to the fore.” (Scruton 2012, p. 191). Esta visión, da man da concepción relixiosa, leva á conclusión de que a sexualidade descontrolada (pasións humanas e mundanas, sen regulamento algún) sexa directamente identificada coa maldade e o crime, “it is a kind of murder, a reducing of the embodied person to a corpse” (Scruton 2006, p. 93), seguindo a lóxica do sufrimento e inestabilidade emocionais presentes (e crecentes) nun mundo cada vez menos regulado sexualmente. Segundo o autor, polo tanto, é evidente a existencia dunha alma ou “ser”, afectada por este primeiro impulso natural que é a sexualidade: “We should not doubt that in seduction the soul or self may be jeopardized” (Scruton 2006, p. 186). A sexualidade será, polo tanto, algo sagrado, “were it not so, then rape would be a minor crime,

³ A esta serie lóxica séguelle, coma é evidente e coma veremos máis adiante, a seguinte asociación natural: a nación, pero esta xa é para o autor un paso máis alá, a entrada da comunidade na esfera pública.

and 'date rape' no crime at all" (Scruton 2006, p. 186). E é este aspecto sagrado, polo tanto, o que diferencia os interludios sexuais de calquera outro acto físico: "Rape is a crime, not because it involves force, but because it is a desecration, a spoiling and polluting of which it is in a woman's nature to hold in reserve until it can be given freely" (Scruton 2006, p. 93), é dicir, "If sexual desire were merely the desire for sexual sensations, this ransacking of the body could not occur: to be raped would be no worse than to be spat upon" (Scruton 2006, p. 93).

Entón, e posto que "sex is not only the gateway through which the next generation enters the community; it is the place in which our actions are most unavoidably subject to the ethic of 'pollution and taboo'." (Scruton 2012, p. 154), cómpre restrinxir e sacralizar o seu exercicio para exercer un control adecuado que permita a reprodución da sociedade sen ameazar a súa estabilidade interna. A forma de facelo será mediante "a unique form of social and economic cooperation" (Scruton 2006, p. 83), "a vow of togetherness" (Scruton 2006, p. 95), é dicir, o matrimonio. Precisamente por permitires a reprodución da sociedade sen ameazar a estabilidade, o matrimonio foi historicamente recoñecido coma un (moitas veces o máis relevante) rito de pasaxe e, por tanto, unha cerimonia sagrada, reflectindo así a indisociabilidade entre a relixión e o primeiro paso da formación social: "marriage is regarded, in most simple societies as a religious condition. Rites of passage are conducted in the presence of ancestors, and the ancestors are presided over by the gods." (Scruton 2006, p. 84). Este aspecto da estabilidade e seguridade na reprodución é fortemente acentuado polo autor na súa defensa do matrimonio coma primeira e fundamental asociación entre seres humanos: "Societies only endure when they are devoted to future generations" (Scruton 2006, p. 96), "Society has a profound interest in marriage, and changes to that institution may alter not merely relations among the living, but also the expectation of those unborn and the legacy of those who predecease them." (Scruton 2006, p. 83). O matrimonio é, polo tanto, unha asociación ao mesmo tempo imprescindíbel, "Take away marriage and you expose children to the risk of coming into the world as strangers, a condition in which they may remain for the rest of their lives" (Scruton 2006, p. 84), e insubstituíbel "I do not believe that the function of traditional marriage can be effectively performed by the Welfare State or by any other institution in which love is not the principal foundation" (Scruton 2006, p. 100).

Após esa primeira forma de asociación que é o matrimonio, chega, froito da súa propia función social, a seguinte asociación natural que forman os seres humanos: a familia. Así, e nunha concepción idéntica á da teoría política burkeana, "We begin our public affections in our families" (Burke 2019, p. 83), o autor continúa subindo na escala das asociacións humanas:

matrimonios⁴ que xeran familias e familias que se asocian en comunidades de veciñanza, cunha lealdade local común. O autor acentúa este feito da lealdade local, resaltando que estas (matrimonio, familia, veciñanza) son as únicas asociacións cun contacto frecuente e directo, e polo tanto as máis fortes e naturais ás que se ven sometidas as persoas, lonxe das máis abstractas concepcións de nación, civilización, etc. “Human beings are creatures of limited and local affections” (Scruton 2006, p. 48).

-Common sense

Tratadas xa as asociacións interpersoais, queda agora ver máis en detalle ese outro aspecto intrapersoal das asociacións humanas, que Scruton expresa, coma outros moitos autores, no coñecido concepto de *common sense*⁵. Trátase este dun concepto complexo, controvertido e, en conxunto, de moi difícil conceptualización. Procederemos, aínda así, a dividilo en varias dimensións que poidamos tratar.

En primeiro lugar, o *common sense* é un afastamento dos principios excesivamente racionalistas, non unha negación directa destes, senón unha posta en primeiro plano das necesidades e realidades terreaís, sempre pondo estas por diante de abstraccións filosóficas e modelos ideais. Scruton exemplifica maxistralmente esta concepción co exemplo dos dereitos humanos e os seus brumosos límites:

The UN Charter of Human Rights and the European Convention of Human Rights belong to the species of utopian thinking that would prefer us to be born into a world without history, without prior attachments, without any of the flesh and blood passions which make government so necessary in the first place. (Scruton 2006, p. 23).

Este afastamento parte, á súa vez, de dúas vertentes diferentes. Por unha banda a crítica aberta ao “cold, hard, utilitarian reasoning” (Scruton 2006, p. 51); “Utilitarianism overlooks precisely what is so distinctive of our condition, which is our rooted disposition to understand ourselves as moral beings, bound in relations of accountability to others of our kind” (Scruton 2006, p. 51), “An utilitarian can justify any amount of suffering, provided the greater good is achieved by it” (Scruton 2006, p. 57). Por outra banda, a posta en primeiro plano das realidades mundanas, inmutábeis perante as utópicas ideas propias dun excesivo

⁴ Facemos fincapé de xeito explícito na concepción do autor dunha asociación (matrimonio) coma unidade base da sociedade, en lugar da habitual visión desta coma unha agrupación de individuos independentes.

⁵ É ben coñecido que a tradución máis aceptada do termo é “sentido común”, pero nós decidimos non traducilo ao longo do traballo, principalmente porque o termo traducido perde a forza e os matices fondamente anglosaxóns do seu significado orixinal, coma veremos.

racionalismo; “Rights do not come into existence merely because they are declared. They come into existence because they can be enforced.” (Scruton 2006, p. 20).

En segundo lugar, a aparente inconcreción do *common sense* exprésase nos “shared understandings and tacit agreements” (Scruton 2006, p. 78), visíbeis só en exemplos concretos, coma no caso da eutanasia:

The doctor who placed the extra dose of morphine at his patient’s bedside wishing thereby to ease the sufferer’s passage from the world, received the grateful thanks of all involved, who regarded this small transaction as no real business of the law. (Scruton 2006, p. 78).

O *common sense* exprésase así no “spirit of the old common law and the law of equity” (Scruton 2006, p. 78), sendo, pola súa propia natureza contra-racional (que non anti-racional), inexpresable en termos de lexislación codificada⁶ “I have always doubted the competence of parliament to solve such questions by statute” (Scruton 2006, p. 78). Este aspecto, non obstante, abrirá a porta a unha interpretación restritiva e case exclusivamente inglesa do *common sense*, “Anglo-Saxon common sense” (Scruton 2006, p. 103) e “Quiet common sense of the old English constitution” (Scruton 2006, p. VII), dando lugar a unha romántica visión dun *English exceptionalism* que chegará a cubrir tódolos aspectos da súa obra, coma veremos posteriormente.

É precisamente mediante esta práctica indisociabilidade entre Inglaterra e o *common sense* que este último devén así en algo non tan común, e nalgún caso mesmo nunha sorte de fornecemento da exclusividade inglesa fronte ao percibido coma alleo. Baixo esa concepción crecentemente exclusiva e mesmo case providencial do concepto o propio autor chegará a definir o seu pensamento coma “an English reaction to continental posturing” (Scruton 2006, p. VII).

-Factores externos

Unha vez tratados os factores internos ou persoais na construción da sociedade, resta por ver, coma dixemos, outros aspectos alleos ao propio sentir das persoas, pero non por iso menos relevantes. No que nós demos en chamar factores externos na construción da sociedade trataremos o papel de institucións coma a tradición, a historia e, evidentemente, a relixión. En resumo, os factores externos serían, en verbas do autor: “Institutions like law,

⁶ Non é superfluo recordar a diferenciación na lexislación británica e en países do *common law* en xeral entre *statute law* (lei promulgada polo lexislativo) e a aplicación do precedente, dereito natural e *judge-made law* (lexislación dos tribunais).

property and religion, which create hierarchies, authorities and privileges, and which enable individuals to assert sovereignty over their own lives” (Scruton 2006, p. 150-151).

-Relixión⁷

Comezamos, como non podía ser doutro xeito, co tratamento da idea principal que trata este traballo, o concepto do relixioso e sagrado e as súas implicacións no resto da teoría. En primeiro lugar, para Scruton a relixiosidade é un concepto necesario, que xorde de xeito natural para dar resposta ás preguntas morais. Así, a primitiva construción social arredor dos factores internos (matrimonio, familia, veciñanza e *common sense*) requirirá unha ulterior resposta ás crecentes cuestións relacionadas coa moralidade; “until we have specified duties, moral judgement cannot begin” (Scruton 2006, p. 58). Son estas, en todo caso, cuestións que, seguindo o *common sense*, non son susceptíbeis de ser resoltas de xeito puramente racional, “Reason is apt to surrender in the face of our morality” (Scruton 2006, p. 51). O autor establece así unha primitiva división moral, previa ao concepto mesmo de relixión: “moral life, I believe, rests on three pillars: value, virtue and duty” (Scruton 2006, p. 47).

É precisamente a necesidade de conxugar e equilibrar estes diversos elementos (valor, virtude e deber), o punto no que Scruton ve o erro nas outras concepcións morais, pois un excesivo peso do valor (coma no caso dos utilitaristas) resta importancia aos outros pilares. Neste senso, o valor ten que ser considerado dun xeito humano e piadoso (Scruton 2006, p. 48), non de xeito utilitario; mentres que a virtude “is a matter of habit, but not of unconscious habit” (Scruton 2006, p. 55), co que debe ser conxugada co deber; “Advocates of virtue ethics often argue as though we could understand virtue without consulting the other pillar of moral judgement, which is the concept of obligation.” (Scruton 2006, p. 55). É, pois, desta necesidade dun “shared moral order” (Scruton 2006, p. 67) que conxugue os tres pilares nun equilibrio axeitado, así como do xurdimento doutra emoción; “piety, by which I mean a certain disposition to acknowledge our weak and dependent state, and to face the surrounding world with due reverence and humility” (Scruton 2006, p. 48); da que xurdirá a relixión.

A relixión xorde, así, en base a “the religious need of our species” (Scruton 2006, p. 140) a xeito de resposta ás cuestións morais mencionadas. E esta, segundo o autor, tórnase xa imprescindible, unha vez demostrada a súa funcionalidade sociolóxica, un feito probado pola súa supervivencia (na súa concepción clásica ou en mutacións), pese aos constantes intentos do mundo posmoderno por extinguíla (Scruton 2006, p. 134-135). Esta funcionalidade traducíuse nunha supervisión dos ritos de pasaxe en xeral, e do matrimonio e a construción

⁷ O feito de adicar un apartado específico á relixión non evitará, evidentemente, que haxa posteriores mencións e explicacións do concepto no tratamento de outros que estean relacionados con el. O mesmo caso é aplicábel a calquera outro concepto explicado nun apartado específico.

social en particular; “It was probably not until the French revolution that the State declared itself to be the true broker and undoer of marriages” (Scruton 2006, p. 85); e é esta sanción relixiosa o que confire ao matrimonio, tal e coma é concibido polo autor, a súa verdadeira natureza de pilar fundamental da sociedade, algo irreplicábel doutro xeito “Rescindable civil unions cannot conceivably have the function of marriage as traditionally conceived” (Scruton 2006, p. 87). Pero ademais do matrimonio, a relixión fornece á sociedade coma conxunto dunhas cerimoniais, crenzas e preceptos morais comúns; efectivamente, a relixión ten unhas innegábeis “community forming and community destroying tendencies” (Scruton 2012, p. 62), a relixión vólvese así inseparábel da comunidade na que existe, “Religious belief is inherited from a community –typically the community into which you are born– and changes in response to changes in that community” (Scruton 2006, p. 120).

We need to recognize that religion is not simply a matter of believing a few abstract metaphysical propositions that stand shaking and vulnerable before the advance of modern science. Religion is a way of life, involving customs and ceremonies that validate what matters to us, and which reinforce the attachments by which we live. It is both a faith and a form of membership, in which the destiny of the individual is bound up with that of a community.... A religion has its accumulations of dogma; but dogmas make no real sense when detached from the community that adheres to them, being not neutral statements of fact, but collective bids for salvation. (Scruton 2012, p. 6).

Esta indisociabilidade de ambos termos fai que a relixión, “an immovable part of human condition” (Scruton 2006, p. 145), teña que estar presente na comunidade, sexa de forma activa ou de forma encuberta, coma no mundo posmoderno; “A society of strangers in which faith is dwindling or dead” (Scruton 2006, p. 13); pois non deixa esta de ser un vehículo de vertebración social: “Religion is one way in which the long-term interests of society may animate the short-term interests of its present members” (Scruton 2006, p. 84), e o risco que implica o seu enfeblecemento é moi elevado; “when religious faith declines it becomes difficult for intellectuals to believe that they really belong to the same community as ordinary people” (Scruton 2006, p. 112). É dicir, a relixión é consubstancial á existencia da comunidade en si mesma. Pero isto non implica que todas as formas de expresión relixiosa (e, coma veremos, todas as comunidades) sexan iguais.

You will also know, without being able to explain, that the self-flagellating Shi’ite and the serene Anglican preacher are at some level engaged in exactly the same practice, and that the meaning of this practice lies in the community that it shapes. (Scruton 2006, p. 130).

Efectivamente, para o autor a relixión é a expresión social, e mesmo artística (Scruton 2006, p. 133), propia dunha comunidade concreta. Pero ao igual que as comunidades difiren entre elas, tamén difiren as relixións (e mesmo as denominacións diferentes dunha mesma relixión, coma o anglicanismo e o catolicismo), polo que; “it is naïve to think that every kind of religious community can be governed by a secular jurisdiction.” (Scruton 2006, p. 144). A este respecto, o autor fai un énfase moi específico ao respecto da incapacidade do islam de encaixar no modelo político occidental:

The difficult points of doctrine and practice that troubled the early Church were not resolved by consulting some Koran-like infallible source, even though the Church accepted the Bible as the ‘word of God’. They were settled by discussion in council. (Scruton 2012, p. 21).

From the beginning, therefore, Christianity emerged as a conciliar religion, in which doctrines are not taken ready-made from the store of revelation but discovered through discussion, criticism and reform. And Christian religious leaders tended to act in concert with the secular power, while maintaining their doctrinal prerogative.... Since the triumph of Ash’arite theology in the eleventh century of our era it has been understood in Sunni Islam that the will of God has been pronounced for all time, that there can be no theological discoveries and no revisions of the Holy Law through human council –in short, that ‘the gate of ijtihad [reflective interpretation] is closed’. Furthermore it has been the goal of Sunni Islam to impose the Holy Law (the shari’ah) upon its followers, and to release them from all the institutions of secular government that might stand in the way of God’s will. I have argued elsewhere that this contrast between institutional and secular approach of Christianity and the unmediated and theocratic approach of Islam is at the root of the tensions that we are living through today. (Scruton 2012, p. 22).

The absence of corporate personality and the belief that secular law has no independent validity has between them made it difficult for Islam to reconcile itself to the most important feature of democratic politics, which is the priority of secular and territorial jurisdiction as a form of government, and the presence of religious communities within the jurisdiction on negotiated terms. (Scruton 2012, p. 26).

En moi claro contraste á situación do islam, o autor defende a adecuación da relixión cristiá á “secular jurisdiction” (Scruton 2012, p. 26) que caracterizará a evolución das comunidades e Estados-nación occidentais (e que o autor considera implicitamente coma as máis desenvolvidas e axeitadas formas de convivencia). Non obstante, esta mera adecuación que caracteriza as denominacións cristiás (e, máis especificamente, ao catolicismo) tórnase,

baixo un novo impulso do *English exceptionalism*, un encaixe perfecto no caso da Igrexa Anglicana.

When the English nation took shape in the late Middle Ages, it became inevitable that the English would have a church of their own, and that their faith would be defined by their allegiance, rather than their allegiance by their faith. (Scruton 2006, p. 13).

Esta Igrexa, específica dunha comunidade en particular, cumpre así á perfección o seu deber sociolóxico a ollos do autor, “acknowledging that its duty is less to spread the gospel among mankind than to sanctify a specific community.” (Scruton 2006, p. 205), o cal, se ben é certo, non libra á argumentación do xa mencionado misticismo anglófilo: “In short, the Anglican Church was not simply one community of believers among others: it had become a national way of life. It was England in its Sunday dress, entering the modern world of nationhood and Empire.” (Scruton 2012, p. 78-79).

En conclusión, a relixión é o factor externo por excelencia, que chega a envolver por completo todos os niveis de asociacións humanas (dende o matrimonio en adiante) e sen a cal resultará simplemente impensábel a concepción mesma da comunidade.

-Historia e tradición

Existen tamén, coma dicíamos, outros factores externos na construción da sociedade, nomeadamente representados pola historia e a tradición, pero tamén extensíbeis ao papel que ten o arte⁸, ou, en xeral, calquera aspecto intimamente relacionado co desenrolo da sociedade que non dependa de xeito directo dos seres que a conforman.

Así, nunha sorte de presións externas que actúan sobre unha primitiva asociación promocionada polos factores internos e fornecida pola relixión, toman o seu lugar a historia e a tradición. En primeiro lugar a historia; “As a conservative.... I bow to the evidence of history” (Scruton 2006, p. 46); polo seu papel de validación implícita, tanto das asociacións tradicionais (matrimonio, familia e veciñanza) coma das realidades mundanas que ven ditando o *common sense*, fronte ás propostas alternativas, segundo o autor non probadas historicamente. En segundo lugar, e moi dificilmente dissociábel da propia historia, o concepto da tradición; “the backward-looking narratives.... which legitimize traditional societies.” (Scruton 2006, p. 106); que xunto co anterior non deixa de proporcionar un marco historicista

⁸ Destacamos aquí estes tres factores por seren os máis tratados polo autor e a fin de non estender excesivamente o traballo, pero facemos notar que os factores externos (ademais da propia relixión) non se limitan en modo algún a estes tres, e a lista deles podería seguir co tratamento da lei, a propiedade, os privilexios, a costume, etc.

que, (evidentemente) de costas ao historicismo clásico marxista, centra o futuro no que no pasado funcionou, e non nunha providencial dirección da historia⁹.

Este trazo historicista vese tamén, para o autor, na indeleble manipulación feita por cada comunidade do seu ambiente, mediante a expresión artística e estética da mesma. A historia e a tradición de cada pobo atópanse así escritas na paisaxe en forma de monumentos (Scruton 2012, p. 117) inmunes estes ao paso do tempo e fornecedores dun espírito que a comunidade pode esquecer (pola súa propia mutabilidade), pero non a propia terra; “this, were we are, is a Christian country, regardless of whether it is also a country of Christians” (Scruton 2012, p. 117).

-Pacto social

Recapitulando o exposto até o de agora temos, por unha banda, unha asociación natural construída mediante factores internos ou persoais (matrimonio, familia, veciñanza, *common sense*), que é, á súa vez, condicionada por unha serie de factores externos (relixión, historia, tradición, etc.). A concorrencia de todos eles levará, segundo o autor, ao seguinte paso, o inmediatamente anterior ao nacemento da comunidade en si mesma, é dicir, o pacto social.

Este pacto, de inspiración directa e recoñecidamente burkeana (Scruton 2006, p. 40), xorde dun acordo tácito entre os vivos, os mortos e os aínda por nacer (Scruton 2006, p. 83), e o seu obxectivo non é outro que o propio mantemento e supervivencia da sociedade que se vai formando froito dos factores internos e externos. Efectivamente, unha sociedade así ordenada acada unha estabilidade que resulta de capital importancia para o autor. Ademais, baixo estas previsións as aventuras políticas revolucionarias quedan invalidadas por seren unha violación do acordo (a expulsión de *the dead*), coma tamén son os desmedidos excesos utilitaristas destrutivos do medio natural (neglixencia de *the unborn*).

Malia estas virtudes que Scruton recoñece neste pacto social, el mesmo remata por recoñecer (nun novo exercicio de *common sense*) a inviabilidade de tentar restaurar estes principios no mundo moderno¹⁰: “people don’t think that way anymore.” (Scruton 2006, p. 41). Isto non é impedimento, non obstante, para unha posterior defensa duns principios adaptados semellantes aos orixinalmente propostos polo pacto burkeano, pero homologábeis aos defendidos polos ecoloxistas moderados, nunha fronte común contra os excesos utilitaristas que seguen ameazando a existencia mesma de *the unborn*; “Environmentalists and

⁹ Outro aspecto propio do *common sense*, que non busca innovar, senón atopar o que funciona.

¹⁰ Malia este desleixo por parte da sociedade moderna, o pacto segue ocupando un lugar primordial na construción teórica, nomeadamente pola súa importancia histórica coma base mesma da comunidade.

conservatives are both in search of the motive that will defend a shared but threatened legacy from predation by its current trustees.” (Scruton 2006, p. 39).

En conclusión, este pacto social, aínda que xa esquecido pola sociedade moderna, será o paso que permitirá facer cristalizar tódolos factores anteriores nunha única entidade, con vida e características propias: a sociedade en si mesma, a comunidade¹¹.

-SOCIEDADE, COMUNIDADE E NACIÓN

Tratado xa pois o paso do individuo á sociedade, toca agora entrar na concepción específica deste novo suxeito (a sociedade, formada nun primeiro momento coma comunidade), e a peculiar evolución e transformación da que será obxecto en dous procesos interrelacionados: tanto o tránsito dende a sinxela relación de veciñanza a unha complexa nova forma de organización política (o Estado-nación)¹², coma dende o ámbito da vida na esfera privada ata o novo na esfera pública.

-Comunidade

A sociedade comeza pois coa cristalización, a través do pacto social antes descrito, das relacións de veciñanza que chegaban ata o ámbito local. Xorde así a comunidade, froito da edificación sobre estas lealdades locais dunha necesidade natural: “We should never underestimate the human need for membership. We are social beings, who are incomplete when we are unable to identify the community that is *ours*.” (Scruton 2012, p. 12). Nunha visión habitual entre os teóricos comunitaristas, a sociedade vólvese así un produto mutante, vivo, froito da natureza mesma: “A society.... is indeed a kind of organism” (Scruton 1984, p. 21), pero “more than a speechless organism. It has personality and will. Its history, institutions and culture are the repositories of human values.” (Scruton 1984, p. 23). A comunidade devén así un organismo de seu, no que atopan lugar común todos e cada un dos factores tratados, dende a familia á relixión, pasando por institucións coma a lei ou a propiedade.

Non obstante, coma dicíamos, esta comunidade na que se inicia o proceso de construción social descrito polo autor é tan só un pequeno paso, unha sinxela, malia que significativa, formulación de “The first person plural” (Scruton 2006, p. 9), o *nós*, que conxuga os factores

¹¹ A *Gemeinschaft*, tal e coma foi concibida por Ferdinand Tönnies, é un concepto que pode axudar a comprender a visión que Scruton ten da comunidade, malia que o autor nunca use este termo de xeito explícito.

¹² Se ben xa advertimos da preponderancia de Inglaterra nas construcións teóricas do autor, non resulta innecesario advertir aquí a especificidade do marco europeo no tratamento dado ao desenvolvemento da sociedade e, máis especificamente, no desenvolvemento do Estado-nación.

internos e externos, e permite crear a concepción compartida dunha realidade común. Este paso, para o autor, non pode chegar a comprenderse sen comprender tamén a realidade na que ineludiblemente se tornará a comunidade: o Estado-nación.

-Estado-nación

O Estado-nación ou Estado nacional, é dicir, a forma na que cristalizarán as diversas formulacións políticas europeas previas á Idade Moderna, será para Scruton un paso capital no proceso de desenvolvemento social. Esta nova creación, alén das vantaxes que proporcionará aos seus integrantes en estabilidade e dereitos, será tamén quen de representar, por fin, o paso a unha nova dimensión, a da esfera pública, na que xa será posíbel unha articulación da política e das ideoloxías, afastando así estas do núcleo da comunidade na vida privada, o cal teñen potencial de desestabilizar.

En primeiro lugar, pois, o Estado-Nación¹³ xorde do núcleo que deu forma á comunidade mesma, ese “First person plural of nationhood” (Scruton 2006, p. 25), que é desenvolvido a partires da comunidade, dun xeito igualmente natural; “The state is the completion, and also the champion, of society.” (Scruton 1984, p. 185), “Nations are spontaneous by-products of social interaction.” (Scruton 2006, p. 12); nunha sorte de proceso teleolóxico dende o inicio da construción da sociedade ata a creación mesma do Estado-nación. Este Estado, como dicíamos, é unha nova forma de asociación, cunhas características semellantes ás da comunidade, aínda que máis ríxidas e definidas. Segundo a definición que da o autor:

By a nation I mean a people settled in a certain territory, who share language, institutions, customs and a sense of history and who regard themselves as equally committed both to their place of residence and to the legal and political process that governs it. (Scruton 2006, p. 10).

No cal chama poderosamente a atención un aspecto completamente arredado da comunidade: a política. Efectivamente, este paso dos lazos familiares e locais da comunidade á complexidade do Estado-nación virá acompañado, coma dicíamos, dun necesario paso da esfera privada á pública, e con el, a aparición dun novo tipo de interacción puramente *político*, no senso literal da palabra (polis).

Nations are composed of neighbours, in other words of people who share a territory. Hence they stand in need of a territorial jurisdiction. Territorial jurisdiction requires

¹³ Ao referirse de xeito específico ao Estado-nación, o autor abrevia frecuentemente utilizando os dous termos (estado/nación) de xeito intercambiábel. Conscientes de esa inexactitude, decidimos tamén cometela nós, a fin de non crear incoherencias coas citas do autor.

legislation, and therefore a political process. This process transforms shared territory into a shared identity. And that identity is the nation state. (Scruton 2006, p. 12).

Xurdirá así unha visión da nación marcadamente *política* e non *histórica*. A nación, separada xa da comunidade, pasa a ser, coma veremos, un espazo de competición política, o campo de batalla (lexítimo, a diferenza da comunidade) das ideoloxías. Isto non xorde da negación da importancia da historia, pois esta non sería posíbel despois de considerala unha das bases da formación da comunidade (e, por tanto, da nación mesma, de xeito indirecto), senón que é unha desvinculación do aspecto histórico, no que o Estado-nación transcende o tempo (e polo tanto carece dun momento específico de fundación), o cal pode facer pola súa propia natureza e obxectivos:

In no way can the emergence of the English nation, as a form of membership, be regarded as a product of Enlightenment universalism, or the Industrial Revolution, or the administrative needs of a modern bureaucracy. It existed before those things, and also shaped them into powerful instruments of their own. (Scruton 2006, p. 14).

Como dicíamos, pois, será esta unha idea de nación eminentemente *política*, malia que isto será sen prexuízo das habituais validacións conservadoras por medio da historia: “My case is not that the nation state is the only answer to the problems of modern government, but that it is the only answer that has proven itself.” (Scruton 2006, p. 2). Esta visión política, mutante e pública da nación traducirase nunha lóxica defensa dos principios democráticos que permite a mesma: “The idea that the citizen owes loyalty to a country, a territory, a jurisdiction and all those who reside within it –the root assumption of democratic politics” (Scruton 2006, p. 27). Malia iso, e o marcado énfase en que “The nation state should not be understood in terms of the French nation at the Revolution or the German nation in its twentieth-century frenzy.” (Scruton 2006, p. 3), a liña argumentativa centrada na xurisdición territorial, “Every expansion of the jurisdiction beyond the frontiers of the nation state leads to a decline in accountability” (Scruton 2006, p. 19), levará moi pronto á exaltación dun brumoso e complexo concepto coma é o da soberanía: “the sovereignty of the territorial nation state” (Scruton 2006, p. 1), “Lost sovereignty” (Scruton 2006, p. 29); e á consecuente crítica euroescéptica fronte a “the European experiment” (Scruton 2006, p. 2).

Este último aspecto, evidentemente, vai da man do consabido *English exceptionalism* presente en toda a obra, e que neste caso manifestarase non só nunha formulación euroescéptica da realidade política, senón tamén na particularidade británica ao respecto das realidades nacionais. As nacións constituíntes de Inglaterra, Gales, Escocia e Irlanda do Norte permitirán, a diferenza das monolíticas imposicións das realidades nacionais continentais, unha construción de lealdades territoriais múltiples e superpostas (Scruton 2006, p. 16). Así,

o Reino Unido devirá, nunha particular contradición¹⁴, na máis perfecta expresión do que o autor chama Estados-nación, precisamente por permitir unha plurinacionalidade interna, impensábel nunha construción estatal uninacional, e exclusiva da *polity* británica, que ignora as abstraccións e limitacións propias do Estado continental e fai orbitar os seus compoñentes arredor dunha sinxela *allegiance to the crown*.

En conclusión, o Estado-nación tornarase así na evolución natural da comunidade, garante de dereitos, de soberanía, e dunha nova dimensión de interacción: a política. Pero para acadar un funcionamento axeitado, especialmente desta última (que será quen regule o funcionamento do Estado mesmo), o Estado terá, como veremos, que vir acompañado dun paso da esfera de relacións tradicional ou privada ao novo campo da esfera pública.

-Esferas privada e pública

No seu tratamento do Estado-nación, o autor fala, malia que de xeito breve, dunha concepción das relacións humanas que resultará de capital importancia para delimitar e establecer o paso do concepto de comunidade ao de nación. Coma xa vimos, a nación (ou Estado-nación) resulta da interacción social da comunidade, e non é moito máis que a forma política desta. Non obstante, para o autor os conceptos están perfectamente delimitados polo seu carácter: “Society has both public and private life” (Scruton 1984, p. 185); e a diferenza fundamental reside en “the public reality of nationhood” (Scruton 1984, p. 188), ao contrario que o carácter, fundamentalmente privado, da comunidade, pois non deixa esta de ser unha relativamente sinxela e pequena concatenación de asociacións na súa orixe privadas (matrimonio, familia, veciñanza).

Xorde así, coma vimos, a nación, froito desta nova realidade pública, na que se produce unha interacción externa, entre seres semellantes e afíns, pero non directamente relacionados. É precisamente nesta nova esfera de relacións, unha esfera pública, na que se desenvolverá esta articulación externa da política; a fin mesma da propia construción estatal: “in order to maintain and assert its power, the state must concern itself not with private, but with public things.” (Scruton 1984, p. 187).

Nun corolario propio dun autor comunitarista remata así a viaxe pola construción da sociedade no papel mesmo do Estado-nación (indisociable da propia comunidade e das súas bases sociais) mediante a inequívoca expresión: “I have argued for a view of legitimacy that places public before private, society before individual, privilege before right.” (Scruton 1984,

¹⁴ Dicimos que nunha particular contradición porque o Reino Unido é, indubidablemente, o menos *nacional* dos Estados-nación, e denominalo con ese particular apelativo semella simplemente inadecuado.

p. 189). Así, nesta análise restaría soamente unha breve mirada ao interior desta nova esfera pública, e ao predominante papel da política nela.

-IDEOLOXÍA E POLÍTICA

Após o tratamento do Estado-nación e da separación deste da esfera privada tradicional por medio do xurdimento dunha nova esfera pública, trataremos agora con máis detalle o centro mesmo desta nova esfera: a política. Este concepto, dependente dunha sorte de articulación externa (é dicir, a través do Estado, no que conflúen política e comunidade) é, para o autor unha canle a través da cal as ideoloxías poden actuar sobre o propio Estado. Vexamos pois, moi brevemente, dúas ideoloxías e as súas respectivas accións políticas na teoría de Scruton.

-Conservadorismo

Comezamos, coma non pode ser doutro xeito, pola propia ideoloxía do autor, que atopa un lugar perfecto no esquema deseñado pola súa teoría política. Cun proceso social deseñado a súa medida e coa acción política relegada a unha articulación externa no Estado, o conservadorismo devén así nunha sorte de gardián espiritual coa nada sinxela tarefa de manter toda a realidade social cohesionada, especialmente en tempos modernos. Isto, coma ben trata o autor (Scruton 1984, p. 21-24) non é un mero intento de retardar o preconizado progreso social das alternativas socialistas e liberais, senón un xenuíno desexo de conservar a integridade do tecido social, o cal non é unha romántica e obcecada nostalxia do pasado, senón un novo exercicio de *common sense*.

What distinguishes Burke from the French revolutionaries is not his attachment to things past, but his desire to live fully in the present, to understand it in all its imperfections, and to accept it as the only reality that is offered to us. (Scruton 2006, p. 194).

Así, o conservadorismo, fornecido dun corpus teórico peculiarmente hostil ás interpretacións abstractas, e resumíbel en “history, tradition, culture and prejudice” (Scruton 1984, p. 24), ten por misión o mantemento mesmo da sociedade, baixo a permanente angustia vital propia do conservador, segundo a cal “Entropy can beset even the most sacred form of human engagement” (Scruton 2006, p. 38). Para o autor, esta misión política e visión da comunidade realimentaranse mutuamente en

The elementary beliefs about the human condition which form the bedrock of traditional cultures: beliefs about the deep differences and affinities between men and women,

about the naturalness of the family, about the religious need and transcendental longing of our species. (Scruton 2006, p. 109).

En calquera caso, para o autor o conservadorismo rematará por definirse coma indisociábel da propia xénese burkeana da comunidade, así coma do consabido *English exceptionalism*:

Those very lines take us back to the core belief of modern conservatism, the belief in the Burkean contract between the living, the dead and the unborn. And, Burke implied, it is only those who listen to the dead who are the fit guardians of the unborn. Eliot's complex theory of tradition gives sense and form to this idea. For he makes clear that the most important thing that future generations must inherit from us is culture. Culture is the repository of an experience which is at once local and placeless, present and timeless, the experience of a community as sanctified by time. This we pass on, only if we, too, inherit it. And, therefore we must listen to the voices of the dead and capture their meaning in those brief, elusive moments when 'History is now and England'. (Scruton 2006, p. 207).

-Posmodernismo

Vexamos agora, para que sirva de contraste, outra ideoloxía, neste caso diametralmente oposta ao conservadorismo establecido por Scruton, e que non consegue, pola súa propia natureza, unha axeitada canalización a través da esfera pública e adícase, polo tanto, a interferir na (mesmo atacar a) esfera privada: o posmodernismo.

Esta nova ideoloxía é raramente nomeada de xeito explícito polo autor, malia que este si fala de "the French literary culture" (Scruton 2006, p. 105)¹⁵ e nomea autores coñecidos pola súa influencia na concepción da posmodernidade (Sarte, Derrida, Foucault...). Para Scruton, non obstante, non hai lugar a dúbida: é esta nova e perigosa concepción posmoderna o maior desafío á existencia mesma da comunidade. O autor define estes perigos de xeito moi extenso e detallado:

In the place of objectivity we have only 'inter-subjectivity' – in other words, consensus. Truths, meanings, facts and values are now regarded as negotiable. The curious thing, however, is that this woolly-minded subjectivism goes with a vigorous censorship. Those who put consensus in the place of truth quickly find themselves distinguishing the true from the false consensus.....While holding that all cultures are equal and judgement between them absurd, the new relativism covertly appears to the opposite

¹⁵ Lembremos que no mundo anglosaxón é habitual referirse ao posmodernismo coma *French Theory*, en referencia ás súas orixes.

belief. It is in the business of persuading us that Western culture and the traditional curriculum are racist, ethnocentric, patriarchal and therefore beyond the pale of political acceptability.... The very reasoning which sets out to destroy the ideas of objective truth and absolute value imposes political correctness as absolutely binding, and cultural relativism as absolutely true. (Scruton 2006, p. 117).

Así, nunha sorte de cruzada moral en contra do que é percibido coma opresor, esta nova ideoloxía negarase a utilizar exclusivamente as canles da esfera pública definidas polo autor e, no seu lugar, procederá a atacar de xeito sistemático toda a construción social previa. Coma xa vimos farao na propia construción dende o matrimonio¹⁶ (desacralización, unións civís, divorcio, etc.), pero tamén á familia (novos modelos) e o propio pacto social: “They repudiate old hierarchies and strive to remove the dead from their agenda, being largely unmoved by Burke’s thought that, in doing so, they also remove the unborn.” (Scruton 2006, p. 44). Isto virá acompañado dun ataque á nación mesma “everywhere the idea of nation is under attack.... to be broken down and replaced by more enlightened and more universal forms of jurisdiction.” (Scruton 2006, p. 1), o que, para o autor, en Europa é levado a cabo fundamentalmente a través do progresivo fortalecemento da Unión Europea (a coste, evidentemente, da soberanía dos propios Estados membros), o cal producirá unha identificación tanto da Unión coma do posmodernismo co alleo, o destrutivo, unha auténtica e constante ameaza á propia existencia da comunidade definida por Scruton. Así o autor chegará a identificar á Unión coma un derivado real das ficticias novelas de Orwell, falando mesmo do “Eurospeak” (Scruton 2006, p. 169), coma o xeito que ten esta de comunicarse nunha forma impermeable ao debate político.

Eurospeak mirrors this feature of Newspeak. It eschews the repeated reference to fight, struggle and conflict. But it pins its exhortations to a pan-dynamic vision of the political process, in which all ‘positive’ changes are irreversible, and all negative changes merely temporary setbacks, caused by racism, xenophobia, Little Englandism, nationalism and so on. Just as the official announcements of Newspeak refer to ever more ‘scientific’, progressive or productive initiatives, without ever specifying just what point on the scale of science, progress or production we have reached, so does Eurospeak build itself around a project of ‘ever closer union’, without pausing to consider how much union has so far been attained or how much union would be desirable. (Scruton 2006, p. 169).

¹⁶ Sen esquecer una nova concepción da sexualidade, diametralmente oposta á definida anteriormente polo autor.

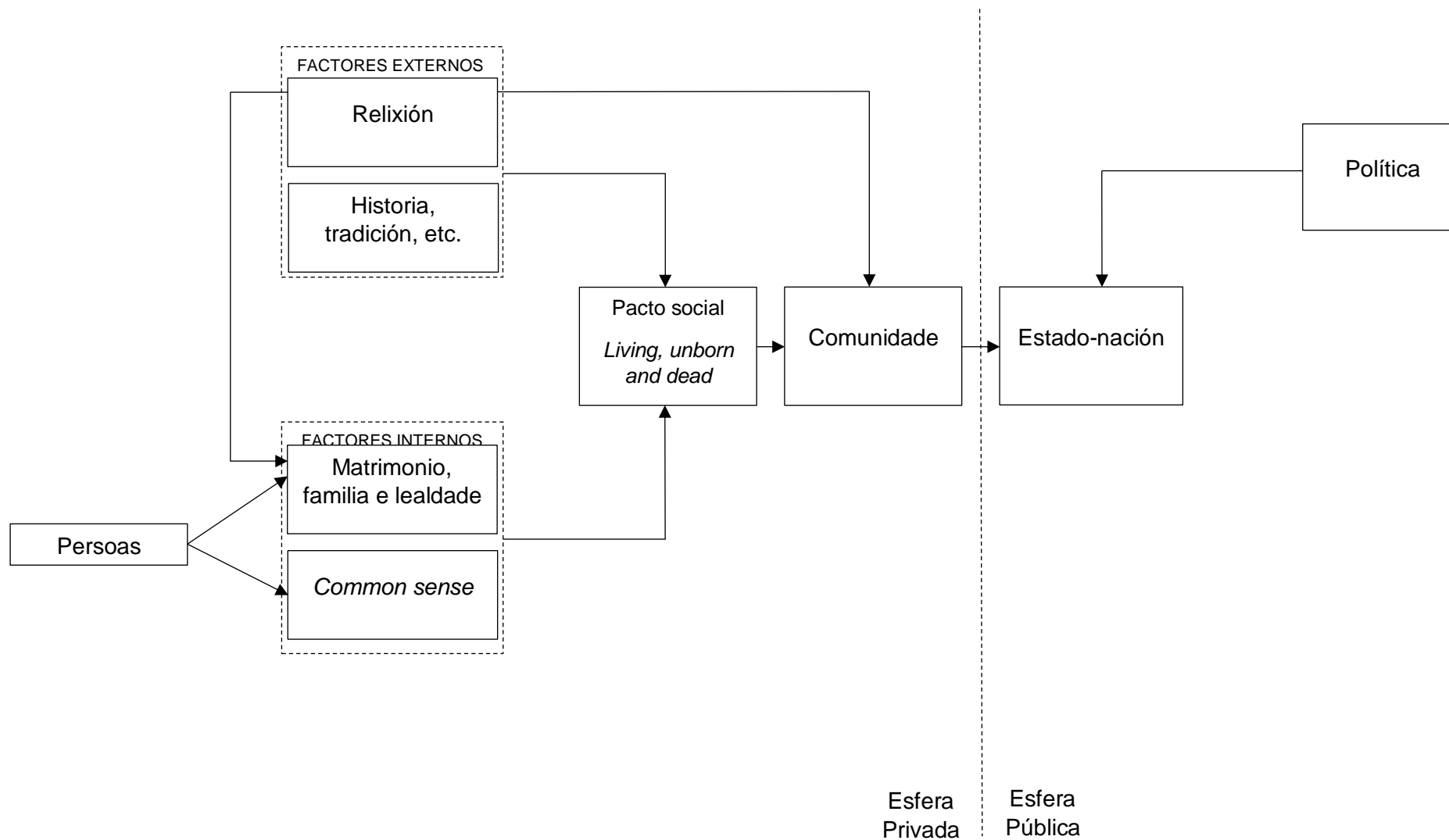
En conclusión, o posmodernismo devirá así nunha ideoloxía autenticamente intolerábel, pois buscará directamente o derrubamento da propia comunidade social que permite a súa acción política no debate público. Así, nunha visión inconfundibelmente burkeana o conservadorismo presentarase coma o necesario remedio fronte a este asalto frontal á sociedade; será, en verbas do mesmo Burke, esa ideoloxía que permitirá o “approach to the faults of the state as to the wounds of a father, with pious awe and trembling solicitude.” (Burke 2019, p. 41).

-CONCLUSIÓN

En base a todo o aquí exposto, a ideoloxía de Scruton devirá así nun conservadorismo tradicionalista, de forte signo burkeano, coma xa advertimos inicialmente. O comunitarismo conservador exposto polo autor será absolutamente inseparábel da relixión, e esta presidirá de xeito incuestionábel a vida da esfera privada (e mesmo o paso á esfera pública), coma a política presidirá a vida na esfera pública. Este papel dual (privado/público e relixión/política) volverase así a noción clave, que permitirá interpretar ámbalas dúas esferas coma reflexos mutuos, e segundo a cal a relixión goberna a comunidade ao igual que a política goberna o Estado (e a comunidade carece de sentido sen a relixión, ao igual que o Estado sen a política).

Por último, e coma xa vimos sinalando, este conservadorismo relixioso, tradicionalista e burkeano será tamén un conservadorismo con moi evidentes trazos ingleses, e baseado nunha xenuína crenza nun *English exceptionalism*. Dende o *common sense* ao anglicanismo e mesmo ao Estado-nación que non é tal (senón unha articulación particular da *allegiance*), a pegada da profunda anglofilia, nalgúns casos tornada directamente en anglocentrismo, do autor é innegábel en tódolos puntos da súa obra. A súa repetida cita de Eliot conxuga así á perfección os seus ideais políticos e nacionais. Para a ideoloxía de Scruton, en poucas palabras, 'History is now and England'.

Gráfico 1: Relación conceptual do pensamento político de Sir Roger Scruton



Fonte: elaboración propia

III: ALASDAIR MACINTYRE

-INTRODUCCIÓN

Alasdair Chalmers MacIntyre, nado en Glasgow, Escocia, en 1929, adoita ser considerado coma un dos teóricos políticos máis destacados, particularmente polo seu indispensábel papel na fundación da corrente de pensamento comunitarista, coma resposta ao liberalismo clásico de Rawls e ao neoliberalismo de Nozick. Nado e criado nun ambiente tan cambiante coma o de Sir Roger Scruton, pero (de xeito crucial) uns anos antes, MacIntyre non será en absoluto un nostáxico do Imperio Británico e da romántica civilización europea decimonónica; “I think.... of those young men of my father’s generation who watched their own earlier ethical principles die along with the deaths of their friends in the trenches in the mass murder of Ypres and the Somme” (MacIntyre 1981, p. 39-40); pero tampouco, coma veremos, un entusiasta da modernidade, e especialmente das súas tendencias individualistas e consumistas.

Precisamente a estas tendencias individualistas e consumistas do mundo moderno oporase o autor, dende unha inicial perspectiva fondamente cristiá, que será moi logo sucedida por un marxismo militante, e que rematará co redescubrimento e a posta en valor dos principios da filosofía aristotélica-tomista¹⁷, nun arduo proceso intelectual de crear unha alternativa congruente á modernidade liberal. Coma veremos, non obstante, para o autor será moi difícil desfacerse de todos os elementos que influíron nalgún momento na súa evolución ideolóxica, e mesmo o seu tardío rexeitamento do marxismo semella combinado cunha aceptación tácita de moitos principios do mesmo, así coma a súa visión tan insistentemente aristotélica e tomista da filosofía e da historia en xeral será, en realidade, case tan hegeliana coma aristotélica.

Estamos pois perante un autor que, dende posturas e inquedanzas ben distintas ás de Scruton, e dende unha vía completamente diferente (a filosófica e non a sociolóxica), aspira a reformular a problemática sociedade moderna en termos políticos. Isto só poderá facerse, segundo o propio autor, mediante o desenvolvemento dun complexo argumento filosófico-histórico de conceptos fundamentais coma a virtude ou a tradición, máis que coa observación, certamente desesperanzadora, da sociedade moderna en si mesma¹⁸.

¹⁷ Acompañado da conversión do autor ao catolicismo.

¹⁸ Isto non implica unha desconexión total da sociedade actual, de feito na obra de MacIntyre adócanse certos esforzos á descrición da mesma, pero é necesario facer énfase en que, para o autor, a resposta á problemática moral (e política) moderna, está, de xeito literal, no pasado. Máis concretamente na visión clásica de certos conceptos, a día de hoxe esquecidos ou corrompidos.

-MODERNIDADE E COMUNIDADE

Comezaremos, pois, esta breve exposición da teoría política do autor co tratamento que este fai da sociedade e época modernas en xeral. Se ben é certo, coma xa indicamos, que MacIntyre aspira á construción do seu argumento en termos históricos, este non resultará dunha narración lineal dende o pasado cara o futuro, senón dunha análise da modernidade que nos leve paseniñamente a épocas anteriores onde os conceptos e a orde moral que seguen a usarse a día de hoxe estean no seu entorno de orixe e, polo tanto, na súa definición correcta e o seu verdadeiro significado. Será, coma veremos, no descubrimento destes conceptos onde estea a chave para comprender o caótico fracaso do mundo moderno, e, a partir de aí, desenvolver as alternativas.

-Modernidade

Unha inicial análise da modernidade será, pois, indispensábel para a teoría do autor. Comezando por unha diagnose da situación moral moderna, MacIntyre irá desenvolvendo sucesivamente os trazos propios desta, coma o liberalismo e o utilitarismo propios do que el chama, xa dende un comezo e de xeito abertamente hostil (MacIntyre 1981, p. VIII), a “liberal individualist modernity” (MacIntyre 1981, p. 181).

-Modernidade e moral

A diagnose inicial da moral no mundo moderno é cristalinamente clara dende un principio: “There seems to be no rational way of securing moral agreement in our culture” (MacIntyre 1981, p. 6). Esta realidade tornase aínda máis alarmante coa seguinte afirmación: practicamente todos os argumentos morais frecuentemente utilizados están perfectamente construídos dende o punto de vista da lóxica racional; tanto unha postura puramente pacifista coma unha que defenda os ataques preventivos, por usar un exemplo do autor (MacIntyre 1981, p. 6), teñen unha lóxica interna inapelábel. A consecuencia evidente disto é que a escolla dunha opción ou outra só pode ser froito de preferencias persoais (e, lóxicamente, diferentes). A pregunta, polo tanto, é inevitábel: Por que as concepcións dunha mesma idea (sexa esta xustiza, defensa, valentía ou calquera outra) non son compartidas (e mesmo poden chegar a ser antagónicas)?

MacIntyre chega a afirmar de xeito explícito que esta pluralidade de significados de conceptos é o caso, non só cos máis sinxelos argumentos morais, senón coa propia teoría política contemporánea: “in the case of both Nozick’s account of justice and Rawls’s account of justice the problems that I want to raise do not concern the coherence of the internal structure of their arguments” (MacIntyre 1981, p. 231). O verdadeiro problema, “our pluralist culture possesses

no method of weighing, no rational criterion for deciding between claims” (MacIntyre 1981, p. 229), virá así do que o autor denomina a “conceptual incommensurability” (MacIntyre 1981, p. 8) de ideas coma a de xustiza, o cal el adxudica a un complexo proceso histórico, no que aconteceu un cambio do significado de certos conceptos (MacIntyre 1981, p. 10), acompañado do paso á modernidade; “the progress, if we call it so, towards and into modernity” (MacIntyre 1981, p. 32), co cal esta pluralidade de significados remataría por cristalizar de xeito definitivo no pluralismo social individualista do mundo moderno.

Pero resulta que este pluralismo moral do mundo moderno non pode, por razóns evidentes, ser caracterizado coma moral, senón coma un auténtico paraíso do relativismo (ou emotivismo, coma é referido polo autor). MacIntyre deixa ben clara a súa postura a este respecto “What once was morality has to a large degree disappeared” (MacIntyre 1981, p. 21)¹⁹ e prosigue a súa crítica ao mundo moderno: “a culture to which the notion of authority is alien and repugnant, so that appeals to authority appear irrational” (MacIntyre 1981, p. 41), centrada especialmente na separación, exclusivamente moderna, entre política e filosofía (MacIntyre 1981, p. 129-130) e na (consecuente) distinción entre lei e moral (MacIntyre 1981, p. 160). Esta distinción puramente moderna, pois coma o autor ben sinala non existen termos equivalentes en grego nin latín para o que hoxe chamamos moral (MacIntyre 1981, p. 37), será unha proba máis da inicial tese do autor, segundo a cal aconteceu un cambio histórico que corrompeu o significado orixinal dos conceptos morais.

Porén, non sería posíbel chegar a comprender a magnitude do cambio sen tratar a propia construción da modernidade en si, especialmente a súa construción ideolóxica.

-Ilustración, liberalismo e utilitarismo

Se ben o autor establece o momento decisivo do cambio á modernidade nun amplo abano entre os anos 1630 e 1850, no que se tenta definir a moral de xeito independente da teoloxía, da lei e da arte (MacIntyre 1981, p. 38), o lugar central neste proceso é ocupado, sen dúbida, pola Ilustración. A actitude do movemento ilustrado será tratada polo autor coma máis propia dun optimismo cego que dunha verdadeira iluminación intelectual, especialmente no referido ao eido do coñecemento social:

Let us suppose once again that the eighteenth and nineteenth centuries, brilliant and creative as they were, were in fact centuries not as we and they take to be of Enlightenment, but of a peculiar kind of darkness in which men so dazzled themselves

¹⁹ Neste caso o autor fala da vida moral ou virtuosa, non do termo moderno de “moral” que, xa vimos, carece de sentido

that they could no longer see and ask whether the social sciences might not have an alternative ancestry. (MacIntyre 1981, p. 87-88).

Precisamente, será mediante ese optimismo cego, esa preconizada ruptura radical co pasado e ca escuridade das *dark ages*, e a aclamada profecía da maioría de idade, que a Ilustración cometerá un erro imperdoábel para o autor: o esquecemento do pasado e da tradición, e, máis concretamente do (inconmensurábel) coñecemento proporcionado polo mundo clásico e medieval. Así, “The Enlightenment is consequently the period *par excellence* in which most intellectuals lack self-knowledge.” (MacIntyre 1981, p. 78)²⁰.

De maior preocupación que o movemento intelectual, non obstante, será a ideoloxía que emane del, o liberalismo. Así, o autor fará unha extensa crítica deste (MacIntyre 1995, p. XX-XXII), especialmente centrada, coma veremos deseguido, no individualismo, pero chamando a atención de xeito moi específico sobre a ineludíbel problemática moral que o liberalismo supón: “liberalism... will have to invent its own conceptions of justice, as it has indeed done.” (MacIntyre 1995, p. XXIII).

Como dicíamos, entón, a problemática da ideoloxía liberal virá dese individualismo, completamente indisociábel dela, que poderá verse tanto no plano intrapersonal; “Modernity partitions each human life into a variety of segments” (MacIntyre 1981, p. 190), “the emergence of the characteristically modern conceptions of selfhood” (MacIntyre 1981, p. 191); coma no interpersonal, no que ten lugar a invención do concepto mesmo de individuo: “that newly invented social institution, the individual” (MacIntyre 1981, p. 212). Será así esta nova invención na que quede exemplificada unha fractura evidente coa tradición histórica, na que a persoa era tal coma parte dunha comunidade, non coma unha sorte de individuo illado, autosuficiente e soberano. Así, “It is only when man is thought of as an individual prior to and apart from all roles that ‘man’ ceases to be a functional concept” (MacIntyre 1981, p. 56), o individuo devirá así nun novo concepto que requirirá uns novos, ata entón inexistentes, estándares morais; “When the distinctively modern self was invented, its invention required not only a largely new social setting, but one defined by a variety of not always coherent beliefs and concepts” (MacIntyre 1981, p. 59); para o cal serán usados, coma veremos, conceptos xa existentes pero pervertendo o seu significado orixinal.

Xurdirá así o utilitarismo, unha nova filosofía moral que pretenda conxugar esta nova creación, o individuo, cunha moralidade axeitada a este novo e cambiante plano social. Esta nova corrente, para o autor completamente indisociábel tanto dos seus trazos capitalistas

²⁰ De xeito moi ilustrativo a falta de coñecemento da tradición polos ilustrados será caracterizada polo autor de falta de *self-knowledge*, un concepto claramente hegeliano e directamente derivado do de *selbst-Entfremdung*, ou, coma é máis frecuentemente referido, alienación.

coma excesivamente racionalistas, tentará unha detallada medición dos praceres humanos e unha acción moral acorde á utilidade (tratada esta tamén coma un concepto medíbel con exactitude), sendo ambas cousas simplemente imposíbeis de acordo a MacIntyre “The standard of utility or pleasure is set by man *qua* animal, man prior to and without any particular culture. But man without culture is a myth.” (MacIntyre 1981, p. 150), e recalcando o autor, de xeito moi razoable, coma a filosofía moral por excelencia do liberalismo e da modernidade non puido máis que ser enterrada polos seus propios defensores, coma Henry Sidgwick (MacIntyre 1981, p. 62-63). O utilitarismo será así unha filosofía fracasada nas súas pretensións, pero tamén destrutiva do legado anterior “any utilitarian standpoint is such that to accept it will entail rejecting the tradition and *vice versa*” (MacIntyre 1981, p. 184).

Pero o fracaso do utilitarismo, a evidente razón do cal é a absoluta vacuidade, o completo baleiro moral que o acompaña, non será o fracaso da modernidade. A modernidade, avanzando, coma vimos anteriormente, por medio do (nada fracasado) capitalismo será algo que continúe, mesmo desprovisto desta orixinal filosofía moral. Pero ao retiro do utilitarismo após a destrución da moralidade tradicional seguiralle a ocupación dese espazo baleiro polo que o autor chamará emotivismo.

-Emotivismo

O autor referirase co termo de emotivismo á “filosofía” moral dominante da modernidade, após o fracaso do utilitarismo. O xurdimento do emotivismo acontece nunha fase xa avanzada da modernidade, cando os conceptos morais foron xa completamente desposuídos do seu xenuíno significado e non poden ser efectivamente empregados coma argumento moral. Así, é imposíbel apelar a, por exemplo, a idea de xustiza nunha discusión sobre que decisión tomar, pois outra persoa ben pode ter unha idea de xustiza completamente diferente da nosa. É precisamente nesta vacuidade moral na que as persoas recorren a argumentos diferentes nas súas disquisicións morais, argumentos que, posto que a racionalidade moral é inaplicábel após a destrución dos significados dos conceptos, posúen unha forte carga emotiva e manipuladora. Ese relativismo emotivista moral será, ademais, perfectamente extrapolábel á discusión política (MacIntyre 1981, p. 33).

Baixo esa definición de emotivismo é evidente para o autor que “we live in a specifically emotivist culture” (MacIntyre 1981, p. 21). E é relevante recalcar que o xurdimento deste relativismo emotivista só acontece no terreo moral, pois a economía e as organizacións seguen a estar ferreamente controladas pola lóxica racional-capitalista que dera lugar ao utilitarismo. Así, a insostibilidade moral do capitalismo, que causou a caída do utilitarismo, non será en absoluto aplicábel nin á eficiencia económica nin á racionalidade burocrática.

Temos pois, recapitulando, unha sociedade, a moderna, moito máis desenvolvida economicamente que ningunha, guiada por unha férrea racionalidade burocrática, e moralmente orfa. Este último aspecto será, coma vimos, suplido polo relativismo emotivista, pero este emotivismo será exemplificado por personaxes sociais non escollidos por ningún criterio moral, senón polo seu éxito nos outros ámbitos (económico e burocrático), coma os personaxes especificamente modernos do manager ou o terapeuta. Este último, especialmente, simbolizará de xeito moi descritivo o emotivismo, pois o seu papel non deixa de ser unha substitución (coma o do emotivismo coa moral tradicional) “The idioms of therapy have invaded all too successfully such spheres as those of education and religion” (MacIntyre 1981, p. 29).

A conclusión de todo isto será, coma xa vimos anunciando, unha auténtica morte da moral no mundo moderno. O caos conceptual e o relativismo reinante fan de todo imposíbel tecer un argumento racional en termos morais, pero MacIntyre apunta, de xeito moi perceptivo a verdadeira causa desta situación: “The peculiarly modern self, the emotivist self, in acquiring sovereignty in its own realm lost its traditional boundaries provided by a social identity and a view of human life as ordered to a given end.” (MacIntyre 1981, p. 32).

-Teleoloxía e secularización

Centrémonos pois, agora nesa “view of human life as ordered to a given end”, nesa teleoloxía ao respecto da vida humana. Será este aspecto teleolóxico o trazo máis nitidamente aristotélico na teoría de MacIntyre, así coma un aspecto completamente indispensábel para chegar a comprender verdadeiramente as teses do autor. Así, e seguindo a Aristóteles (MacIntyre 1981, p. 58), será este *telos*, ou fin, o que ordene a vida humana na súa totalidade, dirixíndoa cara un obxectivo (unha idea que, evidentemente, entra en frontal oposición co liberalismo moderno visto anteriormente). A idea aristotélica de “*man* understood as having an essential nature and an essential purpose or function” (MacIntyre 1981, p. 56), da vida de acordo a unha orde cosmolóxica, de, en fin, vida boa, será un punto clave para comprender o que é e verdadeira natureza do home segundo o autor, ocupando así a teleoloxía un lugar central, ata o punto de ser completamente indispensábel: “Detach morality from that framework and you will no longer have morality; or, at the very least, you will have radically transformed its character.” (MacIntyre 1981, p. 53).

Temos así unha primeira aproximación á tese de corrupción histórica dos conceptos morais enunciada ao principio, pois esta teleoloxía aristotélica será a visión dominante nos mundos

clásico e medieval²¹, pero será rapidamente esquecida no tránsito ao mundo moderno. Será así nun proceso de secularización no que a información imbricada na teoloxía (entre ela a visión teleolóxica) será lentamente esquecida o que, en parte, cause esta fractura histórica.

In a world of secular rationality religion could no longer provide such a shared background and foundation for moral discourse and action; and the failure of philosophy to provide what religion could no longer furnish was an important cause of philosophy losing its central cultural role and becoming a marginal, narrowly academic subject. (MacIntyre 1981, p. 48).

Así, nun proceso de secularización claramente destrutivo, pois o papel da relixión pretende ser en moitos casos borrado, non substituído; “What has actually happened is that Christianity –insofar as it has lost its hold– has in advanced industrial communities not been replaced by anything at all” (MacIntyre 1995, p. 1-2); o resultado non é outro que unha crítica perda de información social, seguida do consecuente caos e o descoñecemento moral. Así teremos, por exemplo, a nova misa protestante coma un deses casos nos que “Traditional distinction between the religious and the aesthetic is blurred” (MacIntyre 1981, p. 36-37), exemplificando á perfección un deses puntos decisivos de secularización, nos que comezamos a perder o contacto coa relixión e a teleoloxía que esta inculca.

En conclusión, será esta secularización e o baleiro que deixa a causa principal do esquecemento do *telos* na moral contemporánea. Así, o desprazamento tanto do catolicismo coma do protestantismo (aínda que o autor non agoche as súas simpatías polo primeiro sobre o segundo) será, xunto á paralela marxinación de Aristóteles, a causa desta perda da idea de teleoloxía: “the joint effect of the secular rejection of both Protestant and Catholic theology and the scientific and philosophical rejection of Aristotelianism was to eliminate any notion of man-as-he-could-be-if-he-realised-his-*telos*.” (MacIntyre 1981, p. 52). Pero este esquecemento do *telos* terá, á súa vez, ulteriores consecuencias, nomeadamente a desaparición (e sucesiva reinterpretación) dos conceptos fundamentais que ordenaban ese *telos*: as virtudes. “Unsurprisingly it is the lack of such unifying conception of a human life which underlies modern denials of the factual character of moral judgements and more specially of those judgements which ascribe virtues or vices to individuals.” (MacIntyre 1981, p. 209).

²¹ De xeito moi relevante, a teleoloxía aristotélica mantívose coma un concepto central nas filosofías tanto pagá coma cristiá do mundo clásico, coma tamén na islámica e cristiá do mundo medieval.

-Virtudes

Seguindo pois esta cadea lóxica que o autor ven tecendo, toca agora tratar as virtudes, un concepto que MacIntyre tamén deriva da filosofía aristotélica. Se ben o autor trata o desenvolvemento histórico previo do concepto e colle tamén influencias dos orixes deste, particularmente das virtudes do que el chama as sociedades heroicas (especialmente a Grecia homérica) será, coma dicimos, a concepción aristotélica, centrada nunha definición de virtudes mediante o xusto termo medio, “For each virtue therefore there are two corresponding vices” (MacIntyre 1981, p. 144), e, coma dicíamos, inseparábel da teleoloxía, a antecesora directa da concepción moral do autor.

O concepto de virtudes devirá tamén, froito desta concepción clásica, indisociábel da participación na *polis* e na comunidade en si (coma logo veremos) marcado polo énfase específico en “the relationship between *being a good citizen* and *being a good man*” (MacIntyre 1981, p. 125). Será así, en definitiva, esta idea clásica das virtudes (axeitadamente representada tamén na posterior tradición cristiá) a definida polo o autor.

Pero acontece que, ao igual que o *telos*, a idea clásica das virtudes foi tamén eliminada da nosa herdanza moral e cultural, precisamente no apoxeo da Ilustración, entre finais do século XVIII e principios do XIX. Nesta época estará xa presente unha dualidade moi evidente entre o que MacIntyre considera unha das últimas descrições fieis á tradición clásica das virtudes, presente nas novelas de Jane Austen (MacIntyre 1981, p. 226), e unha confusa reinterpretación da virtude (acompañada dun significativo paso do plural *virtudes* ao singular *virtude*) nos clubs xacobinos (MacIntyre 1981, p. 221).

Directamente enfrontado a esta última concepción, MacIntyre aspirará a recuperar o significado clásico do concepto. Así, as virtudes serán, segundo o autor:

Those dispositions, which will not only sustain practices and enable us to achieve the goods internal to practices, but which will also sustain us in the relevant kind of quest for the good, by enabling us to overcome the harms, dangers, temptations and distractions which we encounter, and which will furnish us with increasing self-knowledge and increasing knowledge of the good. The catalogue of the virtues will therefore include the virtues required to sustain the kind of households and the kind of political communities in which men and women can seek for the good together and the virtues necessary for the philosophical enquiry about the character of the good. (MacIntyre, 1981, p. 204).

Chegamos así, pois, ao último punto desta breve e preliminar análise da modernidade: a comunidade; isto ao tempo que se evidencia de forma explícita o problema que o autor

presenta. Así, a comunidade é mantida polas virtudes, que dependen dunha concepción teleolóxica da vida, que está a desaparecer por mor do impacto da modernidade.

-Comunidade

Continuando co exposto con anterioridade, a comunidade será tamén definida polo autor en semellantes termos aos conceptos anteriores. Así, aínda baixo o manto da filosofía aristotélica, será a *polis* o mellor exemplo de comunidade que o autor atopa ao longo da historia. Porén, a comunidade non se presentará de xeito exclusivo na antigüidade grega, malia atopar alí a súa máis perfecta realización, senón que será esta unha construción social que xorde de xeito ineludíbel en todos os ámbitos do mundo premoderno:

In much of the ancient and medieval worlds, as in many other premodern societies, the individual is identified and constituted in and through certain of his or her roles, those roles which bind the individual to the communities in and through which alone specifically human goods are to be attained; I confront the world as a member of this family, this household, this clan, this tribe, this city, this nation, this kingdom. There is no 'I' apart from these.... Of course I can be expelled from, defect from or otherwise lose my place in any of these forms of community. I can become an exile, a stranger, a wanderer. These too are assigned social roles, recognised within ancient and medieval communities. But it is always as part of an ordered community that I have to seek the human good, and in this sense of community the solitary anchorite or the shepherd on the remote mountainside is as much a member of a community as is a dweller in cities.... The individual carries his communal roles with him as part of the definition of his self, even into his isolation. (MacIntyre 1981, p. 161).

Volvendo entón, ao modelo aristotélico, atoparemos na *polis* unha construción ideal desta inevitábel alianza social. Neste mundo, evidentemente representado evocando a máis recoñecida de entre todas as *polis*, Atenas, os homes cultivan abertamente o exercicio de tódalas virtudes, e a cidade mesma florece froito dos lazos da amizade (MacIntyre, 1981, p. 146). Este modelo, malia que certamente idealizado, contrasta á perfección co modelo da sociedade actual, coma ben di o autor en verbas que ben poden resumir, aínda que de xeito excesivamente sinxelo, a súa concepción da sociedade moderna: "from an Aristotelian point of view a modern liberal political society can appear only as a collection of citizens of nowhere who have banded together for their common protection." (MacIntyre 1981, p. 147).

-CARA UNHA CRÍTICA DA MODERNIDADE. CRISTIANISMO, MARXISMO E DIALÉCTICA

Tratada pois a visión que MacIntyre ten da modernidade e o principal precedente no que basea tanto a súa crítica coma a alternativa a ela (que deseguido veremos máis en detalle), a filosofía aristotélica, queremos agora chamar a atención brevemente sobre un aspecto moito menos recoñecido e tratado polo autor: a existencia duns trazos e referentes filosóficos alleos a esta tradición aristotélica, pero que seguen moi presentes no seu pensamento.

-Cristianismo e marxismo

En primeiro lugar, un aspecto recoñecido, aínda que escasamente tratado na súa obra, é a importancia da fe cristiá para MacIntyre, ata o punto de recoñecer de xeito implícito que o autor atopou a súa tradición (idea importante, coma veremos máis adiante) na representada pola Igrexa Católica. Máis aló da súa experiencia persoal, o autor tamén recoñece a evidente importancia da relixión coma medio de manter e ao mesmo tempo de cambiar a sociedade (MacIntyre 1995, p. 3). Pero será na particular relación que o autor estableza entre o cristianismo e o marxismo na que se tornen plenamente visíbeis uns trazos de pensamento moi claramente hegelianos. Así, en verbas do autor:

Marxism does not stand to Christianity in any relationship of straightforward antagonism, but rather, because it is a transformation of Hegel's secularized version of Christian theology, has many of the characteristics of a Christian heresy rather than a non-Christian unbelief (MacIntyre 1995, p. VI).

Así, se ben a marca da alienación relixiosa (un trazo herdado de Feuerbach, non de Hegel), sinala unha das aparentemente moitas oposicións entre marxismo e cristianismo, MacIntyre será quen de ver, non só un nexos moi evidente entre estas dúas ideoloxías (o propio Hegel), senón que tamén verá representadas en ámbalas dúas as máis elaboradas filosofías contramodernas que existen.

As similitudes, pois, serán moi evidentes após unha exhaustiva análise, que permita penetrar máis aló da simplista retórica habitual: 1) Ámbalas dúas ideoloxías farán parte dunha crítica ao capitalismo e á modernidade, e compartirán unha idea de inxustiza ao respecto deste mundo (MacIntyre 1995, p. XII-XIII). 2) As desviacións da filosofía ortodoxa en ambas ideoloxías serán tratadas de herexía e expulsadas da corrente oficial (MacIntyre 1995, p. 114). 3) Ambas basearán a súa conducta nunha idea, ben de fe relixiosa, ben de doutrina política amparada polo curso da historia, pero en calquera caso ideas afastadas da realidade terreal, e os seus brillantes desenvolvementos filosóficos sobre a situación presente do home

virán acompañados dunha notable carencia por desenvolver unha saída viábel desta: “just as Christianity has been much better at describing the state of fallen men than the glories of redeemed men, so Marxism is better at explaining what alienation consists of than in describing the future nature of unalienated men” (MacIntyre 1995, p. 92). 4) A consecuencia desta mencionada falta de guía ao respecto da acción futura (que facer ata que aconteza a segunda vinda de Cristo/o fin da historia e a chegada da sociedade comunista final?) a fe e o poder son postos en mans de institucións terreaís, que son deificadas e postas nese papel de guía: o papado no caso cristián (ou outro tipo de ministerios eclesiásticos en confesións non católicas), e o partido (ou a concepción mesma da historia) no caso marxista (MacIntyre 1995, p. 101). 5) Ambas visións posuirán, ao contrario do que acontece coa sociedade moderna individualista e capitalista, unha serie de virtudes, moi notablemente a fe e a esperanza (MacIntyre 1995, p. 115-116).

Malia esta detallada e interesante análise, malia a aceptación de certos postulados marxistas polo autor (MacIntyre 1995, p. XIV; MacIntyre 1995, p. 84), e malia o recoñecemento explícito do marxismo coma “the most influential adversary theory of modern culture” (MacIntyre 1981, p. 58), MacIntyre rematará por desbotar o seu pasado marxista na súa busca da tradición. O seu rexeitamento volverase evidente, en parte polo redescubrimento do cristianismo coma forma de comunitarismo diferente do marxismo, en parte pola inmutabilidade do capitalismo moderno perante os postulados comunistas “even she [Rosa Luxemburg] found no bridge between predictions about the economic development of capitalism and beliefs about a socialist future, except for a faith in the direction in which the spontaneity of the working masses would move them.” (MacIntyre 1995, p. 96), e, en parte, polo evidente e cru fracaso do marxismo cando este chegou a conquistar o poder, tanto na URSS, “the barbarous despotism of the collective Tsardom which reigns in Moscow” (MacIntyre 1981, p. 243), coma en Iugoslavia, Chequia e outros lugares. Así, para o autor farase evidente “the systematic failure of Marxism as politics” (MacIntyre 1995, p. XXIV).

-A dexeneración dialéctica e o curso da historia

Aínda así, e coma xa vimos advertindo, o autor nunca chegará a desbotar por completo o seu pasado marxista, e máis que na asunción de certos postulados marxistas, coma xa indicamos, isto manifestarase de xeito moito máis evidente após examinar un aspecto moi presente, pero nunca afirmado de xeito explícito na súa filosofía: o aspecto histórico, guiado por unha sorte de proceso dialéctico hegeliano.

Así, non é difícil atopar varios aspectos puramente hegelianos na teoría do autor, dos que salientan, en primeiro lugar, a importancia da historia, “a process of historical change” (MacIntyre 1981, p. 33), marcada especialmente pola obsesión por atopar no pasado o

verdadero significado das virtudes; e, en segundo lugar, a fixación polo mundo clásico, en especial Atenas e Aristóteles, coma modelo de comunidade ideal. A isto engadirase tamén un terceiro aspecto moi destacábel no uso da linguaxe e concepcións clásicas hegelianas. Así, coma xa indicamos, é habitual o uso da concepción de alienación/*lack of self-knowledge/Selbst-Entfremdung*, pero tamén da desalienación/*coming to one's own/Aneignung*, producíndose esta última no seo dunha comunidade virtuosa guiada por unha concepción teleolóxica da vida presente nunha tradición, coma veremos.

Pero máis aló deses aspectos, tamén salientábeis, é, coma dicíamos, a peculiar pantasma da dialéctica hegeliana o que semella guiar os procesos conceptuais e históricos que segue o autor. Analizaremos así o percorrer de dúas cuestións fundamentais, a filosófica e a social, nunha sorte de dexeneración dialéctica da historia.

-Dialéctica filosófica. Cristianismo, marxismo e ciencia

This humanism Hegel, and after him Marx, inherit from the eighteenth century. The hope that constitutes this humanism has to be carefully distinguished both from the religious faith that was its predecessor, and from the scientific dependence on would-be predictions of inevitable progress into which it has often degenerated. (MacIntyre 1995, p. 89-90).

Comezamos así polo que ben poderíamos ter a tentación de chamar a superestrutura, aínda que non o faremos, en parte polo explícito rexeitamento polo autor da concepción dualista infraestrutura/superestrutura do marxismo (MacIntyre 1981, p. 58), en parte porque, aínda que isto poida considerarse o equivalente a unha superestrutura ideolóxica, o que trataremos no seguinte punto non será *stricto sensu* unha infraestrutura, por ser sociolóxica e non económica. Temos, entón, un primeiro aspecto suxeito ao devir histórico, que é o puramente filosófico²².

Así, este proceso histórico no devir das ideas da comezo coa filosofía cristiá, se ben evidentemente moi influenciada pola filosofía clásica (baste lembrar o platonismo agustiniano e, especialmente, o aristotelismo tomista), polo que é doado albiscar que esta filosofía cristiá que se presenta coma tese é, seguindo a dialéctica, o resultado dunha síntese anterior entre o mundo grego e o cristianismo primitivo. Xurdirá de aí, coma dicimos, a tese filosófica básica, representada por esta tradición cristiá, que terá os seus propios métodos de coñecemento (nomeadamente a escolástica).

²² Malia que certamente cada un destes sistemas implica unha vasta filosofía xeral, centrarémonos no eixo do cambio entre cada un deles: a filosofía do coñecemento.

A isto oporase, posteriormente, o marxismo, que se presenta (aínda que en realidade non sexa tal, véxase o punto anterior) coma unha antítese da tradición cristiá. Así, o marxismo buscará, de xeito moi novidoso, explicacións sociolóxicas e económicas con pretensións científicas (e acuñará para si o nome de socialismo científico), pero negará de xeito vehemente os avances e descubrimentos do que chamará ciencia burguesa (MacIntyre 1995, p. 114).

Chegaremos, finalmente, á síntese representada pola ciencia moderna. Se ben, coma é propio dunha síntese, esta recolle aspectos tanto da tese coma da antítese, será esta unha dexeneración, pois máis aló da indiscutida ciencia natural, no caso da ciencia social combinaranse, segundo a concepción de MacIntyre, diversos aspectos negativos, coma a obsesión explicativa marxista e excesivo racionalismo escolástico, dando lugar a unha ciencia social extensamente criticada polo autor (MacIntyre 1981). Teremos así unha filosofía do coñecemento social cuestionábel e que substitúe por completo filosofías anteriores que tiñan ademais un compoñente moral e virtuoso (tanto o marxismo coma o cristianismo), xerando así, en parte, a xa tratada anomia moral no mundo moderno.

-Dialéctica sociolóxica. Heroicidade, teleoloxía e utilitarismo

Por outra banda teremos un semellante proceso dialéctico dexenerativo que acontece no plano social. En primeiro lugar teremos o que o autor chama as sociedades heroicas, cun máximo expoñente na Grecia homérica, pero tamén presentes en moitos outros casos, coma a Islandia medieval ou a tradición precristiá de certos lugares do norte de Europa. Xurdirá así unha tese, na que a sociedade é guiada polos roles sociais ocupados por cada individuo, e o que cada un deles implica.

A antítese á sociedade heroica virá representada pola teleoloxía aristotélica, no que a forza que une o tecido social non é xa o rol, senón a mencionada concepción de *telos*, ou finalidade propia de todas e cada unha das vidas humanas, a cal é exercida mediante unha concepción común das virtudes e da tradición.

Finalmente, a síntese neste novo proceso dialéctico dexenerativo, virá a ser representada pola moderna filosofía utilitarista. De novo, neste caso a síntese poderá considerarse coma unha dexeneración histórica por representar unha decadencia e empeoramento aínda reunindo características da tese e da antítese. Así, o utilitarismo pretenderá un fin común para todos, ao igual que a teleoloxía aristotélica, pero un fin común baseado nunha concepción emotivista e intersubxectiva de utilidade e non no carácter inmutábel e compartido das virtudes e da tradición. Isto último, evidentemente, a imaxe das sociedades heroicas, nas

que os roles diversos derivan concepcións e ocupacións diversas, ao igual que as utilidades diversas fan no mundo moderno e capitalista.

En conclusión, e nunha nova e desapiadada crítica á modernidade, o autor desprega ante nós unha concepción de absoluta perda moral e social ao longo do desenvolvemento histórico que leva ao mundo moderno. Perante esta imaxe tratada ata agora de decadencia absoluta da modernidade, resta só presentar brevemente a alternativa proposta polo autor, centrada nunha idea clave: a tradición.

-VIRTUDES E TRADICIÓN

Tratada ata o de agora a extensa crítica á sociedade moderna feita polo autor, así coma as consideradas por el coma principais filosofías contramodernas, e a súa relevante concepción da historia, ademais de, de xeito implícito, os seus principais antecedentes filosóficos, tanto o aristotélico-tomista coma o hegeliano; resta pois unha breve exposición das conclusións e propostas políticas de MacIntyre ao respecto, precisamente, da análise desta sociedade moderna. Así, para o autor, o panorama anómico, caótico e desolador que deixa o mundo moderno haberá de ser restaurado, en primeiro lugar, pondo a atención nas virtudes.

-As virtudes

Coma xa tratamos con anterioridade, a concepción de MacIntyre das virtudes parte, en primeiro lugar do que el chama as sociedades heroicas, seguindo polo mundo clásico e a filosofía aristotélica e rematando pola concepción cristiá. Así, teremos un amplo abano do que poden ser consideradas virtudes. A lista comeza, evidentemente, polos valores propios das sociedades heroicas, principalmente o coraxe e a fortaleza en combate (*andreia*) que é seguido da merecida recompensa e recoñecemento social. Engadirase posteriormente a sabedoría (*sophia*) e a temperanza (*sophrosuné*), ademais da xustiza (*dikaiosuné*), para formar unha primitiva base (as virtudes cardinais) do que poden ser consideradas virtudes. Engadirase despois a concepción da prudencia (*phronesis*), ademais de outras virtudes xa propiamente cristiás, coma a caridade, a piedade, etc.

Pero volvamos ao mundo clásico. Será nesta concepción clásica da comunidade (*polis*) onde atoparemos un aspecto fundamental ao respecto das virtudes a exercer. Segundo Aristóteles, o home está guiado por unha teleoloxía e ser un bo home equivale ser un home virtuoso, pero, que é ser un home? No mundo clásico “to be a man is to fill a set of roles each of which has its own point and purpose: member of a family, citizen, soldier, philosopher, servant of

God.” (MacIntyre 1981, p. 56). Atoparemos pois que haberá diferentes e sobrepostas virtudes a exercer entre as propias do bo cidadán, do bo filósofo, do bo pai, do bo fillo, etc.

Todo isto leva á conclusión, xa evidente a estas alturas, de que a comunidade e a virtude son indisociábeis, sendo a comunidade un aspecto no que cómpre facer dúas puntualizacións máis. En primeiro lugar, a comunidade é unha construción que ven marcada por unha historia concreta e sobre a que non é doado facer xeneralizacións, o cal o autor exemplifica de xeito moi claro co seu rexeitamento á (moderna, e tamén allea á comunidade en si) noción de dereitos humanos (MacIntyre 1981, p. 65). En segundo lugar, a comunidade procede, evidentemente dunha historia, e tamén da concepción teleolóxica e das virtudes, pero esta será froito, nomeadamente, dun aspecto ata agora non tratado en detalle: a tradición.

Esta tradición devirá, de xeito simultáneo, coma resposta final ao desafío da modernidade, pero tamén coma un concepto tándem xunto co de virtudes, sendo ambos indisociábeis segundo a teoría do autor. Así, “What then sustains and strengthens traditions? What weakens and destroys them? The answer in key part is the exercise and lack of exercise of the relevant virtues.” (MacIntyre 1981, p. 207), pero tamén: “There is no way to possess the virtues except as part of a tradition in which we inherit them and our understanding of them from a series of predecessors in which series heroic societies hold first place.” (MacIntyre 1981, p. 119). Resta, pois, tratar este último concepto antes da conclusión.

-Tradición

Será así, pois, no concepto de tradición onde culmine a teoría política de MacIntyre, ao condensárense nesta verba para as solucións que o autor ofrece ao mundo moderno, e atoparen lugar común factores anteriores, coma as virtudes e a historia. Para o autor cómpre, nunha primeira aproximación ao termo, ser quen de distinguir e atopar os verdadeiros restos da tradición no mundo moderno, envolto este, coma vimos, nun caos conceptual dos seus postulados morais. Así, “In the conceptual mélange of moral thought and practice today fragments from the tradition –virtue concepts for the most part– are still found alongside characteristically modern and individualist concepts such as those of rights and utility.” (MacIntyre 1981, p. 234).

Nunha primeira caracterización da tradición, pois, atoparemos a importancia do legado do pasado. Así, malia a cegueira progresista do mundo moderno e o seu interese por, quer esquecer, quer falsificar o pasado, “we are, whether we acknowledge it or not, what the past has made us” (MacIntyre 1981, p. 122). E será esta importancia do pasado e a súa conexión co presente un punto ineludiblemente determinante na teoría do autor:

For it is central to the conception of such a tradition that the past is never something merely to be discarded, but rather that the present is intelligible only as a commentary upon and response to the past in which the past, if necessary and if possible, is corrected and transcended, yet corrected and transcended in a way that leaves the present open to being in turn corrected and transcended by some yet more adequate future point of view.... It is scarcely necessary to say that in such a series the latter is not necessarily superior to the earlier (MacIntyre 1981, p. 137).

Pero máis aló desta, por outra banda evidente, significación do pasado, MacIntyre tamén definirá a tradición coma unha sorte de man invisible, que presupón as nosas obrigas e conceptos morais (de novo, eu son fillo dunha familia, membro dunha tribo, súbdito dun reino, etc. Todo iso encadrado nun marco moral particular), algo do que as fútiles tentativas do mundo moderno tentan escapar “This thought is likely to appear alien and even surprising from the standpoint of modern individualism. From the standpoint of individualism I am what I myself choose to be.” (MacIntyre 1981, p. 205). A este respecto, o autor non deixa escapar tampouco a ocasión de proporcionar unha crítica moi sutil ao rexeitamento da tradición especificamente propio do mundo occidental, especialmente na posmodernidade: “The possession of a historical identity and the possession of a social identity coincide. Notice that rebellion against my identity is always one possible mode of expressing it.” (MacIntyre 1981, p. 205).

Finalmente, o autor tratará tamén a principal corrente de pensamento tradicionalista. Así, MacIntyre fará unha implacable crítica de Burke (MacIntyre 1981, p. 206), na que non é difícil detectar a hostilidade cara o pensamento relativamente liberal e ata certo punto capitalista do parlamentario británico, isto seguido dunha posterior crítica aos seguidores do seu concepto de tradición, “modern conservatives [that] are for the most part engaged in conserving only older rather than later versions of liberal individualism.” (MacIntyre 1981, p. 206-207). A isto seguiralle a defensa de MacIntyre dunha concepción de tradición sorprendentemente non burkeana (é dicir, afastada do que adoita ser o tronco común da meirande parte dos pensadores conservadores e tradicionalistas), senón guiada por unha sorte de conflito dentro da propia tradición e as súas institucións, o que determinará o seu curso ao emerxeren del novas concepcións da tradición. A tradición defendida por MacIntyre rematará sendo, pois, unha nova e particular representación da dialéctica hegeliana.

-CONCLUSIÓN

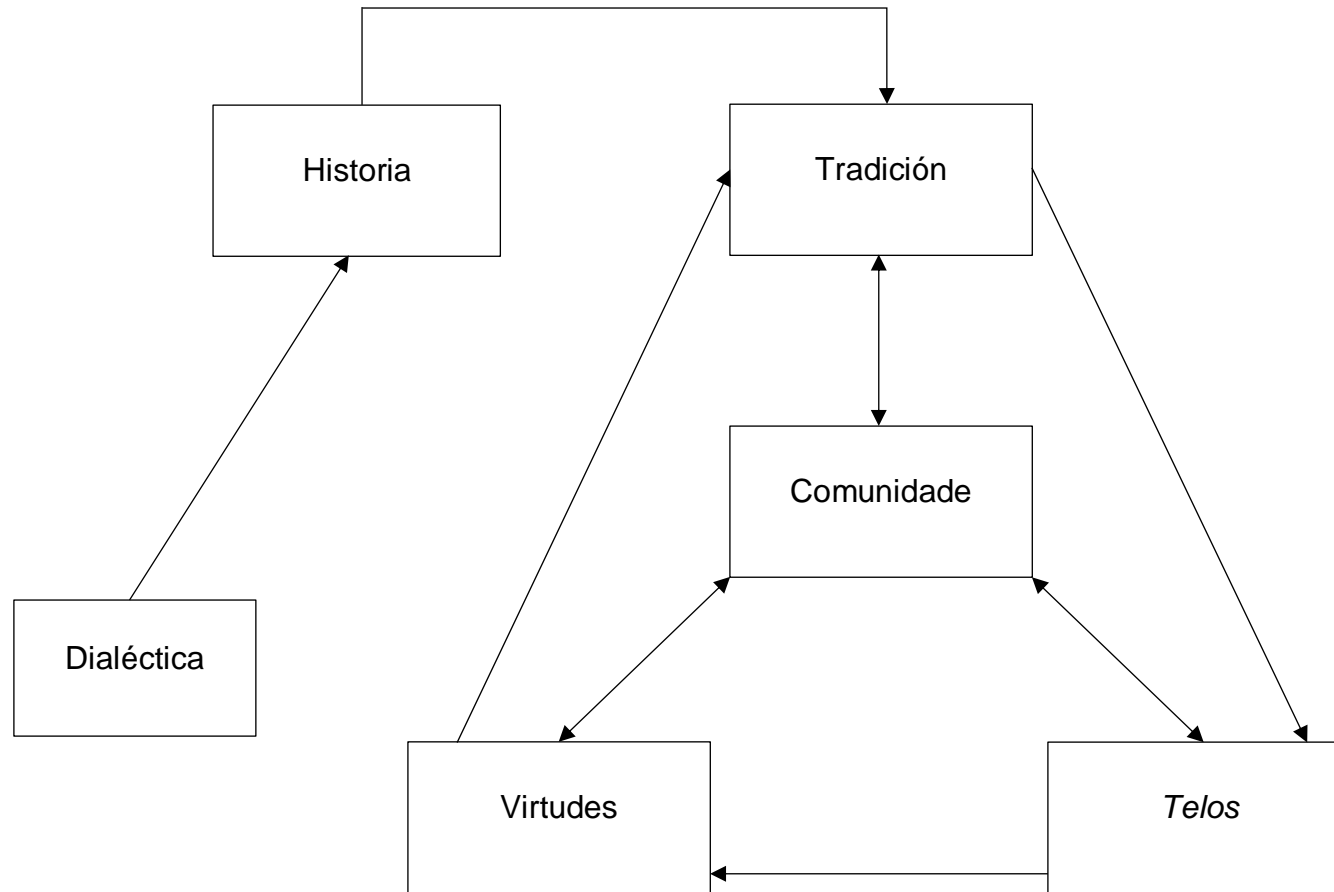
O pensamento de Alasdair MacIntyre preséntase coma un verdadeiro desafío á hora de ser categorizado. Se ben MacIntyre é un dos primeiros e máis relevantes autores da corrente comunitarista na teoría política, e o seu anti-modernismo e anti-liberalismo son incuestionábeis, é complicado facer máis especificacións ao respecto. Faremos, non obstante, tres breves consideracións.

En primeiro lugar, o autoconfeso pasado marxista do autor, aínda reflectido na súa obra en forma de críticas ao capitalismo e mesmo no uso de conceptos marxistas ou próximos ao marxismo é un primeiro punto que choca abertamente co seu tradicionalismo. Se ben a súa desilusión co marxismo é patente e a súa crítica ao estado burocrático (con certas referencias implícitas e explícitas á URSS no seu momento) é implacable, o autor continuará a ter en moi alta estima o legado filosófico marxista, e mesmo conservará parte del.

En segundo lugar, o preconizado aristotelismo-tomismo, e a filosofía cristiá, que propio MacIntyre semella exhibir orgullosamente coma novos referentes ideolóxicos teñen, certamente, unha grande influencia no pensamento do autor. Os conceptos centrais utilizados orbitan arredor deles, pero non será raro que estes perdan forza, ou mesmo entren en contradición con outros aspectos menos evidentes da teoría.

Finalmente, o aspecto hegeliano, fortemente relacionado co primeiro. Se MacIntyre abandonou o marxismo (máis política que filosoficamente) nunca chegou a abandonar o hegelianismo que lle deu base. Os conceptos filosóficos hegelianos guían boa parte da súa teoría, e mesmo da súa visión da historia, malia permanecer máis ou menos ocultos en relación ao aristotelismo. Malia que isto non tería en conta os moi importantes aspectos aristotélico-tomistas da obra, non estaría fóra de lugar dicir que a teoría de MacIntyre é, en certo modo, un tradicionalismo hegeliano; e é o propio autor quen, nunha das moitas referencias a Hegel, fai explícito o feito de que, malia o seu complexo e novidoso sistema filosófico, o conservadorismo político de Hegel (de semellante forma que o seu) estaba fóra de toda dúbida. (MacIntyre 1995, p. 20).

Gráfico 2: Relación conceptual do pensamento político de Alasdair MacIntyre



Fonte: elaboração propia

IV: COMPARACIÓN E CONCLUSIONES

-COMPARACIÓN

Unha vez expostas as dúas teorías, procederemos agora á parte final do traballo: a comparación entre elas. Esta comparación levarase a cabo en tres grandes fases. En primeiro lugar farase unha primeira aproximación mediante a análise dos principais conceptos semántico-conceptuais que guían ambas teorías, que podemos ver representados na táboa 1. A continuación procederase ao tratamento das semellanzas entre as teorías, seguido do tratamento das súas principais diferenzas. Isto, no seu conxunto, debería permitir que ao final desta sección esteamos en disposición de poder dar resposta ás preguntas de investigación enunciadas ao comezo.

-Comparación semántico-conceptual

Táboa 1: Principais oposicións semántico-conceptuais das teorías

Sir Roger Scruton	Alasdair MacIntyre
Antropoloxía/Socioloxía	Filosofía/Historia
Inglaterra imperial	Atenas clásica
Comunitarismo nacional	Comunitarismo local
Relixión	Virtude
Anglicanismo	Catolicismo
Tradición burkeana	Tradición dialéctica
Edmund Burke	Aristóteles/Santo Tomé
<i>Common sense</i>	<i>Telos</i>
Anti-socialismo	Anti-liberalismo
Política	Tradición

Fonte: elaboración propia

Comezaremos, pois, co tratamento das principais oposicións entre ámbalas dúas teorías. Coma é evidente e coma veremos deseguido, o que ven representado na táboa 1 non son oposicións dicotómicas, senón meros puntos de contraste en aspectos paralelos na construción de cada unha das teorías. Así, trataremos en primeiro lugar a análise coa que cada autor da comezo á súa teoría.

-Tipos de análise, modelos ideais e comunidade

En primeiro lugar, pois, veremos un destes puntos de contraste moi claramente exemplificado no modo de análise co que cada autor comeza, e que manterá de xeito moi claro e consistente ao longo de todo o desenvolvemento teórico. Scruton, aínda que filósofo de formación e profesión, insistirá repetidamente en que o seu traballo teórico é máis o froito dunha observación antropolóxica e sociolóxica que dunha formulación filosófica especificamente deseñada. Coma xa mencionamos anteriormente, o traballo político deste autor non deixa de ser froito dunha continxencia, dunha reacción, se así queremos chamalo, aos desenvolvementos e inquedanzas presentados polo mundo posmoderno.

Por outra banda, e nunha clara oposición, teremos a análise de MacIntyre, puramente filosófica e académica (a diferenza de Scruton, que chegou a participar en varios movementos políticos clandestinos alén da cortina de ferro, o traballo de MacIntyre sempre estivo restrinxido ao interior do ámbito da facultade). MacIntyre partirá así de postulados máis abstractos mediante unha aproximación filosófica, non antropolóxica, e que, segundo o autor, atopará a súa resposta final nun exame máis centrado na análise da historia e o pasado que na sociedade actual.

Así, seguindo estes análises, pronto atoparemos que esta inicial diferenza epistemolóxica comezará a ramificarse de xeito progresivo. Veremos pois, nunha segunda oposición froito da primeira, que os modelos ideais nos que se basean ambos autores tamén difiren de xeito notable. Scruton terá o seu modelo ideal representado na Inglaterra imperial, aínda que con certos matices: apenas existen implicacións directamente imperialistas na obra de Scruton, e o seu pensamento ben podería ser encaixado dentro da relativamente marxinal corrente dos (anti-imperialistas) *Little Englanders* do século XIX. Aínda así, isto último non queda ben claro, pois entra en contradición coa súa apaixonada defensa do modelo británico das *constituent nations*. En resumidas contas, o pensamento de Scruton non deixa de estar guiado por unha romántica nostalgia dun *English exceptionalism*, que atopou a súa maior aproximación á realidade na época imperial da Inglaterra vitoriana.

MacIntyre, por contra, falará extensivamente da antiga concepción de *polis* coma o seu modelo ideal. A Atenas clásica, será, segundo o propio autor, o paradigma desta virtude cívica

que MacIntyre defende. Aínda así tamén é certo que, ao igual que Scruton, o caso de MacIntyre parte dunha idealización excesiva, e igual de certo é que, coma no caso de Scruton, no caso de MacIntyre, non poderíamos atopar unha realización completa (pode que nin sequera mínima) dos seus ideais no modelo evocado. Efectivamente, se a idea do *English exceptionalism* é cuestionábel no Imperio Británico do XIX, a (non) realización das loadas virtudes cristiás está fóra de toda dúbida na *polis* pagá do V a. C. Así, e ao igual que Scruton, a idealización de MacIntyre ben pode ser tratada de quimérica, asemellándose ás veces o seu modelo máis á unha completamente ideal *Civitate Dei* que á verdadeira Atenas clásica.

Atoparemos, seguindo a cadea lóxica tecida, que a concepción de comunidade á que nos leva cada autor a partires dos termos ata agora tratados tamén difire de xeito notábel. O concepto de comunidade defendido por Scruton é o dunha comunidade nacional, e malia a súa apaixonada defensa das lealdades e institucións locais, e a recoñecida base que a nación ten no matrimonio, a familia e a veciñanza, a comunidade ficaría incompleta sen o loado corolario do Estado-nación, tan extensamente tratado e defendido polo autor. Isto sen prexuízo das múltiples incongruencias que se poden detectar na teoría do autor neste punto, coma que o seu modelo ideal de Estado-nación sexa o que menos características ten de Estado nacional, ou que a comunidade nacional poida non ser, en última instancia, o derradeiro paso nas asociacións humanas²³.

Por outra banda, MacIntyre, malia que defenderá un particular concepto de patriotismo, e a existencia de diversas tradicións diferentes nas que cada un debe atoparse e ás que cómpre ser leal, fará un énfase moito máis acentuado na comunidade local que nas posteriores (e pouco concretadas) asociacións a nivel superior. Así, MacIntyre tratará e defenderá extensamente as comunidades locais presentes tanto nas antigas *polis* coma nas cidades da Europa medieval. O autor non fará referencia á construción nacional nin estatal, e certamente de facelo entraría en contradición coa súa propia crítica contramoderna, particularmente intensificada a partires do século XVIII. Malia iso, na súa definición de tradición resultarán moi reveladoras as súas referencias ás comunidades de dubidosa integración e lealdade estatal e mesmo nacional, coma as que di se sitúan nos confíns de Europa, pondo un claro exemplo nas situadas no illado e profundamente católico interior de Irlanda.

²³ Baixo a teoría de Scruton non cabe ningunha dúbida de que Gales ou Escocia son comunidades nacionais, e de feito son constitucionalmente recoñecidas coma tal. Pero isto deixa unha moi interesante cuestión posterior: Se Gales é unha comunidade nacional, que é o Reino Unido? Atoparemos que, en realidade, o que Scruton trata de Estado-nación non é tal, e que o seu ideal aproxímase máis a unha sorte de *polity* na que poidan convivir comunidades nacionais diferentes con lealdades e consciencias nacionais diferentes pero fortes institucións comúns, coma o propio Reino Unido.

-Entre a tradición relixiosa e a busca da virtude

A próxima oposición conceptual que é preciso tratar é xustamente o principal punto no que se centra a análise teórica pretendida por este traballo. Isto é, o papel que en cadansúa teoría ten a moralidade e cal é o concepto no que esta fica representada de xeito máis evidente.

No caso de Scruton, este concepto é, moi claramente, a relixión (ou, máis axeitadamente a tradición relixiosa). Coma xa vimos, o papel da relixión será absolutamente preponderante na teoría do autor, dirixindo tanto a vida en comunidade, coma a construción específica da mesma mediante a determinación e santificación duns determinados ritos de pasaxe. A súa influencia tampouco finalizará aí, pois a relixión será tamén quen de influír na forma política definitiva da comunidade (coma nos casos moi diferentes do cristianismo e o islam) e presidirá, de xeito incuestionábel, a esfera privada das relacións entre os individuos.

O concepto moral de MacIntyre, por contra, orbitará arredor das virtudes clásicas e cristiás. Evidentemente (e esta última referencia ás virtudes cristiás xa debería dar unha pista ao respecto) isto non implicará un afastamento de MacIntyre da relixión, moito menos unha negación desta. O autor concederá unha destacada importancia á relixión, e el mesmo converterase a outra fe (o catolicismo) na busca dunha tradición considerada coma máis axeitada, pero será precisamente este o papel que MacIntyre reserve á relixión: a tradición; deixando o comportamento moral en mans do cumprimento dunha serie de virtudes máis que de certos preceptos relixiosos (se ben unhas virtudes non sempre dissociábeis da relixión mesma).

Veremos así que, se ben os autores difiren no papel da relixión, non difiren na súa importancia social. Malia iso cómpre salientar un aspecto máis no que ambos diverxen neste eido. En primeiro lugar, Scruton declarárase un fervente seguidor da fe anglicana (mesmo adicando unha obra completa á esta denominación e a súa significación). Se ben as súas tendencias tradicionalistas manterano moi preto do Anglo-catolicismo e da *High Church*, máis que dunha apaixonada fe protestante, Scruton en ningún momento abandonará a denominación da Igrexa de Inglaterra, e defenderá esta coma un trazo máis, propio do *English exceptionalism*, e expresada no sentir nacional inglés, e mesmo, de xeito indeleble, na súa paisaxe e arte.

MacIntyre, por contra, pasará dunha inicial (e confusa) fe protestante á súa conversión ao catolicismo aproximadamente acontecida ao mesmo tempo que completaba a súa principal obra, *After Virtue*. No seu rexeitamento ao individualismo de corte protestante, e a súa exclusión da Igrexa de Inglaterra (recordemos que o autor é escocés) e das súas máis flexibles estruturas e múltiples correntes teolóxicas (*High Church/Low Church*), o autor tomará refuxio na tradición católica, tan relevante para moitos dos seus predecesores intelectuais

(dende Santo Tomé ata Maritain), e tan en débeda cos postulados filosóficos do seu admirado Aristóteles.

Pero tratada xa a idea de relixión coma moralidade, e os respectivos fundamentos da moralidade dos autores (Relixión/Virtude), resta tamén por ver esa outra idea de tradición. Coma xa mencionamos, MacIntyre adxudicará á relixión un papel de tradición, non de conducta moral específica, pero as ramificacións no que ámbolos dous autores entenderán por este concepto de tradición representarán un dos máis destacados contrastes entre eles.

En primeiro lugar, Scruton defenderá unha idea clásica de tradición, de moi claro matiz burkeano. Así, a tradición de Scruton devirá, da mesma maneira que a de Burke, nunha identificación explícita co establecido “an established church, an established monarchy, an established aristocracy and an established democracy” (Burke 2019, p. 39) e un marcado rexeitamento de toda ameaza contra o mesmo, así coma unha condena de toda idea de progreso baseada na extinción (ou mesmo do cambio pronunciado) do *establishment* coma pouco menos que un barbarismo caótico revolucionario. A tradición do autor estará así perfectamente delimitada, sendo esta equiparábel ao que el considera a esfera privada (ver gráfico 1, p. 32).

No caso de MacIntyre, por contra, atoparemos un rexeitamento explícito da tradición de corte burkeano, e unha condena a todo o movemento conservador e tradicionalista que segue ese modelo. A tradición de MacIntyre basearase, non nun *establishment* concreto, senón, de novo, nunha serie de conceptos moito máis abstractos, guiados, non por unha conservación radical fronte a un desexo de innovación (en moitos casos tamén radical), senón por unha sorte de tradición dialéctica de corte hegeliano. Así, a tradición propia de certa fe, institución, comunidade, etc. non será o mantemento inalterábel desta, senón un proceso dialéctico interno entre as posturas diverxentes, que darán lugar a unha síntese de ambas e a unha nova tradición.

-Predecesores e ideas forza

Malia que certamente breve e introdutorio, este análise das respectivas teorías semellaría tamén incompleto no caso de non entrar, aínda que sexa brevemente, nunha mención dos máis importantes precedentes ideolóxicos de cadanseu autor.

Así, teremos que a teoría de Scruton é herdeira directa da de Edmund Burke, coma xa mencionamos con anterioridade; chegando ao extremo de que a teoría do autor semellaría completamente incomprendible fóra da etiqueta do tradicionalismo burkeano de claro signo anglosaxón. Isto último ven exemplificado de xeito moi evidente ao longo da obra de Scruton: dende o *English exceptionalism* ao pacto natural entre os vivos, os mortos e os aínda por

nacer; pasando polo desprezo aberto da *French Theory*, a importancia capital da relixión para a comunidade, e un longo etcétera. Todos eles trazos análogos, mesmo nalgún caso idénticos, aos da obra burkeana

MacIntyre, por outra banda, preconízase a si mesmo coma o herdeiro, mesmo salvador, dunha filosofía aristotélica que considera completamente esquecida no mundo moderno. O aristotelismo tradicional será, evidentemente, reinterpretado e adaptado polo autor nos puntos que resultarían máis incomprensibles na sociedade actual (esclavitude, dereitos das mulleres, etc.), así coma atemperado por, a súa vez, outra reinterpretación aristotélica, a feita por Santo Tomé e a escolástica medieval, proporcionando estes unha primitiva síntese entre as virtudes clásicas e as cristiás que terá unha influencia capital na obra e pensamento de MacIntyre.

Atoparemos que, precisamente, será nestes grandes predecesores intelectuais (Burke e Aristóteles/Santo Tomé), nos que poderemos detectar unhas ideas forza que se replicarán de xeito idéntico nas teorías dos autores aquí tratados. É dicir, se ben a teoría de Scruton non é (evidentemente) idéntica á de Burke, senón unha herdeira desta; e a de MacIntyre non é idéntica á de Aristóteles, malia que herde moitos trazos dela; detectaremos que cadansúa idea forza (*common sense* e *telos*, respectivamente) terá unha repercusión e un papel igualmente importante, tanto nos autores orixinais, coma nos aquí tratados.

Así, no caso de Scruton a súa teoría será tan inseparábel do *common sense* coma o era a de Burke, e será este complexo principio o que guíe toda a argumentación do autor. Non será posíbel comprender a Scruton (e á teoría política de tradición burkeana en xeral) sen comprender este peculiar principio. Deste xeito, outros conceptos, por moi centrais ou relevantes que sexan na teoría, serán tamén froito da aplicación do *common sense* e mudarían completamente de significado de non seres este o principio aplicado para interpretalos. Todo, dende a relixión e a necesidade relixiosa á propia orixe da comunidade na asociación matrimonial, dende a necesidade da xurisdición territorial proporcionada polo Estado-nación ata a participación tanto dos mortos coma dos aínda por nacer no pacto social, todo será respondido, regulado e atemperado por algo tan sinxelo e ao mesmo tempo tan difícil de conceptualizar coma o *common sense*.

No caso de MacIntyre, por contra, esta idea forza virá representada polo *telos*. Efectivamente, a crítica contramoderna do autor terá moitas e moi complexas ramificacións, pero a súa puntualización máis certa será na caracterización da vida moderna coma hedonista, utilitarista e emotivista; carente, coma é, de sentido, de finalidade algunha, dun *telos* que poida orientala. Así, na súa cruzada tanto por rematar co relativismo en xeral coma por rexenerar o tecido da vida moral en particular, o autor porá en primeiro plano a consecuencia

máis perniciosa do esquecemento da filosofía aristotélica en xeral: a ausencia dun *telos*, dunha finalidade, mesmo dun sentido que poder darlle á vida. Ao igual que no caso de Scruton, no caso de MacIntyre será tamén este concepto fundamental o que oriente os demais; e así veremos que a comunidade defendida polo autor non terá sentido algún sen un *telos*, coma tampouco terá a vida mesma das persoas, a aplicación das virtudes, etc. Mesmo a propia historia, no caso de MacIntyre, parece tamén estar orientada cara un *telos* particular, nun proceso dialéctico.

-A cuestión política

Concluiremos esta primeira aproximación pasando a tratar neste último punto a cuestión máis nitidamente política das teorías de ambos autores. Así, se ben o ata aquí tratado representa unha base fundamental indispensable en ámbalas dúas construcións teóricas, veremos que agora, no caso das ideoloxías e da acción política concreta estas oposicións conceptuais acadan niveis verdadeiramente notábeis e que resultarán de grande interese para poder responder ás preguntas de investigación.

Por unha banda, o comunitarismo conservador de Scruton definirase coma unha ideoloxía moi claramente anti-socialista. O autor mantivo unha oposición frontal (en moitos casos oposición militante) tanto ao socialismo de corte autoritario ao outro lado da cortina de ferro, coma aos partidos progresistas e socialdemócratas en Occidente, especialmente nos últimos anos, polas crecentes tendencias posmodernas destes. A súa propia conversión ao conservadorismo foi definida por el mesmo coma unha reacción ao Maio de 1968 en Francia e a sincera incompreensión tanto dos obxectivos que pretendían acadar os manifestantes de entón, coma da lóxica da ideoloxía que os guiaba. Se ben o autor critica o capitalismo non regulado, a destrución medioambiental e mesmo o propio liberalismo, a súa posición parece asemellarse máis a buscar emendar estes que a pretender colaborar de algunha forma coas diversas forzas da esquerda (marxismo, progresismo, posmodernismo, socialismo), que serán invariablemente identificadas coma unha ameaza na teoría de Scruton.

MacIntyre, por contra, parte dunha visión comunitaria certamente moi influída polo seu pasado marxista, que definirá unha oposición á modernidade e á forza que a construíu (e constrúe): o liberalismo. Así, a crítica contramoderna do autor comezará, coma non pode ser doutro xeito, coa crítica ao capitalismo, que MacIntyre non semella querer (nin ser quen de) emendar, e a toda a estrutura social que produce, sintetizada polo autor na descrición dunha sociedade emotivista. A súa implacable crítica ao capitalismo e á sociedade moderna, seguida dunha apaixonada e extensa defensa da tradición, revelarán no autor unha tendencia moi claramente anti-liberal, pero non necesariamente anti-socialista; de feito é sinxelo detectar que MacIntyre, froito da súa evolución intelectual, mantén non só moitos trazos

filosóficos marxistas (ou hegelianos-marxistas), senón unha aceptación implícita de moitos dos postulados do marxismo, coma a alienación, a plusvalía e a explotación, a existencia dun rumbo histórico, etc. A pesares disto último, o desencantamento do autor co socialismo é evidente (especialmente no caso do réxime soviético), e o seu rexeitamento doutros principios, moi notablemente do materialismo histórico, xuntado con outros factores, fará que a ideoloxía de MacIntyre non poida ser tratada de socialista, senón dun tradicionalismo ata certo punto influenciado por Marx e, especialmente, Hegel. En calquera caso, o seu anti-liberalismo estará fóra de toda dúbida.

Pero máis aló destas simplistas, malia que reveladoras, definicións da acción política dos autores en termos de oposición (anti-socialista, anti-liberal) detectaremos que a verdadeira diferenza entre eles pode atoparse na situación do propio concepto de política nas súas respectivas teorías. No caso de Scruton teremos unha articulación externa da política, que dominará as relacións na esfera pública, pero carecerá de lexitimidade para interferir na esfera privada, propia da comunidade, relixión, relacións familiares, etc. Scruton definirá así unha sorte de democracia tradicional (de novo, moi semellante á Inglaterra imperial) na que existiría un sistema político pluralista e competitivo, pero na que o cuestionamento da sociedade e da relixiosidade serían, na práctica, un tema tabú.

Na teoría de MacIntyre, por contra, a idea forza que guíe o proceso político non será o que nós identificamos co concepto moderno de política (*politics*), senón a propia tradición. A contradición conceptual entre o concepto moderno e pluralista de política e a antiga e, dependendo da definición, inmutábel²⁴, idea de tradición, causará unha (falsa) impresión de que as teorías aquí tratadas, especialmente a de MacIntyre, non terán lugar no mundo moderno. Así, a teoría de MacIntyre, malia que perfectamente executada e explicada, será moi duramente criticada por esta negación da idea moderna de política, e o lugar absolutamente indefendible no que a súa crítica deixa á democracia liberal. No seu conxunto, poderemos atopar en ámbalas dúas teorías unha definición nada usual e moito máis restrinxida do termo “política” (se ben semellará máis familiar a de Scruton), moi lonxe do preponderante, incuestionábel e omnipresente papel que esta xoga hoxe en día nas sociedades modernas (e, especialmente, nas posmodernas).

²⁴ Xa tratamos anteriormente que a tradición que MacIntyre defende non é unha conservación irracional e innegociábel de todos os aspectos do pasado, senón un proceso dialéctico cunha evolución de seu. Certamente, se a tradición burkeana non é unha defensa do pasado coma algo inalterábel (coma é, efectivamente, o caso), a de tradición dialéctica de MacIntyre é aínda menos sospeitosa de selo.

-Semellanzas e diferenzas

Chegados a este punto resumiremos, de xeito moi breve e a modo de recapitulación, as principais semellanzas e diferenzas que poden ser establecidas entre ámbalas dúas teorías.

-Semellanzas

Ao respecto das semellanzas, é posíbel detectar unha gran cantidade delas (o que, de feito, nos permite falar do comunitarismo conservador contemporáneo coma unha corrente que agrupe ambos autores), pero centrarémonos en recapitular as máis evidentes.

En primeiro lugar, a crítica ao utilitarismo e a oposición ao liberalismo (canto menos ao liberalismo social, se non ao económico), será un dos aspectos máis salientables de ambas teorías, se ben é certo que a intensidade e profundidade variará dependendo do autor. Así, malia que Scruton critica o utilitarismo non semella afondar moito nas causas deste, e tan só fai unha breve mención en contra do capitalismo non regulado. MacIntyre, por contra, fará unha extensísima crítica a todos os aspectos da modernidade: utilitarismo, Ilustración, emotivismo, capitalismo, etc. En calquera caso, e centrándonos nas semellanzas, a oposición de ambos autores á excesivo racionalismo representado polo utilitarismo é patente, e será unha das semellanzas máis relevantes.

E é precisamente desta oposición ao excesivo racionalismo de onde xurde a seguinte semellanza detectábel entre ambos. Os dous autores, nun particular exercicio de realismo e *common sense*, virán a coincidir na súa oposición a nocións abstractas, pero que adoitan ser indiscutíbeis na actualidade, coma os dereitos humanos. Ambos concluirán, de xeito moi perspicaz, que os dereitos (e calquera realidade política, económica e social en xeral) existen cando poden ser aplicados, non cando son caprichosamente enunciados nun idealismo extravagante que perde contacto coa realidade. Veremos así, nunha segunda semellanza entre Scruton e MacIntyre, coma parecen coincidir e mesmo complementarse o *common sense* anglosaxón e o realismo aristotélico na crítica a unha posmodernidade que semella ter perdido o contacto co mundo real.

Un terceiro punto no que ambos coinciden é a súa defensa das asociacións e comunidades locais. Se ben, coma xa tratamos, ambos definirán asociacións superiores e posteriores a estas, os lazos locais serán sempre a base innegociábel da comunidade. Así, tanto o matrimonio, coma a amizade, coma a familia, coma a *polis*, coma a veciñanza, serán o modelo perfecto do que realmente simbolice a comunidade, que seguirá existindo e sendo necesaria a niveis superiores, aínda que esta poida atoparse alí levemente desvirtuada ao respecto das súas orixes (véxase, por exemplo, a marcada delimitación esfera pública/esfera privada en Scruton e o escaso tratamento de asociacións superiores á cidade en MacIntyre).

Finalmente, outro aspecto no que queremos resaltar a semellanza entre ambas teorías é o referido á relixión e ao seu papel social en xeral. Se ben é certo, coma xa tratamos con anterioridade, que os autores difiren nas súas confesións (anglicanismo/catolicismo) e mesmo no papel específico que a relixión debe ter (principal guía moral/tradición), ambos coincidirán nun dos signos clásicos do conservadorismo: a idea da necesidade relixiosa que teñen os seres humanos. Veremos que este recoñecemento explícito da realidade relixiosa non só porá a ambos autores nun antagonismo directo coa concepción (pos)moderna, senón que isto será un punto de importancia capital para unha das diferenzas máis relevantes que atoparemos entre Scruton e MacIntyre: a concepción da política.

-Diferenzas

Máis aló do sinalado na breve comparación conceptual entre os autores, consideramos necesario apuntar tres grandes diferenzas específicas entre as súas teorías. En primeiro lugar, o marco espacial. Se ben é certo que ambas teorías están encadradas no marco da tradición política occidental e son incomprensibles fóra dela, a teoría de Scruton será, ademais, exclusiva do mundo anglosaxón. Fronte á idea dun pasado clásico máis ou menos compartido polos diversos países occidentais presente na teoría de MacIntyre, a idea de Scruton será a dunha tradición imperial británica específica do mundo anglosaxón, e non sería razoable presupor nin a súa aplicabilidade nin tan sequera o seu entendemento fóra desa esfera, en boa parte pola abundancia de conceptos exclusivos do sistema político británico e sen equivalente fóra del, coma *common sense*, *common law*, *equity*, *allegiance*, *constituent nations*, etc.

En segundo lugar, as diferentes (e ata certo punto diverxentes) tendencias ideolóxicas dos autores. Así, se na teoría de Scruton á crítica ao capitalismo e ao liberalismo (non ao liberalismo social) é marxinal, e o seu esquema ao respecto aseméllase a unha dicotomía (capitalismo/socialismo e liberdade/tiranía), a obra de MacIntyre adicará unha extensísima crítica ao sistema económico capitalista e ás súas consecuencias, ademais dunha sorte de falseamento do marxismo e unha tímida e indefinida aposta polo sistema distributista coma alternativa a ambos. En calquera caso, nin Scruton diminuírá a súa hostilidade cara o socialismo (moito máis intensa que a súa simpatía polo capitalismo), nin MacIntyre á súa cara o capitalismo, revelando unha división considerábel neste eido.

Finalmente, o aspecto ao que nos referimos con anterioridade, o concepto da política. Nun estudo profundo da cuestión poderémonos decatar da existencia dunha diferenza fundamental entre as concepcións dos autores: nomeadamente, que a teoría de Scruton concede unha articulación externa á política, mentres que na teoría de MacIntyre esta non ten cabida algunha. Se ben é certo que existe esta diferenza, esta será máis unha diferenza

de grao que de especie, e non é difícil decatarse que detrás dela existe unha das semellanzas máis reveladoras de toda a corrente teórica do comunitarismo conservador: o papel da relixión e o da política. Así, alén do simplismo co que se adoita cualificar á teoría de MacIntyre de anti-democrática, veremos que en realidade a única incompatibilidade que ten será a de “anti-posmoderna”. Chegados a este punto non estaría fóra de lugar preguntarse, non só cales eran as concepcións de “política” dun cidadán da *polis* ateniense, da República Romana ou mesmo da Inglaterra imperial; senón por que a nosa concepción actual de “política” non semella ter en común con estas nada máis que o nome. Efectivamente, a política no mundo posmoderno non só é o tratamento dos asuntos públicos, senón que tamén procederá progresivamente á intromisión na vida e esfera privadas das persoas, regulando o que ata entón era prerrogativa exclusiva da relixión. Regulamentos legais ao respecto do aborto, do matrimonio, do uso e tratamento específico dun pronome segundo a identificación da persoa, e un longo etcétera, non é que sexan vistos coma negativos por quen non comparte o concepto posmoderno de política; é que son vistos coma improcedentes e invasivos do que é propio doutra esfera: a relixiosa.

En conclusión, nunha lectura profunda máis aló desta diferenza en grado (articulación externa da política/ausencia da política), seremos quen de detectar unha semellanza que ben pode ser a máis relevante: o uso dun concepto de política que é semellante entre os dous autores, e que ademais é fiel ás orixes do termo (*polis*), fronte a unha politización posmoderna de todos os ámbitos da vida das persoas.

-Resposta ás preguntas de investigación

Finalmente, após a exposición e a comparación das teorías tratadas, procederemos a dar resposta ás preguntas propostas ao inicio do traballo.

-Cales son os principais conceptos presentes na teoría de Sir Roger Scruton/Alasdair MacIntyre? e Como se articula a teoría política de Sir Roger Scruton/Alasdair MacIntyre?

Respondidas conxuntamente nos gráficos 1 (páxina 33) e 2 (páxina 52), así coma nas respectivas exposicións de ambas teorías nas páxinas anteriores a cada un deles.

-Existen conceptos iguais ou semellantes en ambas teorías? De ser así, ocupan o mesmo ou semellante lugar na formulación teórica?

Estamos en posición de dar unha resposta afirmativa a ambas preguntas. É certo que as teorías difiren de xeito notábel entre si, pero tamén que teñen certos trazos en común, entre os que cabe destacar a presenza da comunidade coma concepto central (ver gráficos 1 e 2,

páxinas 33 e 52), o permite incluír ambos autores na corrente de pensamento do comunitarismo. Á súa vez, podemos tamén detectar certas outras semellanzas (p. 62-63) que permiten concretar isto último nun pensamento comunitarista de corte conservador.

-Pode, no seu conxunto, establecerse unha razoable xeneralización de ámbalas dúas teorías nunha teoría comunitarista conservadora contemporánea consistente?

De novo, ao igual que o caso anterior temos probas dabondo para responder de xeito afirmativo con certa seguridade. As diferenzas detectadas entre os autores serven máis de demostración da existencia dunha variedade e riqueza teórica dentro da propia corrente que coma negación desta, pois en ningún caso existen contradicións directas entre as dúas posturas, e nos casos nos que as diferentes opcións máis se asemellan a unha oposición directa, por exemplo no tema do sistema económico, non sería aventurado supoñer que os autores poderían poñerse de acordo nun termo medio, coma un sistema distributista.

En resumo, si; é perfectamente sostíbel a idea dunha corrente ideolóxica comunitarista conservadora; dunha ideoloxía orientada arredor das ideas de tradición, comunidade, localismo e relixiosidade; e contraria ás ideas do racionalismo, do liberalismo, do relativismo e do posmodernismo.

-CONCLUSIÓNS

Podemos resumir as achegas proporcionadas por esta investigación en tres nocións ben diferenciadas: unha resposta, unha proposta e unha pregunta.

En primeiro lugar unha resposta, en concreto unha resposta afirmativa á principal pregunta de investigación, lembremos “Pode, no seu conxunto, establecerse unha razoable xeneralización de ámbalas dúas teorías nunha teoría comunitarista conservadora contemporánea consistente?”. Nós sostemos (e, agardamos, demostramos) que efectivamente existe tal corrente de pensamento político e que ten unha teoría consistente e unhas características comúns. Ademais, e isto xa é máis parte da proposta que da resposta, cremos que a teoría ten profundidade e interese dabondo para ser tratada en futuras investigacións ao respecto, especialmente tendo en conta a relativa marxinación que sofre esta na teoría política fronte a opcións moito máis populares coma o liberalismo de Rawls, o neoliberalismo de Nozick ou as críticas posteriores baseadas no posmodernismo, ecoloxismo, etc.

En segundo lugar, pois, a proposta, non só de emprender máis investigacións ao respecto do estudo desta corrente de pensamento coma acabamos de mencionar, senón, máis concretamente, un estudo máis centrado nos conceptos que nos autores. Efectivamente consideramos que após o aquí tratado temos unha primeira imaxe coa que dotar a esta teoría, e o que compre agora é unha definición máis exacta dos conceptos comúns (tradición, relixión, comunidade, etc.), é dicir, un estudo de moitos casos, non de poucos, centrado nos conceptos, e non nos autores e que, en conxunto e complementándose con este e con outros semellantes, permita ampliar o noso coñecemento ao respecto desta corrente teórica.

Finalmente, unha pregunta, coma todas as investigacións adecuadamente realizadas adoitan proporcionar. Non (só) no sentido de preguntas referidas a posteriores indagacións ao respecto deste tema en concreto (cremos que estas xa quedan expresadas na proposta do parágrafo inmediatamente anterior), senón, e invadindo por un momento o campo máis propio da filosofía política que da teoría política (tal e coma as definimos na introdución), unha reflexión que se presenta coma inevitábel após o tratamento de autores e teorías tan pouco presentes no debate habitual e tan diferentes do mundo contemporáneo. Esta é a dúbida ineludíbel de se o noso (pos)moderno concepto da política non será, en realidade e tal e coma suxiren os autores, unha dexeneración grotesca, unha concatenación de terreos e conceptos alleos e diferenciados, que pasaron a estar unidos nunha abstracción omnipresente e todopoderosa. Non será, así, que a secularización, por poñer o exemplo máis visíbel, o que fixo non foi eliminar a idea e a necesidade de relixión, senón trasladala á política? Non será que o que realmente pretenden expresar moitos críticos coa obra dos pensadores comunitaristas conservadores é que as súas ideas non son axeitadas nin realizábeis, non no marco dunha democracia, senón no marco dunha democracia posmoderna que perverteu o significado orixinal da política? En calquera caso, este debate non só está máis aló da óptica deste traballo, senón que, pensamos nós, ficará mellor coma un exercicio para o lector.

-BIBLIOGRAFÍA

- Burke, E. (2019). *Reflections on the Revolution in France*. Anodos Books.
- Estlund, D. (2012). *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de cultura económica.
- Heywood, A. (2017). *Introducción a la teoría política*. Tirant lo blanch.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: a study in moral theory*. Duckworth.
- MacIntyre, A. (1995). *Marxism & Christianity*. Duckworth.
- Máiz, R. (Comp.). (2009). *Teorías políticas contemporáneas*. Tirant lo Blanch.
- Máiz, R. (2015). Saliendo de la caverna. La teoría política hoy: entre “bios theoretikos” y “bios politikos”. En I. Wences (Ed.), *Tomando en serio la teoría política. Entre las herramientas del zorro y el ingenio del erizo* (pp. 97-137). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Sartori, G. (2005). *Elementos de teoría política*. Alianza editorial.
- Scruton, R. (1984). *The Meaning of Conservatism*. MacMillan.
- Scruton, R. (2006). *A Political Philosophy. Arguments for Conservatism*. Continuum.
- Scruton, R. (2012). *Our Church: A personal history of the Church of England*. Atlantic Books.
- Skinner, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought* (Vol. 1). Cambridge University Press.
- Tönnies, F. (2011). *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Biblioteca nueva.
- Vallespín, F. (2002). Introducción general. En F. Vallespín (Coord.), *Historia de la Teoría Política* (Vol. 1). (pp. 7-56). Alianza editorial.